UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

ANDRÉ LUIZ DA SILVA

TOLERÂNCIA INCLUSIVA

**São Paulo
2015**

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

TOLERÂNCIA INCLUSIVA

André Luiz da Silva

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor.

Orientador: Professor Doutor Álvaro de Vita

**São Paulo
2015**

FOLHA DE APROVAÇÃO

SILVA, André Luiz da. Tolerância inclusiva.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciência Política do Departamento de Ciência
Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo, para
obtenção do título de Doutor.

Aprovado em

Banca examinadora

Prof. Dr. _____
Instituição _____ assinatura _____

Prof. Dr. _____
Instituição _____ assinatura _____

Prof. Dr. _____
Instituição _____ assinatura _____

Prof. Dr. _____
Instituição _____ assinatura _____

Prof. Dr. _____
Instituição _____ assinatura _____

La modernidad, desde un punto de vista técnico y económico, está hecha de una madera tan dura, que el jugar con su fin se convierte fácilmente en un juego de niños; en cambio, su sustancia político-moral, sus tradiciones democráticas y liberales, son tan frágiles, que el jugar con su fin se convierte en jugar con fuego. El trasgredir la modernidad, en el sentido de una recaída en la barbarie, es hoy una posibilidad real.

Albrecht Wellmer

SILVA, André Luiz da. Tolerância inclusiva. Tese (doutorado). Departamento de Ciência Política, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

RESUMO: Tolerância é um conceito complexo que tem a capacidade de velar, em certos discursos, essa mesma complexidade. Mas demonstrar a complexidade do conceito de tolerância é também denunciar a necessidade de uma ordem política e jurídica que assuma sua legitimidade na abertura aos processos e conflitos sociais de uma época pós-metafísica. Essa ordem parece ser mais bem abarcada pela teoria democrática proposta por Jürgen Habermas que, ao reformular a teoria crítica utilizando as ciências da reconstrução, pôde fundamentar a exigência de um conceito inclusivo de tolerância que se demonstra na abertura que o debate a seu respeito gerou. Neste sentido, afirma-se aqui que uma teoria crítica que trabalhe com as ciências reconstrutivas será capaz de exigir um conceito inclusivo de tolerância no âmbito de um mundo pós-metafísico, fazendo a normatividade depender tanto de estruturas de racionalidade como de sua situação histórica. Desse modo, a exigência de um conceito de tolerância inclusiva é resultado de uma teoria crítica que reconstrói padrões de racionalidade que perpassam as formas plurais da vida social contemporânea.

SILVA, André Luiz da. Tolerância inclusiva. Tese (doutorado). Departamento de Ciência Política, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

ABSTRACT: Tolerance is a complex concept that has the ability to hide, at certain speeches, the same complexity. But to demonstrate the complexity of the concept of tolerance is also to denounce the need for a political and legal order which takes its legitimacy in the opening to the social processes and conflicts of a post-metaphysical era. This order seems to be better embraced by democratic theory proposed by Jürgen Habermas that, by altering the critical theory using the reconstruction sciences, was able to justify the requirement for an inclusive concept of tolerance that demonstrates itself in the openness that the debate about it has generated. In this sense, it is stated here that a critical theory that works with the reconstructive sciences will be able to demand an inclusive concept of tolerance under a post-metaphysical world, making the normativity dependent of rationality structures and of their historical situation. Thus, the requirement of a concept of inclusive tolerance is the result of a critical theory that rebuilds rationality standards that underlie the plural forms of contemporary social life.

TOLERÂNCIA INCLUSIVA

Sumário

Introdução

A importância crítica da história do pensamento	8
---	---

I. Tolerância e intolerância: fundamentos modernos

I.I Tolerância como estratégia de paz	14
I.II Tolerância como exigência da razão	24
I.III Tolerância como liberdade externa	32
I.IV Intolerância como exigência da razão	51

II. Refletir sobre nada

II.I A filosofia de nosso tempo	62
II.II Verdade e linguagem	67
II.III A linguagem e os jogos	75
II.IV Crise de sentido e conciliação	83

III. Tolerância e razão pública no liberalismo político

III.I Liberalismo político como resposta ao fato do pluralismo	102
III.II A razoabilidade como fundamento	118
III.III Justiça e tolerância	134
III.IV Justiça e razão pública: abertura para uma tolerância inclusiva	161

IV. Razão e intersubjetividade

IV.I Alguns aspectos da teoria crítica de Max Horkheimer.....	181
IV.II A reconstrução na teoria crítica de Jürgen Habermas	206
IV.III Teoria da ação comunicativa	224
IV.IV O conceito de aprendizagem.....	257

V. Tolerância inclusiva

V.I Sociedade e normatividade: perspectivas da autonomia	266
V.II Autonomia e razão pública: exigência de uma tolerância inclusiva	295
V.III A política pós-metafísica	311
V. IV Tolerância e emancipação	328

Considerações finais	347
----------------------------	-----

Bibliografia.....	354
-------------------	-----

INTRODUÇÃO

A IMPORTÂNCIA CRÍTICA DA HISTÓRIA DO PENSAMENTO

Se o papel dos estudiosos de teoria política é o de fazer oposição às falsas opiniões que dizem respeito aos caminhos para entender e construir o que há de genuíno no poder e nas comunidades políticas, apontando o que não lhes cabe ou o que se desvia de seus propósitos, isso não se dá de maneira simples. A complexidade das teorias políticas demanda tempo e esforços para que sejam compreendidas e confrontadas umas com as outras. Nesse campo, alguns escolhem defender a racionalidade como fundamento último, mas outros têm perdido a confiança na autoridade da racionalidade sobre a vida humana e em seu poder de encontrar melhores maneiras para os indivíduos conviverem em sociedade. Diante disso, autores importantes do século XX pareceram sentir a necessidade de recuperar alguma parte da concepção iluminista da condição humana e da política - especialmente a concepção daquilo que não foi ainda realizado, enquanto projeto do iluminismo - para formular assim suas teorias, abraçando umas e rejeitando outras diante da história.

Nesse tempo, o retorno a Kant e ao criticismo racional é dado em alguns âmbitos da teoria política, desde o entendimento da natureza humana e da correta fundamentação do direito privado até a esperança no cosmopolitismo. John Rawls e Jürgen Habermas são exemplos de autores que retomam algumas ideias de Kant em seu pensamento, logo, parece ser imprescindível o entendimento claro das teorias de Kant para o entendimento e avanço dos debates que se fazem mais próximos de nós, em especial a emergência das discussões acerca da autonomia do indivíduo dentro da sociedade moderna e sua relação com as noções de moralidade e direito.

Contudo, o problema que a teoria política contemporânea tem apresentado é o da impossibilidade de manter ainda algum fundamento último, que pudesse servir de base e medida para a formulação de regras e ações políticas, restou pouco para manter a ideia de um fundamento norteador, que também foi medida para alguma compreensão da tolerância na história moderna recente. As esperanças parecem ter perdido força ao longo da história, ou ao menos tem sido este o reflexo na história do pensamento atual. Diante do pluralismo e das teorias derivadas da chamada virada linguística, qualquer ideia de fundamento primeiro ficou abalada de modo que não haja parâmetro para alguma exigência de tolerância, visto não ser possível encontrar o ponto de vista

daquele que tolera, mesmo que muitos sequer sejam ainda apenas tolerados no sentido de terem permissão para viver segundo suas crenças e consciências.

Mas ao revisitar este conceito em sua construção moderna, torna-se possível também repensá-lo e reapresentá-lo, porquanto é mesmo em seu próprio debate que ele pode expor a forma de um método que pretende se esvaziar de alguma força fundamentadora maior e ainda servir de proposta política. Na história moderna do pensamento ocidental podemos ver surgir um conceito complexo, de definição difícil e, como queria Walter Gallie (1956), um conceito essencialmente contestado. Mas talvez a difícil disputa que este conceito tomou possa servir de exemplo para algum apontamento acerca da esperança de Habermas em ainda manter uma teoria da razão.

Muitas pretensões houveram a respeito, e muito se pôs em disputa em torno do conceito de tolerância, mas talvez essas disputas possam revelar os moldes que foram traçados pelas ciências reconstitutivas que, caras a Habermas, puderam também reformular o mesmo conceito, fundamentando-o e exigindo-o como um conceito inclusivo de tolerância como parte de uma ética do discurso, e é nesse sentido que há uma importância crítica da história do pensamento.

A teoria crítica de Habermas busca, como teoria crítica, estabelecer um diagnóstico de sua época. Ele pretende explicar, de maneira situada, quais são as formas de alienação e quais são as possibilidades de emancipação que uma determinada circunscrição social carrega. Contudo, a teoria de Habermas traz alguns contornos distintos daqueles que circundavam a teoria crítica anterior. A teoria de Habermas esboça sua crítica não apenas diante da história do pensamento moderno, como a teoria crítica pretendeu fazer com as ambiguidades que a modernidade fomentou, mas a teoria de Habermas também tem um distanciamento crítico em relação à história do pensamento crítico. Habermas formulou uma teoria que perpassa a sociedade de uma época, bem como parte das ciências sociais que se ocupa dessa sociedade e buscou expor as limitações que a teoria crítica anterior mantinha.

A teoria crítica pretende-se diferente da teoria científica tradicional porquanto seus propósitos sejam outros, e a teoria tradicional não pretende e nem pode ser crítica, já que sequer preocupa-se com algum conceito de emancipação. Mas a teoria crítica não precisa, por isso, desconsiderar totalmente a teoria tradicional e pode apanhar nela aquilo que lhe sirva para construir sua posição crítica da sociedade, indicando os limites daquela teoria não crítica. O problema com as ciências tradicionais, desde este ponto de vista, seria o da limitação a um âmbito ou aspecto social que gera hipóteses que

poderiam ser questionadas diante da exposição de elementos teóricos mais diversos, capazes de apontar as ambiguidades que ficam faltando em determinadas abordagens científicas.

Contudo, a teoria crítica, numa denuncia das teorias tradicionais, não pressupõe a possibilidade de superação dos limites da abordagem tradicional com alguma descrição que junta abordagens diversas e busca encontrar algum elo encoberto. Habermas mesmo não expõe um conceito que possa unificar as teorias tradicionais da sociedade para formar algo como uma teoria maior, que abarque as abordagens tradicionais, tal como se fez com determinadas visões de mundo totalizantes, buscando fazer uma fusão de aspectos diferentes da vida social. Mas a teoria crítica busca ser a maneira de encontrar algo mais complexo, mais aberto e diversificado, capaz de abarcar diversos aspectos da vida social e da racionalidade sem junta-los de modo a desprezar suas especificidades. E é esse o ponto que parece interessar a Habermas na manutenção da especialização das ciências tradicionais, desde que não pretendam ser totalizantes em um determinado campo da vida social.

Em seu conteúdo a teoria de Habermas parece dispor de um aspecto hegeliano, no próprio situar da razão, contudo, esse aspecto não é impecilio para a admissão de uma dimensão formal muito parecida com a encontrada na filosofia kantiana, posto ser possível encontrar na teoria de Habermas um sistema que permita transitar entre aspectos distintos da razão, que garante sua unidade, mas não sua totalidade. A racionalidade comunicativa, aberta às dimensões instrumental, moral e estética, garante sua unidade nessa diversidade por meio dos procedimentos do discurso que perpassam cada uma dessas dimensões da vida social. Tais procedimentos são dispostos pelas ciências tradicionais reconstrutivas, mas que, na unidade, possibilitam uma teoria capaz de articular âmbitos diversos da teoria da sociedade e da racionalidade. Assim, Habermas retoma o projeto interdisciplinar de Horkheimer, mas abandona aquela noção totalizante com a apresentação de um conceito de racionalidade aberto às diferentes dimensões da vida social e constituído nelas.

Ao abandonar o sentido totalizante, Habermas busca afastar-se da modernidade, da ideia de uma relação direta entre sujeito e objeto. Para ele, numa época pós-metafísica, não será possível manter essa relação, mas apenas aquela que se constitui na linguagem. A proposta do entendimento entre sujeitos da comunicação é ambiciosa e pretende tanto uma retomada quanto uma inovação do conceito de razão, que é abrangente no sentido de abarcar nuances e indicar patologias sociais, por meio da

utilização crítica das ciências reconstitutivas tradicionais. Assim, Habermas dispõe seu conceito de razão comunicativa que mantém sua unidade diante da complexidade dos diferentes âmbitos da vida social.

A razão comunicativa é situada, e ainda que possa ser universalizada, é aberta aos conteúdos que dependem da possibilidade de alguma suspensão para a pretensão de verdades ou de validades. A reconstrução consiste então em encontrar os padrões da racionalidade comunicativa que opera no mundo como um saber intuitivo ou pré-teórico que perpassa a fala dos sujeitos da comunicação. As ciências reconstitutivas são os meios de explicitar de maneira formal esse saber, que acaba por tornar-se também uma teoria que pretende sua verdade, que utiliza aquilo que expõe na própria exposição, posto não ser possível fugir desse padrão numa comunicação racional, pois se não se adotar a perspectiva de um participante da ação, o sujeito não pode acessar o conteúdo do discurso.

Mas essas formas encontradas pela reconstrução são situadas nas sociedades contemporâneas, do que seguem como não estáticas, mas como dinâmicas na história que permite perceber a evolução social de padrões de racionalidade. A teoria normativa que Habermas formula tem suas raízes nesse processo ao mesmo tempo formal e situado. A racionalidade comunicativa tem um desenvolvimento histórico que se constituiu nas passagens de diferentes maneiras de pensar, de racionalidades diversas, que podem ser mais ou menos percebidas nas passagens entre as visões míticas, religiosas e metafísicas do mundo, que Habermas analisa por analogia com a formação do sujeito adulto tal como postulada por Piaget.

Com esse modelo Habermas busca uma proposta para as crises contemporâneas da razão, e propõe uma normatividade muito específica. Decorre daí a exigência de instituições sociais abertas às diversas demandas capazes de serem propostas na comunicação racional. Nesse sentido, a complexidade do conceito de tolerância parece abarcada na própria forma da exigência normativa da abertura aos processos racionais de comunicação. A ideia de tolerância parece tomar, na teoria de Habermas, a roupagem de uma abertura à pluralidade que não carrega os efeitos de um mero reconhecimento ou da camuflagem de conflitos sociais mais profundos, tornando-se assim um conceito que dependa ser, nessa abordagem, totalmente inclusivo. Assim, no presente trabalho pretendo mostrar que a teoria de Habermas deve exigir um conceito inclusivo de tolerância e que essa exigência independe de algum fundamento forte, ou ainda de algum valor de justiça ou respeito que a fundamente, senão das estruturas de

racionalidade que podem ser percebidas na evolução social caracterizada pelos processos de aprendizagem institucionalizados.

Para tanto, o capítulo primeiro traz algumas considerações sobre a história do conceito de tolerância. Busca-se demonstrar as origens modernas do conceito e apontar sua complexidade, isto é, as dificuldades que muitos autores tiveram com um conceito tão ambíguo e capaz de velar a intolerância mesmo nas tentativas de superá-la em relação a alguma teoria anterior. Neste capítulo, apresenta-se também o rumo que o conceito tomou na filosofia de Kant, essa apresentação é importante porque mostra a evolução do conceito que passa a ser institucionalizado e também por que a própria apresentação da teoria kantiana é importante para o entendimento de aspectos que as teorias contemporâneas buscaram superar ou manter.

Já o capítulo segundo, pretende expor alguns temas centrais da teoria filosófica da linguagem, que aqui chamei de filosofia de nosso tempo. Trata-se de expor o espírito que perpassa as teorias pós-metafísicas, que tomam o caminho da virada linguística. Essa exposição é importante porque indica a teoria que Habermas pressupõe para formulação de seu modelo que ainda quer manter-se como uma teoria da razão, e por que a filosofia que resta dependente da hermenêutica também é capaz de indicar uma crise de sentido e mostrar quão agudo é o pluralismo atual. Neste capítulo encontra-se também uma breve exposição da teoria de Charles Taylor a respeito do que essa crise de sentido acaba por abarcar. Com este capítulo pretende-se então tanto apontar para a base filosófica que Habermas mantém como para os problemas de conciliação que esta mesma base, em parte, fomentou.

O capítulo terceiro trata da formulação da teoria de Rawls e do sentido que essa teoria toma em relação aos problemas do pluralismo. A intenção nesta parte é tanto mostrar alguns aspectos essenciais da teoria rawlsiana, indicando a dependência de uma teoria da justiça para a resolução dos conflitos resultantes do pluralismo, o que pode acontecer também pelas vias de algum conceito inclusivo de tolerância, quanto indicar ainda que o famoso debate travado entre Rawls e Habermas parece ter sido um tanto incompreendido. Neste capítulo, ao dispor a teoria do liberalismo político, pretendo indicar que as duas teorias tem fundamentações muito diferentes, e que as críticas que surgiram no debate parecem desconsiderar os fundamentos dos dois lados, especialmente a importante compreensão de uma teoria da evolução social proposta por Habermas que lhe garante algo como uma fundamentação, que é a própria racionalidade moderna.

Na sequência, o capítulo quarto intenta indicar os fundamentos da teoria de Habermas. Trata-se de mostrar seu distanciamento em relação à teoria de Max Horkheimer e sua formulação de uma teoria que toma o rumo de uma teoria normativa pelas vias das ciências reconstitutivas. Neste capítulo, apontam-se também os aspectos principais de sua teoria da ação comunicativa e algumas considerações sobre o conceito de aprendizagem que será de extrema importância para a formulação da exigência institucional de uma tolerância inclusiva.

Por fim, o quinto capítulo pretende mostrar o rumo institucional que a normatividade, encontrada pelas ciências reconstitutivas, na dependência de um conceito de aprendizagem, toma na teoria habermasiana, que é o rumo de uma democracia deliberativa. Pretende-se mostrar que a aprendizagem, que constitui a evolução social, carrega de força o conceito de racionalidade comunicativa, do que resta que a institucionalização da ética do discurso possa ser entendida como a institucionalização de um conceito de tolerância que só possa ser inclusivo, sendo este o sentido de uma política pós-metafísica. Neste capítulo, busca-se também apontar que a própria história das disputas em torno do conceito de tolerância pareça demonstrar a concepção de racionalidade encontrada no nível de aprendizagem das sociedades modernas.

TOLERÂNCIA E INTOLERÂNCIA: FUNDAMENTOS MODERNOS

I.I Tolerância como estratégia de paz

“O poder de tolerar atenta contra a liberdade de pensamento, pelo fato mesmo de que tolera e, por conseguinte, poderia não tolerar”. Essa frase, atribuída ao conde de Mirabeau ao pronunciar-se na Assembleia Constituinte da França em 1789, aponta para as ambiguidades que a ideia de tolerância carrega em si, principalmente quando é transferida para o âmbito do direito e da legitimidade do poder político. Tolerância é um conceito complexo que tem a capacidade de esconder, em certos discursos, essa mesma complexidade. Tolerar, desde muito, significou dominar. Tolerância é um conceito político. Por isso demonstrar a complexidade do conceito de tolerância é também denunciar a necessidade de uma ordem política e jurídica que assuma sua legitimidade na abertura à complexidade dos processos e conflitos sociais: se quisermos falar de tolerância e democracia, precisaremos pensar num conceito inclusivo.

Tolerância, como conceito político, implicará hoje, pretendo, dinamizar as modificações que a complexidade exige para a legitimidade das normas. Trata-se então não de abandonar o conceito, mas de repensar suas possibilidades de aplicação que a muito se ligaram à ideia de igualdade humana, que serviu como apoio normativo, como axioma, tanto à manifestação do confronto de grupos quanto ao seu abafamento. Pensar a tolerância sob seu axioma fundamental pode significar uma reformulação do conceito desde um ponto de vista crítico, que denuncie seus limites, pois a conexão do conceito de tolerância com a ideia de igualdade humana fundamental serviu, como bem indicou Diogo Pires Aurélio (2010:XI), a uma estratégia de paz.

Não cabe aqui reescrever as muitas e diversas teses acerca do tema, tenho por propósito traçar aspectos essenciais que apontam sua complexidade e suas exigências para uma proposta de autonomia política e, por conseguinte, de democracia, por isso, é preciso tomar por base a concepção de que, em princípio, a tolerância foi tida como a virtude de atribuir certa indiferença ao verdadeiro e ao falso, ao certo e ao errado, mas que essa indiferença não foi praticada como atribuição de mesmo valor ou *status* às diferentes concepções.

A ideia de que não haveria motivo para reconhecer outro tipo de valor diferente do *verdadeiro*, mas apenas motivo para deixá-los em paz, foi também aplicada à doutrina que a estabeleceu. A tolerância justificou a permissividade que pode gerar também a falta de embasamento à própria tolerância: tolera-se não por conta de algum

valor maior, mas pela própria falta dele. A homogeneização da tolerância causou algum esvaziamento. Historicamente, isso significa que hoje a opinião, no nível do pensamento principalmente, pode ser vista como fraqueza, como distanciamento da igualdade humana que protege a diferença: a qualidade intrínseca do humano é a diferença, igual para todos aqueles que aceitam divergir.

De maneira geral, o conceito de tolerância continuou ligado a este significado de permissividade, concedendo liberdades de convicções que nem sempre foram lícitas. Mas esse espaço de concessão é formado na negação da mesma igualdade humana que aquele que tolera desfruta: o preço da tolerância é alguma submissão. Retomando o conde de Mirabeau, como tolerar sem o poder de não tolerar? Seres que se consideram iguais não deveriam falar, por definição, de tolerância. Mas a igualdade humana é paradoxal, e, talvez por isso, sua ligação com o conceito de tolerância tenha permitido o sentido inclusivo e assimilador do conceito aplicado ao tolerante e ao tolerado. A tolerância serve a uma estratégia de paz justamente pela diferença, mas em nome da igualdade humana fundante.

Parece ser o compartilhamento da diferença que implica uma concepção de mundo humano no qual é natural aceitar o outro. Mas essa naturalidade tem data. Ela é marcada pela filosofia política moderna que faz diferença entre esse mundo e um estado hipotético de natureza em que não é natural compartilhar diferenças. É com a ênfase filosófica na razão que a história do pensamento político restringe a própria capacidade de fornecer qualquer verdade universal. A naturalização da diferença está na ideia de que é racional divergir e sustentar uma concepção de verdade, que pode ser um erro para os outros, não apenas por questões lógicas de precaução política, mas pela própria natureza humana. A igualdade pode acarretar a diluição da diferença, e é curioso que a própria tolerância tenha ganhado força com o enfraquecimento das doutrinas cristãs que a formularam primeiro na modernidade.

A história da tolerância no âmbito da filosofia é, nesse sentido, muito paradoxal: o humanismo renascentista era bem definido, mas o iluminista um tanto menos definido na autonomia da vontade. Desse primeiro período, pode-se citar Erasmo de Roterdã, que mantinha uma relação peculiar com o cristianismo, uma relação de recusa aos abusos doutrinários da igreja e da escolástica. Erasmo postulava uma crítica que, para alguns, o eleva assim a uma espécie de “precursor do iluminismo”.

Mas ainda que não se tratasse de secularizar o cristianismo, a atitude de Erasmo procurava torná-lo mais puro, mais próximo às origens. Em *Enchiridion*, p.ex., há uma

recomendação à leitura dos clássicos gregos que parece colocar os estudos humanísticos em um mesmo patamar com os estudos religiosos. Além disso, Erasmo escrevia em latim e não em vernáculo. Queria ser lido por todos, assim como Montaigne, e no outro humanismo, como Kant. Esboçando também uma importante ligação com o passado humano, elevando os gregos e diminuindo o Velho Testamento nos estudos cristãos.

Sem dúvida, de longe, Erasmo participou do humanismo iluminista, porquanto auxiliou na exumação dos textos gregos e romanos, enterrados como revelação profana indigente. Nesse sentido, é possível dizer que, para Erasmo, os gregos e os estoicos fossem algo como uma revelação de segunda ordem: Sêneca e Cícero, p. ex., apontavam para a moral sem a revelação bíblica, e ainda que no iluminismo estes dois clássicos tenham sido lidos para fundamentar a autonomia da razão¹, para Erasmo, eles eram uma espécie de reafirmação da moral cristã. Para Sergio Paulo Rouanet (1987:283), a diferença consiste em que para Erasmo os autores antigos servissem de instrumento de luta contra as deturpações do cristianismo e deveriam amalgamar-se com este numa *paidea* clássico-cristã, mas para os autores do iluminismo os autores antigos eram instrumentalizados contra o cristianismo, do qual deveriam ser separados, como a verdade e a beleza devem ser separadas do erro e da grosseria.

Os textos antigos serviriam para Erasmo como textos de crítica ao rumo tomado pelo cristianismo, algo que reaparece, de certa forma, em Locke, no posicionamento contra as absurdidades metafísicas e os silogismos que inferem dos evangelhos a recomendação de um espírito que não coincide com a letra, a recomendação da guerra e não da paz. O humanismo de Erasmo pode ser percebido em sua atitude de publicar, em 1516, um ano antes do surgimento das 95 teses de Lutero, a primeira edição grega do novo testamento, acompanhada de uma nova tradução latina, com a clara intenção de tornar disponível a verdade da revelação que fora abafada pela escolástica gerando os desvios mais absurdos, como o Purgatório e as indulgências. Tratava-se, portanto, de alcançar e expor o saber verdadeiro, por meio da crítica histórica e filológica.

Erasmo, ainda que firmado em suas críticas à igreja romana, não aderiu ao protestantismo de Lutero, e parece ter feito isso também por razões humanistas. Em seu *De Libero Arbitrio*, ao qual, mais tarde, Lutero respondeu em *De Servo Arbitrio*, ele posiciona-se contra a tese de que uma ação livre do homem constitua uma limitação da liberdade de Deus. Erasmo não abriu mão da conquista renascentista que colocou o

¹ Sobre a relação entre Kant e Cícero cf. RODHEN, Valério: *A Crítica da razão prática e o estoicismo*. In: DoisPontos, Curitiba, São Carlos, vol.2, n.2, p.157-173, outubro, 2005.

homem num lugar privilegiado na história e no pensamento. Para Rouanet (1987:286), Erasmo estava rodeado pela barbárie, pela anti-razão, de modo que escolheu, entre o catolicismo e o protestantismo, outra via, escolheu o caminho da inteligência e com isso tornou-se anacrônico em seu século e “o primeiro dos modernos”.

Ora, a tolerância no humanismo de Erasmo é bem delimitada na doutrina do evangelho purificado pela razão, que serve também a uma estratégia de paz, porquanto entende que a criação existe para a bondade. Mas esta paz é traçada nesse humanismo forte, e ainda que existam afinidades entre Erasmo e o iluminismo, não há como afirmar, por esta razão, que ele seja um precursor do luzeiro. Erasmo era um homem da Renascença, sua concepção de tolerância precisa ser observada nesse contexto, e tira-lo dele é ignorar a diferença gritante posta entre os séculos XIV e XVIII. Ele não estava preocupado em preceder alguém, senão com sua própria época².

No entanto, o humanismo de Erasmo ressaltava uma razão reconciliadora, que deixava muitas matérias ao julgamento livre de cada homem. A catolicidade do homem pretendida por Erasmo era, em seu âmbito, muito ampla. Desde o ponto de vista desse humanismo pode-se entender a tarefa assumida por Leibniz em suas correspondências com Bossuet: reduzir o número de dogmas significava ampliar o alcance da confissão. Contudo, esse humanismo, abrangente desde seu próprio ponto de vista, não frutificou depois de Reforma, tencionando na prática intolerante qualquer concepção de tolerância.

O humanismo de Erasmo não foi manifestado nas guerras de cunho religioso. E mesmo do ponto de vista da crítica aos reformistas, que passavam a ser vistos como eremitas (cf. KOLAKOWSKI, 1969:66), a atitude do afastamento do mundo também serviu a uma estratégia para que a tolerância fosse afirmada na diminuição da religião diante de algo superior com que poderia ser apreendido o homem moderado, presente nos dois mundos. De modo que esse primeiro humanismo do cristianismo, implicando a recusa às absurdidades dos dogmas, significou, historicamente, uma abertura para a tolerância como diminuição do catolicismo em nome da catolicidade de outra plataforma. A própria concepção de história passa a ser ampliada como história da humanidade em face da diminuição da história de um só povo.

² Que a tendência histórica, talvez inacabada, tenha garantido semelhanças não ofusque as particularidades de cada época. Se concordarmos com Adorno e Horkheimer (2006), essa tendência histórica remeterá a Ulisses, na oposição ao mito, mas temos de garantir a manutenção das particularidades de cada época, em nome da própria indecisão, em nome de garantir a possibilidade de escolha entre uma visão de mundo humano e uma visão de mundos humanos.

A história, como história da humanidade não apenas semita e não pautada na cedência doutrinária circunscrita ao mesmo dogma, circunscreveu-se na ideia de um cosmopolitismo que ganhou corpo nos ideais iluministas de Kant. Para Aurélio (2010:24), essa ideia é parte de uma estratégia de conciliação que se caracteriza pela procura de uma compatibilização prática de múltiplas incompatibilidades teóricas, para ele, quando a unanimidade é tida por utópica e a homogeneização sociodoutrinal é reconhecida como violência, a heterodoxia descobre-se como alteridade definitiva e não mais como desvio transitório. Nesse ponto, deu-se a promoção da razão individual, no âmbito da história do pensamento, à patente de juiz ultimo. Acima dos tribunais civis e eclesiásticos colocou-se a razão prática, capaz de julgar sobre o modo de vida, não apenas correto, mas também exato.

Essa estratégia poderia impedir, teoricamente, não apenas acontecimentos como o Massacre da noite de São Bartolomeu em 1572, como intentara o Édito de Nantes de 1598, mas também que a simples condescendência fosse considerada como intolerância. Era preciso que a licitude da diferença como característica do humano fosse garantida para além da mera aceitação que poderia não mais funcionar diante de mudanças políticas não necessariamente radicais, como na revogação do Édito de Nantes em 1685 (cf. SOLÉ, 1997). O Édito de Nantes não estabelecia a consciência livre como no sentido dado pelo iluminismo: a condescendência não remetia a religião ao âmbito privado, como no individualismo moderno, apenas concedia alguns privilégios que não deixavam de ser circunscritos, gerando uma instabilidade que criou o cenário para o retorno da intolerância com Luís XIV.

O Édito de Nantes servia a uma estratégia de paz, que, por questões pragmáticas, ainda que não necessariamente apenas por elas, precisou ser substituída por outra estratégia de paz. Nessa ideia está implícita a impossibilidade, da qual falou Pierre Bayle (1686:462), de “ter a certeza de que aquilo que nos parece ser a verdade (quero dizer as verdades particulares de religião e não as propriedades dos números, ou os primeiros princípios de Metafísica ou as demonstrações de geometria) seja a verdade absoluta, porque tudo o que pode passar é sermos totalmente convictos de que temos a verdade absoluta, de que não estamos enganados, de que são os outros que estão errados, coisas que não são marcas equívocas da Verdade, pois também estão nos gentios e no mais perdido dos hereges”.³ Trata-se da ideia de que não há algo que possa

³ No original: “*Or il est impossible, dans l'état où nous nous trouvons, de connoître certainement que la Vérite qui nous paroît, (je parle des Véritez particulieres de la Religion, e non pas des Propriétéz des*

sinalizar com precisão qual seja a religião verdadeira, posto que seja intrínseca a todas as ortodoxias alguma ideia de verdade.

Esse abalo às antigas convicções, essa noção de que mesmo as evidências sejam relativas, parece ser fruto do aumento dos relatos acerca do modo de vida de outros povos que não os Europeus. Bayle (1686:473), p. ex., afirmava que é devido à educação que se tem esta ao invés de outra religião, de modo que, se tivéssemos nascido na China seríamos todos chineses, se estes tivessem nascido na Inglaterra seriam todos cristãos, e se enviássemos para uma ilha deserta um homem e uma mulher fortemente persuadidos que no Céu o todo não é maior que sua parte, como um dogma necessário da salvação, depois de 200 ou 300 anos, isto seria um artigo de fé em toda religião daquele país.⁴ Com isso, temos de compreender que uma ideia simples, a mera possibilidade de poder estar errado, que hoje parece ser naturalizada como parte do pensamento humano, logicamente exata, deve também ser percebida como historicamente introduzida numa mentalidade contextualizada. Lição grandiosa da História que reafirma a forma e este mesmo conteúdo⁵.

Devemos atentar para a ideia de que a própria história indica no âmbito do pensamento uma noção lógica de tolerância: a tese de Bayle teria soado como absurdo para São Tomás ou para Abelardo, mas passou a importar a noção de que o erro não é ontologicamente idêntico ao mal. Ainda que não abra mão da existência de alguma verdade, Bayle reconhece que sua verdade não é objetiva, de modo que não poderia haver algum padrão de julgamento universalmente válido, senão “o parlamento supremo

Nombres ou des premiers Principes de Métaphysique, ou des Démonstrations de Géométrie;) est la Vérité absoluë. Car, tout ce que nous pouvons faire est d'être pleinement convaincus que nous tenons la Vérité absoluë; que nous ne nous trompons point; que ce sont les autres qui se trompent; toutes Marques équivoques de Vérité, puis qu'elles se trouvent dans les Païens, e dans les Hérétiques les plus perdus." (BAYLE, 1686:462).

⁴ No original: “Hommes du Monde, à-quelques-uns près, qui changent par Raisonnement, que c'est à l'Education qu'ils doivent ce qu'ils font plutot d'une Religion que d'une autre, (car se nous étions nez à la Chine, nous ferions tous Chinois; et si les Chinois étoient en Angleterre, ils seroient tous Chrétiens; et si l'on envoioit dans une Ile inhabitée un Homme, et une Femme, fortement persuadez, comme d'un Dogme nécessaire à Salut, que dans le Ciel le Tout n'est plus grand que sa Partie, au bout de deux ou trois cens ans, ce seroit un Article de Foi dans la Religion de tout le Païs)”. (BAYLE, 1686:473).

⁵ Essa nova estratégia de paz ecoa hoje na teoria de John Rawls (2011:69) como a ideia dos *limites da capacidade de juízo*, segundo a qual muitos de nossos juízos mais importantes são alcançados em condições nas quais não se deve esperar que pessoas conscienciosas, no uso pleno de suas faculdades da razão, mesmo depois de discussão livre, cheguem à mesma conclusão, e que alguns juízos razoáveis divergentes podem ser verdadeiros, outros, falsos, e é até mesmo possível que todos sejam falsos. Dessa ideia Rawls alerta: esses limites da capacidade de juízo são da maior importância para uma noção democrática de tolerância. Noção que remete ao conteúdo sustentado por Bayle, que não mais cabia no tipo de pensamento que marcara a Idade Média.

da razão, e a luz natural”, de modo que, para ele, os dogmas são “de uma autoridade instável e frágil como vidro” (BAYLE, 1686:140)⁶.

Mas no próprio texto de Bayle (1686:268), fica a impressão de que a relatividade é apenas transferida para outro âmbito, e que o parlamento supremo da razão serve também a uma estratégia de paz. Trata-se então de fundamentar a tolerância na luz natural que, mesmo relativa como os dogmas, pode apresentar princípios práticos e gerais:

“...um homem que quer conhecer distintamente a Luz Natural, concernente à Moral, deve elevar-se acima de seu interesse pessoal, e do costume de seu país, e se perguntar em geral: tal coisa é justa? Se ocorresse de ser introduzido em um País onde não se faz uso de seu costume, onde ele é livre para o tomar ou para não o tomar, verificar-se-ia que ele é justo e que deveria ser adotado? Eu creio que tal abstração dissiparia muitas nuvens que são colocadas algumas vezes entre nosso Espírito e a luz universal e primitiva, que emana de Deus, para mostrar a todos os Homens os princípios gerais da Equidade, que pode ser a pedra de toque de todos os preceitos, e de todas as leis particulares: sem excetuar mesmo aquelas que Deus nos revela extraordinariamente, ou falando ele mesmo aos nossos ouvidos, ou enviando-nos Profetas inspirados por ele.” (BAYLE, 1686:142-3)⁷

A mentalidade que aparece no texto de Bayle parece ser a mesma que conduz ao imperativo categórico kantiano, e, de fato, como afirma Aurélio (2010:29), “a atitude de Bayle é decisiva na transição para o iluminismo, não apenas pela enorme difusão que os livros conheceram, mas também pela novidade dos termos em que ele coloca o problema da tolerância”. Há, portanto, alguns pontos de mudança na história do pensamento que poderiam ser exemplificados nas diferenças entre Erasmo e Bayle e entre Bayle e Kant, numa passagem que começa com a denúncia de que nos dogmas falta o espírito geral da escritura, mas que não abandona a letra; que continua com a ideia de que a Bíblia seja confusa na letra, mas explícita no espírito; e que culmina, no luzeiro, com o abandono total da letra em nome da universalidade da razão.

⁶ No original: “... au Parlement suprême de la Raison, et de la Lumiere Naturelle, ne peut qu’être d’une Autorité chancelante, et fragile comme le verre.” (BAYLE, 1686:140)

⁷ No original: “...un Homme qui veut connoître distinctem ent la Lumiere Naturelle, par rapot à la Morale, s’élevât au dessus de fon intérêt personel, et de la coûtume de son Païs, et se demandât en general, Une telle chose esi-elle juste; s’il s’agissait de l’introduire dans un Païx où elle ne seroit pas en usage, où il seroit libre de la prendre, ou de ne la prendre pas, verroit-on, en l’examinant froidement, qu’elle est assez jufle pour mériter d’être adoptée? Je croi que cette abstraction dissiperoit plusieurs nuages, qui se mettent quelquefois entre nôtre Esprit et cette Lumiere primitive et universelle, qui émane de Dieu, pour montrer à tous les Hommes les Principes généraux de l’Equité, et pour être la Pierre-de-touche de tous les Préceptes, et de toutes les Loix particulieres: sans en excepter mêmes celles que Dieu nous révèle ensuite extraordinairement, ou en parlant lui-même à nos oreilles, ou en nous envoyant des Prophètes inspirez de lui.” (BAYLE, 1686:142-3)

A diferença para com Bayle é que seu ceticismo em relação às verdades reveladas também se aplica às verdades da razão, que poderiam impor-se, como em certo sentido aconteceu, às verdades de alguma outra ordem. A precaução de Bayle parece colocar-se, prudentemente, contra a possibilidade, derivada da noção de que a razão deveria prevalecer diante das escrituras, de atribuir ao soberano uma autoridade absoluta sobre a religião, podendo escolher tolerá-las ou não. Bayle parece estar preocupado com as teses de Grócio (cf.1647), para quem, nessa disputa entre letra e espírito, deveria colocar-se o juiz da razão de Estado, incorporado num Estado absolutista. Nesse sentido, Bayle aproxima-se de uma noção de tolerância mais inclusiva, porquanto espera pela razão que, como manifestação divina, pode ser conhecida por todos os homens. Não como simples busca na consciência, mas com métodos que possibilitem ultrapassar as contingências para encontrar certa concepção da verdade.

Na “transição para o iluminismo”, esse combate da razão contra a superstição e contra a intolerância tomou o rumo da liberdade como direito natural. E, como colocou Aurélio (2010:31), “se todos os homens, enquanto homens, são igualmente livres, então a tolerância não pode conceber-se como uma benesse que a caridade ou a razão aconselhariam, àquele que pretensamente detém a verdade e o poder nela assente, a manifestar para com os que ele supõem estarem no erro: a tolerância passou definitivamente a ser o equivalente da igualdade”.

O iluminismo sugeriu que somos diferentes em nossas concepções de vida e fundamentou a tolerância numa igualdade da liberdade, mas fez isso tomando posição contrária ao ceticismo. A razão foi exaltada como conselheira para questões práticas, e a ideia de que nossa natureza diga-nos que se deve aceitar o outro não implica em recusar a transcendência, mas implica que não se fale nela porque aquela mesma natureza busca consensos sociais. Para Kant (*ZeF* Ak. 234)⁸, p. ex., ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem-estar dos outros homens), mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade dos outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim

⁸ Doravante as passagens dos textos de Kant serão citadas conforme as abreviaturas utilizadas pela Academia de Berlin. As abreviaturas são as seguintes: *MS*, para *Metafísica dos Costumes*; *GMS*, para *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; *TP*, para *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*; *ZeF*, para *A Paz Perpétua*; *KpV*, para *Crítica da Razão Prática*; *WiA*, para *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?*; *KrV* para *Crítica da Razão Pura* e *KU* para *Crítica da Faculdade do Juízo*. A paginação será também a da Academia, com exceção da *KrV* pois a paginação desta obra será a da tradução brasileira.

semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal possível. O contratualismo de Kant, numa reformulação do princípio de Rousseau, refere-se à submissão à razão, à autonomia segundo a qual cada homem dá leis a si mesmo.

O estado de natureza é a ideia que expõe a razão na sentença que justifica a tolerância no estado civil. O conceito primordial de uma metafísica dos costumes é o conceito de imperativo: a obrigação é a necessidade de uma ação livre sobre um imperativo categórico da razão. Dizer que os deveres jurídicos, assim como os deveres éticos, obedecem ao imperativo categórico da razão, é dizer que eles respondem a uma regra prática cuja representação torna necessária uma ação que, por ela mesma, seria subjetiva e contingente. É então na razão imperativa que se fundamenta o dever de abandonar a fragilidade do estado de natureza: nela está fundamentado o dever da tolerância.

Hobbes pensava na garantia da segurança que implica o pacto de renúncia ao direito natural, deixando nas mãos do soberano a competência de definir a verdade e o modo de vida publicamente aceitos. A fragilidade do estado de natureza é mostrada na falta de força para imposição de algum modo de vida e de verdade. O estado que procura pela paz serve mais ao interesse, ao que Hobbes chamou, no capítulo XIV de *Leviatã*, de *lei de natureza*. Essa lei é a lei de um julgamento: é melhor aceitar a imposição da verdade do soberano, que a violência dos homens. É nessa justificativa que se fundamenta a troca da violência das disputas religiosas pela violência do soberano. É, portanto, na política, no estado civil, que se soluciona o paradoxo entre o direito natural e a lei natural.

Contudo, a imposição do soberano também foi entendida como uma forma de violência, como uma forma de negar a autonomia política. Para Espinosa, p. ex., a paz poderia custar a liberdade individual na interferência paterna do Estado que define a verdade e o bem. A crítica a Hobbes consiste em que o soberano torna-se paterno ao definir ou tolerar alguma verdade ou modo de vida, e o Estado não poderia ficar acima de todos os credos para que haja autonomia. Antes, o Estado deveria obrigar-se também à mesma lei da natureza, exigida agora não apenas pela prudência, e aceitar uma tolerância completa. Ora, a crítica que seguiu ao modelo de Hobbes tem um conceito de natureza humana muito diferente, pois a paz não lhe é necessariamente contrária, e a violência poderia de algum modo ser suprimida na autonomia política.

Tolerância e autonomia são conceitos intrinsecamente relacionados na história do pensamento político, posto que no iluminismo ganhou força a ideia de que o poder de tolerar precisa derivar da razão, tolerância sem consentimento genuíno não é tolerância. No pensamento de Kant, o estado civil não é fruto da mera estratégia de preservação da paz, mas é parte da própria natureza humana caracterizada pela liberdade, universal e necessária. De modo que a imposição de uma verdade ou modo de vida é contrária à natureza humana, livre por excelência. A recusa da liberdade é a renúncia à humanidade, que, para Kant, é uma impossibilidade.

Entrar num estado civil, portanto, é uma exigência da razão, e a tolerância é uma característica do Homem. Como característica humana, a tolerância transcende a contingência, religiosa ou ética. A tolerância, como liberdade garantida pelo Estado, é fundamentada, lógica e ontologicamente, em algo precedente a qualquer determinação do ser humano, e é também seu objetivo. Pode-se dizer então que foi a partir da filosofia prática de Kant que o pensamento moderno inaugurou um novo paradigma de subjetividade, capaz de articular a consciência de si com a racionalidade e a subordinação de meios a fins.

A identificação pela qual se aplica a tolerância é, nessa perspectiva moderna, a humanidade, mas tal humanidade também transcende o ser humano porque ela, de fato, não é qualquer fenômeno palpável. As manifestações humanas concretas são postas num segundo plano, são consideradas acidentais, e assim as diferenças são dissolvidas na humanidade que transcende o ser humano, porquanto traçar alguma diferença como algo essencial impede qualquer condição da tolerância. Elevar a diferença ao mesmo *status* que tem a igualdade, sob a forma de humanidade, significa o fim da tolerância. A universalidade está implicada na tolerância, como essência humana. Mas mesmo essa essência não pode ser representada senão como delimitação.

I.II Tolerância como exigência da razão

Pretendo expor nesta seção, de maneira mais detida, algumas considerações acerca da filosofia de Kant. Esta exposição é importante não apenas porque esta teoria foi fundamental na construção do ideal moderno de tolerância que se firmou no ideal de liberdade como autonomia, que é ainda hoje muito difundido e defendido, mas também por ser justamente esta a filosofia que um conceito inclusivo de tolerância deverá superar, e supera mantendo a forma do critério de universalização.

Assim, a partir do ponto de vista sistemático da filosofia de Kant, a investigação sobre o conceito de liberdade tem início na *Dialética transcendental* da *Crítica da Razão Pura* com a possibilidade de pensar a liberdade dentro dos limites do conhecimento humano. Depois de demonstrar que o conhecimento humano começa com as sensações que necessitam ser organizadas pelas intuições puras do espaço e do tempo como formas da sensibilidade, Kant realizou a dedução de todos os conceitos puros do entendimento, as categorias, e mostrou como podem incluir a intuição empírica através do espaço e do tempo. As intuições puras da sensibilidade, o espaço e o tempo, assim como as categorias do entendimento, constituem as condições de possibilidade do conhecimento embora gerem uma distinção entre a coisa em si e o modo como ela aparece, o fenômeno.

Todo o conhecimento humano possível se limita à experiência, pois os conceitos do entendimento podem tão somente incluir a intuição empírica. No entanto, a razão pura, em seu uso transcendental, se empenha em conhecer a coisa em si e procura demonstrar a realidade objetiva de meras ideias que não têm nenhuma correspondência na intuição sensível, o que a envolve nas ilusões da dialética transcendental, expressa nos paralogismos e antinomias da razão, bem como nos argumentos racionais para demonstrar a existência de Deus no ideal da razão pura. Para a filosofia teórica, a liberdade é uma simples ideia que conduz a razão especulativa à terceira antinomia da razão pura, segundo a qual é verdadeira tanto a tese que afirma haver além da causalidade nos fenômenos de acordo com a lei da natureza, também a causalidade pela liberdade, enquanto que a antítese considera que não há liberdade, mas apenas causalidade pelas leis da natureza.

Para a solução da terceira antinomia da razão pura, Kant diz que só é possível conceber duas espécies de causalidade: a causalidade segundo a natureza e a causalidade pela liberdade. A causalidade natural consiste na ligação entre os membros de uma série de acordo com uma regra e é comprovada pela dedução das categorias do

entendimento na *Analítica transcendental*, que demonstrou que todos os fenômenos no tempo estão submetidos ao conceito de causalidade e pela solução da primeira antinomia na *Dialética transcendental*, que apontou que todos os fenômenos que ocorrem no tempo não têm um começo incondicionado, sendo que a regressão empírica na série dos fenômenos no mundo prossegue *ad infinitum* desde um membro condicionado da série até outro mais distante igualmente condicionado. Esta causalidade dos fenômenos no mundo sensível depende da intuição pura do tempo, pois se o estado originário que é causa de toda a série de fenômenos que ocorrem no tempo sempre houvesse existido, não poderia ser a causa de um efeito que se mostra pela primeira vez no tempo, então, esta causa também teve que começar, o que implica que também precisa de uma causa, por conseguinte, na série dos fenômenos no mundo sensível só podem surgir causas que são efeitos sem nenhum começo incondicionado.

A causalidade pela liberdade, ao contrário, consiste na faculdade de iniciar por si mesmo uma série de fenômenos sem subordinar-se segundo a lei natural a outra causa que a determine no tempo. A liberdade é, para a razão especulativa, uma ideia transcendental que não pode ser extraída da experiência, pois esta somente ensina que toda a série de fenômenos no tempo pressupõe uma causa que precisa ela mesma também de uma causa, o que implica que não pode existir nenhum começo incondicionado para a série. No entanto, a razão pura por meio de simples conceitos sem o apoio da intuição se envolve no uso dialético da razão na medida em que pretende obter a totalidade absoluta das condições da relação causal e cria a ideia de uma espontaneidade que começa a série causal a partir de si mesma sem nenhuma outra causa anterior que a determine segundo o encadeamento causal. Kant chamou esta ideia da razão pura de liberdade transcendental.

Para explicar a possibilidade da liberdade transcendental em conformidade com a lei universal da necessidade da natureza, Kant introduz um sujeito dotado de uma faculdade de causalidade que deve ser considerada, por um lado, a causa inteligível de suas ações como coisa em si e, por outro lado, a causa sensível de seus efeitos no mundo sensível. Kant entende que esta maneira dupla de interpretar a faculdade de causalidade do sujeito está de acordo com as condições do conhecimento apresentadas pela estética e pela analítica transcendentais, porque é possível pensar este sujeito como um objeto transcendental que como coisa em si que não pode ser conhecida pela razão especulativa pode ser a causa inteligível de seus efeitos que só podem ser conhecidos como fenômenos no tempo.

Este sujeito, como causa de seus efeitos, dispõe de uma causalidade dotada de um caráter que pode ser empírico ou inteligível. O caráter empírico do sujeito no mundo sensível consiste no encadeamento absoluto de todos os efeitos de seus atos por meio das leis da natureza, enquanto que o caráter inteligível demonstra que o sujeito pode ser a causa espontânea de seus efeitos sem subordinar-se às condições da sensibilidade. Portanto, por meio de seu caráter inteligível o sujeito deve ser pensado como uma coisa em si que não está submetido às condições do tempo, que só é condição para os fenômenos, enquanto que pelo caráter empírico, os efeitos da ação do sujeito têm que ser pensados como rigorosamente vinculados pela lei da conexão da natureza. Por seu caráter inteligível este sujeito está livre de todas as condições da sensibilidade, pois como *noumeno* pode iniciar espontaneamente a série dos fenômenos sem estar encadeado também pela lei da necessidade na natureza ainda que seus efeitos estejam submetidos à causalidade natural.

No entanto, a liberdade transcendental é uma ideia pertencente ao domínio da coisa em si, o que implica que não é possível encontrar nenhum objeto correspondente à liberdade na intuição, a qual não é conhecível para a razão especulativa, que só pode encontrar um uso negativo ou regulador desta ideia, como independência do sujeito das causas sensíveis; então, a *Dialética transcendental* da *Crítica da Razão Pura* não pode demonstrar a realidade objetiva da liberdade transcendental e nem mesmo sua possibilidade, mas não é incompatível com as condições formais do conhecimento possível, pois a liberdade não entra em conflito com a causalidade natural em uma e mesma ação na medida em que esta rege as ações do sujeito como fenômeno, enquanto que a causalidade pela liberdade se refere ao sujeito como parte do mundo inteligível.

A ideia transcendental de liberdade é o fundamento da liberdade prática. Nos limites da razão teórica a liberdade prática pode ser definida apenas como a capacidade do sujeito de autodeterminação na ação independente dos impulsos da sensibilidade. No entanto, a liberdade prática, definida como capacidade para se determinar independentemente dos impulsos da sensibilidade, demanda a possibilidade da liberdade transcendental que consiste na causalidade pela liberdade que dispõe o sujeito para iniciar espontaneamente a série dos efeitos no tempo separadamente das causas naturais ou mesmo contra sua influência, posto que se toda a causalidade na natureza resultasse da conexão natural, então, cada evento seria determinado por outro no tempo segundo leis necessárias como fenômenos e a supressão da liberdade transcendental anularia toda liberdade prática.

Por outro lado, a realidade objetiva da liberdade transcendental depende da liberdade prática, pois, já que a razão especulativa é levada a tentar completar a série de fenômenos encadeados pela lei na natureza tão somente por meio de simples ideias transcendentais sem correspondência na intuição empírica perdendo-se no incondicionado, do qual nenhum conhecimento é possível, então, a razão teórica somente pode mostrar que não é impossível pensar o incondicionado na série de fenômenos encadeados pela causalidade natural. Na razão pura prática, contudo, é possível demonstrar a realidade objetiva da liberdade prática e, portanto, também a da liberdade transcendental, na medida em que a liberdade transcendental, como Kant expõe na *Crítica da Razão Prática*, é o pressuposto da liberdade prática.

O conceito de liberdade é um conceito puro da razão que, precisamente por isso, é transcendente para a filosofia teórica, ou seja, é um conceito tal que para ele não se pode aduzir, em qualquer experiência possível, nenhum exemplo adequado; portanto, não constitui objeto algum de conhecimento teórico, que nos seja possível, e não pode vigorar como princípio constitutivo da razão especulativa, mas só como regulativo e, claro está, meramente negativo; mas, no uso prático da razão, prova a sua realidade mediante princípios práticos que, enquanto leis, demonstram uma causalidade da razão pura para determinar o arbítrio independentemente de todas as condições empíricas (o sensível em geral), e que comprovam em nós uma vontade pura, na qual têm sua origem os conceitos e leis morais. (MS Ak. 221)

A partir da liberdade em seu uso prático, a razão demonstra que a vontade constitui a origem das leis morais, as quais têm a forma de imperativos para sujeitos que podem ser influenciados, mas não determinados pelos impulsos da sensibilidade. Não obstante, nosso conhecimento do prático incondicionado não pode começar pela liberdade, antes pela lei moral, pois não podemos ter consciência imediata da liberdade na medida em que a razão especulativa só oferece um conceito negativo que não pode ser inferido da experiência. Contudo, é da lei moral que se pode ter uma consciência imediata, uma vez que a razão nos prescreve regras de ação para as quais somos obrigados como um dever. Portanto, sem a liberdade não é possível encontrar qualquer lei moral, se a lei moral não pudesse ser pensada com anterioridade não estaríamos autorizados a admitir a liberdade.

A não impossibilidade da liberdade transcendental resultou, na *Dialética transcendental*, da união da causalidade pela liberdade e da causalidade pelo mecanismo da natureza no mesmo sujeito na medida em que este deve ser pensado como *noumeno* ou ser em si mesmo com relação à liberdade e como fenômeno com respeito ao

encadeamento natural. Como a possibilidade da liberdade prática depende da possibilidade da liberdade transcendental, então, a demonstração da realidade objetiva da liberdade prática implica também em atribuir a este sujeito uma existência determinada no tempo enquanto fenômeno e uma existência em si mesmo como *noumeno*.

Esta distinção é posta pelo realismo transcendental que considera que as determinações das coisas como fenômenos no tempo são determinações das coisas em si mesmas. Posto que toda ação que está submetida ao tempo está encadeada pelo mecanismo da causalidade natural, posto que uma ação que ocorre em um ponto do tempo seja efeito de uma ação que ocorreu em um tempo passado, o qual já não está mais no poder do sujeito no tempo presente, então, este é obrigado a atuar a partir de um fundamento que não se encontra mais em seu poder no momento em que age e, portanto, nunca é livre. Por conseguinte, o realismo transcendental conduz à concepção de que toda ação humana está submetida ao mecanismo natural e só consegue admitir uma liberdade psicológica que é a mesma liberdade de uma máquina. A única possibilidade de salvar a liberdade no sentido prático, bem como a liberdade transcendental, consiste em atribuir ao sujeito, como fenômeno, o mecanismo da natureza e reservar a liberdade para esse sujeito como coisa em si mesma.

Conforme Kant (*MS Ak.211*), a liberdade pode ser constitutiva para a razão prática porque o homem é dotado da faculdade de desejar que por meio de suas representações pode ser causa dos objetos de suas representações. A faculdade de desejar, quando usa conceitos para produzir os objetos da representação, se divide em arbítrio (faculdade discricionária de fazer ou deixar de fazer segundo seu arbítrio) e vontade. Kant usa a palavra arbítrio algumas vezes significando a faculdade de arbítrio e, outras vezes, um ato da faculdade do arbítrio. A faculdade do arbítrio é a faculdade de desejar enquanto o fundamento para a determinação da ação se encontra em si mesma ou no objeto. A faculdade do arbítrio pode realizar dois tipos de ação: o arbítrio e o desejo. O arbítrio consiste em um ato da faculdade do arbítrio quando, através de sua ação, o sujeito tem a consciência de ser capaz de produzir o objeto, pois o arbítrio é um apetite que está em sua mão, já o desejo é um ato da faculdade do arbítrio que precisa da consciência da capacidade de produzir o objeto por meio de representações, já que o desejo constitui um apetite que não está ao alcance do sujeito. A vontade é a faculdade de desejar considerada como fundamento para determinar o arbítrio (a faculdade do arbítrio) para a ação, pois não está diretamente envolvida com a ação, mas com a

determinação do arbítrio para a ação. A vontade não é determinada por nenhuma faculdade superior e, na medida em que é fundamento para a determinação do arbítrio para a ação, se identifica com a própria razão prática.

A faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que o princípio que a determina para a ação não se encontra no objeto mas nela mesma, chama-se faculdade discricionária de fazer ou não fazer. Na medida em que esta faculdade esteja conexcionada com a consciência de a sua ação ser capaz de produzir o objeto chama-se arbítrio; mas se não está conexcionada com ela, então o seu ato chama-se desejo. A faculdade de desejar cujo fundamento interno de determinação e, em consequência, a própria discricionariedade, se encontra na razão do sujeito, chama-se vontade. A vontade é, pois, a faculdade de desejar, considerada não tanto em relação com a ação (como o é o arbítrio), mas antes com o fundamento de determinação do arbítrio para ação; e não tem ela própria perante si nenhum fundamento de determinação, mas é, na medida em que pode determinar o arbítrio, a própria razão prática. (MS Ak.213)

O arbítrio humano, entendido como a faculdade do arbítrio, é um arbítrio livre (*arbitrium liberum*) porque pode ser sempre determinado para agir pela vontade. O arbítrio animal (*arbitrium brutum*) é totalmente determinado pelas inclinações, mas o arbítrio humano, que é afetado pelas inclinações provenientes da sensibilidade, não é determinado por elas, mas pela vontade.

Na medida em que a vontade, quando determina o arbítrio para a ação, é a própria razão prática, então, a vontade é a faculdade de desejar que gera as leis morais. O arbítrio, por outro lado, é a faculdade de desejar que gera as máximas subjetivas orientadoras da ação. A vontade se refere exclusivamente à produção das leis morais e à legislação que determina o arbítrio para a ação, o que implica que é absolutamente necessária e não é passível de coerção alguma. Então, liberdade é um conceito que não pode ser atribuído à vontade, mas apenas ao arbítrio.

Portanto, o conceito de liberdade prática identifica-se com o conceito de liberdade de arbítrio: o sentido negativo da liberdade prática consiste na independência do arbítrio de toda matéria da lei, isto é, do objeto desejado, enquanto que o sentido positivo de liberdade prática é a própria legislação da razão pura que se identifica com o conceito de autonomia da vontade na medida em que é o único princípio de todas as leis morais, dos deveres correspondentes, assim como representa a condição formal das máximas do arbítrio que coincidem com a lei moral.

O conceito negativo de liberdade de arbítrio, por outro lado, consiste na independência de sua afetação pelos impulsos sensíveis ou de toda matéria da lei proveniente do objeto desejado; o conceito positivo de liberdade de arbítrio reside na

faculdade da razão pura de ser prática por si mesma ou na determinação das máximas do arbítrio pela mera forma legisladora universal. Entretanto, Kant observa que, no conceito de autonomia, a liberdade positiva pressupõe a liberdade negativa, pois a independência do arbítrio dos impulsos sensíveis ou inclinações é necessária para que a vontade dê a si mesma a lei (*KpV* Ak. 39). Contudo, isso só ocorre quando a vontade como razão prática aplicada ao arbítrio e, conseqüentemente, como faculdade dos princípios, condiciona as máximas do arbítrio por meio de leis universais supremas.

Portanto, liberdade significa a determinação do arbítrio pela lei moral independentemente dos impulsos sensíveis. Não obstante, o arbítrio humano é um arbítrio livre afetado, ainda que não determinado, pelas inclinações, e isso implica que o homem não pertence nem exclusivamente ao mundo inteligível nem exclusivamente ao mundo sensível. Caso o homem pudesse ser pensado apenas como *noumeno* imediatamente respeitaria a lei moral, caso fosse apenas fenômeno, o arbítrio humano seria um *arbitrium brutum* inteiramente determinado pelas inclinações e pela causalidade da natureza. Mas por encontrar-se entre o mundo inteligível e o mundo sensível, a lei moral aparece para o arbítrio humano na forma de um imperativo que obriga incondicionalmente as máximas de ação provenientes de causas subjetivas.

Como consequência da natureza do arbítrio humano, Kant afirma que é possível encontrar com frequência, na experiência, exemplos de ação em que o sujeito escolhe agir contrariamente ou a favor da lei moral, posto que não é forçado a agir por impulsos sensíveis. Isso pode induzir a pensar que a liberdade de arbítrio pode ser definida como liberdade de escolha e, por conseguinte, como liberdade negativa do arbítrio. Ademais, da liberdade negativa do arbítrio Kant infere duas formulações da liberdade de escolha: a liberdade do arbítrio consiste na faculdade de escolher agir a favor ou contra a lei ou na faculdade do sujeito racional também escolher contra sua razão legisladora. Entretanto, Kant afirma que não se pode definir a liberdade de arbítrio como a liberdade negativa de eleição racional, pois a liberdade é uma faculdade e afastar-se dela constitui tão somente uma incapacidade encontrada na experiência na medida em que o arbítrio humano é afetado pelas inclinações.

Esta é uma definição complicada porque acrescenta à razão prática o que ensina a experiência. A liberdade do arbítrio no sentido prático, portanto, unicamente pode ser a determinação das máximas do arbítrio pelas leis morais provenientes da vontade na medida em que o arbítrio é independente dos impulsos sensíveis. Então, Kant se nega explicitamente a interpretar a liberdade de arbítrio no sentido prático como liberdade de

escolha ou liberdade subjetiva de ação possibilitada pela liberdade negativa do arbítrio, pois a liberdade negativa do arbítrio entendida como independência das inclinações cujos exemplos podem ser encontrados na experiência, apenas pode ser compreendida por referência à liberdade positiva definida como a subordinação do arbítrio à lei moral. É a determinação do arbítrio pela lei moral que explica por que o arbítrio pode não ser forçado pelos impulsos oriundos da sensibilidade.

Ademais, esta é a única conclusão de acordo com a relação estabelecida entre liberdade e lei moral pela *Crítica de Razão Prática*, porque se a liberdade é a condição de existência da lei moral, enquanto a lei moral é a razão de conhecer a liberdade, a liberdade, em sentido prático, somente pode ser conhecida por meio da lei moral; a consciência da liberdade prática, por sua vez, torna possível pensar também a liberdade transcendental que não pode ser conhecida pela razão especulativa. De modo que se a tolerância for um conceito estabelecido pela liberdade humana, será sempre como exigência da razão manifestada na liberdade externa. E foi mesmo neste trilho que seguiu a filosofia da liberdade transcendental: na necessidade de que a autonomia moral fosse garantida pela força, de que a tolerância, como respeito ao humano semelhante, feito igual por conta da racionalidade sensível, fosse exigida pelo direito.

I.III Tolerância como liberdade externa

As reconstruções dos sentidos de liberdade dados por Kant em seus textos, a liberdade transcendental e a liberdade prática, são comuns a toda a filosofia prática e não permitem traçar nenhuma diferenciação, pois a liberdade transcendental apenas explica que a causalidade pela liberdade, que consiste na capacidade de iniciar espontaneamente uma série causal, não é incompatível com a causalidade pela natureza sem a qual não seria possível demonstrar a existência de uma razão pura prática, enquanto que a liberdade prática representa o fundamento constitutivo da razão pura em seu uso prático, cuja realidade objetiva se comprova ao mesmo tempo em que se demonstra a realidade objetiva da lei moral e das ideias da razão. Não obstante, a subsequente divisão do conceito de liberdade prática, em liberdade no uso interno do arbítrio e liberdade no uso externo do arbítrio, representa a chave para a distinção entre as duas partes da metafísica dos costumes e para fundamentar a tolerância como exigência do direito.

A liberdade interna como parte da liberdade prática demanda, primeiro, que o sujeito seja dono de si mesmo e, segundo, que a si mesmo se domine. Ser dono de si mesmo pressupõe a apatia moral que pode ser confundida com a indiferença a respeito da lei moral, posto que representa a tranquilidade de animo resultante da decisão refletida e firme de cumprir a própria lei moral; dominar a si mesmo significa controlar as paixões provenientes da sensibilidade que perturbam a serenidade adquirida com a apatia moral.

Já o conceito de liberdade externa aparece em *À Paz Perpetua* numa nota relativa aos princípios inatos a partir dos quais se estabelece a constituição republicana, liberdade, independência e igualdade, que Kant já havia antecipado, com algumas modificações, em *Teoria e Prática*. Neste texto, Kant define o conceito de liberdade externa como sinônimo de liberdade jurídica em oposição ao conceito de liberdade negativa como a faculdade de fazer tudo o que se quer desde que não prejudique a liberdade de outro, definição que aparece do mesmo modo para o conceito de tolerância na modernidade.

Apesar de que a liberdade externa seja normalmente interpretada como liberdade negativa, Kant afirma que ela conduz a uma tautologia que, portanto, não explica nada, pois o significado da palavra faculdade consiste na possibilidade de uma ação que não prejudica a ninguém – a faculdade é a capacidade de submeter-se à lei moral e se opõe à possibilidade de agir contra a lei moral, que é uma incapacidade – o que permite

traduzir a definição negativa de liberdade externa como a possibilidade de realizar ações sempre que não se prejudique a ninguém, fazer tudo o que se quer fazer, sempre que não se prejudique a ninguém. Consequentemente, a única definição aceitável da liberdade externa concorda com a liberdade prática e, também positiva, posto que possa ser formulada como a faculdade de não obedecer a nenhuma lei exterior, a não serem aquelas com as quais se pode dar o consentimento.

Ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem-estar dos outros homens), mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade dos outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal possível. (*ZeF* Ak. 234)

Depois, no § 46 da *Doutrina do Direito*, Kant não fala de liberdade externa, senão de liberdade jurídica que define igualmente como não obedecer a nenhuma lei, a não ser aquelas com as quais seja possível consentir. É claro que, na medida em que a liberdade interna e a liberdade externa representam tão somente diversidades na unidade da razão prática, estas têm que refletir, ainda que distintamente, a mesma ideia fundamental de autonomia da vontade. A liberdade interna expressa a autonomia da vontade porque exige que o sujeito domine a si mesmo por meio da neutralização da influência das paixões provenientes da sensibilidade de modo que possa fazer-se dono de si mesmo quando alcança a apatia moral resultante da decisão de cumprir a lei moral enquanto que a liberdade externa manifesta a ideia de autonomia da vontade dado que o sujeito só pode submeter-se a leis que possa dar seu próprio consentimento.

Kant (*GMS* Ak. 4) chama a vontade que não visa um fim exterior, mas que é considerada como tal em si mesma, de boa vontade, trata-se da vontade determinada unicamente pela razão pura, que pode ser expressada em um imperativo da razão que dita um dever ser, um caminho de ação, por vezes, contrário às inclinações naturais e é, portanto, “uma regra cuja representação torna necessária uma ação subjetivamente contingente e que representa, com isso, o sujeito como alguém que tem de ser compelido (necessitado) a conformar-se à regra” (*MS* Ak. 222). Conforme Kant (*GMS* Ak. 40), no caso da ação ser apenas boa como meio para qualquer outra coisa, o imperativo é hipotético; mas se a ação é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme a razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico. Esta discussão é importante porque caracteriza a legislação ética como aquela expressa no imperativo categórico, e aponta o problema de

caracterizar a legislação jurídica na definição do imperativo categórico ou do imperativo hipotético.

Desse modo, pode-se estabelecer a diferença entre uma razão pura e uma razão empírica, enquanto uma razão pura é uma razão que nos determina livre de motivos empíricos ou particulares, ou de vantagens que se possam obter de tal prática⁹. A razão empírica é uma razão que se reduz a instrumento de nossos interesses, estabelecendo teoricamente, com base no conhecimento de experiência, os meios ou as regras de como satisfazê-los. Um imperativo hipotético reclama uma ação sempre com vista a um fim, não está diretamente posto por uma lei e, portanto, não pode ser tomado como dever, já que, para Kant (*GMS* Ak. 15), dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. São imperativos que, como regras, apontam caminhos para um determinado fim, mas não são como uma lei prática. O imperativo hipotético diz apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real (*GMS* Ak. 40).

Notemos no entanto provisoriamente que só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade princípios da vontade, mas não leis; porque o que é somente necessário para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si mesmo como contingente, e podemos a todo tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção, ao passo que o mandamento incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo portanto em si aquela necessidade que exigimos na lei. (*GMS* Ak. 50)

Um imperativo hipotético, enquanto móbil para uma vontade, tem sempre por condição um objeto da vontade, e se a vontade tem um objeto para determiná-la, ou seja, se ela não se autodetermina, ela é, na filosofia kantiana, chamada de vontade heterônoma; e isto aponta uma diferença entre os imperativos deste tipo e os imperativos categóricos – nos quais a vontade deve ser autônoma.

Onde quer que um objeto da vontade tem de ser posto como fundamento para prescrever a essa vontade a regra que a determina, esta regra não é senão heteronomia; o imperativo é condicionado, a saber; se ou porque se quer este objeto, tem-se de proceder deste ou daquele modo; não pode, portanto, mandar nunca moralmente, quer dizer categoricamente. (*GMS* Ak. 94, 95)

É, portanto, o conceito de autonomia que dá sustentação ao imperativo que exige moralmente uma ação e permite deduzir um conceito de pessoa humana, que fundamenta um ideal de tolerância, definido como sujeito que se submete somente às leis que pode dar a si mesmo, sem, contudo, tomar a humanidade em sua própria pessoa

⁹ Cf. Rohden (2002:XVIII).

ou na pessoa dos demais como meio, antes, apenas como fim. Esta exposição do conceito de autonomia como base de toda legislação ética é importante porque define que se a pessoa humana é portadora de deveres e direitos naturais fundados moralmente e expressos por máximas que o imperativo categórico ajuda a selecionar, tais deveres e direitos naturais só podem anteceder a vontade do legislador positivo e constituem uma esfera para a liberdade do arbítrio e devem ser protegidos contra as interferências das outras pessoas e do próprio Estado.

A partir da ideia de que a autonomia toma a forma da legislação própria, surge a possibilidade de interpretar a filosofia prática de Kant considerando seu esforço em apontar a síntese entre razão prática e vontade. Uma interpretação deste tipo nega a tese de divisão entre direito e moral justamente por que vê a filosofia política de Kant como uma reação ao modelo hobbesiano que pretendia fundar o Estado num pacto social como expressão do autointeresse racional dos indivíduos. Mas Kant, nesse sentido, tem de expor o contrato social não como um contrato privado entre indivíduos que trocam mercadorias, antes tem de ser um contrato como fim em si mesmo a partir do qual se possam legitimar os demais contratos, já que gera uma associação entre as partes no estado de natureza garantindo a conciliação do livre arbítrio de um com o livre arbítrio de todos os outros. Nesse sentido, a tolerância não é apenas uma estratégia de paz, mas uma exigência da razão.

Mas, se o conceito de liberdade, transcendental e prática, é comum às duas partes da metafísica dos costumes, os conceitos de liberdade interna e liberdade externa (liberdade jurídica) constituem as bases para distinguir a doutrina da virtude e a doutrina do direito na medida em que permitem diferenciar os deveres em deveres de liberdade interna e deveres de liberdade externa. Na parte XIV da *Introdução da doutrina da virtude*, Kant afirma que somente os deveres de liberdade interna são éticos, posto que a liberdade interna é a condição dos deveres éticos (deveres de virtude). Ainda que não haja referência explícita, alguns comentadores inferem que a liberdade externa seja também a condição dos deveres de liberdade externa ou deveres jurídicos.

Na medida em que a determinação do arbítrio para a ação pela vontade, independentemente das condições sensíveis, constitui a liberdade em que se originam os conceitos e leis morais, é possível demonstrar a diferença entre deveres de liberdade interna e deveres de liberdade externa, explicando justamente como a liberdade no uso interno e a liberdade no uso externo do arbítrio, se distinguem no modo de determinação de arbítrio. A liberdade externa consiste unicamente na determinação da forma de

relação dos arbítrios entre si, que consiste na unidade ou na concordância entre os arbítrios através de uma lei universal, enquanto que a liberdade interna representa a determinação da matéria do arbítrio que produz um objeto para o arbítrio livre, o qual é um fim que orienta o arbítrio para a ação.

Kant (*MS Ak.* 381) define fim como um objeto do arbítrio livre, isto é, como a matéria do arbítrio em oposição à forma, cuja representação o determina a produzir este objeto na ação. Toda ação humana ocorre segundo um fim, mas os fins podem ser de duas fontes: primeiro, das inclinações sensíveis que oferecem constantemente objetos que afetam o arbítrio livre; segundo, da razão prática, que constitui fins que são deveres, pois tem que neutralizar a influência das inclinações sensíveis através de um fim moral dado *a priori*, independente das inclinações.

Para Kant, a representação da vontade dada pela razão como um dever não se pauta em princípios empíricos, o dever é dado unicamente na razão, que é prática enquanto funda máximas para ações incondicionais – “o princípio prático da razão se deve encontrar a meio caminho com a máxima” (*GMS Ak.* 58, 59). E como requisito para que um imperativo possa valer categoricamente, Kant expõe também a necessidade do homem ter consciência do seu dever.

Mas que o homem deva cumprir o seu dever de um modo totalmente desinteressado e deva de todo separar do conceito do dever a sua ânsia de felicidade para ter aquele em toda sua pureza, disso ele é consciente com a máxima clareza. (*TP Ak.* 222)

Para Kant a consciência deve preferir a lei moral que os fins próprios, sendo que o estado preferido pode incluir a felicidade, mas em primeiro lugar deve-se cumprir o dever, que é claro na consciência, e só depois voltar em busca da felicidade conciliando-a com o estado moralmente bom, portanto, o incondicionadamente bom é o pressuposto para que o condicionadamente bom seja bom em geral. Logo, o móbil do homem não deve ser a felicidade e sim a lei pelo respeito que ela inspira. Assim, é importante perceber que, para Kant, a vontade que se guia pela felicidade oscila em seus móveis sobre que deve decidir. Mas quando se guia pelo dever não se confunde e o homem sabe logo para onde ir.

Concedo de bom grado que nenhum homem pode tornar-se consciente com toda a certeza de ter cumprido o seu dever de um modo inteiramente desinteressado, pois isso cabe à experiência interna, e para esta consciência do seu estado de alma seria preciso ter uma representação perfeitamente clara de todas as representações marginais e de todas as considerações associadas ao conceito de dever mediante a imaginação, o hábito e a inclinação, representação essa que

em nenhum caso se pode exigir; a inexistência de algo {por conseguinte, também de uma vantagem secretamente pensada} não pode em geral ser também objeto da experiência. (*TP* Ak. 222)

Kant (*GMS* Ak. 25), ao tratar da experiência, revela a possibilidade não de uma convicção humana de ter agido de um modo puramente moral, já que não se pode apresentar exemplos seguros da intenção de agir por puro dever, mas a possibilidade do homem distinguir dois caminhos, o do dever ou outro, e de saber por fim que escolheu aquele que negava os motivos que impedem o dever - não que a experiência revele isso - pois quando Kant sublinha a possibilidade da experiência esta está no sentido do homem tomar conhecimento de que pode lutar entre inclinar-se às tentações que vão contra o seu dever e o dever (do qual ele tem consciência clara), e ao escolher não se inclinar às tentações triunfar sobre elas, porque quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não veem.

Por conseguinte, a vontade que se orienta pela máxima da felicidade oscila entre os seus móveis sobre o que deve decidir; com efeito olha para o êxito e este é muito incerto; é preciso ter uma boa cabeça para se desvencilhar do embaraço de razões e contrarrazões e não se enganar no balanço. Pelo contrário, se a vontade se interroga sobre qual é aqui o dever, não está confusa quanto à resposta que a si mesma deve dar, mas sabe logo o que tem de fazer. Mais, se o conceito do dever tem para ela algum valor, sente mesmo um desgosto em aventurar-se a um cálculo das vantagens que lhe poderiam advir da sua transgressão, como se ela aqui ainda não tivesse escolha. (*TP* Ak. 228)

O enunciado que Kant (*GMS* Ak. 52) propôs como fórmula geral para o imperativo categórico - age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal - revela esta possibilidade de um conhecimento das ações que não podem ser de acordo com a lei moral, devido à universalidade da lei (o que não quer dizer que os imperativos hipotéticos não sejam passíveis de universalidade). Com esta fórmula geral - da qual, segundo Allen Wood (1999), são derivadas as demais - Kant demonstra a possibilidade de se conhecer uma máxima como não moral, de modo que se à máxima do meu agir não cabe universalidade ela não pode valer como princípio moral.

Para Kant (*GMS* Ak. 70), a vontade de todo ser racional deve estar sempre de acordo com a razão prática universal, isto é, a vontade de todo o ser racional deve ser concebida como vontade legisladora universal. E se a vontade deve permanecer de acordo com uma lei universal, ela pode ser considerada em si mesma como lei universal; e esta aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma

em lei universal é a única lei que a si mesma se impõe à vontade de todo o ser racional, sem supor qualquer impulso ou interesse como fundamento. Kant chama esta fórmula de vontade legisladora universal, que está em todo ser racional e que, por isso, possibilita a exposição da diferenciação kantiana entre imperativo categórico e imperativo hipotético enquanto indica a renúncia que está contida no dever moral. O imperativo categórico deve, portanto, ordenar de acordo com uma máxima da vontade que possa ser tida por legislação universal.

A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como legisladora, porque de outra forma não podia pensar-se como fim em si mesmo. A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da ideia da dignidade de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá. (*GMS Ak. 77*)

Um imperativo hipotético – ao contrário de um imperativo categórico que não estimula materialmente a vontade, mas que, para Kant, se encontra no princípio geral, no qual “eu possa querer que também minha máxima se torne uma lei universal” (*GMS Ak. 11*) - baseia-se na experiência, na opinião de cada homem, logo não é como uma lei universal. Sua mutabilidade não o faz universal, isto é, ele não pode ser o mesmo para qualquer um que tem razão e vontade. Portanto, fundamentos determinantes materiais não podem fornecer nenhuma lei prática, para a qual é requerida a universalidade estrita. Já a validade categórica de um imperativo para uma ação está condicionada à formalidade resultante da falta de interesses em um fim particular.

Um estado que se encontra em conexão com um certo fim dado, que eu prefiro a qualquer outro da mesma espécie, é um estado comparativamente melhor, a saber, no domínio da felicidade (que a razão nunca reconhece como bem a não ser de um modo simplesmente condicionado, contanto que dela seja digno). Mas o estado em que, no caso de colisão de certos fins meus com a lei moral do dever, sou consciente de preferir este último, não é apenas um estado melhor, mas o único que em si é bom: é um bem de um campo totalmente diverso, onde não se têm em consideração os fins que se me podem oferecer (nem, por conseguinte, o seu conjunto, a felicidade) e onde o que constitui o princípio determinante do arbítrio não é a matéria do mesmo (um objeto que lhe é dado como fundamento), mas a simples forma da legalidade universal da sua máxima. (*TP Ak. 219*)

Não obstante, Kant comprova a possibilidade de fins que são também deveres mediante três passos: primeiro, demonstra que os fins, que são também deveres, são compatíveis com a liberdade interna, porque o próprio conceito de determinação do arbítrio por um fim nega qualquer possibilidade de que possa ser obrigado pelo arbítrio alheio, uma vez que me possam obrigar a realizar ações que são um fim para outro, ainda, nesse caso, não seria um fim para mim, senão um meio para realizar o fim de outro, pois somente eu, portanto, através de minha liberdade interna posso pretender um fim. Se meu arbítrio pudesse ser determinado a ter um fim que não é meu, implicaria em uma contradição, porque seria um ato da liberdade interna que não é livre. Por outro lado, ter um fim que é também um dever concorda com a liberdade interna, pois o fim que é um dever resulta de minha própria liberdade interna e me obriga a determinar meu arbítrio para a ação.

Como segundo passo, Kant (*MS Ak.* 383) deduz a validade objetiva dos fins que são também deveres. Um fim que é também um dever só pode existir porque o sujeito coloca-o para si mesmo como objeto do arbítrio e consiste em uma determinação do arbítrio pela razão prática, portanto, consiste em um ato de sua liberdade interna e não em um efeito da natureza em oposição aos fins provenientes dos impulsos sensíveis. Ademais, a determinação do arbítrio para um fim que é também um dever, representa um ato incondicionado da razão prática, isto é, um imperativo categórico que une o conceito de dever com o de fim da ação, portanto, também a condição de possibilidade para ações livres, como liberdade interna positiva. Consequentemente, devem existir fins que são também deveres, porque, como toda ação humana pressupõe um fim, se apenas existirem fins empíricos, se anularia toda determinação do arbítrio pela razão prática, as ações livres no sentido prático-positivo e o imperativo categórico, posto que os fins empíricos sempre sejam condicionados.

Como terceiro passo, Kant (*MS Ak.* 385) aponta que a própria perfeição e a felicidade alheia são fins que são também deveres, através do simples procedimento de negar a possibilidade de intercambiá-las. A própria felicidade não pode ser um dever porque o dever demanda a ideia de obrigação, propor-se como um fim a própria felicidade é uma inclinação natural dos homens e não pode constituir um dever. A própria felicidade não pode ser um dever porque implica uma contradição ao afirmar que o homem pode ser obrigado a realizar algo que muito deseja. Tampouco a perfeição alheia pode ser um fim que é também um dever, porque é uma contradição que eu me proponha como um dever aquilo que alguém pode propor somente a si mesmo.

Para o arbítrio dos seres humanos, que é livre, determinado pela vontade, ainda que afetado pelas inclinações, o cumprimento da lei moral tem que ser imposto contra os impulsos da sensibilidade, diferentemente de outros seres racionais dotados de uma vontade santa que cumprem automaticamente a lei moral, por isso, todos os deveres, pelo simples fato de que são deveres, pressupõem a coação e a fórmula da lei moral é um imperativo categórico. Esta coação do dever pode ser de dois tipos: auto-coação para os deveres provenientes da liberdade interna ou coação externa para os deveres de liberdade externa. A auto-coação consiste em um ato da liberdade interna pelo qual o sujeito impõe a si mesmo a lei do dever contra os impulsos provenientes das inclinações.

Por causa da característica do arbítrio humano, o cumprimento da lei moral sempre encontra a resistência dos obstáculos sensíveis e exige do homem um grande esforço para obedecer ao dever¹⁰. Por isso, obedecer ao dever implica a resistência a um adversário da lei moral em nós, isto é, implica a virtude. Esta é a definição negativa de virtude, enquanto que a definição positiva é a força da máxima de um homem no cumprimento de seu dever. A virtude permite ao homem superar os obstáculos ao cumprimento do dever criados pelo mesmo na medida em que é seduzido pelas inclinações sensíveis, o que exige a auto-coação conforme o princípio da liberdade interna, através da representação do dever de acordo com sua lei formal.

Consequentemente, a virtude acompanha toda a ação humana cujo arbítrio é determinado pela vontade e que obedece a lei moral por dever, independentemente da procedência da lei ou do dever na liberdade interna ou na liberdade externa, portanto, existe apenas uma e mesma virtude, entendida como a intenção moral em nós. Se bem que os deveres jurídicos procedem da liberdade externa e somente consideram a forma do arbítrio, isto é, sua concordância com o arbítrio alheio através de uma lei universal, o que implica a possibilidade de ser imposto coercitivamente pelo arbítrio alheio, mas quando são cumpridos pela lei moral lhes é atribuída a virtude. Por outro lado, nem todo dever cumprido de acordo com a virtude é um dever de virtude, posto que unicamente são deveres de virtude aqueles que procedem diretamente da liberdade interna, a qual

¹⁰ “Que alguém se torne não só um homem legalmente bom, mas também moralmente bom [...] tal não pode levar-se a cabo mediante a reforma (*Reform*) gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma revolução (*Revolution*) na disposição de ânimo no homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação [...] e uma transformação do coração.” (R: 53/B 54)

oferece, inteiramente *a priori*, uma matéria para o arbítrio livre, um fim que é também um dever. Portanto, só existe uma virtude, mas muitos deveres de virtude, que são os deveres vinculados à própria perfeição ao à felicidade alheia.

Os deveres de virtude são, por conseguinte, os deveres de liberdade interna ou também os deveres éticos, o que implica que determinam a matéria do arbítrio humano, isto é, o fim da ação, sempre que este fim seja também um dever; mas, os fins que são também deveres são a própria perfeição, ou a humanidade em minha própria pessoa, e a felicidade alheia, a humanidade na pessoa do outro, então, a humanidade em geral é um fim do homem que é também um dever.

Além disso, como todas as ações humanas, por um lado, possuem um fim e, por outro, são orientadas por uma máxima como princípio subjetivo das ações provenientes do arbítrio, estes fins precisam estar incorporados às próprias máximas, que, nos termos de Kant, são meios para os fins. Como os fins podem ser empíricos, na medida em que provêm dos impulsos sensíveis, ou fins que são também deveres, quando procedem da liberdade interna, é possível que a liberdade interna possa determinar o arbítrio (a matéria ou o fim do arbítrio), que é a faculdade que produz as máximas, de tal modo que as máximas das ações integrem em si mesmas os fins que são também deveres.

Disso, Kant deriva duas ideias: primeiro, já que os deveres éticos são deveres de virtude ou deveres de liberdade interna, proporcionam leis para as máximas das ações, o que significa que a liberdade interna na medida em que pode determinar o arbítrio para um fim que também é um dever, pode determinar também a máxima, que é o princípio subjetivo da ação, então, na ética, o sujeito tem que cumprir o dever de virtude por respeito ao próprio dever e, como o dever está relacionado com a lei moral, neste caso, pela lei ética, então o sujeito também tem que cumprir a lei moral por respeito à lei. Mas, como a ética prescreve leis para as máximas da ação, então, pode determinar o respeito pela lei, ainda que não a proporção exata de respeito para a lei pelo sujeito, pois pode ser cumprida com mais ou menos virtude, posto que o sujeito é tanto mais livre quanto mais coagido pela lei moral, por isso, os deveres de virtude são de obrigação ampla ou deveres imperfeitos.

A segunda conclusão exposta por Kant é que, dado que as máximas das ações incorporam os fins que são também deveres como princípios subjetivos da ação, então, são máximas de fins e é possível encontrar um princípio objetivo que analise se as máximas dos fins são capazes de converterem-se em leis universais, trata-se do princípio supremo da doutrina da virtude. Mas, os fins, que são também deveres, são a

própria perfeição e a felicidade alheia, isto é, a humanidade em minha pessoa e a humanidade na pessoa do outro, por isso Kant interpreta que este princípio afirma que as máximas da ação capazes de tornarem-se lei universal devem ter como fim que os homens tratem a humanidade em geral sempre como um fim e jamais como um meio.

O princípio supremo da moralidade é um imperativo categórico não apenas por sua forma, mas especialmente porque é uma fórmula para verificar se as máximas da ação podem se converter em lei universal, portanto, em princípios objetivos e não apenas subjetivos para a ação. Consequentemente, através deste imperativo categórico é possível deduzir também todos os deveres de virtude que mostram quais são os fins que são também deveres. Este imperativo categórico, por outro lado, pode ser deduzido a partir da razão prática: todas as ações humanas possuem um fim, mas se este fim não pudesse ser determinado *a priori* como um fim que é também um dever e convertido em lei universal, então todos os fins seriam somente empíricos e não existiria nenhuma razão pura prática.

No entanto, não se deve confundir os deveres de liberdade interna com os deveres internos, bem como os deveres de liberdade externa com os deveres externos, posto que os deveres de liberdade interna ou externa se definem pela determinação da matéria ou da forma do arbítrio, enquanto que os deveres internos ou externos se explicam pela ação do sujeito. A ação é interna quando a obrigação que manda realizar a ação se dirige ao próprio sujeito, o que origina um dever interno, enquanto que a ação é externa quando se dirige a outros, o que produz um dever externo. É possível, portanto, que entre os deveres de liberdade interna existam tanto deveres internos como externos. Todos os deveres da própria perfeição são deveres internos de liberdade interna, eles obrigam o sujeito a tratar a humanidade em sua pessoa nunca como meio, mas sempre como fim; por outro lado, os deveres de felicidade alheia são deveres externos de liberdade interna, eles obrigam ao sujeito a tratar a humanidade na pessoa dos demais como um fim e jamais como meio. Por exemplo, os deveres de benevolência, são deveres de liberdade interna porque é um dever, uma matéria para o arbítrio, tratar a humanidade nas pessoas dos demais como um fim de sua ação e jamais como um meio para seus próprios fins; por outro lado é um dever externo porque como dever de felicidade alheia, a obrigação de realizar o fim da humanidade na pessoa do outro obriga a uma ação externa ou a uma ação com relação aos demais.

A partir da fundamentação dos deveres de virtude na liberdade interna na *Introdução à doutrina da virtude*, Kant se dedica propriamente à dedução dos deveres

de virtude na primeira parte da *Doutrina da virtude* denominada *Doutrina ética elementar*. A simples comparação entre os deveres de virtude assinalados na *Doutrina ética elementar* com os deveres jurídicos do direito privado, a propriedade privada, e de direito público, a constituição republicana, o direito das gentes e cosmopolita e o direito penal, deduzidos na *Doutrina do direito*, é suficiente para mostrar que Kant os pensa de maneira distinta quanto aos termos de conteúdo e não apenas pela motivação do agente.

Mas é possível mostrar esta distinção de conteúdo entre os deveres de virtude e os deveres jurídicos também por razões conceituais. Os deveres de virtude são ou deveres da própria perfeição ou deveres de felicidade alheia, mas os deveres jurídicos não podem ser deveres da própria perfeição, posto que estes são sempre deveres internos que obrigam a considerar a humanidade em sua própria pessoa como um fim em si mesmo para suas ações, mas tampouco podem ser deveres de felicidade alheia, porque os deveres de felicidade alheia são deveres externos, obrigam a considerar a humanidade na pessoa dos demais como um fim para as ações, mas Kant nega que o direito externo, proveniente da liberdade externa, tenha alguma relação com o fim que todo homem persegue de modo natural, a felicidade. A felicidade alheia, portanto, é um dever ético para a pessoa, mas jamais um dever do Estado para com seus cidadãos, posto que a intromissão do Estado na felicidade dos súditos resulta em paternalismo.

Ao contrário dos deveres de virtude que provêm da liberdade interna, que consiste na determinação da matéria do arbítrio para a ação através da vontade, os deveres jurídicos, que são também direitos, procedem da liberdade externa que constitui a determinação da forma do arbítrio para a ação mediante a vontade.

A liberdade externa expressa a determinação da forma do arbítrio porque, primeiro, os arbítrios podem influenciar-se reciprocamente com suas ações externas e essas interações externas entre os arbítrios podem ter uma configuração sensível, por exemplo, quando se comete um crime, mas se toda ação externa entre os arbítrios fosse exclusivamente uma relação sensível, então não existiria razão prática na ação externa de um arbítrio com respeito ao outro; conseqüentemente, é necessário que a liberdade externa determine, por meio da vontade, a forma do arbítrio para que a ação externa do arbítrio possa manter uma relação externa com outro arbítrio fundamentada na razão prática, e essa é a ideia geral de tolerância para o kantismo, no qual o produto da liberdade externa que determina a forma da relação externa é o próprio dever jurídico ou direito.

A ação externa do arbítrio pode se dirigir a outro arbítrio ou somente ao desejo de outro. O arbítrio possui a capacidade de realizar a ação externa, enquanto que o desejo apenas pode querer que a ação se realize. Nos deveres de virtude de felicidade alheia, por exemplo, nos deveres de benevolência, o arbítrio executa a ação externa com respeito ao desejo do outro, pois o que realiza a ação dispõe da capacidade para empreendê-la, mas o que sofre a ação apenas tem o desejo de receber o benefício, pois não está em seu poder obrigar o arbítrio do outro a cumprir a ação externa. A relação externa mediada pelo dever jurídico ou o direito, por outro lado, tem que ser exclusivamente entre arbítrios, pois a ação apenas se realiza caso todos os arbítrios implicados na ação disponham da capacidade para levá-la a cabo. Um contrato de compra e venda, por exemplo, depende de que as partes possuam a capacidade para realizar a transação.

Além disso, todas as ações humanas possuem uma intenção, por isso, a liberdade interna tem que determinar um fim que é também um dever que obriga o arbítrio humano a tratar a humanidade em geral como um fim da ação. Mas, os deveres jurídicos ou direitos, são produtos da liberdade externa, a qual apenas determina a forma da relação dos arbítrios entre si, portanto, o dever jurídico ou direito, apenas regula a ação externa recíproca dos arbítrios independentemente das intenções do sujeito. Consequentemente, um sujeito cumpre com o dever jurídico ou direito quando sua ação externa se adéqua à lei positiva, não importando sua motivação para segui-la.

Por conseguinte, o arbítrio é afetado pelas inclinações sensíveis não apenas no que se refere à motivação para a ação, mas também na forma como se relaciona com o arbítrio dos outros, isto implica muitas possibilidades de interação entre os arbítrios, não obstante, como o arbítrio humano é um arbítrio livre pode ser afetado pelas inclinações, mas é determinado por uma vontade que se constitui tanto pela liberdade interna como pela liberdade externa; a liberdade interna determina a matéria do arbítrio, isto é, sua intenção ou fim, mas a liberdade externa determina a forma do arbítrio ou o modo como o arbítrio age externamente; o dever jurídico ou direito é o produto da liberdade que determina a forma da ação externa do arbítrio. Se todos os arbítrios envolvidos se submetem ao dever jurídico ou direito, então são possíveis dois modos de interação entre os arbítrios: primeiro, o arbítrio de um se concilia com o arbítrio de todos. Nesta perspectiva, a forma externa determinada segundo a liberdade externa do arbítrio particular de um se relaciona com a forma externa do arbítrio particular de outro também determinada segundo a liberdade externa e assim sucessivamente, resultando

em uma conciliação entre a vontade particular e privada de cada um ou “unidade distributiva da vontade de todos”, e isto permite Kant enunciar o princípio universal do direito na forma de um imperativo categórico: conforme com o direito é uma ação que, ou cuja máxima, permite à liberdade de cada um coexistir com a liberdade de todos, de acordo com uma lei universal (*MS Ak.* 231). E a lei universal do direito: age externamente de modo tal que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal (*MS Ak.* 231), que expõe o próprio dever jurídico ou direito, pois, por um lado, um dever sempre corresponde a uma lei prática, enquanto que, por outro, um direito também sempre é expresso por uma lei.

Quanto ao segundo modo de interação entre arbítrios, Kant expõe que seja possível que o arbítrio de todos constitua uma unidade. Conforme esta perspectiva a liberdade externa consiste na determinação da forma da relação externa entre os arbítrios de tal modo que estabeleçam uma coletividade ou um povo e não apenas uma conciliação dos arbítrios privados, mas uma unidade coletiva da vontade unificada, o que possibilita Kant formular o princípio da vontade unida do povo ou o contrato originário como a conciliação da vontade particular e privada para constituir uma vontade comunitária e pública dentro de um povo. No § 45 da *Doutrina do Direito*, Kant afirma que um Estado (*civitas*) é a união de um conjunto de pessoas sob leis jurídicas, e na medida em que estas, como leis *a priori* são necessárias, ou seja, resultam por si dos conceitos do direito externo em geral (não são estatutárias), a sua forma é a forma de um Estado em geral, do Estado ideal, tal como ele deve ser segundo os puros princípios do Direito, ideia essa que serve de norma a toda associação efetiva dirigida a constituir um corpo político, ou seja, serve interiormente de norma.

Desse modo, a problemática filosófica do direito é devida a uma dimensão do sistema kantiano. Mas, apesar de tudo, a *Doutrina do Direito*, que deveria ser para o direito aquilo que a *Crítica da Razão Pura* é para a ciência, que a *Crítica da Razão Prática* é para a moral e a *Crítica da Faculdade do Juízo* é para a estética, não é uma parte das três Críticas. No entanto, respondendo à Garve, no preâmbulo à *Metafísica dos Costumes*, Kant expõe que se, sob um ponto de vista objetivo, **só pode existir uma única razão humana**, também não podem existir várias filosofias, só é possível um sistema filosófico verdadeiro a partir de princípios. Nesse sentido, trata-se de uma ciência jurídica puramente racional, construída *a priori*, com uma importância de primeira ordem, de modo que o direito seja também um dever-ser, um *Sollen*.

A *Doutrina do Direito* como parte da *Sittenlehre* é então o que se pode chamar de metafísica do direito, posto que ela é exigida como um sistema procedente da razão. Trata-se, portanto, de pensar a problemática jurídica como parte de um todo. O direito é, como parte do sistema, inseparável da dimensão metafísica, e diante da eficácia prática da razão, a metafísica do direito é uma teoria da prática, portanto, não deve haver qualquer diferença entre a teoria e a prática. Numa teoria que é fundada sobre o conceito de dever (*Pflichtbegriff*), tudo que estiver fora desse conceito acaba por não ter um propósito na teoria. Um dever de virtude ou de direito exprime um Canon da razão em matéria prática, sendo que o valor da prática repousa inteiramente em sua conformação à teoria que lhe serve de base. No domínio da moral, na ética e no direito público ou das gentes, o Canon da razão prática tem uma força obrigatória que barra toda a possibilidade de distorção entre a teoria e a prática, já que a própria teoria racional é intrinsecamente prática.

Kant entende que o aspecto central da ética e do direito não pode ser encontrado em algum tipo de ideologia, mas apenas em sua prática: uma doutrina do direito não pode ser um discurso sobre um ideal, mas sobre a prática do direito. Se assumirmos que Kant deva ser fiel a sua concepção ontológica e metodológica da razão, a *Doutrina do Direito*, como teoria da prática jurídica, não pode se libertar dos conceitos e categorias do direito; mas ela deve, antes, apreende-los na ação, em seu funcionamento, já que tais conceitos e tais categorias são, tanto no direito privado como no direito público, articulados sobre o real, de modo que o direito não seja apenas uma ideia, mas um processo real.

Além disso, decorre da eficácia prática da razão que a metafísica do direito seja uma teoria pura do direito. Em qualquer uma das duas partes da *Metafísica dos Costumes*, Kant revia o programa da *Arquitetônica da Crítica da Razão Pura*. A metafísica dos costumes é o uso prático da razão pura que é a metafísica da natureza em seu uso especulativo. Ela trata dos princípios que determinam *a priori* e exigem o fazer ou o deixar de fazer; ela é a própria moral. A razão dita como se deve agir, mesmo quando não exista qualquer exemplo, então uma metafísica dos costumes não pode fundar-se sobre alguma antropologia, isto é, sobre alguma condição empírica, ainda que lhe possa ser aplicada.

Então, a metafísica dos costumes não deriva da experiência e o conhecimento da lei moral não procede da observação. As leis éticas não são exigidas pela animalidade do homem, isto é, pelas tendências que comandam a preservação da vida; mas são

totalmente estranhas à sensibilidade. Por isso, uma doutrina moral não pode ser reduzida a uma doutrina da felicidade: se é verdade que a experiência pode apontar para uma doutrina da felicidade, a razão pode comandar como se deve agir mesmo que não se encontre qualquer exemplo na experiência. Essa natureza razoável como ser em si, a vocação prática da razão, pressupõe a liberdade que é o conceito que não nos permite partir de nós mesmos para encontrar, pela condição ou pela sensibilidade, o incondicional e inteligível. É a própria razão que, pela lei prática, suprema e incondicional, reconhece em si mesma sua consciência para essa lei.

De maneira mais clara que em qualquer outro domínio de investigação, em uma metafísica dos costumes, o empírico e o racional são completamente distintos. Nem a ética nem o direito, nem o uso interno da liberdade nem o uso externo, são derivados de tendências naturais. A metafísica ontológica tradicional é denunciada por suas pretensões essencialistas e transcendentais, mas uma filosofia transcendental, como sistema da razão pura, deve ser capaz de elucidar a necessidade e a validade das regras morais que se constituem na existência humana. As observações psicológicas devem, no domínio do justo, como no domínio do belo ou do verdadeiro, dar lugar a princípios *a priori*. Uma metafísica dos costumes, como uma metafísica da natureza, não se encontra em outro lugar se não numa filosofia transcendental como aquela que se opõe à filosofia empírica e se diferencia da metafísica ontológica.

Os princípios éticos, que condensam a lei suprassensível do dever, não exprimem nada além da legalidade da razão humana. A filosofia prática retorna ao fato da razão da lei moral. Tal fato é o ponto de partida, é o fato fundamental. Uma metafísica dos costumes não se torna possível a não ser que reconheça a faculdade da razão prática de prescrever leis, isto é, a não ser que reconheça o poder de legislar da vontade. Contudo, a lei moral encontra sua expressão no mundo no direito e na virtude. Com efeito, se, em sua pureza, a lei moral se confunde com as leis constitutivas da razão, ela não reside apenas na forma, mas deve provar-se na ação. São leis que, com seu enraizamento na liberdade, possuem o mesmo princípio original e têm a mesma organização sistemática, são de um lado as regras jurídicas e de outro as regras éticas. Tal dualidade suscita o problema da especificidade da natureza ética e da natureza jurídica. O problema filosófico não é facilmente resolvido no seio da *Metafísica dos Costumes* precisamente por que tal metafísica é uma doutrina do direito e uma doutrina da virtude que partem de um único princípio originário que é aquele da supremacia da razão prática legisladora. O problema então reside inteiramente na questão acerca da

dualidade ou da unidade do mundo moral, de modo que mesmo a tolerância - que toma em Kant o sentido de permissividade – é parte tanto da ética como do direito.

No entanto, a separação formal das duas legislações, que significa claramente a especificidade do direito e a autonomia na relação com a ética, não é uma separação axiológica. O direito certamente é parte constitutiva da Moral, é condição objetiva da moralidade, ele lhe constitui uma parte essencial porque é ele que permite ao homem atingir plenamente a humanidade quando entra, como pessoa privada, no estado civil. Com efeito, Kant diz que no estado de natureza, o sujeito não alcança sua plenitude porque não é sujeito de direito. Conforme Kant (*MS Ak.* 307), dada a intenção de estar e permanecer num estado de liberdade externa desprovida de leis, os homens não cometem nenhuma injustiça uns para com os outros se lutam entre si, pois que aquilo que vale para um vale também reciprocamente para o outro, tal como se fosse por acordo (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*), mas em geral cometem uma injustiça em ultimo grau, ao querer estar e permanecer num estado que não é jurídico, quer dizer, em que ninguém está seguro do seu contra a violência.

O dualismo entre o direito e a ética não é, portanto, algo totalmente separado, há, sim, certamente, uma obrigação ética para com o direito, de modo que seja possível afirmar que exista uma interpenetração entre as duas partes do sistema. Na *Introdução à Metafísica dos Costumes*, a conceituação estabelecida por Kant parece ser clara: se, de um lado, formalmente, o direito e a ética são diferentes, no que se refere ao móbil da ação, e se, por consequência, a metafísica dos costumes como doutrina geral dos deveres se divide em uma doutrina do direito e uma doutrina da virtude; então, por outro lado, do ponto de vista de sua efetividade, a obrigação jurídica e a obrigação ética possuem, em sua vocação prática, uma inegável complementaridade. A obrigação moral é diretamente ética porque nela a vontade dá sua própria lei, e a obrigação jurídica, que requer a mediação de uma lei de coerção exterior, é, conforme Kant (*MS Ak.* 221) indiretamente ética. Não obstante, parece haver não apenas a possibilidade, mas a necessidade de colaboração entre as duas ordens normativas que formulam o direito da sociedade estatal e a ética da consciência individual. As duas partes têm a fonte e o fim em comum, e é apenas a diferenciação de sua própria natureza – ética como respeito e direito como coerção – que possibilita uma ligação entre as duas partes.

Se a moralidade encontra no sujeito suas próprias condições, é possível dizer que o problema a que Kant dedicou seus escritos sobre ética era o da própria determinação das condições subjetivas da moralidade. A própria razão prática é a fonte de autonomia

que se encontra no sujeito moral que, como pessoa, deve agir como fim em si mesmo. A moral pode resumir-se no próprio conceito de autonomia da vontade, de dar leis a si mesmo. A moralidade, em seu aspecto doutrinal, mais do que efetua a passagem do ser racional ao homem, transforma a autonomia da razão prática numa espécie de autocracia. A máxima que ordena tratar o homem sempre também com fim e nunca simplesmente como meio, mostra que a pessoa, segundo a filosofia prática de Kant, pertence, e só pode pertencer, à ordem dos fins. Todas as relações morais são racionais, emanam do fundamento da consciência e podem ser reduzidas à noção de **respeito** (do que se pode derivar uma noção de tolerância), que faz sentido apenas para pessoas. Tanto na *Crítica da Razão Prática* como na *Doutrina da Virtude*, a ética é apresentada como uma parte do sistema da razão que só pode ser entendida como uma ética da pessoa. O dever sempre é o dever do sujeito moral, quer seja o dever para consigo mesmo, quer seja o dever para com os outros.

Quanto ao direito, tampouco é possível estabelecê-lo se não for pela razão como faculdade de produzir as próprias leis. Mas, por definição, os deveres do direito são os deveres de coexistência das liberdades. Não obstante, eles não excluem o respeito que se agrega à pessoa como tal; mas ele não o exige, pois o direito é uma parte do sistema da razão essencialmente social, por isso, dá leis para as ações que são objetivas, ao contrário da ética que dá leis para máximas de ações que são subjetivas. Assim, tendo seu lugar na Moral em geral, o direito constitui uma moralidade objetiva, e a ética uma moralidade subjetiva. De modo que se pode dizer que a ética exige uma noção de respeito e de tolerância, enquanto que o direito, ainda que não exclua a noção de respeito, exige, sempre, a tolerância, porquanto seja objetivo garantir tudo em matéria de escolha aos arbítrios livres, desde que se não fira a liberdade de outro.

Se a diferença entre uma moralidade subjetiva e uma moralidade objetiva está na natureza de cada uma, como cada um dos dois modos de levar ao cumprimento do dever, por respeito ou por coação, a complementaridade do direito e da ética está então em sua teleologia, que é o próprio destino da humanidade: se a filosofia como crítica insiste na importância da autonomia da vontade, se ela encontra na moralidade a pessoa definida como um sujeito abstrato e universal, ela é a própria preparação para uma metafísica dos costumes, para uma doutrina da Moral.

É um dever, tanto para consigo próprio como para com os outros não se isolar (*separatistam agere*), mas estimular com as suas perfeições morais o convívio entre os homens (*officium commercii; sociabilitas*); converter-se, sim, no centro fixo dos seus próprios princípios, mas

considerando este círculo, traçado em torno de si, como parte também de um círculo omnicomprensivo que tudo abarca, em termos de uma disposição cosmopolita, não, em bom rigor, para fomentar o melhor do mundo como fim, mas tão somente para cultivar a comunicação recíproca, que indiretamente a isso conduz: cultivar a afabilidade no trato, a tolerância, o amor e respeito recíprocos (a cortesia e o decoro, *humanitas aesthetica et decorum*), associando, assim, a gentileza à virtude; agir deste modo é em si um dever de virtude. Trata-se, em boa verdade, apenas de produtos exteriores ou adornos (*parerga*), que propiciam uma bela aparência de virtude, aparência que não é, no entanto, enganosa, pois que cada um sabe o relevo a atribuir-lhe. Que têm um valor acessório, mas que favorecem o próprio sentimento de virtude, ao esforçar-se por aproximar, na medida do possível, esta aparência da verdade, na acessibilidade, na cordialidade, na cortesia, na hospitalidade, na indulgência (no refutar sem acrimônia), que, no seu conjunto, são simples maneiras no trato social, mas que, pelo fato de manifestarem exteriormente obrigações, obrigam ao mesmo tempo os outros, promovendo, assim, a intenção virtuosa, na medida em que, pelo menos, tornam a virtude prazenteira. (MS Ak. 473)

Há, portanto, uma noção de reciprocidade entre os sujeitos, de finalidade como convivência dos arbítrios livres, que no § 46 da *Doutrina da Virtude* Kant define no conceito de amizade como respeito recíproco; e no § 41 Kant define vício (*vitium*) como a omissão do dever decorrente do respeito, que causa dano ao homem na sua legítima pretensão, sendo que os deveres para com o próximo decorrem do respeito que lhe é devido. Nesse sentido, pode-se dizer que a importância da ética está no reconhecimento recíproco dos sujeitos, que parece ser a própria finalidade de toda metafísica dos costumes, da ética e do direito. O sujeito moral não é apenas subjetivo e a universalidade abstrata do sujeito transcendental não é um obstáculo à comunicação das vontades. Conforme Kant expõe no § 40 da *Doutrina da Virtude*, o respeito pela lei, que, subjetivamente, é designado como sentimento moral, é uma e a mesma coisa que a consciência do próprio dever; precisamente por isso, a demonstração de respeito pelo homem como ser moral (que valoriza ao máximo o seu dever) é em si mesmo também um dever que os outros têm para com ele e um direito a cuja pretensão ele não pode renunciar. A liberdade, mesmo na razão do sujeito abstrato, por sua universalidade, revela sua existência na liberdade concreta dos homens que coexistem e convivem.

I.IV Intolerância como exigência da razão

O sistema kantiano, ícone do pensamento moderno, envolve no universalismo da razão as ideias de igualdade e de individualidade, que, na identificação com a razão, só podem suscitar a tolerância. Os seres humanos compartilham esse *status* por conta de sua razão universal, diante da qual nenhuma discriminação pode sobressair. Sob este ponto de vista, as demarcações das mais diversas diferenças na história humana só podem ser entendidas como um sério afastamento dos princípios da razão humana, no distanciamento do homem de si mesmo. Mas se a tolerância ganha força com a aproximação do homem com sua razão, não se torna necessário combater tudo aquilo que o afasta dela?

É neste sentido que Aurélio (2010:33) afirmou que “a tolerância, mal se anuncia, e nas mesmas palavras com que se enuncia, sugere também a intolerância”. A intolerância da razão é parte da história humana e não há como negá-la. Toda espécie de religião, na modernidade, identificou-se pela razão como irracional, e ainda que a razão moderna tenha sido definida como liberdade de pensar sem coação, ela mesma em muito coagiu, pois enquanto a revelação apresenta-se como verdade única, a razão precisa rejeita-la e identifica-la como heterônoma. De modo que a religião tornou-se algo mal, algo contrário à liberdade, e, na resistência da religião, os defensores da razão avançam numa nova cruzada, também muito paradoxal, como detentores da verdade que lutam contra as heresias.

A razão passou a perseguir as loucuras doutrinárias das várias religiões. Como sanidade, ela transformou-se em revelação, curiosamente encontrada também em algum Livro modelo, e ditando credos sob os quais seus defensores ferrenhos viam-se como mártires. E, após sua elevação na cultura moderna, a razão tomou o rumo da elevação na autoridade política, em especial com a instituição da República Francesa e com a criação dos Estados Unidos da América. O Estado neutro em relação à religião firmou-se nesse contexto, muito advertido pela filosofia política da modernidade, mas sua neutralidade reafirmava a regulação do corpo social por meio das regras da razão, com direitos humanos fundamentados nela e com tamanha força que não seria exagero chama-los de sagrados. Essa forma da tolerância exaltou-se na razão que granjeava autoridade mesmo em algum absolutismo, como se vê na exaltação que Kant faz a Frederico II da Prússia:

Se, pois, se fizer a pergunta - Vivemos nós agora numa *época esclarecida*? – a resposta é: não. Mas vivemos numa época do

Iluminismo. Falta ainda muito para que os homens tomados em conjunto, da maneira como as coisas agora estão, se encontrem já numa situação ou nela se possam apenas vir a pôr de, em matéria de religião, se servirem bem e com segurança do seu próprio entendimento, sem a orientação de outrem. Temos apenas claros indícios de que se lhes abre agora o campo em que podem atuar livremente, e diminuem pouco a pouco os obstáculos à ilustração geral, ou à saída dos homens da menoridade de que são culpados. Assim considerada, esta época é a época do Iluminismo, ou o século de *Frederico*. (...) Um príncipe que não acha indigno de si dizer que tem por *dever* nada prescrever aos homens em matéria de religião, mas deixar-lhes aí a plena liberdade, que, por conseguinte, recusa o arrogante nome de *tolerância*, é efetivamente esclarecido e merece ser encomiado pelo mundo grato e pela posteridade como aquele que, pela primeira vez, libertou o gênero humano da menoridade, pelo menos por parte do governo, e deu a cada qual a liberdade de se servir da própria razão em tudo que é assunto da consciência. (WiA, A 492)

Esta liberdade, exaltada por Kant, pôde então tornar-se também fundamento e proteção para atacar de muitas maneiras a religião e crenças de todos os tipos. A elevação da razão na autoridade política caracteriza-se não apenas pelo combate da exclusiva fundamentação teológica, mas também pelo combate da autoridade política do rei, mesmo do rei tolerante, por sua carência de legitimidade racional. Mas com este princípio, que pode ser identificado na história do pensamento como as respostas de Locke a Filmer e de Kant a Hobbes, surge também a mentalidade forte, acompanhada da dispersão científica moderna, de que tudo que carecer de fundamento racional estrito pode ser, no máximo, apenas tolerado, isto é, permitido no âmbito privado.

O preço da promoção da liberdade individual parece ter sido o de uma grande intolerância paradoxalmente camuflada no humanismo. Na França, p. ex., a razão tomou a forma do terror, perseguindo com avidez seus inimigos. Como mostrou Claude Lefort (1991:91) “seria vão almejarmos dissolver o Terror revolucionário na banalidade. Se ele coloca um problema particular, se exerceu uma fascinação em todos os que se debruçam sobre o acontecimento, se ainda exerce, é por uma primeira razão: o Terror combinou-se com a busca da liberdade.” O terror da revolução, mostra Lefort, era entendido como diferente do terror do *Ancien Régime* ou da Inquisição, por conta de sua justificativa racional. Era a própria razão que substancializava as perseguições, torturas, fogueiras humanas e guilhotinas.

Alguns autores, como Aurélio e Lefort, seguem fazendo analogias entre a história da religião e a história da razão, apontando que ambas carregam não apenas seus mártires, mas também seus carrascos: lembremos que Robespierre chega a definir-se como um escravo da liberdade. Assim, no âmbito da autoridade política, a razão

substancializa na República as exigências da tolerância, isto é, da liberdade de seguir a si mesmo, mas esta mesma liberdade parece ter sido muito bem definida: o direito à tolerância, que é fonte primária do movimento revolucionário, torna-se direito à intolerância, sendo o próprio modo de operação da instituição estatal a punição de seu outro. A justificação da liberdade é seu inimigo, a não razão, para a qual ela torna-se tirania.

A exemplificação do Terror da Revolução, da instituição da razão que transforma os perseguidos em perseguidores e a todos em suspeitos de irracionalidade, aponta para certa repetição da forma religiosa na autoridade política. Essa ideia de repetição aparece em *A Questão Judaica*, texto em que Marx (1989:10) expunha que a relação da emancipação política com a religião tornava-se, para ele, a questão da emancipação política com a emancipação humana. Ora, neste texto, Marx intentava rebater a posição de Bruno Bauer que pretendia a emancipação religiosa como condição da emancipação política. Mas para Marx, Bauer esquecia-se do aspecto coletivo da vida e da história humana, e por isso não podia entender que a emancipação política não coincidiria com a emancipação humana. Para Marx, a mera emancipação política era ilusória, pois o Estado apenas aparentemente é o *locus* da emancipação, era preciso realçar o caráter coletivo da vida humana como aspecto real, do contrário a emancipação política tornava-se também em uma espécie de religião.

A história dissolveu-se na superstição ao longo de muito tempo; nós agora reduzimos a superstição à história. A questão da relação entre emancipação política e religião torna-se para nós o problema da relação entre emancipação política e emancipação humana. Criticamos as imperfeições religiosas do Estado político por meio da crítica do Estado político na sua construção secular, sem prestar atenção às suas deficiências religiosas. Expressamos em termos humanos a contradição entre o Estado e uma religião determinada, por exemplo o judaísmo, revelando a contradição entre o Estado e elementos seculares particulares, entre o Estado e a religião em geral, entre o Estado e os seus pressupostos gerais. A emancipação política do judeu, do cristão – do homem religioso em geral – é a emancipação do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo e à religião em geral. O Estado emancipa-se da religião à sua maneira, segundo o modo que corresponde a sua própria natureza, libertando-se da religião de Estado; ou seja, ao não reconhecer, como Estado, religião alguma e ao afirmar-se pura e simplesmente como Estado. A emancipação política da religião não é a emancipação integral, sem contradições, da religião porque a emancipação política não é a forma plena, livre de contradições, da emancipação humana. (MARX, 1989:10)

Os ataques à religião apareciam, já para Marx, como novas formas de religião que estabeleciam críticas que desconsideravam os aspectos sociais da história e da vida

humana. Para Marx, o problema com a religião não poderia ser resolvido na tolerância que a razão substancializaria na autoridade política livre de fundamentos heterônomos, o problema, para ele, está na desconsideração da vida social, pois, desde seu ponto de vista, a religião torna o homem indiferente à realidade de sujeição que perpassa o processo de produção capitalista. Não basta, portanto, a emancipação do Estado diante da religião, pois esta não seria a emancipação do homem real, e, neste sentido, a própria autoridade política do Estado de direito pode ser considerada como uma forma de religião. O combate emancipador, diferente do que pensara Bauer, deveria ser travado no nível social da luta de classes, e não no nível filosófico ou teológico, senão tornar-se-ia em repetição da forma da religião. Mas o problema é que a tese de Marx também assumiu, na prática, um caráter de intolerância. Lênin, p. ex., em seu *Discurso no Primeiro Congresso Pan-Russo das Operárias*, em novembro de 1918, dirá que:

os preconceitos religiosos devem ser combatidos com extrema prudência; aqueles que, no curso dessa luta, ofendem os sentimentos religiosos, acarretam muitos danos. É preciso lutar mediante trabalho de propaganda e de esclarecimento. Conduzindo uma luta mais áspera, poderemos irritar as massas; uma luta desse tipo aprofunda a divisão das massas por motivos religiosos, enquanto a nossa força reside na unidade. A origem mais profunda dos preconceitos religiosos está na miséria e na ignorância; esses são os males que temos o dever de combater. (LÊNIN, 1956:285)

Novamente, a razão aparece como modelo capaz de identificar o mal e de propor formas para extirpa-lo. Como não compara-la com a religião? E mais, a cautela de Lênin para com uma *luta mais áspera* parece não ser por conta de uma concordância com uma ideia de razão tolerante, mas por conta de uma noção estratégica, formada no pensamento mais correto e exato acerca da forma de tratamento que merecem *os males que temos o dever de combater*. Também no movimento comunista a intolerância decorre da busca pela tolerância: na busca pela reconciliação da sociedade com si mesma, como liberdade diante das diferenças causadas pela propriedade privada dos meios de produção, na busca pelo fim das diferenças sociais, a revolução bolchevique combate seu mal, combate seus inimigos, combate diferenças. Desse modo, o totalitarismo soviético tratou de criar e de eliminar seus inimigos. A racionalização da realidade, do aspecto social da vida, também se tornou seu oposto, tornou-se, no marxismo, também em intolerância e em violência. Ao que parece, a dinâmica da razão concorda com a dinâmica da religião no sentido de combate a algum mal, mas vai além porquanto é o contrário de sua própria definição. A dinâmica da razão aparece muitas vezes na história como irracional.

Outro exemplo é a defesa, feita por alguns liberais como John Stuart Mill, a respeito da liberdade de expressão. Em seu *On Liberty*, Mill (1991:45) trata da natureza e os limites do poder que a sociedade exerce legitimamente sobre o indivíduo, no tempo em que no progresso dos negócios humanos, em que os homens cessaram de julgar uma necessidade da natureza que seus governantes fossem um poder independente, de interesses opostos a eles, e pareceu-lhes muito melhor que vários magistrados fossem mandatários ou delegados seus, revocáveis ao seu alvedrio.

Para Mill (1991:48), esse poder do governo como a representação das vontades do povo, é sustentado na ideia de que o poder do povo sobre o povo é ilimitado. Contudo, fica o questionamento acerca da possibilidade de que a maioria possa desejar oprimir a minoria, de modo que o povo que exerça o poder não seja sempre o mesmo povo sobre quem o poder é exercido, isto é, o povo pode desejar oprimir uma parte de si mesmo. Poderia então existir alguma intolerância, alguma oposição da maioria, não só em assuntos políticos e das leis civis, mas também no que diz respeito aos costumes e às opiniões. Algumas regras poderiam, portanto, ser impostas pela maioria sobre a minoria, mesmo que tais regras sejam carentes de razões consideráveis, e o risco maior é quando o Estado transforma o costume da maioria em legislação. Para Mill, é somente visando à autoproteção do indivíduo que o Estado pode intervir na liberdade, em todos os outros casos o indivíduo deve ter liberdade, como de expressar sua opinião livremente sem o risco de ser punido legalmente, mesmo que essa opinião seja contrária a da maioria. Assim, Mill passa a defender um princípio de autoproteção.

Desde o instante em que os homens atingiram a capacidade de se orientarem para o próprio aperfeiçoamento pela convicção ou pela persuasão, a coação, quer na forma direta, quer na de castigos ou penalidades por rebeldia, passou a ser inadmissível como método de consecução do próprio bem individual, sendo justificável apenas quando tem na mira a segurança alheia. (MILL, 1991:54)

Para Mill, o Estado não deve regular a vida privada e para ele nenhuma sociedade é livre, qualquer que seja a sua forma de governo, se nela não se respeita a liberdade. De modo que, para ele (1991:56), cada qual é o guardião conveniente da própria saúde, quer corporal, quer mental e espiritual, e os homens têm mais a ganhar suportando que os outros vivam como bem lhes parece do que os obrigando a viver como bem parece ao resto. Para ele, a minoria deve ser respeitada, pois, como já

antecipara Bayle, nunca podemos estar seguros de que a opinião que procuramos sufocar seja falsa, e, mesmo se estivéssemos seguros, sufocá-la seria ainda um mal.

Não se pode presumir que a própria certeza seja certeza absoluta, impor silêncio em uma discussão é sempre arrogar-se infalibilidade, mas, para Mill, o homem tem opiniões de acordo com o seu mundo e jamais se questiona que talvez os motivos que fazem dele um cristão na Inglaterra poderiam fazer dele um mulçumano no oriente. Existe, portanto, uma fé na autoridade coletiva que não se abala em absoluto, o homem comum jamais se perturba que um mero acidente tenha decidido qual dos numerosos mundos seja o objeto de sua confiança, gerando a intolerância a respeito de opiniões alheias. É por isso que, para Mill (1991:63), deve haver discussão, para mostrar como se há de interpretar a experiência, as opiniões e práticas erradas se submetem gradualmente ao fato e ao argumento, mas para se produzir algum efeito diante do espírito, fatos e argumentos devem ser trazidos livremente diante dele. É preciso manter o hábito de completar a própria opinião com o confronto, pois as crenças que mais confiamos não repousam numa espécie de salvaguarda, e sim num convite constante a todo mundo para provar-lhes a improcedência.

Na ausência de debate, não apenas se esquece dos fundamentos das opiniões, mas ainda o próprio significado delas. O que acontece é que o homem passa a herdar uma opinião, a do mundo em que vive, e não a adota por uma reflexão intelectual, trata-se, portanto, apenas de se guiar pelo padrão. Para Mill (1991:89), a verdade tem partes, o que existe é a verdade parcial de cada época, as opiniões populares, sobre assuntos não evidentes aos sentidos, que são muitas vezes verdadeiras, mas raras vezes, ou nunca, completamente verdadeiras. Mesmo nas revoluções de opinião, uma parte da verdade, em regra, decai, enquanto a outra ascende, o que evidencia a questão do momento propício ou não para uma ideia florescer na sociedade e da importância da opinião alheia como possível parte da verdade que não foi considerada. E, cada modo de pensar deriva a sua utilidade das deficiências do outro, mas é numa grande medida que a oposição do outro conserva cada um no limite da razão e da sanidade.

Onde a norma de conduta não é o próprio caráter, mas as tradições e costumes alheios, faltaria um dos principais ingredientes da felicidade humana e do progresso individual e social, pois para Mill (1991:100), quem faz algo por que seja o costume não escolhe, não ganha prática quer de discernir quer de desejar o melhor, e os poderes mentais e morais, como os musculares, só se aperfeiçoam pelo uso. Para ele (1991:111), seguindo o costume o homem não faz uso de si mesmo, e passa a ser um mero imitador

da maioria: o despotismo do costume é por toda parte o obstáculo constante ao avanço da humanidade, pela incessante oposição à tendência para visar algo superior ao costumeiro.

O princípio a que Mill se apegava é evidenciado pela ideia de que a pluralidade de caminhos, a plural composição de povos e costumes da Europa, poderia levar a certo desenvolvimento, ao contrário de sociedades com menos diversidade, por conta da maior medida de oposições de ideias, e pelo confronto entre diversas maneiras de se viver. E é desse ponto de vista que Mill (1991:119) defenderá que na conduta de uns para com os outros, faz-se necessário que normas gerais sejam observadas na sua maior parte, para que as pessoas possam saber o que esperar, mas, no que concerne propriamente a cada um, cabe à espontaneidade individual livre exercício. E, para ele (1991:122) restará ao Estado o papel da coerção quando as más consequências dos atos não recaem tão somente sobre o agente, mas sobre os outros, nesses casos a sociedade como protetora de todos os seus membros tem direito a represália.

Portanto o autor considera que existem vícios que são condenados por experiência desde sempre, aí não se trata, pode-se dizer, de restringir a individualidade, ou de impedir o ensaio de novas e originais práticas de vida, aí o que se procura tolher são as coisas experimentadas e condenadas desde o começo do mundo, coisas que a prática mostrou não serem úteis ou convenientes à individualidade de ninguém.

Quem quer falte a consideração geralmente devida aos interesses e sentimentos alheios, não sendo a isso obrigado por um dever mais imperioso, ou autorizado por uma preferência pessoal lícita, faz-se objeto de desaprovação moral pela falta, não porém, pelo que causa a falta, ou pelos erros de natureza meramente pessoal que podem remotamente tê-lo levado a ela. De maneira análoga, se alguém se incapacita, por conduta que diga respeito meramente a ele próprio, para o desempenho de algum dever determinado que lhe incumba para com o público, incorre em culpa por uma falta de natureza social. A ninguém se deve punir simplesmente por ter bebido, mas um soldado ou policial que bebeu em serviço deve sofrer pena, em suma quando se verifica um prejuízo definitivo, ou existe um risco definido de prejuízo, a um indivíduo, ou ao público, o caso sai do setor da liberdade e recai no da moralidade ou no da lei. (MILL, 1991:124)

Para Mill (1991:137), o indivíduo não deve responder perante a sociedade pelas ações que não digam respeito aos interesses de ninguém a não ser ele, e o conselho, o ensino, e a persuasão são as medidas pelas quais a sociedade pode legitimamente expressar o desagrado ou a desaprovação das condutas do indivíduo. De modo que apenas por aquelas ações prejudiciais aos interesses alheios, o indivíduo é

responsável e pode ser sujeito à punição, tanto social como legal. Mill denuncia com veemência a intolerância da opinião das majorias que se fazem ouvir nas difusas críticas sociais às ações individuais. Ele, ao apontar o modo de governo garantidor da liberdade, defendeu com vigor a tolerância para com as opiniões minoritárias. Mas é em nome dessa mesma liberdade que Mill exclui de sua doutrina povos que ele julga atrasados e cujas raças poderiam ser consideradas na sua menoridade.

Talvez nem seja necessário dizer que se parte do princípio de que esta doutrina se aplica apenas a seres humanos na maturidade das suas faculdades. Não estamos a falar de crianças, ou de jovens abaixo da idade que a lei possa estabelecer como a da maioridade para homens e mulheres. Aqueles que se encontram ainda num estado em que precisam que outros cuidem deles, têm que ser protegidos contra as suas próprias ações bem como contra danos externos. Pela mesma razão, podemos excluir aqueles estados da sociedade em que podemos considerar que a própria raça está na sua infância. As primeiras dificuldades no que diz respeito ao progresso espontâneo são tão grandes, que raramente existe qualquer escolha de meios para as superar; e um governante (...) pode legitimamente recorrer a qualquer expediente que sirva para alcançar um fim talvez de outro modo inalcançável. O despotismo é uma forma legítima de governo quando se lida com bárbaros, desde que o objetivo seja o seu desenvolvimento, e desde que os meios sejam justificados por verdadeiramente alcançarem esse fim. A liberdade, enquanto princípio, não se aplica àquele período da história anterior à época em que a humanidade se tornou capaz de se desenvolver através da discussão livre e equitativa. Até lá, nada lhes resta senão obedecer tacitamente a um Akbar ou a um Carlos Magno, se tiverem a sorte de arranjar um. Mas a partir do momento em que as pessoas adquirem a capacidade de se conduzir no seu desenvolvimento por meio do debate e da persuasão (um estágio já atingido pela maioria das Nações que aqui nos interessam), a compulsão, exercida de forma direta ou por meio de penas e punições por insubmissão, já não é admissível como meio para obter o seu próprio bem, passando a ser apenas justificável se exercida em nome da segurança dos outros. (MILL, 1991:15)

Também em *Representative Government*, Mill (1993:213) dirá que as raças incivilizadas são avessas a executar de forma contínua trabalhos que lhes pareçam desinteressantes, e que toda a verdadeira civilização tem este preço, e sem esses trabalhos nem a mente pode ser disciplinada nos hábitos requeridos por uma sociedade civilizada, nem o mundo material preparado para garantir a civilização, e que para reconciliar tais povos com o trabalho seria necessário que se produzisse uma combinação rara de circunstâncias o que, por esse motivo, poderia levar muito tempo, a menos que eles fossem, durante algum tempo, compelidos a executá-lo. Desse modo, vê-se que Mill advoga uma tolerância que impera. Para ele, um povo que alcança a *maioridade* poderia então fazer impor a tolerância, mesmo usando a força.

Hebert Marcuse (1965:81) chama esse tipo de tolerância, que pode ser impositiva nas sociedades liberais, de tolerância repressiva (*repressive tolerance*), conceito homônimo ao seu texto mais conhecido a respeito do assunto. Claro que Marcuse apresenta um espírito marxista em suas críticas ao direito e ao Estado, de modo que, para ele, a tolerância, como o direito para Marx, converte-se, nas sociedades liberais, em uma maneira de violência, que vela os reais conflitos. Nesse tipo de sociedade a tolerância esconde a opressão, pois ainda que o conceito afirme que ninguém, numa democracia, esteja em posição de detentor da verdade e seja capaz de definir o que seja certo ou errado, bom ou mal, ainda assim, todas as opiniões ficam restringidas e são submetidas ao “povo” para deliberação, o que, para Marcuse (1965:94), é problemático já que o mesmo argumento democrático deveria implicar a mesma condição de capacidade para deliberar e o mesmo acesso à informação, de modo que o resultado do embate democrático, que exalta a tolerância, fosse o resultado de um pensamento autônomo. A falta do uso livre da razão comprometeria a tolerância que deveria se firmar pela existência de uma verdade objetiva, e não por um relativismo absoluto, levando em conta que, como ensina a história, as verdades não se afirmam por si mesmas.

Para Marcuse, a ampla garantia de direitos políticos pode camuflar a intolerância, posto que essa garantia não implique a salvaguarda da racionalidade na discussão democrática, isto é, a garantia de direitos políticos não garante, por si, a autonomia na expressão, não garante a liberdade de pensamentos independentes. A liberdade de expressar opiniões poderia, nas sociedades capitalistas e liberais modernas, confundir-se com a garantia da autonomia dos cidadãos, como possibilidade de acessarem e de escolherem suas opiniões. Contudo, Marcuse (1965:94) apresenta a carência de raciocínio autônomo diante da avaliação das opiniões. Para ele, o próprio caráter das palavras está fixado de tal maneira que as dissidências restam bloqueadas, e ainda mais pelo caráter monopolístico das mídias. Para Marcuse, as opiniões diferentes são barradas pelo próprio modelo de sociedade que garante um tipo de autonomia apenas nominal.

O problema é que, para Marcuse, apenas uma sociedade de iguais, verdadeiramente iguais, poderia apresentar a tolerância. Marcuse, nesse sentido, trabalha com um modelo ideal, muito distante da opressão e da intolerância que marcam as democracias ocidentais. No entanto, Marcuse aponta uma diferença para aquilo que as intolerâncias legaram ao longo da história: para ele, a intolerância exercida pelos

oprimidos significou, historicamente, algum progresso, ao passo que a intolerância exercida pelos opressores tenha resultado sempre em retrocesso, como com o fascismo e com o nazismo. A partir dessa leitura da história, Marcuse (1965:109) defenderá um tipo específico de tolerância, a tolerância libertadora (*liberating tolerance*), que significa intolerância para com movimentos da direita, e tolerância para com movimentos da esquerda. De modo que, novamente, tolerância significa seu contrário. Tolerância é, também para Marcuse, intolerância, exigida pela razão.

A intolerância exigida pela razão foi assim naturalizada na modernidade. E essa naturalização, que gera uma mentalidade muito específica, pode explicar o sentido e o lugar que tomam os excluídos pelas exigências da razão. Para Kant, p. ex., o homem é um ser racional sensível, um ser posto a meio caminho entre os anjos e as bestas, mas justamente a racionalidade torna-se a chave conceitual para excluí-lo da mera sensibilidade animal. A intolerância cabe então para os irracionais, isto é, para aqueles que não sigam os ditames da razão, mas que, obviamente, e este é o ponto alto da doutrina, não são desprovidos de razão.

Os irracionais providos de razão tornam-se então humanos que decidem deixar o caminho da humanidade, ou que ainda não se decidiram por ele. Historicamente, surge daí uma teoria evolucionista, que tende a entender os diferentes como pessoas a meio caminho do partilhar a razão universal, e que seria um dever obriga-los à racionalidade. Lembremos que para Kant (*MS Ak.* 232), se um determinado uso da própria liberdade é um obstáculo à liberdade segundo leis universais, então a coação que se lhe opõe enquanto obstáculo perante quem estorva a liberdade, concorda com a liberdade segundo leis universais. A coação é o instrumento garantidor da partilha da razão, é o instrumento que garante a humanidade, e é também o instrumento que assegura o direito de ser tolerado.

A identificação do humano encontra-se num ideal de liberdade que é a condição para o reconhecimento do outro como mesmo, ainda que seja diferente. Mas se se entende que o ser humano sempre aparece situado, carregando suas bagagens culturais, temos de pensar por que as particularidades que são também em muito representadas na posituação do direito e nos costumes, parecem ser esquecidas pelo iluminismo para que possa fazer surgir um direito universal que é então fortemente transformador das mais diversas realidades em que não se vive como *Homem*. É daí que surge o dilema que o pensamento filosófico depois de Kant se propôs, o dilema da negação das

determinações históricas tendo em vista o alcance de uma suposta verdadeira humanidade.

REFLETIR SOBRE NADA

II.I A filosofia de nosso tempo

Há uma filosofia de nosso tempo, diferente das de outros tempos. Mas que é esse *nosso tempo*? Trata-se de algo mais simbólico que físico, mais de palavras que de coisas. Refiro-me ao modo de pensar relativo às heranças solapadoras deixadas por Martin Heidegger e Ludwig Wittgenstein, que mudaram o rumo das discussões de conteúdo para o das discussões de hermenêutica. Nosso tempo é o da hermenêutica. É o tempo do pensamento pós-metafísico, como chamou Jürgen Habermas, é o tempo que segue à virada linguística, como chamou Gustav Bergmann. É o tempo que compreende a maneira de pensar que deriva da proposta de Wittgenstein de que a linguagem e o mundo são co-extensivos, da proposta de que o mundo é linguagem. Compreende também a mentalidade derivada da premissa de Heidegger de que é a linguagem que fala ao homem, que este não a domina, mas é por ela dominado. Nosso tempo é este em que a linguagem deixa de ser mediação.

A filosofia de nosso tempo é esta que, no campo da metafísica, propõe a dúvida sobre a possibilidade de uma relação do sujeito com o mundo anterior a qualquer nomenclatura. É a filosofia que se preocupa menos com os fatos que com as proposições. Hoje, não é com o fato de ser azul o objeto que refutamos a tese de que ele é verde. Antes, é com a proposição de que o objeto é azul que refutamos a tese de que o objeto é verde. A força desse modo de pensar consiste na tentativa de demonstrar a impossibilidade do mero apontamento de fatos desprovidos de enunciados. A filosofia de nosso tempo consiste, precisamente, na ideia de que a verdade ou a falsidade de um enunciado será estabelecida por sua exposição. Ganhou força a ideia de que a realidade não refuta discursos.

Nessa fonte bebeu o pragmatismo de Richard Rorty e a maneira de construir teorias científicas e filosóficas que não descobrem a realidade, mas que apenas acreditam nela por algum tempo. Com Jacques Derrida, a filosofia desse tempo transforma-se na negação da realidade de uma natureza humana e das coisas, na negação da universalidade e na afirmação de teorias a respeito dessas coisas, na afirmação de usos particulares do falar. A filosofia de nosso tempo desloca o estatuto da verdade e abala a correspondência entre as ideias e as coisas. A pergunta de Habermas: *Filosofia e ciência como literatura?* expõe a atual dúvida de que, ao cabo, a filosofia e a ciência nada mais são que um uso específico da linguagem, um tipo de retórica criado

por admiradores de verdades inexistentes que dominou durante séculos, desde a Grécia. Essa dúvida é a condição do pensamento fundamentado na cultura. Se a verdade está em crise, para haver decisão, a política permite-se tender à tolerância, ao respeito do diferente, a teorias como as do liberalismo político ou da ética do discurso, cujos proponentes creem, sem ironia, não serem teorias verdadeiras. Há hoje então um problema com a ideia de verdade.

Na filosofia de nosso tempo, o discurso não comporta o referente e pode dirigir-se a ele de muitas maneiras. Não foi assim que Gottlob Frege resistiu, com Wittgenstein, tratando do mesmo problema que a primeira Crítica de Immanuel Kant tanto examinou: o de encontrar juízos sintéticos *a priori*. Para Frege, expressões diferentes sobre um mesmo objeto poderiam ser equivalentes, mas dependendo de suas condições de verdade. Bertrand Russell deu ênfase a este aspecto, o da existência, e o resultado foi um positivismo lógico radical: tratar de uma substância invariável é impossível, pois sua existência não poderia ser verificada por meio dos sentidos, de modo que os enunciados que dependem de suas condições de verdade, os juízos sintéticos, resultaram no discurso científico como a negação da universalidade e da necessidade. Não existem leis da natureza, apenas regularidades. Não existem verdades absolutas.

A concepção de que afirmações lógicas dependem da experiência é premissa também no pensamento de Edmund Husserl, mas, para ele, a consciência não deveria ser tomada como objeto, algo que poderia ser referido, antes é a consciência que se refere a algo, e ainda que não saiba o que é o objeto, sabe-se que é algo, que é coisa. As sensações são sempre sensações de algo que tem um fundo de unidade. De modo que, para ele, os juízos que determinam algo são posteriores à existência de algo. Na fenomenologia, a aparência é o ser, e o ser é dependente da consciência. É a consciência que junta no presente o passado e o futuro da coisa, dado que as sensações são sempre parciais no tempo e não poderiam formar algo na consciência. A coexistência temporal das várias sensações sobre um objeto impede que conheçamos apenas uma série descontinuada de impressões sem relação entre si. É na consciência que se refere algo unitário, é aí que o mundo torna-se mais que fragmentos.

Mas em *La voix et le phénomène*, Derrida buscou desconstruir o conceito de presença proposto por Husserl, conceito que era a explicação garantidora da unidade do referente contra suas diversas modificações sensíveis. A unidade garantidora dependia de que o presente contasse, ao mesmo tempo, o passado e o futuro, algo presente na

consciência seria sempre lembrança de determinadas sensações de algo, mas também antecipação de outras sensações do mesmo. De modo que, por isso, para Derrida, não é a identidade, mas a diferença do presente, que o caracteriza como tal. Assim, se a consciência é sempre consciência de algo presente, ela só pode ser ilusão. A desconstrução do conceito de presença de Husserl também deu a Derrida os instrumentos para a crítica da “onto-teo-logia”, isto é, da concepção de que o discurso acerca de algo deveria ser considerado como Deus – na filosofia –, e é essa desconstrução do *Logos* que implicou na impossibilidade da verdade de um discurso.

Também a linguística estrutural de Ferdinand Saussure está presente nessa desconstrução de Derrida. Foi Saussure quem propôs que os signos são compostos por significantes e significados. Mas, diferente de Frege, Saussure propõe que o que define uma expressão é menos sua condição de verdade que as acepções convencionais de uma língua. O referente não é mais parte do signo, ele é seu significante. Contudo, o significante significa apenas outros significantes que, por sua vez, também significam outros significantes dentro de uma determinada língua. O referente é excluído porque o significado não é igual a ele, mas é igual a uma definição convencionalizada. Na lógica de Frege, a compreensão de um termo dependia de seu referente, de suas condições de verdade, mas na linguística de Saussure, a compreensão de um termo depende do conhecimento da língua em que se pronuncia o termo. As coisas só são por que são culturalmente acessíveis.

Derrida reproduziu a ideia de Saussure de que mundos distintos são encontrados em sistemas linguísticos diferentes, suas preocupações com a tradução demonstram isso. E mais, mesmo dentro de um mesmo sistema linguístico, dirá essa vertente, é possível encontrar signos que modificam seus significantes a partir de uma sucessão discursiva. Pode haver termos iguais que têm sentidos diferentes, p. ex. braço, uma parte do corpo, e braço de mar; lençol, para cobrir a cama, e lençol freático, etc. Assim, se um signo aparece isolado, seu significado é encontrado na relação que mantém com outros significantes da língua, p. ex. uma parte do corpo. Mas ele também poderia ser substituído por outros significantes dependendo do que o segue, p. ex. de mar. Importa notar também a ideia de que quando um signo aparece sem uma sucessão discursiva, ele não está de todo presente, e seus significantes também não estão de todo ausentes, e que assim o signo por si só não é suficiente para compreendê-lo. O signo difere de si mesmo: braço é diferente de braço (de mar). A identidade é uma diferença. Além disso, o fim de uma sucessão discursiva não impede que outros termos possam

mudar retroativamente seu sentido. Discursos sempre podem ser prolongados, e cada sentido de um termo sempre está em suspenso, sempre é dependente. Não há uma relação entre as palavras e as coisas, há uma relação entre as palavras e as palavras.

Com isso, a filosofia de nosso tempo herdou de Derrida a compreensão de que textos têm preeminência sobre a fala, dado que o significado de um significante não é um referente, mas é outro significante. Ficou abalada a ideia de que a fala teria superioridade aos textos por ser praticada na presença do referente - quando se apresenta uma pessoa à outra, p. ex. Se escrevo “este é Rafael”, meu leitor não saberá o que quero dizer com “este”, pois o referente está ausente. Desde muito, escreveu-se para relatar falas expressadas na presença do referente, mas se não sabemos a que se refere uma frase escrita, a quem é Rafael, p. ex., podemos cometer muitos erros. Contudo, se livramo-nos da dependência do referente para a significação dos termos, e transferimos essa dependência da significação do termo a outros termos, não mais podemos legar ao texto um lugar menor. Seguiu-se daí a impressão de que a fala não representa o que estava presente, mas representa algo de uma convenção linguística. Com a fala podemos cair em erros de referência ao pensarmos que existe uma correspondência absoluta entre as palavras e as coisas. Derrida tenta combater a impressão geral de que a linguagem possa refletir os referentes como realmente são, como foram percebidos pela consciência do falante que estabeleceu relação com eles, sem qualquer influência cultural anterior.

A filosofia de nosso tempo segue, também com Derrida, a compreensão de que é difícil estabelecer uma diferenciação entre discurso científico e discurso de ficção, posto que a significação não dependa do referente. Para Derrida, também não há distinção entre linguagem literal e linguagem de sentido figurado, pois a primeira faria referência às coisas como são, e a segunda as converteria em coisas diferentes, mas se não dependemos mais da relação com o referente, o literal é, em sua relação com outras palavras, uma espécie de sentido figurado. Para Derrida, as palavras são sempre metáforas, o significado é sempre a substituição de um significante por outro.

Já com Heidegger estava a ideia de que a unidade do referente só é possível no signo, na reunião da multiplicidade, de modo que a palavra precederia as coisas e até mesmo as constituiria. A unidade das coisas não poderia preexistir às palavras, e, por isso mesmo, são as palavras que vão mudando as coisas, fazendo-as diferentes entre si. Como disse Rorty, as palavras re-descrevem as coisas. Deus torna-se homem, e o homem torna-se cordeiro, como disse o evangelho. Antes de descrever com precisão,

com ciência, o homem é poeta, descreve com figuras e segue convertendo-as em outras coisas, prefere a referência da palavra que a referência da coisa. Assim também, se um significante remete a outro e nunca a um referente, na filosofia de nosso tempo o discurso tem primazia sobre as coisas.

Hoje, interpretações não interpretam fatos, como profetizou Friedrich Nietzsche, interpretações interpretam outras interpretações. O fato nunca pode ser encontrado, não há um primeiro, sempre houve uma interpretação que já interpretava outra interpretação. A filosofia de nosso tempo trabalha com a situação paradoxal de que o primeiro já veio de segunda mão, de que a primeira interpretação já remetia a outra. Esta é também a interpretação que Derrida faz da ideia do eterno retorno de Nietzsche: como no teatro, a primeira representação é a interpretação de algo que nunca existiu, e já era segunda vez, como *répétition*. Algo só aparece, só é desvelado, quer dizer, existe sem véu, depois de ser interpretado. Interpretar é criar o mundo.

Desse modo, pressupõe-se a ideia de que o mundo sempre foi ilusão. O mundo não é algo nomeado, não é um conjunto de coisas que são representadas por alguma linguagem, mas é interpretação cultural que, por isso mesmo, não é real. A interpretação cultural é sempre metáfora, uma língua cria um mundo que outra não cria. Mundos diferentes apresentam-se diante das mesmas coisas, por isso, um mundo é uma interpretação, que é uma ilusão. Um mundo só existe no relato, e, por isso, só pode ser interpretação. Se houvesse algo a ser interpretado, a interpretação pudesse acabar. Mas se não há um mundo primeiro, e se o signo é já uma interpretação e não aquilo que deveria ser interpretado por uma primeira interpretação, interpretações podem continuar a surgir. Hoje, na filosofia, passamos do mundo da natureza para o mundo da cultura e o *nihil* remete a isso, ao refletir sobre nada. Negamos o atual no retorno eterno da vida, que repetida não tem razão de ser, ainda que quiséssemos sua repetição.

II.II Verdade e Linguagem

A filosofia de nosso tempo descarta a exigência, que embasou a ciência moderna, de uma racionalidade capaz de ordenar em explicação lógica os fenômenos da natureza. Explicar essa racionalidade foi tarefa da epistemologia que surgia da filosofia de Kant; sua tarefa era explicar a possibilidade de um discurso lógico sobre as coisas, tratava-se de explicar como era possível um discurso científico. Mas hoje a epistemologia pretende que seja impossível conhecer as coisas tais como são, fora dos discursos que se produzem sobre elas. Para a epistemologia contemporânea são estes discursos os próprios criadores das coisas, pensamento que a Kant não ocorreu ainda que tenha chamado a razão também de tribunal, e criado assim, ele mesmo, uma nova perspectiva sobre algo no mundo. Hoje, o discurso sobre o saber, sobre a possibilidade de conhecermos, remete à ideia de que só conhecemos interpretações, que são feitas a partir de outras interpretações.

A verdade de um enunciado remete a uma interpretação sobre um estado de coisas, que também remete a outra interpretação anterior. As coisas são as palavras sobre elas, pois só pelas palavras é possível conhecer as coisas, que são interpretações. Se não temos proposições, temos nada. Tudo é interpretação. Não há algo absoluto, sem atribuições linguísticas, algo anterior a qualquer juízo. Não existe prova nos fatos, fatos não expressam proposições, mas proposições são feitas em linguagens, e linguagens são criações, de modo que qualquer verdade não está nos fatos, mas nas criações. Uma verdade, portanto, é uma criação. É essa criação humana que dá voz ao fato. A demonstração de uma teoria depende de sua prova feita com determinada interpretação do fato em questão, o cientista veste-se da interpretação de algo, cria ou reproduz a criação, para demonstrar sua teoria. É nesse sentido que aquela pergunta de Habermas - *Filosofia e ciência como literatura?* – apresenta-se como questão central do pensamento contemporâneo. Será tudo retórica? Serão a filosofia e a ciência construções que aliviam seus leitores de agir, como na literatura? A transferência de validade sobre algo no mundo é interrompida no próprio texto? As intenções de fala da filosofia perderam hoje sua potência ilocucionária? O nexos entre significado e validade permanece apenas para as figuras do papel?

É certo que Derrida pretenda que a leitura de um texto filosófico ou científico seja feita como análise retórica, da mesma maneira que se interpreta um texto da literatura. Parece ser por isso mesmo que ele tenha sido incluído mais entre críticos de literatura que entre filósofos. Quentin Skinner incluiu Derrida entre críticos literários

como Roland Barthes, e atribuiu a ele o mesmo sentido que a Wimsatt e Beardsley, quando trata da impossibilidade de recuperação de significado de um texto de filosofia política dada a falta de significado fixo das palavras que empregamos para designar coisas, bem como quando fala da ilusão de que a verdade sobre o mundo possa ser apresentada à mente através do *medium* de uma linguagem denotativa. Algo que reverbera também no método de John Pocock, que chama atenção para o fato de que para cada coisa a ser dita, escrita ou impressa deve haver uma linguagem na qual ela possa ser expressa, e de que um dos contextos primários de cada ato de enunciação é aquele oferecido pelo modo de discurso institucionalizado, que é a própria linguagem que determina o que nela pode ser dito, ainda que ela possa ser modificada pelo que nela é dito.

Os filósofos de nosso tempo são confundidos com críticos literários pela sua insistência em dizer que fazemos diferença entre as coisas porque estamos inseridos numa cultura e falamos uma língua, e, para eles, é só na língua, por excelência compartilhada, que as coisas têm significação. A diferença dessa filosofia para com aquela que ela tenta superar, consiste, não na ideia de que estamos na Natureza, mas na ideia de que estamos em *um* mundo, que é pós-mundo. Um mundo consiste nos significantes que significam outros significantes. Um mundo é um conjunto de certezas, que por serem constituintes de *um* mundo são incertas. O projeto de Babel acaba quando acaba o mundo de Babel. E se nada permanece quando acaba o compartilhar da mesma língua, a filosofia de nosso tempo conclui que não estamos na Natureza.

No mundo da filosofia de nosso tempo há que se entender que mesmo a objetividade da ciência tem de ser relativizada. A filosofia de nosso tempo busca apontar para o que é inconsciente na objetividade de uma época, busca mostrar que resultados objetivos são aparência de uma pré-interpretação. Resultados objetivos são encontrados dentro do mundo da linguagem em que o cientista habita, a objetividade, portanto, não vem da Natureza ou da consciência, mas vem desde fora, da cultura. O mundo é sempre anterior ao cientista e a objetividade é proposta por meio da subjetividade.

Discursos racionais, isto é, as conformidades entre as palavras e as coisas, dependem de uma herança social, dependem da língua em que as experiências são possibilitadas. Habermas chama esta herança de mundo da vida. Trata-se de uma racionalidade compartilhada que existe na língua: ao se entenderem sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior de seu mundo da vida comum que é

como um pano de fundo, intuitivamente conhecido. Um mundo da vida tanto constitui um contexto para os processos de entendimento como coloca recursos à sua disposição, ele constitui um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece um acervo de evidências do qual os participantes da comunicação tiram, em seus esforços de interpretação, padrões exegéticos consentidos. O mundo da vida acumula o trabalho de interpretação realizado por gerações passadas. Nesse sentido, a filosofia de nosso tempo arremete contra a razão iluminista ao propor que o pensamento não tem fundamentos fortes, como a consciência que antes era encarregada de respaldar a correspondência entre as palavras e as coisas. Mas que qualquer proposição é feita sob certas regras de um universo linguístico determinado. Uma verdade depende de sua inserção num mundo, num paradigma linguístico. Ora, a filosofia de nosso tempo não nega a verdade, não anula, de vez por todas, a correspondência entre as palavras e as coisas, mas, com efeito, coloca a verdade sob a sombra da pré-interpretação, subordinando tudo às regras de um universo linguístico. Com isto, a liberdade humana cunhada no iluminismo também é revogada. A filosofia de nosso tempo inseriu o homem na cultura, ele não pode acreditar em nada fora dela, ele depende de seu mundo histórico e linguístico. Kant, para pensar em exigências *a priori* da razão, teve de fazê-lo em uma linguagem definida da qual foi herdeiro. Passamos então da liberdade à dependência.

Em *Le monolinguisme de l'autre*, Derrida reafirma a tese de Heidegger de que é a língua que domina o homem, de que o homem pertence a ela e que ela não lhe pertence. A autonomia do sujeito kantiano é posta em xeque com o exemplo da contradição daquele que diz “domino o português” em português. Não é, como na reformulação kantiana de Rousseau, o homem que dá leis a si mesmo, é outro que lhe submete à língua. “Só tenho uma língua, e não é minha; na verdade, nunca foi”. É a língua do outro que fala por meio de mim, o monolinguisismo é de outro, não é meu. É a língua que, desde fora, proporciona os significantes por meio dos quais criamos o mundo. É também a língua que sustenta a si mesma na crença acerca dos significantes de determinado contexto.

Há, portanto, um sentido exato para dizer que, na filosofia de nosso tempo, a linguagem substitui Deus, o Homem e a Consciência, contudo é importante notar que essa filosofia tem ainda algum universalismo, mas que esse é múltiplo, dado que não há unidade naquilo que a linguagem cria, ela cria mundos diferentes. É com esta noção que, desde meados dos anos 1960, Skinner e Pocock têm exercido grande influência acadêmica por meio da apresentação de um método que inaugurou a concepção de certo

revisionismo para os estudos do pensamento político. Neste método, passou a ser critério de grande importância a possibilidade de uma reinterpretação da história das ideias políticas diante da reconstrução do discurso político produzido por atores históricos que participaram da ação política de um determinado período. A dúvida presente nesse método é aquela sobre a possibilidade de que o falante de uma língua compreenda o falante de outra cultura. Supõe-se que não podemos refazer as experiências de homens em outras épocas e lugares. Se não há universalidade, não há como entender com os intermédios atuais outras maneiras de compreender as coisas. Interpretar textos antigos seria, de certo modo, transpô-los para nossa cultura, seria descartar os pressupostos que constituíram o saber de outra cultura.

René Descartes foi um dos maiores representantes da filosofia que pretendeu chegar a um saber sem pressupostos. Com sua dúvida metódica, ele levava adiante a busca pelo universal e a concepção kantiana de que devemos descartar opiniões pré-críticas, suspendendo os aspectos culturais na busca pelo saber. Para ele, deveríamos duvidar do que não fosse lógico em última instância, de todo discurso cultural, do não objetivo. Os axiomas deveriam ser evidentes, jamais pré-reflexivos. A filosofia de Descartes era aquela que implicava na dúvida acerca do senso comum, as coisas deveriam ser pensadas como são, e não como as pessoas de uma época e lugar dizem que são. A filosofia de Descartes implicava abrir mão de interpretações culturais e históricas para propor interpretações universais. Mas o que a filosofia de nosso tempo pretende propor é que a filosofia não pode ocupar esse lugar de Deus. A filosofia, hoje, precisa compreender os limites culturais que formam o homem.

A compreensão de qual seja o lugar que a filosofia deva ocupar levou pensadores a propostas de superação. Habermas, p. ex., propôs uma teoria inserida no âmbito do que chamou pensamento pós-metafísico. A filosofia anterior, metafísica, portanto, era pretensiosa demais, e sua objetividade só poderia ser considerada como ilusão. A ilusão estava na desconsideração da subjetividade no pensar sobre o mundo. Para os pensadores atuais é esta subjetividade que pode constituir esse pensar. Ela não pode ser, como pretendiam os metafísicos, uma pedra no caminho do conhecimento, pois é sua própria condição, sua possibilidade. Aceitamos ou recusamos uma proposição, no sentido da conformidade entre as palavras e coisas, somente se essa proposição estiver relacionada com a subjetividade, ela só poderá ser feita nos limites de um mundo que compartilhamos, p. ex., dentro de um mundo da vida.

Dizer que algo é verdadeiro só é possível na conformidade com a aceitação da interpretação pela cultura em que se diz que algo é verdadeiro. Uma interpretação será também um conjunto de enunciados sobre outra interpretação, assim, dizer que algo é verdadeiro pressupõe, não a relação entre as palavras e as coisas, mas entre as palavras e as palavras que pressupomos aceitáveis aos outros com quem compartilhamos uma cultura específica. As interpretações são sempre anteriores à verdade de algo, sem as interpretações não há nada. É por isso que a filosofia de nosso tempo ocupa-se mais com a subjetividade da arte que com a objetividade da ciência, pois esta é englobada por aquela. O pensamento pós-metafísico não é novo, pois existia já naquele que ele pretendeu superar; o pensamento metafísico só era possível por meio de interpretações anteriores a ele, só era possível no pós-metafísico. O primeiro conceito metafísico era já interpretação, era já metáfora e o discurso racional só foi estabelecido porque antes dele estava posto um tipo de discurso figurativo, poético.

É o sentido figurativo, poético, que a filosofia de nosso tempo busca nos textos clássicos. Não procuramos, hoje, ler John Locke e saber o que ele pretendeu dizer sobre tolerância com sua *Carta sobre a Tolerância*, mas buscamos ali as expressões culturais de seu tempo. A hermenêutica não procura pelo saber objetivo que um texto clássico poderia oferecer, sobre o homem ou sobre a organização política, mas trata o texto como uma peça arqueológica com a qual seria possível entender melhor a cultura de uma época. É nesse sentido que Pocock lançou mão do termo *métier d'historien*, indicando qual seria o ofício do historiador das ideias, implicando que aquilo que foi tratado como história do pensamento político seja tratado como história do discurso político. O *métier d'historien* envolveria a história de atores que pensaram, mas que se constitui precisamente como história quando há, a partir desse pensamento, uma atividade ou uma continuidade de ação, constituída por coisas sendo feitas e coisas acontecendo, por ações e performances, e pelas condições sob as quais essas ações e performances foram representadas e realizadas, e que foram direta ou indiretamente modificadas pelas ações realizadas sob e sobre elas. É nesse sentido que aquilo que foi tratado como história do pensamento político passa a ser tratado como história do discurso político, pois o próprio campo de estudos se constitui por atos de discurso, sejam eles orais, manuscritos ou impressos, e pelas condições e contextos em que esses atos foram emitidos. Trata-se mais de estudar as linguagens em que as enunciações foram efetuadas que as próprias enunciações. Essa história é mais uma história dos discursos e do desempenho que de estados de consciência.

Hoje, considera-se verdadeiro um enunciado ao entendê-lo como uma interpretação, e não ao entendê-lo como referência a algo no mundo. É também daí que resulta a concepção de superioridade, ou anterioridade, das ciências humanas sobre as ciências naturais, pois seriam as ciências humanas que desvelariam as possibilidades das ciências naturais. É a história que permite entender aquilo que foi considerado como verdade e que constituiu os fundamentos da ciência moderna, não o contrário, de modo que a filosofia de nosso tempo passa a considerar-se superior à objetividade científica que cai em ilusões que a história e a teoria já denunciaram. Por isso também, fica evidente a acusação de qualquer modelo científico objetivo que se proponha como projeto de homem ou de sociedade. Para a filosofia de nosso tempo, a poesia é superior à racionalidade e, como já indicava Theodor Adorno em *Minima Moralia*, importa mais a capacidade subjetiva de felicidade que sua possibilidade objetiva.

A filosofia de nosso tempo preocupa-se então em reconstruir sua própria história, ela é essa reconstrução, pois surge de uma negação, sua argumentação é negativa. Habermas, p. ex., fez suas propostas ao reconstruir uma história da filosofia, especificamente em seu *O Discurso Filosófico da Modernidade*, buscando fazer filosofia como história. A filosofia de nosso tempo parece assim impor limites para que surjam teorias filosóficas independentes da história da filosofia, já que o estado da arte ganha importância em sua negação. A busca pela genealogia proposta por Michel Foucault parece passar por aí, pois ganhou força a ideia de que qualquer conceito deve ser pensado e entendido ao considerá-lo desde seu surgimento, como fez, p. ex., o feminismo contemporâneo com os conceitos de público e privado. Pretende-se hoje estabelecer uma crítica contínua aos pressupostos do pensamento, de modo que a filosofia torna-se afirmação na negação de algum conceito que tenha passado por certo tipo de estudo etimológico. Importa que se tenha feito alguma exegese, pois se os fatos não são anteriores às interpretações, as respostas aos problemas filosóficos de nosso tempo estarão nos textos de filosofia, nas interpretações, não no mundo, mas no que forma o mundo.

Diferente da filosofia iluminista, hoje, não importa como é verdadeiramente possível saber algo sobre o mundo, antes, importa interpretar corretamente o passado para propor conhecimentos presentes. São os textos anteriores que nos dirão algo sobre as interpretações atuais para que possamos julgá-las, porque são os textos que apontarão para mundos diferentes dos atuais, são eles que revelarão sentidos diferentes sobre conceitos que perpassam diferentes culturas. O sentido de um texto é sempre o sentido

de seu contexto. Assim, pode-se dizer que para a filosofia de nosso tempo é sempre o modo de ler que criará o texto, pois a filosofia de nosso tempo também é interpretação.

Paul Ricoeur sugere que não existem textos, mas apenas interpretações de textos, e em sua entrevista a Edmond Blatthen faz menção ao quadro “Aristóteles contemplando o busto de Homero” de Rembrandt e afirma: “Aristóteles não contempla o busto de Homero, mas ele toca. Ou seja, está em contato com a Poesia”. O que temos são sempre leituras, não há interpretações livres de pressupostos dos leitores. A filosofia de nosso tempo aponta para os diferentes mundos que encontramos na história da filosofia, mas faz isso também como uma interpretação específica, que é essa da hermenêutica. Mas se era exatamente isso que a filosofia iluminista pretendia criticar, ela não retorna ao estado anterior, ao reino da subjetividade, ao pré-crítico? Não seríamos hoje apenas exegetas, que buscam nos textos seus contextos e aí as verdades de outrora, do mesmo modo que fazem os exegetas com textos sagrados, bíblicos ou corânicos?

De qualquer maneira, a filosofia de nosso tempo impôs a subjetividade, e o fez por razões que parecem objetivas: pela anterioridade lógica da linguagem, isto é, pelo pré-requisito da interpretação que cria o mundo e a possibilidade de qualquer objetividade científica, que não descobre nada, mas que cria tudo. A filosofia de nosso tempo alerta aos cientistas e filósofos de nossa época que suas descobertas são apenas crenças. Mas esta não parece ser a única razão, pois se a filosofia é poesia, e se a ciência é metáfora, não encontramos nos textos históricos da filosofia e da ciência apenas expressões da cultura de uma época, mas também a poesia inovadora de filósofos e cientistas que tinham um modo singular de expressar o mundo em que estavam inseridos. As revoluções científicas e os movimentos filosóficos que marcaram determinadas épocas, diferenciando os tempos, nada mais são que maneiras novas de interpretar as coisas, novas poesias. É a poesia que possibilita o surgimento de novas teorias, pois elas sempre são metáforas sobre as coisas.

Para Rorty, é essa a força da subjetividade que envolve a ciência, que pensa encontrar verdades, quando de fato apenas acredita nelas. Essa concepção de Rorty tem consequências para a teoria política, pois se toda verdade é poesia, se nada temos que descobrir, e se não há progresso científico, então, precisamos de algum liberalismo político. Cada filósofo e cada cientista, como um poeta, cria sua interpretação dos fatos, mas nenhum pode falar do imutável, da única interpretação correta. No entender de Rorty, resultará disso a defesa de uma sociedade liberal, aberta a diversas interpretações

diferentes, posto que a defesa da objetividade definida só possa ser encontrada em sociedades autoritárias. A pergunta que logo ocorre é se essa interpretação de Rorty é também apenas mais uma interpretação, ou se é a interpretação correta. Quer dizer, fica o paradoxo sobre a verdade de que não existem verdades. Dizer que uma sociedade pluralista é a ideal, não é nada pluralista, já que exclui outras concepções. Temos de atentar então para o modo de defender esse tipo de sociedade. O próprio Rorty parece ciente desse problema e por isso afirma que a verdade de que não existem verdades não é uma verdade objetiva, e que, tampouco, pode ser considerada uma verdade universal. Ela é apenas mais uma interpretação inserida em um contexto específico. É uma verdade relativizada. É hoje, mas poderia não ser.

A filosofia de nosso tempo propõe-se não ser verdadeira, pois só é válida para uma cultura, como verdade subjetiva. Fazer filosofia hoje não é nem explicar o pensamento do passado, nem explicar a política do presente, mas sim produzir argumentos válidos que sejam capazes de persuadir uma determinada audiência. Se as expectativas da ciência e da história requerem argumentos capazes de persuadir um consenso intersubjetivo sobre o mundo objetivo, dos fatos ou das ideias, a perspectiva da filosofia produz sua legitimidade no interior do próprio discurso, em um consenso intersubjetivo sobre a racionalidade e a validade moral dos argumentos formulados. Na medida em que as teorias sejam resultado de racionalizações a partir do mundo empírico, seu caráter imperativo ou universal depende sempre de sua capacidade de representar aquele mundo de maneira persuasiva, valendo, portanto, em seu contexto de aceitação.

O filósofo e o cientista de hoje devem dizer: a retórica que vem depois de minha teoria tem, contudo, a primazia, porquanto já existia antes de mim. A retórica sobrepõe-se à lógica, tanto por ser sua possibilidade quanto por ser sua garantia de sucesso. Para Rorty, p. ex., a busca neutra da verdade é menos privilegiada que a arte de persuadir. É por isso que, para ele, a verdade que se estabelece como o resultado, seja qual for, da persuasão e dos debates, só é possível numa sociedade liberal, numa sociedade capaz de fornecer os meios para os embates. Assim, com a virada linguística, chegamos ao fim da metafísica divina e da metafísica racional. E da maneira como a ciência deu ao homem a tecnologia dos transportes, mas o deixou sem ter aonde chegar, sem destino, a filosofia deu ao homem o entendimento sobre a linguagem, mas o deixou sem ter do que falar, sem assunto.

II.III A Linguagem e os Jogos

A filosofia de nosso tempo, hermenêutica por excelência, que desconstrói o conceito de presença da fenomenologia de Husserl, alcançando, com Derrida, o estabelecimento da linguística estrutural no âmbito do pensamento, e, com Rorty, a pragmática no âmbito do conhecimento, foi recebida de maneiras pouco diferentes nos países anglo-saxões e nos países continentais. A virada linguística continental parece dever muito à superação da teoria de Husserl, enquanto a virada anglo-saxônica embasa-se mais na pragmática de Wittgenstein, em substituição à semântica de Frege. Mas essas gêneses misturam-se em apontamentos muito semelhantes, no lado continental temos como representante ilustre da filosofia como superação da lógica, Habermas, adepto da teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein. Mas encontramos também nos Estados Unidos alguns estudiosos dessa herança, com destaque à Rorty e John Austin, com quem a pragmática tornou-se também teoria linguística.

Foi com Saussure que se estabeleceu a noção de que o referente não é mais parte do signo, e que ele é seu significante. Mas para Wittgenstein o signo era o mesmo que seu uso. Para este filósofo, o signo não depende apenas da língua em que está inserido, ele precisa de algo mais que a cultura estruturante que precede o mundo, tal como insistia Saussure. Importa para Wittgenstein saber o que os falantes fazem com os signos, importa sua utilidade, de modo que, pode-se dizer, sua filosofia é pragmática. Em *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein dá um exemplo a respeito da existência de algo mais que o significante do signo:

Pense agora no seguinte emprego da linguagem: eu envio alguém às compras. Dou-lhe uma folha de papel onde se encontram os signos: “cinco maçãs vermelhas”. Ele leva o papel ao comerciante. Este abre a gaveta sobre a qual está o signo “maça”. Ele procura a palavra “vermelho” numa tabela e encontra defronte a ela uma amostra de cores. Ele diz a sequência dos numerais – suponho que ele a saiba de cor – até a palavra “cinco”, e a cada número tira da gaveta uma maçã que tem a cor da amostra. - Da mesma forma, operamos com palavras. – “Como ele sabe onde e como deve procurar a palavra ‘vermelho’ e o que tem que fazer com a palavra “cinco”?” – Ora, suponho que ele *aja* conforme descrevi. As explicações encontram um fim em algum lugar. – Qual o significado da palavra “cinco”? – Aqui não se falou disso, mas somente de como a palavra ‘cinco’ é usada. (WITTGENSTEIN, 1994:16)

Para Wittgenstein, podemos fazer muitas coisas diferentes com os signos. As críticas desse filósofo à lógica e à semântica de sua época dirigiram-se ao entendimento de que a linguagem tem uma função apenas denotativa. Para ele, existem outros modos

de usar a linguagem, existem muitas regras, e muitas possibilidades de realizar *jogos* em que falante, ouvinte e referente mudam de posição. Assim, a filosofia de nosso tempo joga um jogo de linguagem específico, diferente de outros como o jogo da lógica de Frege ou como o jogo da dedução transcendental de Kant. Hoje, além da linguagem denotativa, a filosofia leva-nos a perceber o uso performativo da linguagem, que Austin chamou “atos de fala”. Trata-se de perceber que é possível fazer algo ao falar, e, mais, que um enunciado performativo também obedece a regras muito precisas de algum jogo de linguagem. O professor que pede silêncio na sala de aula, p. ex., tem certa autoridade como falante que é reconhecida por seus ouvintes, os alunos, de modo que um ato de fala é algo que se assemelha à interpretação teatral, pois o professor exerce aí um papel que não é parte de sua natureza, não é uma característica pessoal, mas institucional. O professor interpreta seu papel num cenário específico, se ele, da mesma forma, pedir silêncio a amigos num bar, p. ex., dificilmente será compreendido da mesma maneira. Portanto, tem muita importância o registro institucional, nesse caso, a escola ou a universidade.

As regras de um jogo de linguagem performativo incidem sobre todos os participantes que decidem jogar, reconhecendo-as. Cada instituição social tem um jogo de linguagem específico, e cada falante pode ocupar papéis diferentes nesses jogos: professor num contexto, mas também aluno noutro, e ainda amigo do professor e dos alunos em outro. Cada contexto com seu jogo de linguagem: o jogo da sala de aula, o jogo do bar, e assim por diante. Dessa maneira percebemos que um dos papéis da filosofia de nosso tempo é demonstrar algo presente na linguagem mas ausente na consciência, é ensinar aos indivíduos algo que já são, a saber, jogadores. As regras permitem e proíbem, e os jogadores jogam, por vezes, sem consciência de que estão jogando um novo jogo dependendo do contexto.

Disso, estabelece-se que os jogos de linguagem sejam heterogêneos e independentes uns dos outros quanto a suas regras. Cada jogo tem suas regras aceitas de maneira prévia pelos jogadores, e se legitimam por esse consentimento implícito e específico para cada um. Assim, a filosofia de nosso tempo propôs limites para as análises teóricas de cada jogo e daquilo que os envolve, p. ex., existem jogos de linguagem científica e existem jogos de linguagem religiosa, mas cada um é legitimado sem a dependência do outro, de modo que Habermas apontará a necessidade de que os participantes desses jogos, o cientista e o religioso, conheçam melhor as regras do jogo alheio, e isso implicará numa normatividade específica, mas, por enquanto, cabe apenas

assinalar que Habermas mantém com muita força esse diagnóstico da filosofia de nosso tempo ao apontar para jogos de linguagem autônomos, e que, como bem apontou Albrecht Wellmer, receber a filosofia de Wittgenstein não significa receber um pensamento ou um sistema de pensamentos, mas uma forma de pensar.

A filosofia de nosso tempo reafirma algo que já aparecia em *Eclipse da Razão* de Max Horkheimer, a noção de que a modernidade fora marcada por um tipo específico de linguagem, a científica, e que privilegiá-la significava excluir outros tipos de linguagem. Contudo, esses tipos de linguagem excluídos acabam por reaparecer no discurso científico sob outras formas, p. ex., quando o marxismo apropria-se de certa concepção de emancipação. De qualquer maneira, ainda que essas linguagens excluídas tenham representação na linguagem privilegiada, é preciso notar que certos modos de pensar excluem outros. A maneira denotativa e racional de enxergar o mundo, ainda que abarque certos resquícios, exclui os saberes simbólicos e poéticos de culturas tradicionais. Nega-os sem perceber que fazem parte de seu próprio discurso, mas é essa negação, e não sua total ausência, que acaba por formar certas regras desse jogo de linguagem, como, p. ex., a regra de excluir o pré-crítico.

As regras de um jogo de linguagem que marca um tempo, como o jogo de linguagem da ciência marca a modernidade, são regras pragmáticas que constituem laços e comportamentos sociais tão fortes que podem excluir outras regras e outros jogos com violência. Mas Habermas chama atenção para o fato de que, ao cabo, a modernidade crê, também com muita força, em algum sentido da história e da vida, sentido que pretendia excluir na divisão da objetividade científica. Os compromissos políticos que os homens firmam desde a modernidade podem receber essa importância que tomou o lugar de outras causas. O homem projetado pela filosofia de nosso tempo, o homem do universalismo particular da linguagem, ainda segue com algo daquele homem moderno, pretensamente superado, justamente por que também acredita ter superado algo, e essa superação, que é superação da superação anterior, segue o curso histórico. A filosofia moderna superou as crenças do pensamento pré-crítico, e a filosofia pós-moderna superou as certezas do pensamento crítico.

Da teoria dos jogos de linguagem também resulta que identidades holísticas sejam descartadas. As identidades são papéis, são máscaras que os sujeitos assumem em cada jogo de linguagem. Um professor, p. ex., pode ser reconhecido por seus alunos como um grande intelectual, mas isso não faz dele uma autoridade política ou moral. Além disso, em cada jogo de linguagem existem papéis diferentes e as identidades

podem ser definidas por esses papéis, o professor, p. ex., é o falante num jogo e esse papel pode mesmo definir sua identidade, quem ele é. Nesse sentido podemos entender como a filosofia de nosso tempo desconstrói a noção de “eu”, pois “eu”, quando falo, posso não ser o mesmo “eu” que anuncio em minha fala, quando, p. ex., digo: agora eu falo como professor, como brasileiro, como amigo, etc. Enfim, desconstrói-se a substância do eu. Essa noção é conseguida na constatação de que os enunciados denotativos são feitos sob determinadas regras de jogos de linguagem, quando, p. ex., o professor de sociologia diz em aula que compartilha de alguma experiência social específica, na qual ele assume o papel de alguém que conhece de perto determinado fenômeno sociológico. Esse jogo de linguagem, que é denotativo, é diferente de outros jogos em que não se poderia exigir do “eu” que enuncia alguma prova a respeito do “eu” enunciado.

O “eu” que fala de outro “eu” num jogo de linguagem denotativa, pode ser interrogado quanto à validade das afirmações a respeito do “eu” enunciado, pode-se exigir provas da afirmação, ainda que se reconheça no “eu” falante o “eu” enunciado. Assim, aquele que recebe o enunciado, que tem a possibilidade de aceitar ou rejeitar a validade do enunciado, é um igual com aquele que enuncia, ainda que exista alguma hierarquia institucional. A autoridade de ser alguém, diferente da autoridade de ser outro, não transmite validade automática ao enunciado. Mas, o referente, isto é, a experiência pessoal, pode tornar-se a prova para o fenômeno sociológico, pois quando existe algum questionamento acerca da validade do enunciado, a experiência deve ser contada a todos, tornando-se acessível e de igual maneira aceita. Assim, como na lógica de Frege, o referente deverá então permanecer idêntico a si mesmo, isto é, ele não pode servir de prova para enunciados que se anulem.

Importa notar que a filosofia de nosso tempo abre mão de condições metafísicas e aplica-se em entender as condições dos jogos de linguagem, das suas regras, como a da regra sobre o referente não ser prova de enunciados contraditórios. Isto pode ser percebido pelas condições comunicativas, pela razão comunicativa, tal como defendida Habermas. Por isso, hoje, não se trata de como entender as condições de verdade de algum enunciado, mas de entender suas condições de aceitação. Um enunciado científico, p. ex., é assim considerado mais por conta do cumprimento de certas regras do jogo de linguagem, como a de pretender dizer algo verdadeiro sobre um estado de coisas, que por dizer algo verdadeiro acerca de um estado de coisas. Mas a cientificidade de um enunciado só será aceita enquanto ninguém puder refutá-la; é parte

desse jogo de linguagem que os enunciados possam ser refutados mediante as provas, o que acarreta também a impossibilidade de considerar científico um enunciado sobre um estado de coisas que apenas uma pessoa possa ter observado. São, portanto, as regras do jogo de linguagem científico que dão lastro para enunciados científicos, elas indicam o caminho para a produção de enunciados científicos, e assim o princípio lógico é substituído pelo princípio retórico, pelo convencimento de uma audiência que respeita as regras do jogo. No caso da ciência, trata-se do jogo entre hipótese e tese, entre afirmação e aceitação.

Hoje, a verdade precisa de explicação. Cada enunciado precisa ter respaldo para considerar-se verdadeiro e a ciência é um discurso que, espera-se, sempre dá o motivo pelo qual se afirma algo sobre o mundo. Assim, diferente da metafísica, importa hoje a relação do cientista com sua audiência - à qual precisa dar explicações sobre seus enunciados para convencê-la de sua cientificidade - e não a relação entre o cientista e o fato. Se o cientista não provê suas razões, ele é desclassificado como jogador desse jogo de linguagem. Quando Thomas Kuhn fala a respeito das revoluções científicas refere-se a algo diferente que a esse jogo de linguagem, pois uma revolução científica, no fundo, é a proposta de um novo jogo de linguagem, de novas regras para esse jogo, e não alguma jogada que ainda não havia sido feita por ninguém, mas que de maneira alguma burla as regras do jogo de linguagem científico. O cientista deve provar que sua descoberta, ou sua nova jogada, está em acordo com as regras do jogo. Mas uma revolução científica ocorre quando novas regras são aceitas por uma audiência de cientistas.

Ora, o problema da verdade é encarado, na filosofia de nosso tempo, por meio dos entendimentos sociais pré-estabelecidos num mundo da vida. Assim, acredita-se que as crenças têm continuidade porque são recebidas e confirmadas socialmente, seria muito difícil sustentar uma crença sem o respaldo social, daí tanto a loucura de Noach no *Bereshit*, que construía sua arca longe do mar, bem como a celebre afirmação de Simone de Beauvoir, “*on ne naît pas femme, on le devient*”, que aponta a primazia e a força da sociedade com seus entendimentos pré-estabelecidos. Preferimos confirmar opiniões pré-estabelecidas que explicar a sanidade, por isso, a realidade depende, mais que de acordos, de consensos sobre certas regras, de modo que a comunicação intersubjetiva seja a própria construção da realidade, as verdades estão nesses sentidos pré-estabelecidos.

De maneira simples, pode-se dizer que o mundo da vida, que a teoria de Habermas tanto enfatiza, é feito das regras de jogos de linguagem, isto é, é feito de determinados acordos sobre como proceder diante de determinados enunciados. Acontece que essas regras podem ser substituídas por outras quando há concordância a respeito do referente de algum enunciado que mude alguma regra. Quando há uma descoberta científica, p. ex., aquele que enuncia pretende que seus ouvintes aceitem novas regras e, por vezes, que substituam regras antigas, como na novidade da proposta dos movimentos de rotação e translação da Terra, da qual surgiram muitos outros novos enunciados. De modo que tais regras ligam-se mais à crítica que à aceitação.

A diferença entre as teorias de Newton e de Einstein também caracterizam a transformação no jogo de linguagem da ciência, posto que a linguagem introduzida pela teoria do espaço-tempo substituiu a linguagem da teoria que afirmava a impossibilidade de que dois objetos ocupassem o mesmo espaço ao mesmo tempo. Depois de Einstein, a física passou a relativizar a simultaneidade dos fenômenos físicos, e faz isso por conta da demonstração de um ponto inconsistente na física teórica clássica que foi aceito por uma audiência de estudiosos. Assim, os jogadores concordaram em mudar as regras do jogo por meio da inconsistência da premissa anterior. A transformação das regras do jogo de linguagem vem por intermédio da aceitação de uma nova verdade, que substitui a anterior, e essa verdade é, como diz Rorty, a criação de uma nova descrição, isto é, nova poesia.

É com a teoria dos jogos de linguagem que a filosofia de nosso tempo ressalta o aspecto comunicativo da verdade, aspecto este que diminui a importância dos axiomas de algum sistema aceitado, diminui a importância da relação sujeito-objeto tão cara à modernidade. Kant expunha a consciência como reflexão sobre os objetos e sobre ela mesma, mas para a filosofia de nosso tempo essa reflexão entendia a linguagem apenas como meio para representar as coisas, como signo de coisas verdadeiras. O mundo moderno considerava as coisas como uma realidade constituída de maneira independente, de maneira que o modo de pensar moderno caracteriza-se, essencialmente, pela compreensão de que a consciência percebe a objetividade da natureza, isto é, de que a consciência percebe fatos. Hoje, contudo, a filosofia pretende apontar que a consciência percebe interpretações, e que a percepção de fatos só pôde acontecer num processo histórico específico. O problema é que a interpretação que a consciência percebe também forma-se num processo histórico específico e apresenta-se ao sujeito da mesma maneira que os fatos, como objetividade da cultura. Os próprios

jogos de linguagem parecem ser tomados como fatos, pois o modelo de apreendê-los não é tão diferente do modelo moderno, já que os objetos são anteriores aos sujeitos: “só tenho uma língua, e não é minha; na verdade, nunca foi”.

De qualquer modo, a filosofia de nosso tempo, em sua crítica à verdade, não estabelece uma identificação entre cultura e verdade, mas tende a identificar as pré-interpretações linguísticas com a mentalidade de um tempo. Ainda que Heidegger tenha proposto a falta do referente para o ser, isto é, a compreensão de que o ser não é a coisa, e o tenha identificado ao nada, as pré-interpretações linguísticas parecem assumir, de algum modo, o lugar do ente, de Deus, do Homem, da Razão. Hoje, a filosofia pretende mostrar que a existência de algo depende de sua nomeação, depende da unidade do múltiplo no signo, e, para Heidegger, aí mora o ser. E o *Logos* novamente ocupa seu lugar, pois se era no princípio, hoje também é - como Deus. Mas pode ser que a própria linguagem apresente-se à consciência como coisa permitida por si mesma, então, tem-se de tomar algum cuidado para que a linguagem não seja identificada como coisa para que seja o ser, como propunha o princípio de Frege sobre a necessidade da coisa. A filosofia de nosso tempo pretende que a linguagem constitua as coisas, mas que ela mesma não seja uma coisa, pois é o ser, pelo menos para Heidegger.

Ora, como crítica, poderíamos dizer que sem a linguagem teríamos apenas a multiplicidade, sem a identificação não haveria unificação de algo, e que por isso também o ser não é unidade, mas multiplicidade nas diversas unificações, com a linguagem a multiplicidade das coisas passa à sua diferenciação, à sua pluralidade. Ora, mas se o ser não é coisa, mas está na linguagem, na multiplicidade anterior à linguagem o ser não *é*? Ou é a própria multiplicidade de coisas? Parece haver alguma dialética nessa filosofia que não é minha intenção aprofundar aqui. Mas cabe notar que a filosofia de nosso tempo elege a linguagem como o lugar do ser, ainda que ele não seja coisa, mas que deva ser também antes da linguagem, e também possa existir na linguagem pura, que a nada se refere, como na matemática.

Importa notar então que a linguagem toma o lugar de Deus, do Homem ou da Consciência, na explicação de que a unidade na linguagem também não é unidade de algo, mas é unidade do ser. Antes, a unidade de algo é unidade no conhecimento, não na linguagem. Assim, a pré-compreensão do mundo da vida diz respeito à unidade no conhecimento, às coisas, portanto a expressão da unidade na linguagem é posterior a algo que já sabemos - ao ser. A falta da expressão deve então dizer respeito ao desconhecimento de algo, o indizível não é. Mas, apesar de não ser, o indizível existe na

anterioridade do que foi nomeado. O conceito espaço-tempo de Einstein, p. ex., acrescenta a unidade de algo que antes não existia na linguagem. Assim, a mentalidade que deve resultar dessa filosofia é uma para a qual a verdade pode ser a existência do faltante, do que ainda não se sabe, mas que poderá agregar-se como algo quando for dizível. A verdade é retroativa, portanto. E o ser das coisas não é sua presença, como queria Husserl. Pois antes da nomeação pode algo ser, sem ser na expressão, mas de maneira retroativa quando for algo, pois era antes de ser.

II.IV Crise de sentido e conciliação

Na filosofia de Kant, a pessoa humana foi caracterizada como ser racional sensível, dotado, portanto, de capacidade de racionalidade (*Rationalität*, *Verstand*) e razão prática (*Vernunft*) ou razoabilidade (*Vernünftigkeit*), de modo que sua dignidade irreduzível impediria que a humanidade fosse tomada simplesmente como meio e não sempre também como fim. Essa concepção de pessoa dava base à formulação kantiana de lei moral, que se expressa no imperativo categórico, sendo a concepção de humanidade como fim em si inseparável do princípio de universalidade e de auto-legislação em um reino de fins. Assim, permite-se um contraste entre perspectivas heterônomas e autônomas, através de uma construção epistemológica, possibilitando estabelecer e fundamentar o princípio supremo da moralidade na autonomia, na medida em que a própria ideia de liberdade aponta para uma concepção de humanidade pela capacidade de se determinar os seus próprios fins, tendo valor objetivo no ideal mesmo de personalidade, enquanto capacidade de se dar leis que determinam todo valor objetivo. A liberdade consistia então na capacidade de não ser determinado por outro.

O homem moderno era livre enquanto acreditava na impossibilidade de dar a suas ações apenas motivos externos, e esse era o fundamento que a moral havia alcançado. Mas em meados do século XIX, com Nietzsche e Freud, esse fundamento começou a perder-se. Não falamos mais de sujeitos livres, mas de sujeitos situados, de sujeitos sujeitados, e a filosofia de nosso tempo é uma inversão da anterior: a liberdade moderna passa a ser vista como a ignorância da determinação, ignorância da heteronomia.

A tentativa filosófica de universalização da moral passou a ser vista como ilusão etnocêntrica, bem como a ilusão da objetividade científica. Moral e cultura foram, como querem os filósofos atuais, confundidas na modernidade. Essa confusão era fruto da linguagem compartilhada pela modernidade ocidental. Os filósofos modernos acabaram por utilizar a mesma linguagem que os gregos utilizavam para caracterizar os bárbaros, afirmou-se então a moral cristã na universalidade que depunha contra outras cosmovisões, bárbaras deste ponto de vista. Se, por um lado, a modernidade excluiu o discurso tradicional como mito, por outro, ela constituiu seu próprio mito, a saber, a história cujo salvador é o Homem. Mas, essa história cultural constitui-se com pensadores que estão também incluídos em determinações históricas e culturais com as quais percebem os outros. E essa é a crítica de Habermas que chama atenção em sua leitura da teoria de Foucault: a própria objetividade do historiador do conhecimento é

questionada pelo relativismo de uma análise que entende a si mesma como dependente do contexto e pela arbitrariedade de uma crítica que não pode dar razão de seus fundamentos normativos.

Derrida não seguiu o mesmo caminho, não propôs uma genealogia, mas uma desconstrução da linguagem universal e necessária. Essa linguagem, da filosofia, teria o mesmo sentido que a linguagem das culturas etnocêntricas, pois seria a linguagem do pensamento que faz referência a si mesmo como o único válido para todo espaço e tempo. A desconstrução de Derrida parece aplicar-se então aos mitos da filosofia, e aponta para as oposições em que a filosofia ocidental se firmou. Assim, ele não pretendeu construir um novo sistema filosófico, como num pós, pois fazer isso seria repetir a mesma linguagem do mito, mas buscou desconstruir a filosofia ocidental ao mostrar seu aspecto mítico, ao mostrar que as verdades universais e necessárias não passariam de valores culturais contingentes. Nesse sentido, Derrida aponta na filosofia ocidental algo como uma forte tendência à dominação, pois como filosofia universal e necessária pode justificar alguma normatividade que se impõe como valor superior.

Essa desconstrução, que não é propriamente uma filosofia, acabou unindo-se aos discursos de minorias políticas, principalmente após os movimentos de 1968. Nesses discursos, grosso modo, pode-se perceber a noção fervilhante de que a cultura ocidental havia erigido valores universais que justificavam ou que eram a dominação e a submissão de grupos minoritários. Aí a razão passou a ser símbolo de opressão, a crítica deixou de ser a possibilidade de liberdade e tomou o uniforme do racismo, do sexismo, da repressão do desejo, da normalidade ou da sanidade com os quais se entendia as diferenças como desviantes. Com a desconstrução advogou-se o relativismo moral contra os pressupostos do iluminismo e contra o marxismo da vanguarda que também impôs uma ditadura da razão ao submeter minorias étnicas à ideologia da etnia ocidental: com a narrativa marxista foi possível reprimir para emancipar. Para muitos, as revoluções de cunho marxista, mesmo enfrentando as potências do ocidente e intentando contra os valores que constituíram nossa modernidade, apenas levaram adiante o projeto imperialista de conformar o mundo aos valores objetivos da razão. Com a desconstrução chegou-se então à defesa veemente das democracias pluralistas, à defesa do modelo político de respeito às diferenças.

Mas a desconstrução não obteve sua plenitude no pluralismo democrático, pois foi também modelo de crítica na demonstração de que um Estado deste tipo ainda matinha contradições. A desconstrução alçada pelo feminismo, p. ex., mirava a

violência simbólica sofrida pelas mulheres, violência que não obedece a proibições explícitas, escritas na legalidade das normas, mas que é parte da cultura. A força do papel social que a desconstrução tem de enfrentar é muito grande e perguntar onde, qual ou o que é a fronteira que determina o fim das diferenças culturais e que inicia alguma violação de direitos é procurar por algo que talvez possa não existir.

Tolerância como conceito normativo pode confundir-se, na universalidade da igualdade, com indiferença ante a opressão social. Mas como é possível definir essa passagem? Tentar definir o fim da indiferença pode significar um desrespeito à diferença, e é aí que os movimentos sociais podem contradizer-se. Não é possível, na crítica cultural, estabelecer alguma objetividade. Mas se não há universalidade e necessidade para tratar de pretensões de validade sobre o certo e o errado, é preciso estabelecer uma postura diferente ante as diferenças que existem em interpretações relativizadas. Mas invocar uma ética do respeito às diferenças significa outra vez determinar a interpretação bárbara: o universalismo é intolerável, sempre.

Rorty defendeu seu etnocentrismo como aquele herdeiro das contingências históricas que criaram instituições políticas democráticas. Esse etnocentrismo estaria encarregado de abrigar cada vez mais diferenças, estaria encarregado de ampliar seu etos, é o etnocentrismo da desconfiança no etnocentrismo. O liberalismo de Rorty é irônico, é solidário e inclusivo, mas não defende essa solidariedade e inclusão baseando-se em alguma regra universal e necessária, antes, essa solidariedade é familiar, é nacional. Essa solidariedade surge apenas quando é reconhecida, ela não é anterior ao seu reconhecimento. Não se trata de uma solidariedade verdadeira, mas de uma solidariedade justificada, ela não é um fato, mas é uma interpretação, ela é sua criação. Mas o fato de que tudo seja interpretação é um fato universal e necessário, portanto, anterior às representações. Do contrário, teríamos de admitir a verdade das interpretações metafísicas, não como interpretações, mas como fatos. Diferente de Negri, e mesmo de Marx, Rorty, ironicamente, não entende a solidariedade como um fato anterior à sociedade, ela não é um bem em si mesma, é um bem apenas para uma cultura, é um bem relativo. O problema maior está em como será possível ampliar a solidariedade dos democratas liberais se apenas eles são os herdeiros dessa maneira de pensar. Rorty, para ser coerente, não poderia argumentar a razão pela qual a solidariedade seria melhor ou pior que a intolerância, se fizesse isso inscreveria a solidariedade no plano do universal.

O comunitarismo tentou propor alguma alternativa aos problemas do relativismo, negando também o sujeito e a liberdade do iluminismo. Negou-se naquele sujeito a universalidade da moral, afirmando a pertença dos indivíduos a comunidades com normas e instituições, sem as quais não seria possível admitir regras morais, posto que a moral seja sempre um problema de relação social. Seguindo a mentalidade de Wittgenstein, os comunitaristas reafirmam os papéis sociais que são encarnados pelos sujeitos de uma comunidade, e entendem que as obrigações morais acabam por ligar-se a esses papéis sociais. Por isso, não seria possível aceitar a moral do sujeito isolado, sem particularidades. Cada sujeito que aceita o jogo de sua comunidade aceita também suas regras. Como pensou Alasdair MacIntyre, a *phronesis* aristotélica significava essa sabedoria de fazer o que se deve fazer em cada caso de acordo com cada papel social, para ele, este seria o principal elemento da ética.

Mas se cada um cumpre seu papel na divisão social das atividades, sem questionar a existência destes papéis, os sujeitos a serviço do sistema colocam-se como que sob um conjunto de regras. Além disso, cada sistema perpetua desigualdades entre os papéis sociais que são exercidos com afinco. A moral do comunitarismo significa a identificação do sujeito com seu papel social, significa a identificação com a personagem social. A justiça mesma tenderia a manter os privilégios de determinadas partes da sociedade, enquanto tem muito mais que ver com a função do papel social de cada um que com a igualdade. O comunitarismo que não se confunde com o relativismo, encarna algum universalismo em sua crítica ao sujeito universal. Os papéis sociais mudam de uma sociedade para outra, conforme a organização de cada uma, e por isso mesmo o comportamento de cada sujeito só pode ser julgado desde a perspectiva de cada uma destas comunidades e em função de seus valores. Mas a *phronesis* seria um princípio válido para todas as comunidades, posto que ela é inerente à existência de uma comunidade: se há atividade humana cooperativa, tem de haver papéis sociais. A carência que as sociedades contemporâneas têm de uma *phronesis* bem entendida é atribuída ao pensamento devastador que o iluminismo causou não apenas na filosofia grega, mas também na escolástica; para esse comunitarismo aristotélico, o iluminismo separou o indivíduo de sua condição social de existência. Também para este modo de ver o mundo, a cooperação seria o princípio básico de qualquer sociedade, contudo, entende particularmente que a moralidade liga-se ao modo como cada sociedade se organiza, o universalismo moral do comunitarismo não está

então no sentido universal do social, na ontologia da cooperação, mas em seu aspecto particular.

Na modernidade, alguns valores que acompanhavam alguma ideia mais alta, tal como o significado da vida, assim se perderam. Para Charles Taylor, p. ex., a incerteza existencial contemporânea tem sua razão na elevação do individualismo que cresceu para além de um ideal de autenticidade que, originalmente, encarnou o ideal de uma vida mais realizadora, postulada na possibilidade da distinção entre o que nós desejamos de fato e o que nós deveríamos desejar. Mas, com o passar do tempo, diz Taylor, este elemento de valorar desapareceu e o ideal de autenticidade foi corrompido.

Para este comunista, através de uma perspectiva acentuada da primeira pessoa, o subjetivismo determina um *self* imbuído de um espírito individualista muito maior do que era antes. E a noção de um padrão externo que nós deveríamos nos esforçar para viver foi substituída pela própria construção deste *self*. Em contrapartida, esta noção de escolha como um bem em si mesmo, independente de padrões externos, conduz, no final das contas, a um senso de significado que é garantido às minhas escolhas. Este horizonte de significados, Taylor sugere, é construído em conversação com nossa cultura, nossa tradição, nossos semelhantes, e assim por diante. Sendo que a reconstrução da história de um *self* possa talvez dar indícios de como pensar os limites que a tolerância deve respeitar para poder avançar e não assumir aquela indiferença ante alguma opressão social. Para Taylor (1997:43), é praticamente impossível a pessoa humana prescindir de determinadas configurações, isto é, os horizontes no seio dos quais levamos a vida e a compreendemos tem de incluir algumas discriminações qualitativas fortes. Sendo de tal maneira constitutivo do agir humano viver em vista de alguns horizontes, que sair desses limites equivaleria a sair daquilo que reconheceríamos como a pessoa humana integral. E esta falta de sentido, sublinhada também por Peter Berger, que se dá pelas exigências unilaterais da cultura moderna, que abarca quase que um sentido único, ou a falta de uma maneira de compreender os diversos sentidos que subjazem a aparência de um sentido único, talvez possam explicar a crise de conciliação contemporânea.

O processo de investigação do que é ser um agente humano, na concepção moderna, deveria então passar pela compreensão de como as representações do bem evoluíram. Neste sentido, é importante notar que, a individualidade e o bem são temas entrelaçados. Parte da filosofia moral contemporânea tem abordado a moralidade de maneira estreita, priorizando o certo e não o bom. Cabe então entender por que é preciso

dirigir esforços à ampliação de nossas descrições morais legítimas e não ignorar a dimensão de nossa consciência e crenças morais, cujo sentido se reconhece nas linguagens subjacentes a elas. Uma concepção ampla de moralidade vai além das noções relativas a tópicos como justiça e respeito à vida, e deve analisar o que está na base de nossa própria dignidade, no que torna a vida significativa e satisfatória, digna de ser vivida.

As questões acerca do que torna a vida digna de ser vivida envolvem uma “avaliação forte” – este termo caro a Taylor significa os vários ideais que, em cada um de nós, dão valor à vida. O objetivo de Taylor, então, é mostrar uma concepção mais rica e mais ampla do *self*. O conjunto de exigências morais, que quase todos sentem, refere-se ao respeito à vida, à integridade, ao bem-estar e mesmo à prosperidade dos outros. Em algumas sociedades a classe de beneficiários dessas exigências variou ou varia, mas para a maioria das sociedades contemporâneas essa classe refere-se à raça humana, partindo assim de intuições morais pensadas como universais e fundadas em algo mais que a criação ou educação, sendo caracterizadas por uma compunção inata. Mas há aí um problema, pois, mesmo que seja assim, esse inatismo, que cria a reação moral básica em si, recebe formas variadas na cultura, e a forma que assume é inseparável de uma descrição do que seja merecedor de respeito.

A concepção universalista, segundo a qual todos devem conceber termos do respeito à vida e à integridade, propõe que seria sem fundamento definir fronteiras que não incluíssem toda a raça humana, e afasta qualquer concepção utilitarista dessa necessidade universal. Então, se supomos que nossas reações morais não são apenas sentimentos viscerais e precisam de reconhecimentos implícitos e enunciados concernentes a seus objetos, deve-se atentar para as explicações ontológicas que tentam articular esses enunciados atribuindo predicados aos seres humanos. Contudo, Taylor (1997:21) chama atenção para o fato de que esses predicados ontológicos são estabelecidos de forma análoga aos predicados teóricos das ciências naturais, no sentido de que são bastante distantes de nossas descrições cotidianas, por meio das quais lidamos com as pessoas que nos cercam e com nós mesmos, e fazem referência a nossa concepção do universo e do lugar que nele ocupamos.

O mundo moral dos modernos, diferentemente das civilizações precedentes, inclui toda a espécie humana, e o que há de especial nesse ocidente moderno é que a formulação desse princípio de respeito tenha sido feita em termos de direitos. O direito subjetivo é um privilégio legal que, a partir do século XVII, com a revolução na teoria

do direito natural, se estende como norma moral universal. Ora, o direito subjetivo não é como uma lei sob a qual se está, mas é alguma coisa em relação à qual o possuidor pode e deve agir para colocá-la em vigor. O direito universal e natural aumenta o grau de liberdade e é vinculado à noção de autonomia, que gera na perspectiva moral ocidental moderna a característica de conceber as pessoas como colaboradores no estabelecimento e garantia do respeito que lhes é devido. A autonomia é central na concepção do que seja o respeito por alguém, e traz consigo a ideia de liberdade que cada um possui de ser individualmente diferente e de se desenvolver a sua própria maneira. A autonomia é aceita universalmente como objeto de respeito. O ocidente moderno é também sensível ao respeito que atribui importância a evitar o sofrimento, como se vê na diferença entre as punições antigas e as modernas. No mundo moderno é inaceitável o sofrimento desnecessário pelo qual passavam seres humanos nas civilizações anteriores. E ainda esta maneira de ver o mundo concede alguma importância ao cotidiano na vida humana, de modo que assim, para Taylor, abandonam-se as ideias de formas superiores de vida.

Mas existe ainda o aspecto da avaliação forte, além do aspecto da moralidade como respeito aos outros, que se liga a ideia da validade de um tipo específico de vida, de desenvolvimento dos talentos, de significado em oposição a trivialidades. De modo que, para Taylor (1997:29), para compreender nosso mundo moral, temos que ver não só que ideais e quadros descritivos subjazem a nosso sentido de respeito pelos outros, mas também aqueles que alicerçam nossas noções de uma vida plena.

Existe também, além destes dois, um terceiro eixo daquilo que se pode chamar de pensamento moral, e este é o que envolve as noções relacionadas com a dignidade referindo-se à concepção de merecimento do respeito, não no sentido da não violação de direitos, mas no sentido de pensar bem a respeito de alguém e até mesmo admirá-lo. Taylor chama esse tipo de respeito de respeito atitudinal e a dignidade seria o sentimento de merecer esse respeito. A dignidade é integrada ao comportamento, todos os modos de agir das pessoas são moldados pela consciência de agir na presença de outros e pela ideia de que isto pode trazer desprezo ou respeito, orgulho ou vergonha. Pois bem, estes três eixos têm importância relativa às diferentes épocas históricas, e para Taylor nossa época se destaca das anteriores pela série de interrogações acerca daquele segundo eixo, que diz respeito ao sentido da vida.

Para Taylor (1997:32), hoje, nenhuma configuração é partilhada por todos, e esse não partilhar, que é comum a todos, pode significar para algumas pessoas a sustentação de uma concepção fechada, tradicionalmente definida com a percepção autoconsciente

de colocar-se contra uma grande parte de seus compatriotas. Outras podem sustentar a concepção, porém com um sentido pluralista de ser ela uma entre outras, certa para nós, porém não necessariamente válida para os outros. Outras ainda identificam-se com uma concepção, mas de maneira um tanto indefinida e semiprovisória.

Uma configuração é aquilo segundo o qual se entende “espiritualmente” nossa vida, alguém sem uma configuração tem uma vida “espiritualmente” sem sentido, portanto mesmo os que se identificam com uma concepção indefinida ou semiprovisória buscam o sentido dentro do contexto proporcionado pela configuração semiprovisória. É certo que a busca envolve uma articulação e disso decorre a invocação do sentido, que é descoberto na articulação. Desse modo, encontrar um sentido para a vida depende de construir expressões significativas adequadas. O problema do sentido da vida é um problema de hoje, mesmo que apenas a busca seja o próprio sentido. Mas esse problema de hoje difere da condição existencial que dominou a maioria das culturas precedentes sob a forma de perigo, que, por sua vez, é diferente do que ameaça a busca dos modernos para os quais o mundo perde seu contorno espiritual. Nossa época é definida, não pelo terror da condenação, mas pelo temor da falta de sentido, mesmo que aquela ainda exista para muitos.

Uma configuração, isto é, aquilo que engloba o sentido, se distingue de outra por um conjunto de qualidades, com os quais se julga um modo de vida como superior em comparação aos outros. Essa diferença consiste num sentido que pode assumir diferentes formas: mais plena, mais pura, mais profunda, mais digna de admiração, uma dada exigência como sendo uma afirmação absoluta, etc. A partir da incomparabilidade das configurações surgem padrões diferentes para medir fins ou bens que são desejáveis. O sentido de valor superior estabelece quais bens ou fins merecem primazia e estes bens funcionam, em algum sentido, como padrões: por exemplo, o padrão da vida pública.

Ora, a afirmação da vida cotidiana se contrapõe ao padrão da vida pública por dar ênfase no que esta considera parte do nível inferior. Os adeptos da concepção que se chamou de afirmação da vida cotidiana acusam as concepções racionalistas de não perceberem que o destino está na produção e na reprodução e não em alguma esfera pretensamente superior, de degradarem a vida cotidiana, de não verem a dignidade e o valor da realização e desejo humanos comuns. Vê-se que o contraste que se encontra na afirmação da vida cotidiana não é o que se dá com esta vida e alguma atividade superior, mas entre diferentes maneiras de viver a vida de produção e reprodução; o

superior é encontrado na própria vida cotidiana como uma maneira de viver. Para os reformadores, essa maneira era definida teologicamente, para os utilitaristas clássicos em termos de racionalidade instrumental, mas em todos os casos mantém-se alguma distinção entre a vida superior e admirável e a vida inferior de indolência, irracionalidade, escravidão ou alienação.

As distinções qualitativas do sentido da vida desempenham papel nas dimensões da avaliação moral. Reconhecer a capacidade humana de algum tipo de vida superior é vê-los como objetos adequados de respeito. Por conseguinte, a concepção do respeito evolui com o desenvolvimento de novas configurações. Por isso, para Taylor (1997:41), a importância que se dá aos poderes expressivos significa que nossas noções contemporâneas do que é o respeito à integridade das pessoas incluem a proteção à sua liberdade para expressar e desenvolver suas próprias opiniões, definir suas próprias concepções de vida e criar seus próprios planos de vida. As dimensões de nossa vida moral estão envolvidas de diferentes maneiras nas configurações que proporcionam o fundamento de nossos juízos, intuições ou reações morais. A articulação de uma configuração é a explicação do que dá sentido a nossas respostas morais. É assim que para Taylor, quando tentamos explicar o que pressupomos ao julgar que dada forma de vida vale de fato a pena, quando colocamos nossa dignidade numa certa realização ou posição ou quando definimos de dada maneira nossas obrigações morais vemo-nos articulando configurações.

E mesmo uma tese naturalista não pode descartar estas configurações: ela também faz juízos acerca do que é valioso e tem um sentido de dignidade. Mas existe um argumento mais profundo contrário a essa concepção, tal argumento arroga existir a possibilidade de dispensar inteiramente as configurações, como uma posição opcional dos seres humanos: o “desencanto” do mundo, desenvolvido na cultura moderna, confere credibilidade a esta concepção de que as configurações são opcionais, mostrando que lidamos não com coisas fundadas na natureza do ser, mas com interpretações humanas mutáveis. Assim, se põe um argumento em favor da tese persuasiva de que seja possível abrir mão das configurações.

Mas Taylor (1997:44) argumenta em favor da impossibilidade de prescindir das configurações, isto é, das discriminações qualitativas fortes, por meio da questão da identidade: “quem sou eu?”. O que responde à questão da identidade é a compreensão daquilo que tem importância crucial para nós, não obstante, a compreensão da posição em que se coloca. Para ele, a identidade é definida pelos compromissos e identificação

que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito é possível tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição.

A identidade se define em parte por algum compromisso moral ou espiritual ou pela nação ou tradição a que se pertença de modo que isto ofereça a estrutura na qual se defende o que é admirável ou de valor. Para dar significação às coisas a identificação é imprescindível, pois se vê que uma crise de identidade gera uma forma aguda de desorientação. A identidade se liga a uma orientação no espaço moral de definição do que é bom ou ruim, de modo que na base de nossa ideia moderna da identidade está a noção de que não se podem resolver todas as questões de orientação moral apenas em termos universais. A resposta para a questão da identidade passa pelo desenvolvimento de uma autocompreensão. Vê-se que a identidade, definida pelo que fornece uma orientação fundamental, é complexa e multifacetada, posto que a orientação é definida tanto por compromissos universalmente válidos (ser católico ou anarquista) quanto por identificações particulares (ser armênio ou nativo de Quebec).

A segunda faceta da interrogação é a que diz respeito à pergunta “Quem?”, que é feita a fim de situar alguém como interlocutor potencial numa sociedade de interlocutores. Quando se pergunta “Quem?”, a resposta vem em forma de nome e muitas vezes acompanhada de uma declaração de relação ou de papel social, dada por alguém capaz de responder por si próprio, que revela o conhecimento da posição em que se encontra e por isso é que a orientação fundamental se liga à resposta sobre quem se é.

Para ser um interlocutor humano, capaz de responder por si mesmo, é essencial uma orientação moral fundamental, que se desenvolve a partir de uma definição de configuração. Os compromissos e identificações, a partir dos quais se define uma identidade, envolvem as avaliações fortes; a própria identidade é um bem sobremodo valorizado. Conforme Taylor (1997:47), a identidade é algo a que a pessoa precisa ser fiel, pode fracassar na tarefa de manter, pode renunciar quando preciso, mas fundamentalmente podemos ver que ela só representa o papel de nos orientar, de nos proporcionar a estrutura na qual as coisas têm sentido, em virtude das distinções qualitativas que incorpora e que não são de todo abandonadas. Nossa orientação no espaço não é uma questão dispensável, não pode ser como uma questão artificial, ela é

uma pergunta incontornável. Uma pessoa sem configurações estará fora do espaço de interlocução. Não há como excluir as discriminações qualitativas fortes.

A importância que a sociologia dá a autoimagem, a importância de como se aparece aos olhos alheios, não tem a ver com a identidade no sentido do *self*. O *self* é anterior a essas relações de força. A correspondência da imagem com determinados padrões socialmente introduzidos não é essencial à condição de pessoa do ser humano. Ao contrário, para Taylor (1997:51) seria possível dizer que o caráter idealmente forte estaria livre dessas fraquezas, não se deixaria deter pela opinião adversa dos outros e seria capaz de enfrentar sem abalos a verdade sobre si mesmo. É nesse sentido que ao *self* não se aplicam certas coisas geralmente julgadas verdadeiras acerca de objetos do estudo científico, e ele não deve ser tomado de modo absoluto; ele não é o que é, independentemente de quaisquer descrições ou interpretações dele oferecidas por qualquer sujeito; ele não pode, em princípio, ser apreendido numa descrição explícita; e ele não pode, em princípio, ser descrito sem referência ao ambiente que o cerca.

O *self* se define pela maneira que dá significado às coisas. Não se pode perguntar “quem sou?” e abstrair as auto-interpretações, elas são a articulação das respostas. Vê-se que o *self* não é um objeto no sentido comum, pois se move num certo espaço de indagações onde busca e encontra uma orientação para o bem, e por ser constituído de auto-interpretações, o *self* não pode ser apreendido de maneira explícita. O conceito de *self* não pode ser completamente explicitado, pois uma linguagem só se esclarece com outra. As pessoas são constituídas de linguagem, e uma linguagem só existe e é mantida no âmbito de uma comunidade linguística. Assim de tal modo que para Taylor (1997:53), só se é um *self* no meio de outros, e um *self* nunca pode ser descrito sem referência aos que o cercam. A própria noção de identidade já remete a isso, pois passa necessariamente pelo compartilhar de uma linguagem. A auto-identificação do *self* depende do compartilhar de significados que refletem a apreensão de juízos. O *self* se constitui em relação a certos interlocutores.

Assim Taylor (1997:57), contra a cultura moderna que vê o indivíduo como aquele que encontra suas coordenadas dentro de si mesmo e que é independente das redes de interlocução, expõe que: “um ser humano sempre pode ser original, ir além dos limites do pensamento e da visão dos contemporâneos, pode até mesmo ser objeto de muitos mal-entendidos por parte deles. Mas o impulso à visão original ver-se-á obstruído, perder-se-á em última análise na confusão interior, caso não possa ser colocado de alguma maneira em relação com a linguagem e a visão dos outros”.

A apreensão de uma linguagem passa pelo confronto e relacionamento com a linguagem dos outros, não no sentido de uma comparação, mas de uma condição “transcendental”, que indica a maneira pela qual nossa própria confiança de conhecer aquilo que exprimimos, e, portanto nossa posse de nossa própria linguagem original depende desse relacionar. O contexto original e ontogeneticamente incontornável desse relacionar é o contexto face a face no qual chegamos concretamente a um acordo. Somos introduzidos na linguagem ao ser levados a ver as coisas tal como as veem nossos tutores. Por meio da linguagem, relaciona-se ainda com parceiros do discurso, de forma direta ou indireta. O pensamento tem uma dependência fundamental da linguagem então, mesmo para pensar, essa interlocução com parceiros do discurso é inevitável.

Mas Taylor procura também ampliar o quadro e mostrar que há uma relação entre o sentido da vida como um todo e a direção que ele toma sob nossa condução. Para expor esse ponto, Taylor faz uma discussão sobre o bem, pois para examinar o quadro de fundo de nossas intuições morais deve-se examinar as configurações e articular o sentido de orientação no espaço de indagações sobre o bem. Essas configurações se definem por distinções qualitativas que são elementos básicos de nossas reações e juízos morais, e pelos contextos que dão a essas reações seu sentido. Mas nem as distinções qualitativas nem o contexto mostram como essas configurações são indispensáveis, porque mesmo que o contexto seja indispensável ao sentido de uma gama particular de juízos, ainda poderia existir a opção de não se fazer nenhum juízo de valor.

A orientação em relação ao bem é essencial para a condição de agente humano, para o qual deve ser importante a posição em que se encontra num espaço definido por distinções qualitativas. Por isso, cabem questões sobre que tipo de vida vale a pena viver, e a preocupação com questões desse tipo e a orientação que define a identidade não são opcionais, mesmo que variem de pessoa para pessoa e de cultura para cultura. O que Taylor quer ressaltar é o valor de vida como interrogação a respeito de como estou ‘situado’ em relação ao bem. Deve-se atentar que as respostas para questões como ‘minha vida representa alguma coisa?’ são opcionais, podem acontecer por uma concepção pré-moderna ligada à religião ou a algo como o transcendente, ou se dar por uma concepção mais moderna ligada a um nível mais trivial, como, por exemplo, a luta pela revolução socialista. Mas seja qual for a descrição escolhida ela está inserida na imagem de como se situa em relação ao bem.

Assim no âmbito de determinadas tradições religiosas, o contato é entendido como uma relação com Deus e pode ser compreendido em termos sacramentais ou de oração ou devoção. Para os que esposam a ética da honra, a questão tem que ver com seu lugar no espaço da fama e da infâmia. Aspira-se a glória ou ao menos a evitar a vergonha e a desonra, que tornariam a vida insuportável e fariam a não-existência parecer preferível. Para os que definem o bem como o autodomínio por meio da razão, a aspiração é a de ser capaz de imprimir ordem à própria vida e a ameaça insuportável é a de ser engolfado e degradado pelo anseio irresistível por coisas inferiores. Para os que são movidos por uma das formas modernas da afirmação da vida cotidiana, é acima de tudo importante ver-se a si mesmo como sendo impelido por essa vida e contribuindo para sua expansão, no trabalho, por exemplo, ou na família. As pessoas para quem a vida recebe sentido pela expressão têm de ver a si mesmas como empregando seu potencial em favor da expressão, se não num dos meios de comunicação artísticos ou intelectuais reconhecidos, talvez na forma de sua própria vida. (TAYLOR, 1997:66).

Assim, algumas pessoas se veem insatisfeitas com a posição em que se encontram por não conseguirem agir de modo correto em relação ao bem, se a vida não está em ordem, uma pessoa sente-se excluída numa comparação com a daquele que está. O anseio por estar em ordem com o bem, isto é, por estar situado de modo correto em relação a ele, concerne direção à vida – ir ao sentido do bem ou afastar-se dele. Mas esta questão pode ser formulada não apenas numa relação maior/menor, mas também numa relação sim/não, e, para Taylor, todas as configurações permitem uma questão absoluta desse tipo. Nesse sentido, pergunta-se não pelo grau, mas pelo lado em que se está, o que permite apenas duas respostas. A posição sempre é definitiva. A questão absoluta se refere à motivação mais fundamental, à direção da vida; que nunca pode ser esgotada, pois a posição em relação ao bem está constantemente sob revisão potencial. Assim, uma indagação absoluta sempre molda nossas indagações relativas. Como não podemos prescindir de uma orientação para o bem, e como não podemos ser indiferentes a nossa posição relativamente a esse bem, e como esse lugar é algo que deve sempre mudar e tornar-se, tem de surgir para nós a questão da direção de nossa vida.

O sentido do bem tem de ser incorporado à compreensão da vida como uma história em andamento. A partir do sentido de situação em relação ao bem, projeta-se a direção da vida. A narrativa tem de desempenhar um papel maior que a mera estruturação do presente. Determina-se o que se é pela avaliação daquilo em que nos tornamos, pela história do tornar-se. O ‘situar-se’ na orientação moral é feito a partir de referências, assim como se situa no espaço. É necessário entender o papel da história e

do contexto no questionamento a uma orientação moral, o processo lógico deve aparecer. Sabe-se o que se é por meio do que se tornou. A vida é vista como uma busca.

Logo, encontrar sentido em minha ação presente, quando não estávamos diante de questões triviais como onde estarei dentro de cinco minutos, mas com uma interrogação acerca de minha posição com respeito ao bem, requer uma compreensão narrativa de minha vida, um sentido sobre o que me tornei que só pode ser conferido pela história. E, ao projetar minha vida para frente e endossar o rumo atual ou dar-lhe um novo, projeto uma história futura, não só um estado de futuro momentâneo, mas uma direção a ser seguida por toda minha vida vindoura. (TAYLOR, 1997:72)

É possível mesmo considerar-se como outra pessoa, como um *self* anterior, que não é definido abstraindo-se todas as preocupações constitutivas, ele sempre existe num determinado espaço de indagações que se referem ao bem pelo qual se orienta. Trata-se agora do empenho de encontrar sentido para vida na narrativa como algo de certo modo relacionado ao bem. Uma maneira pela qual as pessoas fazem isso consiste em relacionar sua história a um padrão histórico mais amplo, como a realização de um bem, seja o tradicional do cristianismo ou do progresso da humanidade, da revolução vindoura, da construção de um mundo pacífico ou da recuperação ou continuidade de nossa cultura nacional, etc. Pode-se então dizer que, se não podemos deixar de nos orientar para o bem determinando nossa posição em relação a ele e, assim, determinar também a direção de vida, a vida é compreendida em forma de narrativa, como uma busca, pois a orientação que se tem para o bem é conhecida quando se vê a vida na história. Taylor (1997:76) vê essas condições como facetas interligadas da mesma realidade, exigências estruturais inescapáveis do agir humano, e esse parece ser um vínculo existente entre as diferentes condições de identidade.

Para Taylor (1997:125), as compreensões distintas do bem que vemos em diferentes culturas seriam o correlativo das diferentes linguagens que se desenvolveram nessas culturas. Uma concepção do bem se tornaria disponível para as pessoas de dada cultura quando fosse expressa de alguma maneira. Para ele, os bens só existem por meio de alguma articulação. Os direitos universais da humanidade, por exemplo, só existem porque foram promulgados, porque filósofos teorizaram a seu respeito, por que foram feitas revoluções em seu nome, etc. A articulação não é condição suficiente, mas necessária para a adesão. Sem uma articulação um bem não seria nem mesmo opção.

Além disso, um sentido de bem encontra expressão não apenas em descrições linguísticas, mas também em outros atos de fala, por exemplo, rituais, músicas, símbolos visuais, etc.. De fato, a linguagem falada é o meio mais pobre, pois não

consegue chegar perto de captar aquilo que podemos sentir e com que podemos nos relacionar de outras maneiras. A partir daí, a pergunta que cabe é: por que tentar encontrar para o bem uma articulação em linguagem descritiva? A resposta surge da concepção ética que vê a razão de articulação linguística como parte do *télos* dos seres humanos. A tradição do logos remonta à ideia de que não somos seres plenos até podermos dizer o que nos move e em torno do que se constrói nossa vida.

As fontes morais capacitam, por meio da articulação, a viver de acordo com elas, e, por isso a articulação pode ser vista como poder, que é função de todo o ato de fala, e não apenas da formulação. É importante notar que o tipo de articulação que a filosofia moral moderna tende a suprimir são as articulações em prosa descritiva de nosso sentido de distinções qualitativas. Uma primeira razão sugerida por Taylor para resgatar essas articulações é que a filosofia moral moderna parte de razões metafísicas e epistemológicas inválidas, ou parte ainda de razões morais ou espirituais onde não cabe a afirmação da vida cotidiana e da liberdade, no sentido moderno, por meio de distinções qualitativas. Esse tipo de concepção moral moderna cala um argumento irresistível em favor da articulação do bem, pois suprime muitas questões e confusões, provendo certo conforto a quem não esteja preocupado em articular as noções subjacentes do bem.

A compreensão de como as coisas aconteceram proporciona uma percepção das concepções contemporâneas que de outro modo não seria possível. Para Taylor (1997:142), o caminho para a articulação tem de ser histórico, e como não lidamos somente com doutrinas de filósofos, mas também com os grandes não-ditos que estão na base de atitudes populares em nossa civilização, a história não pode ser apenas a da crença expressa, das teorias filosóficas, mas deve incluir igualmente o que tem sido chamado de mentalidades.

Temos um sentido de quem somos por meio de nosso sentido da posição que ocupamos em relação ao bem. Mas isso significará também que sentidos radicalmente diferentes do que é o bem fazem-se acompanhar de concepções deveras diferentes do que é um agente humano, diferentes noções do *self*. Rastrear o desenvolvimento de nossas visões modernas do bem, que são em alguns aspectos, sem precedentes na cultura humana, é também seguir a evolução de novas compreensões sem precedentes da ação e da individualidade. (TAYLOR, 1997:142)

Deve-se atentar não apenas para a ligação entre as noções do bem e o *self*, mas também para os tipos de narrativa com os quais se encontra sentido para vida e concepções de sociedade, todos esses elementos evoluem juntos. Nossos modernos

sentidos do *self* não apenas estão ligados e são possibilitados por novas compreensões do bem, como também são acompanhados por novas formas de narratividade e novas compreensões dos laços e relações sociais. Para Taylor (1997:143), existem formas modernas típicas de narratividade, com elas em vez de ver a vida em termos de fases predefinidas, compondo um todo cuja forma é compreendida por uma tradição imutável, narramos a vida como uma história de crescimento rumo aos fins com frequência sem precedentes. Com essas formas de narratividade surgem novas formas de compreensão da sociedade e novas formas de convivência.

A modernidade, em resposta ao romantismo, busca fontes que possam restaurar a profundidade, a riqueza e o significado da vida. Mas no processo dessa busca se alterou o lugar desse conflito em relação às outras tensões da cultura contemporânea. Os imperativos morais sentidos na cultura moderna, que passam pelas formas teísta e iluminista, surgem das noções morais de liberdade, benevolência e afirmação da vida cotidiana. Nesse processo sentimos a demanda de beneficência e justiça universal, somos sensíveis às reivindicações de igualdade, consideramos a liberdade e o autogoverno axiomáticamente justificados e damos prioridade a evitar a morte e o sofrimento. Contudo, nessa concordância geral, existem profundas diferenças quando se trata dos bens constitutivos, e, portanto, das fontes morais que determinam esses padrões.

Seria possível esboçar um mapa esquemático que distribui as fontes morais em três grandes domínios: a base teísta original desses padrões; o naturalismo da razão despreendida que, em nossos dias, assume formas científicas; e as opiniões que têm suas fontes no expressivismo romântico ou em uma das visões que o sucederam. Mas o esquema do mapa é excessivo, os três domínios não permanecem imutáveis e influenciam-se reciprocamente; existem tentativas de ultrapassar essas fronteiras e combinar mais de um domínio; não obstante, precisa-se ver o mapa numa dimensão temporal, nem todos vivem de acordo com as visões que se desenvolveram recentemente. E o que isso mostra é que o entendimento da sociedade requer um corte no tempo. As visões coexistem com outras que surgiram depois da reação a elas. As perspectivas rivais continuam se influenciando e se moldando reciprocamente.

Desde o período romântico o modo instrumental foi atacado com os argumentos de que esvazia a vida de significado e que ameaça a liberdade pública. As consequências negativas do instrumentalismo são, então, a experiencial e a pública. O problema experiencial dar-se-ia porque, numa sociedade instrumental em que o valor

utilitário incrustado nas instituições esvazia a vida de sua profundidade e significado, não há espaço para o heroísmo, para propósitos elevados ou coisas pelas quais valha a pena morrer, nada resta que possa dar vida a um senso de propósito. O modo de vida instrumental ao eliminar os estilos de vida mais antigos e menos instrumentais, destruiu as matrizes em que o significado podia florescer.

O mundo desencantado passa a ser visto como um domínio neutro de meios potenciais para nossas finalidades. Não obstante, a postura instrumental em relação à natureza nos separa, mais uma vez, das fontes de significado que poderiam ser encontradas nos próprios sentimentos. Além disso, o foco atomista separa-nos uns dos outros. O indivíduo, tirado de uma rica vida comunitária, agora entra numa série de associações volúveis, mutáveis, revogáveis, destinadas muitas vezes apenas a finalidades extremamente específicas. Os homens acabam se relacionando uns com os outros por meio de uma série de papéis parciais. Isso em relação às consequências experienciais, mas a sociedade instrumental também costuma ser acusada pelas consequências públicas. Uma acusação antiga é que ela tende a destruir a liberdade pública. Tocqueville ofereceu uma variante disso em sua noção de que a sociedade atômica, instrumental, tanto enfraquece a vontade de manter essa liberdade como solapa os focos locais de autogoverno dos quais a liberdade depende crucialmente.

O lugar central dos bens constitutivos surge à medida que o quadro da identidade moderna se desenvolve. Surge também, com esse desenvolver a diversidade de bens que se pode reivindicar de maneira válida. Com o entendimento do quadro de formação da identidade moderna, os bens, mesmo em conflito, não se refutam. Muitas visões unilaterais não podem sequer ser defendidas de uma forma não-ambivalente por aqueles que as propõe. Estão por certo difundidas na identidade moderna, porquanto estamos comprometidos com uma visão do *self* definida pelas capacidades da razão e também da imaginação criativa, compreensões de liberdade, dignidade e direitos, mas também ideais de auto-realização e expressão. Existem sempre várias e convincentes razões para repudiar um ou outro aspecto desse resultado, entre elas estão as tensões no interior da própria identidade moderna, entre seus aspectos “racional” e “expressivo”. Essas tensões, num conceito de ignorância histórica, ajudam a dar crédito às interpretações simplificadas de uma ou outra corrente da modernidade.

Os proponentes mais limitados da razão desprendida apontam as facetas irracionais e anticientíficas do romantismo e descartam-no de imediato, alegremente inconscientes de quanto se apoiam em uma interpretação pós-romântica de vida ao buscar realização e expressão

em sua vida emocional e cultural. Por outro lado os que condenam os frutos da razão desprendida na sociedade tecnológica ou no atomismo político tornam o mundo mais simples do que é ao imaginar que seus oponentes sejam motivados pelo impulso de dominar a natureza ou de negar qualquer dependência dos outros, e de fato dissimulam convenientemente as ligações complexas dentro da compreensão moderna do *self* entre desprendimento e liberdade auto-responsável e os direitos individuais, ou entre a razão instrumental e a afirmação da vida cotidiana. Aqueles que alardeiam as negações e repúdios mais radicais a facetas seletivas da identidade moderna continuam em geral vivendo de acordo com variantes daquilo que negam. Existe um grande componente de ilusão em sua perspectiva. Assim, para dar outros exemplos, defensores da ética procedimental mais asséptica são involuntariamente inspirados por visões do bem, e neonietzschianos fazem apelos semi-sub-reptícios a uma liberdade universal de toda dominação. (TAYLOR, 1997:643)

É a exploração da identidade moderna que nos prepara para ver sua validade e entender o quanto ela está disseminada, e a recuperação dos bens suprimidos nos proporciona viver a identidade moderna mais plenamente. Diante disso, Taylor (1997:644) entende que os defensores da razão replicariam que as consequências experienciais alegadas são ilusórias. Aqueles que se queixam não têm coragem de encarar o mundo tal como é e anseiam pelas ilusões confortáveis do passado. A suposta perda de significado reflete apenas a projeção de algumas emoções confusas na realidade. Quanto às consequências públicas, elas podem ser bem reais, mas só podem ser enfrentadas ao se considerar os problemas da democracia como questões técnicas e procurar as melhores soluções pela aplicação das ciências, sociais e naturais, relevantes.

Contudo, para Taylor, a posição dos defensores da razão não percebe muitos bens subjacentes às acusações negativas. Não perceberiam, por exemplo, o reconhecimento de algum propósito intrinsecamente valioso na vida além do utilitário. Os bens não podem ser demonstrados a alguém que de antemão se fecha a eles. Por isso, só se pode argumentar, de maneira convincente, sobre bens que já atuam sobre as pessoas, aos quais, mesmo que elas se recusem a admiti-los, em algum nível são reconhecidos. A ordem da argumentação deve passar então pelo reconhecimento do que realmente se apresenta atuante. E além de simplificar seu universo moral, os defensores do instrumentalismo erram em sua interpretação das consequências públicas.

O entendimento normal de auto-realização pressupunha que certos bens são mais importantes que o *self*, alguns propósitos podem dar o sentido necessário a uma vida realizada, a promoção de alguns bens tem um significado para além do sujeito, e, por isso, um subjetivismo total e inteiramente consistente tenderia ao vazio, de modo que

para Taylor (1997:648) nada contaria como realização num mundo em que literalmente nada fosse importante além da auto-realização. A primazia da auto-realização reproduz também algumas consequências negativas do instrumentalismo. As lealdades e solidariedades ficam em segundo plano. Uma sociedade de auto-realizadores, cujas associações são vistas cada vez mais como revogáveis, não pode manter a forte identificação com a comunidade política que a liberdade pública requer. Essa concepção gera a ideia de não associação, a não ser pelo próprio motivo da auto-realização ou para relações estratégicas baseadas em considerações instrumentais. Para Taylor, mesmo Habermas esconde o problema experiencial sobre o problema público, como se os dois pudessem ser resolvidos a preço de um. O que Habermas deixaria de lado é, para Taylor (1997:651) a busca das fontes morais fora do sujeito por meio de linguagens que ressoem dentro dele, a apreensão de uma ordem inseparavelmente indexada a uma visão pessoal.

TOLERÂNCIA E RAZÃO PÚBLICA NO LIBERALISMO POLÍTICO

III.I Liberalismo Político como resposta ao fato do pluralismo

O modelo kantiano de filosofia prática tratava de um procedimento expresso na ideia da prioridade do justo sobre o bem, na qual a disposição para ação por puro dever, a boa vontade, é a única coisa que pode ser considerada como boa em si. E especificamente é na *Crítica da Razão Prática* que se pode ler que “o conceito de bem e de mal não deve ser determinado anteriormente à lei moral (...) mas somente depois e através dessa lei” (*KpV*:62). Assim, para Kant, o justo assume a forma de um imperativo, um ideal moral fundamental que restringe o bem ao desejo ou à ação que possa se conformar às exigências do dever.

Essa tese contém dois argumentos principais. O primeiro é negativo, vai contra a prioridade do bem, e diz que, se não se determina um princípio formal, independente de qualquer fim específico, a ação será determinada por um objeto da faculdade de desejar. Logo, o bem definir-se-ia pela realização de desejos, acarretando dois problemas: de um lado, não se poderia definir o bem, já que os objetos da faculdade de desejar podem variar segundo os indivíduos; por outro lado, não se poderia estabelecer uma hierarquia normativa entre os desejos, pois não há uma referência exterior aos fins (cf. *KpV*:21-26). Quanto à felicidade, diz Kant, nenhum princípio se pode aduzir como lei.

O segundo argumento é positivo e explica porque o justo deve ter primazia. A ideia do justo não diz respeito ao que é empírico, mas a uma concepção de pessoa moral; por isso, o argumento liga-se diretamente à experiência moral que deve excluir qualquer determinação por um princípio material - se é que somos seres cujas ações são algo mais que apenas respostas a estímulos sensíveis. Para Kant, existe uma consciência da possibilidade de agir além da causalidade, que é dada pela experiência de seguir uma norma moral, que pode ser expressa em um princípio formal: o imperativo categórico. Essa consciência é a prova da autonomia, fundamento da epistemologia de Kant, que só pode ser explicada por essa ideia da primazia do justo sobre bem.

Essa formulação de Kant, ainda que trace uma maneira substancial de se compreender a natureza da vida moral e política, tem grande influência no pensamento político contemporâneo, mas este acrescenta a esta ideia o acúmulo social e histórico que as sociedades ocidentais contemporâneas experimentam e cuja ênfase é o pluralismo. Assim, Rawls, em *Uma Teoria da Justiça*, compartilhava, em certo sentido, da tese do primado do justo sobre o bem. Segundo ele,

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto, numa sociedade justa, as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. (RAWLS, 2000:4)

O debate contemporâneo é marcado por questões sobre a conciliação entre os princípios universais de justiça e as concepções particulares do bem, dado o desafio do pluralismo, que põe fim às ideias de composições sociais homogêneas e expõe sociedades multiculturais nas quais se encontram concepções conflitantes de bem viver. O *fato do pluralismo* revela um quadro de problemas para a teoria política contemporânea que quer tratar o tema da democracia, já que as diferentes singularidades de bens de vida se opõem entre si e revelam sociedades multiculturais e multissegmentadas marcadas por uma grande heterogeneidade social e cultural. Lê-se em Rawls que o diagnóstico das democracias constitucionais aponta para o surgimento de doutrinas conflitantes entre si e muitas vezes irreconciliáveis e, conseqüentemente, para um problema imediato na regulação da vida social dentro de um Estado democrático de direito marcado por uma pluralidade de visões de mundo e de concepções de vida boa.

Então, se a pluralidade é o desafio das democracias constitucionais modernas, dado o papel do Estado de dar normas iguais a todos, o problema poderia ser definido pelas seguintes questões: como justificar, em sociedades heterogêneas, princípios que devam reger as práticas e instituições políticas? Como fazer valer, igualmente a todos, normas gerais de regulação da vida social? Como é possível manter um ordenamento jurídico e político aquém desse descompasso? Ele deve continuar? É possível encontrar uma justificação que consiga conciliar como uma *razão pública* as diferentes visões de mundo?

Ora, é possível dizer que, pela concepção procedimental da razão prática de inspiração kantiana, Rawls procura abrir mão daquela doutrina substancial, que não mais poderia reger as práticas políticas, na tentativa de criar um procedimento que possa ser apoiado pelas diferentes concepções particulares do bem viver, dado o contexto de sociedades pluralistas. Fato é que o pluralismo impede a justificação pública pautada em uma doutrina não compartilhada por todos os cidadãos aos quais se endereça. Deixar de lado o fato do pluralismo e a necessidade do reconhecimento das diversidades leva à

imposição de uma visão de mundo. Logo, a ideia de uma razão pública como meio de reconciliação do descompasso das diversas doutrinas se faz necessária para a garantia da possibilidade de legitimidade nas democracias constitucionais contemporâneas. A ideia de um bem comum deve ser substituída pela ideia de uma razão comum, aceitável a todos. O problema é então como encontrar essa razão comum que possa constituir e formar normas para convivência de cidadãos que professam as mais diversas doutrinas sem lhes impor uma concepção particular de bem.

Rawls pretende expor uma teoria alternativa ao paradigma abrangente moderno. Ele busca conceituar uma ideia de razão pública que pertença à concepção de uma sociedade democrática constitucional bem ordenada; a forma e o conteúdo dessa razão, isto é, a maneira como é entendida pelos cidadãos e como interpreta a relação política destes, são parte da própria ideia de democracia proposta por Rawls. Isto porque, segundo ele, uma característica básica da democracia consiste no fato do pluralismo – o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis conflitantes, religiosas, filosóficas e morais, é o resultado normal de uma cultura de instituições livres. E são os próprios cidadãos que percebem que não podem chegar a um acordo ou aproximar-se de um entendimento mútuo com base em suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Por isso, Rawls propõe que, na formulação de uma razão pública, doutrinas abrangentes referentes à verdade e ao justo sejam substituídas por uma ideia do politicamente razoável endereçado aos cidadãos enquanto cidadãos.

Rawls, em *Uma Teoria da Justiça*, expôs suas ideias sobre a justiça como equidade e princípios de justiça que seriam escolhidos a partir de condições de liberdade e igualdade, montando assim um modelo inspirado na tradição contratualista e desenvolvendo uma teoria deontológica da justiça. Rawls expôs também as ideias de sociedade bem ordenada e senso de justiça. E nesta obra afirma que o bem de uma pessoa é determinado por um plano racional de vida, e esta concepção de bem é condição para que o sujeito possa desenvolver, numa sociedade bem-ordenada, o senso de justiça. O senso de justiça é desenvolvido no seio de uma sociedade bem-ordenada que seja estruturada para promover o bem de seus membros e que é efetivamente regulada por uma concepção comum de justiça. Desse modo, em tal sociedade, todos os indivíduos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios da justiça, sendo, diz Rawls, esse fato publicamente reconhecido.

Outra característica da sociedade bem-ordenada, apontada por Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, refere-se ao fato de que ela seja regulada por uma concepção de

justiça implicando que seus membros tenham um desejo forte e normalmente efetivo de agir em conformidade com os princípios da justiça. Como uma sociedade bem-ordenada perdura ao longo do tempo, no entender de Rawls, a sua concepção de justiça é provavelmente estável, isto é, quando as instituições são justas – da forma como essa concepção define –, os indivíduos que participam dessa ordenação adquirem o senso correspondente de justiça, e o desejo de fazer a sua parte para mantê-las. Para Rawls, uma concepção da justiça é mais estável do que outra se o senso de justiça que tende a gerar for mais forte e tiver maior probabilidade de sobrepujar inclinações perturbadoras, e se as instituições que ela permite não fomentam impulsos e tentações fortes no sentido de agir de forma injusta. Além disso, a estabilidade de uma concepção depende de um equilíbrio de motivos, ou seja, o senso de justiça que ela cultiva e os objetivos que encoraja devem normalmente ser mais fortes que as propensões para a injustiça. No entender de Rawls adquirimos um desejo de agir de forma justa quando vivemos em instituições justas e delas nos beneficiamos.

No desenvolvimento moral do indivíduo, pano de fundo para o desenvolvimento do senso de justiça, Rawls aponta três estágios, a saber: a moralidade de autoridade, a moralidade de grupo e a moralidade de princípio. O primeiro deles é, em sua forma primitiva, a moralidade da criança. Rawls admite que o senso de justiça é adquirido gradualmente pelos membros mais jovens da sociedade à medida que vão crescendo, e que a sucessão de gerações e a necessidade de ensinar às crianças atitudes morais é uma das condições da vida humana. Rawls formula, a partir desse, o princípio de que a criança vem a amar seus pais apenas se estes manifestam primeiro o seu amor. Nesta perspectiva, as ações da criança são inicialmente motivadas por certos instintos e desejos, e seus objetivos são regulados por um interesse próprio racional – segundo Rawls, num sentido adequadamente restrito.

O segundo estágio do desenvolvimento moral é denominado por Rawls de moralidade de grupo. Esta moralidade tem seu conteúdo ditado pelos padrões morais adequados ao papel do indivíduo nas várias associações às quais pertence. Segundo Rawls, esses padrões incluem as regras da moralidade ditadas pelo senso comum e são impressos no indivíduo pela aprovação ou pela desaprovação daqueles que detêm a autoridade, ou pelos outros membros do grupo. Rawls entende que, quando uma pessoa programa a sua capacidade para sentimentos de companheirismo, adquirindo laços de acordo com a primeira lei psicológica, na medida em que seus consócios correspondem

aos seus deveres e obrigações, essa pessoa desenvolve sentimentos amigáveis em relação a eles, juntamente com sentimentos de confiança.

O terceiro estágio do desenvolvimento moral é, segundo Rawls, o da moralidade de princípios. Uma pessoa que atinge as formas mais complexas da moralidade de grupo, entende o autor, certamente tem um entendimento dos princípios da justiça assim como já tem desenvolvido um apego a vários indivíduos e comunidades em particular, estando, neste sentido, disposto a seguir os padrões morais que se aplicam a ele nas várias posições que ocupa, os quais são sustentados pela aprovação ou desaprovação social. Além disso, quando o indivíduo associa-se a outros e aspira a corresponder a essas concepções éticas, ele está interessado em conquistar a aceitação para sua conduta e seus objetivos. A partir daí, Rawls caracteriza como sendo o estímulo de sua obediência aos princípios da justiça, em grande parte, os laços de amizade e companheirismo com os outros e seu interesse pela aprovação da sociedade num sentido mais amplo. Assim, Rawls passa a considerar o processo pelo qual um indivíduo se apega a esses princípios, segundo ele, de ordem superior, com o intuito de ser uma pessoa justa.

O senso de justiça, de acordo com o autor, manifesta-se então de dois modos: i) leva o indivíduo a aceitar que os princípios da justiça se aplicam à sociedade da qual ele e seus consócios se beneficiam. Nesta medida, o indivíduo tende a se sentir culpado quando não honra seus deveres e obrigações. Rawls expõe ainda que o corpo de cidadãos como um todo não se liga por laços de companheirismo entre os indivíduos, mas pela aceitação de princípios públicos da justiça. É a lealdade a esses princípios que fornece uma perspectiva unificada a partir da qual os indivíduos podem resolver suas divergências. ii) Fomenta uma disposição de trabalhar em favor da construção de instituições justas e de reformar as instituições existentes quando a justiça o exija.

Uma vez aceita uma moralidade de princípios, as atitudes morais deixam de estar unicamente ligadas ao bem-estar e à aprovação de grupos específicos. Neste sentido, elas são moldadas por uma concepção do justo, escolhida independentemente dessas contingências, já que os sentimentos morais manifestam uma independência em relação às circunstâncias acidentais. A moralidade de princípios inclui as virtudes das moralidades precedentes – a de grupo e de autoridade - e define o último estágio no qual todos os ideais secundários são entendidos e organizados em um sistema coerente mediante princípios gerais. No tocante às qualidades das outras modalidades, elas recebem a sua explicação e justificativa dentro do sistema mais amplo, e suas

respectivas reivindicações são ajustadas pelas prioridades atribuídas à concepção mais abrangente.

Para Rawls, a aplicação dos princípios da justiça, em primeiro lugar, destina-se então à estrutura básica da sociedade de forma que esses princípios governem a atribuição de direitos e deveres. Os dois princípios formulados são:

1. cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.
2. As desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos. (Rawls, 1971:64)

A formulação de tais princípios tem como pressuposto que a estrutura básica da sociedade seja dividida em duas partes: o primeiro princípio é aplicável à primeira parte, que compõe o sistema social que define e assegura as liberdades básicas iguais; e o segundo princípio é aplicável à segunda parte, que especifica e estabelece as desigualdades de ordem econômica e social. Além disso, Rawls compreende a aplicação dos princípios da justiça (liberdade e igualdade) em ordem serial, isto é, o primeiro antecede o segundo, num sentido prioritário, de forma que não é permitida a violação das liberdades básicas em prol de vantagens econômicas e sociais.

A aplicação de uma justiça formal ao sistema jurídico faz surgir o Estado de direito. Este Estado de direito, no entender de Rawls, está intimamente relacionado com a liberdade, visto que esta relação é evidenciada quando se considera a noção de sistema jurídico e de sua íntima conexão com os preceitos que definem a justiça formal. Mas, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls esclarece ainda que a constituição é um procedimento justo, todavia, imperfeito. O procedimento é justo, porém imperfeito visto que não há como garantir, mediante procedimentos políticos factíveis, que as leis hão de ser sempre justas. Nas atividades políticas é impossível atingir uma justiça procedimental perfeita, e, no pensamento de Rawls, numa sociedade cujo regime político interno seja de quase justiça, os cidadãos têm o dever de acatar ordenações e políticas injustas em virtude do dever natural de apoiar instituições justas. Há o risco, no caso da não obediência a certas ordenações injustas, de se incorrer na geração da instabilidade das instituições. Para promover a estabilidade das instituições, é preciso, em certos casos, obedecer a ordenações injustas. A estabilidade das instituições justas, no contexto de *Uma Teoria da Justiça*, é simplesmente fruto do estímulo da aceitação

da exigência de apoio e acatamento destas instituições. Deste modo, tendo em vista que o objetivo dos cidadãos é barganhar benefícios para si, cada cidadão tem o dever de acatar e obedecer a instituições e leis injustas em vista da manutenção desta sociedade.

Uma concepção de desobediência civil, observa Rawls, é possível, mas apenas como ato político. Assim o é porque se orienta e se justifica por princípios políticos, isto é, aqueles princípios reguladores da constituição e das instituições sociais. Rawls alerta que uma teoria acerca da desobediência civil deve, antes de tudo, definir o âmbito dentro do qual se situa. Para ele, a desobediência civil deve pressupor a não-violência e a consciência no sentido de que propõe uma mudança na lei no âmbito de uma sociedade bem ordenada. Nota-se que o autor compreende, em *Uma Teoria da Justiça*, que a concepção de justiça, comumente partilhada, subjaz à ordem política, ele entende que haja uma concepção pública de justiça. Ora, é a partir desta concepção que, numa sociedade democrática, os indivíduos regulam suas atividades políticas e interpretam sua constituição, de modo que a violação contínua e deliberada dos princípios básicos dessa concepção por um longo tempo incita, ou à submissão, ou à resistência.

A desobediência civil, numa sociedade bem-ordenada, é definida por Rawls como uma forma de protesto nos limites da fidelidade à lei, sendo, nesta perspectiva, distinta, por um lado, da objeção de consciência, e, por outro, da própria ação armada. Rawls esclarece o papel da desobediência civil no âmbito de um sistema constitucional e mostra sua ligação com o governo democrático, supondo que a sociedade em questão é quase justa e que os princípios da justiça são, em sua maior parte, reconhecidos como termos básicos da cooperação voluntária entre pessoas livres e iguais.

O que Rawls pretende é deixar claro que, pela prática da desobediência civil, um cidadão apela ao senso de justiça da maioria com o intuito de tornar público, no tocante à pessoa, que as condições de cooperação livre estão sendo violadas. Disso, tem-se que, numa sociedade bem-ordenada, na qual as instituições são justas, apesar de imperfeitas, os cidadãos quando são lesados comprovadamente, a partir das condições anteriormente especificadas, não precisam obedecer às leis que lhes ferem porque, segundo Rawls, a desobediência civil é um recurso estabilizador de um sistema constitucional, embora, como afirma o próprio Rawls, seja por definição ilegal. A desobediência civil, com a devida moderação e o critério justo, auxilia a manter e a reforçar as instituições justas visto que, restituindo a justiça dentro dos limites da fidelidade à lei, ela serve para prevenir desvios da rota da justiça e para corrigi-los quando acontecem.

Tudo isso mostra que cada cidadão, a partir dessa perspectiva, é considerado responsável por aquilo que faz, isto é, numa sociedade democrática se sabe reconhecer que cada cidadão é responsável por sua interpretação dos princípios da justiça e pela conduta que assume à luz deles - salvaguarda-se que, entretanto, tal fato não significa que a decisão da prática da desobediência civil seja como lhe aprouver, para agir de modo responsável o cidadão deve observar os princípios que embasam e orientam a interpretação da constituição, vendo como esses princípios deveriam ser aplicados concretamente. Caso comprove a necessidade e a justificação da desobediência civil, isto é, quando as circunstâncias assim colocarem-se, sua prática será consciente e, portanto, de acordo com a teoria da desobediência civil.

Essa ideia de autonomia, que se vê mesmo no conceito de desobediência civil, pode ser entendida quando, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls assumia, antes ainda dessa argumentação exposta acima, uma interpretação kantiana da justiça como equidade. Essa interpretação se baseava numa noção de autonomia tal como proposta por Kant, que é uma noção universalista, e salvaguardava a possibilidade de uma mesma concepção moral por parte dos indivíduos no modelo de *Uma Teoria da Justiça*.

Segundo Rawls, para Kant, os princípios morais são objetos de uma escolha racional que define a lei moral e que é, então, resultado de uma decisão racional. Nesse sentido, os princípios morais deveriam ser não apenas aceitáveis a todos, mas deveriam ser também comuns. Para Kant, segundo Rawls, esses princípios devem ser acatados em determinadas condições que caracterizariam os homens como seres racionais e livres. Conforme Rawls, a descrição da posição original é uma tentativa de interpretar essa concepção. Por isso, os princípios de justiça seriam aceitos em uma hipotética posição original de igualdade, onde ninguém conheceria sua posição em relação à sociedade. Esse desinteresse derivado da ignorância da própria situação implicaria a impossibilidade de alguém razoavelmente discordar desses princípios. Desse modo, assim como cada um decide sobre seu bem, um grupo hipotético deveria decidir, para todos, sobre o que é justo ou injusto (cf. Rawls, 1971:11). A posição original seria o *status quo* ideal para essa decisão, pois um véu de ignorância garantiria que homens racionais decidissem em situação equitativa - todos estariam em situação semelhante e ninguém poderia estipular princípios para favorecer sua condição particular.

Ainda segundo Rawls, para Kant, uma pessoa age de modo autônomo quando os princípios de suas ações são escolhidos por ela como a expressão mais adequada possível de sua natureza de ser racional igual e livre. Por isso, um véu da ignorância

deve impossibilitar a heteronomia que o conhecimento na posição social gera. As escolhas das partes são alcançadas na condição de pessoas racionais, iguais e livres. Rawls expõe que a defesa desses princípios faz acréscimos à concepção de Kant porque os princípios escolhidos devem ser aplicados à estrutura básica da sociedade, mas, para ele, mesmo com esse acréscimo, os princípios ainda se manteriam muito próximos da doutrina de Kant, pelo menos quando se tem uma visão global de seus escritos sobre ética.

Para Rawls, os princípios de justiça se apresentam como análogos aos imperativos categóricos, pois se aplicam a uma pessoa em virtude de sua natureza de ser racional, igual e livre. O princípio vale aquém de qualquer objetivo particular, assim como ocorre com os dois princípios de justiça, onde as pessoas não têm objetivos particulares, mas apenas desejam os bens primários, desejados pela natureza humana. A preferência por bens primários é derivada, portanto, apenas das suposições mais gerais sobre a racionalidade e sobre as condições da vida humana.

Para Rawls, a suposição do desinteresse mútuo é paralela à noção kantiana da autonomia, e permite que a escolha de um sistema de objetivos finais seja livre, posto que os fins individuais não podem ser restringidos desde o princípio, senão como restrição arbitrária da liberdade. Os princípios da justiça, estabelecidos como cegos aos diversos interesses, se aplicam a todas as pessoas que têm projetos racionais de vida, não importando seu conteúdo, todas as limitações a qualquer concepção de felicidade são o resultado de uma interpretação da situação contratual, e é por isso que a premissa do desinteresse mútuo se liga à ideia kantiana de autonomia. A posição original deve mostrar quais princípios seriam escolhidos por pessoas racionais, iguais e livres. Elas deveriam ser pensadas como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico, dentro da estrutura de uma teoria empírica.

Agir com base nos princípios de justiça expressaria a natureza humana de pessoas racionais iguais e livres. Mas Rawls admite afastar-se de Kant ao apontar que essas noções já não são puramente transcendentais e desprovidas de conexões explicáveis com a conduta humana, pois a concepção procedimental da posição original nos permitiria estabelecer esses vínculos. Ele diz diferenciar-se de Kant, pois parte da suposição de que a escolha da pessoa na qualidade do eu em si é uma escolha coletiva, e porque as partes sempre sabem que estão sujeitas às condições da vida humana.

Rawls, em *Uma Teoria da Justiça*, tratou também das leis, que para ele são diretrizes endereçadas a pessoas racionais para sua orientação, dentro da estrutura básica

da sociedade bem ordenada. Neste sentido, é somente às pessoas racionais que, de fato, cabe a obediência a uma lei, seja ela injusta ou não. Tendo em conta que as partes na posição original, sob o véu da ignorância, deliberam acerca dos princípios adequados para realizar a liberdade e a igualdade, a lei, como tal, deve estar em consonância com as especificações dos princípios da justiça. Nesta medida, é exigência, numa sociedade bem-ordenada, que as leis reflitam a concepção de justiça, deliberada na posição original, nas especificações dos princípios da justiça. Disso, tem-se que a lei define a conduta dos indivíduos, concebidos como pessoas racionais. Nossos deveres e obrigações jurídicos, numa sociedade bem-ordenada, são estabelecidos, segundo Rawls, pelo conteúdo da lei. Se uma lei for imprecisa e incerta, esclarece Rawls, nossa liberdade para agir dentro da estrutura básica da sociedade também será imprecisa e incerta, e, conseqüentemente, não haverá meios que possibilitem a criação de uma base para expectativas legítimas.

Numa obra posterior, *O Liberalismo Político*, à concepção de sociedade democrática constitucional bem ordenada Rawls acrescenta a característica do pluralismo razoável. Segundo Rawls, os cidadãos percebem que não podem chegar a um acordo com base nas suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Em virtude disso, precisam considerar que tipos de razões podem oferecer razoavelmente um ao outro em matéria de questões políticas fundamentais. Assim, Rawls precisou posicionar-se diante da ideia de que doutrinas abrangentes fundamentariam sua teoria da justiça posto que elas pudessem gerar um conflito de filosofias. A defesa do modelo de Rawls passa então pela ideia de um equilíbrio reflexivo, a ponderação a partir de uma posição que possa ser tida por universal. Assim, Rawls propõe que, na razão pública, as doutrinas abrangentes de verdade ou direito sejam substituídas por uma ideia do politicamente razoável dirigido aos cidadãos enquanto cidadãos. Além disso, a ideia de razão pública não critica nem ataca qualquer doutrina abrangente, exceto na medida em que seja incompatível com os elementos essenciais da razão pública e de uma sociedade democrática. A exigência básica que se impõe, assim, no entender do autor, é que uma doutrina razoável aceite um regime democrático constitucional e a ideia de lei legítima que o acompanha.

Em *O Liberalismo Político*, Rawls, defendendo-se então das críticas a aquele trabalho anterior, restringe seu modelo de justiça como equidade à forma de um liberalismo político. Um dos supostos problemas do primeiro modelo era aquela concepção irreal de uma sociedade bem ordenada, isto é, uma sociedade que pretenda

promover o bem de seus membros e ser regulada por uma concepção política de justiça, baseada na ideia de que todos deveriam aceitar e saber que os outros aceitam o mesmo princípio de justiça, e as instituições sociais quase sempre satisfariam estes princípios - o liberalismo, pressupondo cidadãos que legitimem esse modelo, seria, segundo Rawls, abrangente. Diante disso, o problema que Rawls teve de enfrentar é o de como pensar, a partir do fato do pluralismo das sociedades democráticas, uma doutrina abrangente professada por todos os cidadãos. Por isso, o liberalismo político, como resposta, pressupõe a pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, que nem sempre são compatíveis umas com as outras, mas que são justas no limite da estrutura de instituições livres de uma democracia constitucional. Trata-se de uma resposta ao problema de como pensar a possibilidade de uma sociedade de cidadãos livres e iguais defensores de doutrinas abrangentes diferentes. É a construção de um modelo que possa abarcar as pluralidades numa concepção de justiça política de uma democracia constitucional, de um modo que a concepção política de justiça se separe das doutrinas abrangentes, e a razão pública, imparcial às doutrinas abrangentes, se diferencie das razões não públicas.

Segundo Rawls as principais peças para sua defesa são:

- 1) a ideia de justiça como equidade enquanto visão auto-sustentada, e a de um consenso sobreposto como um componente de sua interpretação da estabilidade;
- 2) a distinção entre pluralismo simples e pluralismo razoável, acompanhada da ideia de uma doutrina abrangente razoável;
- 3) uma interpretação mais completa do razoável e do racional entretecida na concepção do construtivismo político (em contraposição ao construtivismo moral), de modo que fique claro o embasamento dos princípios do direito e da justiça na razão prática. (Rawls, 2000:38)

Como exposto, os dois princípios de justiça sustentados por Rawls, referem-se a liberdades individuais – cada um tem direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais - e igualdade social – as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade. Ora, esses princípios de justiça política podem ser alcançados, segundo Rawls, por seu construtivismo político, onde: primeiro, os princípios da justiça política podem ser representados como resultado de um procedimento; segundo, esse procedimento se

baseia na razão prática; terceiro, utiliza uma concepção de pessoa e sociedade que possa dar forma a estrutura da construção, a pessoa é vista como membro de um sistema equitativo de cooperação social; e, por ultimo, o construtivismo político especifica uma ideia do razoável e aplica essa ideia a vários objetos.

Os princípios são sempre resultado de um procedimento de construção onde pessoas racionais, segundo a concepção específica desse termo, se utilizam, idealmente, desses princípios para regulamentar a sociedade. Diante disso, o construtivismo não é metafísico, mas político. E, para Rawls, somente a partir dele é possível encontrar princípios aceitos por todos. Vê-se que o que Rawls não pode abandonar, para dar sustentação ao modelo, é a concepção de pessoa racional, que possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar geral da sociedade pode ignorar. Pois se o objeto da justiça é a estrutura básica da sociedade, isto é, se o que a justiça tem de determinar são os princípios fundamentais para a ação das principais instituições sociais, é ainda cara a Rawls aquela concepção de pessoa, uma vez que estes princípios devem ser pensados a partir de uma situação de escolha racional na posição original. Os princípios da justiça devem ser originados independentemente de qualquer concepção de bem, e com vistas a poderem ser aceitos por todos.

A base do construtivismo está então na ideia de que as pessoas podem construir os termos mínimos para a constituição de uma sociedade justa. São as pessoas que estabelecem, na base, os princípios de justiça. O que Rawls quer construir é um modelo ideal de procedimento que, se corretamente aplicado, conduz sempre a resultados justos. Vê-se que o procedimentalismo de Rawls não pressupõe qualquer padrão independente de decisão, antes apenas o próprio procedimento.

Para Rawls, a posição original enquadra-se no caso da justiça procedimental porque os princípios resultantes serão considerados justos a partir da aplicação dos limites do procedimento, onde as partes são representadas como pessoas dignas. Os princípios de justiça são resultado do consenso estabelecido entre pessoas éticas – seres racionais com objetivos próprios e senso de justiça (gerado pelas instituições justas). A autonomia racional da pessoa, que tem sua base, nas faculdades intelectuais e morais, permite a construção de uma concepção política de justiça que possa ser aceita por cidadãos livres e iguais, ainda que se diferenciem por suas concepções razoáveis. A construção da justiça como equidade pressupõe a relação normativa entre pessoa e sociedade, em primeiro lugar na posição original e depois na possibilidade de cidadãos

na sociedade bem-ordenada, quando se estabelecem os princípios normativos para uma sociedade justa.

Assim, é possível entender a analogia com a universalidade da formulação da lei moral no imperativo categórico e a concepção igualitarista de pessoas morais e livres num Estado democrático de direito, como sugere Rawls, à luz da filosofia política kantiana que deve pressupor seres humanos igualmente dignos e que podem ter os mesmos direitos, gerados, assim, num modelo procedimental. A concepção normativa de pessoa acompanha a elaboração de uma teoria política da justiça, sobretudo em função das três ideias diretrizes - posição original, sociedade bem-ordenada e equilíbrio reflexivo – num modelo procedimental que se articula com o fato do pluralismo. A articulação entre o que é comum e o que é particular, na interpretação kantiana da justiça como equidade elaborada por Rawls, seguia a ideia de primazia do justo sobre o bem, assim como da razoabilidade (da razão pública) sobre a racionalidade (de projetos particulares na busca da realização de um bem ou de bens particulares, como fins a serem atingidos). Esse tipo de procedimento evita problemas da teoria moral, isto é, não procura resolver os problemas de fundamentação da moral, como nos modelos metafísicos tradicionais, mas apenas apresenta argumentos razoavelmente defensáveis.

Rawls assume que os membros de uma sociedade bem ordenada são pessoas morais livres e iguais. Assim, os conflitos decorrentes das reivindicações das pessoas, manifestos em suas convicções religiosas, filosóficas e morais concorrentes e muitas vezes incompatíveis, requerem um conjunto de princípios procedimentais para resolver os conflitos sociais, de forma a atribuir direitos e deveres na estrutura básica da sociedade e especificar de que maneira as instituições devem influenciar a distribuição geral dos retornos da cooperação social. Parece que o modelo de Rawls trata-se, com efeito, de reinterpretar a ideia kantiana de um reino de fins concebida como uma sociedade humana sob circunstâncias de justiça. Assim, os membros de uma sociedade bem ordenada são livres e iguais na medida em que a liberdade e a igualdade são a todos procedimentalmente asseguradas.

Não obstante, em contraste com a concepção kantiana do eu transcendental onde nenhuma concepção da pessoa é pressuposta a não ser a do eu cognoscente que obtém conhecimento intuitivo dos primeiros princípios morais, o construtivismo político sustenta uma concepção correlata complexa da pessoa e da sociedade (entendidas como entes racionais com capacidade moral - senso de justiça) que se modelam mutuamente. Enquanto o construtivismo moral de Kant reivindica pretensões de validade como uma

doutrina abrangente, o construtivismo político de Rawls apenas representa um modelo teórico capaz de estabelecer um consenso mínimo necessário para que diferentes doutrinas morais, filosóficas e religiosas possam coexistir numa sociedade democrática, numa concepção razoável de pluralismo.

Assim, Rawls procura diferenciar seu conceito de autonomia política do conceito kantiano de autonomia moral. Enquanto este desempenha um papel regulador, viabilizando a autoconstituição de valores morais e políticos pelos princípios da razão prática, aquele apenas representa a ordem de valores políticos baseados em princípios da razão prática e inseparáveis de concepções políticas de sociedade e de pessoa. Assim, portanto, a ideia de lei legítima, segundo Rawls, para uma sociedade democrática, é o resultado da aplicação do conteúdo da ideia de razão pública, formado por um conjunto de concepções políticas razoáveis de justiça, em discussões de normas coercitivas. A lei legítima é a expressão, por um lado, da atuação de todos os funcionários e juízes governamentais, e, por outro, da ação dos cidadãos razoáveis, que se pensam como legisladores ideais seguindo a ideia de razão pública. Além disso, a lei legítima é compreendida por todos os cidadãos como sendo aplicada à estrutura geral da autoridade política.

Assim como Kant, Rawls mantém que os princípios da razão prática originam-se na consciência moral; mas, ao contrário de Kant, concepções metafísicas não desempenham nenhum papel de fundamentação no estabelecimento de concepções básicas de personalidade - faculdades de um senso de justiça e de concepções do bem - e sociedade - associação de pessoas em cooperação social equitativa. Por isso mesmo Rawls pode falar de uma concepção normativa de pessoa e de sociedade, em substituição ao ideal kantiano de personalidade fundamentado em sua metafísica. Enquanto a filosofia de Kant pode ser tomada como uma apologia da racionalidade, no contexto de dois mundos, o liberalismo político apenas propõe o fundamento público da justificação em questões de justiça política, dado o fato de pluralismo razoável. Rawls serve-se, assim, da representação procedimental do imperativo categórico kantiano a fim de mostrar como as concepções de cidadania e de uma sociedade bem ordenada são implícitas ou modeladas pelo procedimento construtivista.

Embora tenha havido uma importante mudança de ênfase na passagem de uma obra a outra talvez seja possível argumentar que a concepção normativa de pessoa perpassa tais desenvolvimentos. Sendo que na segunda obra, trata-se da especificidade do político com relação ao moral. Pois as duas características decisivas para diferenciar

uma concepção política de uma doutrina moral abrangente serão encontradas, segundo Rawls, na apresentação da primeira como uma visão independente e na sua expressão em termos de uma cultura política pública de uma sociedade democrática.

Assim, ainda que Rawls busque afastar-se do tema do fato da razão, enquanto artifício não demonstrável da segunda crítica, e se por mais próximo de uma leitura da razão prática humana nos escritos posteriores de Kant, sua leitura parece pretender tratar especificamente do problema entre autonomia e heteronomia para uma fundamentação. Rawls concebe a posição original como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico, no entanto com a importante ressalva de que a escolha da pessoa como um eu noumênico seja tomada como uma escolha coletiva. Diante do fato do pluralismo, a autonomia é personificada nessa escolha coletiva.

As formulações em *O Liberalismo Político* respondem à pergunta sobre quais são os princípios para efetivar a liberdade e a igualdade inerentes a um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais. Somente assim pode-se entender a natureza procedimental de *Uma Teoria da Justiça* no sentido da pressuposição do véu de ignorância na posição original enquanto dispositivo de representação, de forma a abstrair-se de contingências do mundo social. E é neste ponto tão decisivo para a formulação de sua teoria que Rawls traça certa analogia com o modelo de Kant.

Neste sentido, é possível dizer que o contratualismo rawlsiano coincide precisamente com a sua apropriação do construtivismo kantiano, na regulação recorrente de uma cooperação social entre pessoas livres e iguais. Portanto, na medida em que direitos, valores e normas politicamente objetivados numa constituição são reivindicados através de práticas cotidianas intersubjetivas - pelo voto, por atos de desobediência civil, pelo exercício pleno da cidadania, etc. - as aparentes defasagens entre os ideais reguladores de uma situação hipotética - situação original, sociedade bem-ordenada, os dois princípios da justiça - e nossas experiências concretas de existência social são gradativamente corrigidas de forma a melhorar o processo constitucional e democrático de sociedades plurais. Também o equilíbrio reflexivo remete ao processo de construção de uma sociedade bem-ordenada, de forma a integrar os indivíduos com a interminável tarefa de recorrer a um dispositivo procedimental.

A teoria da justiça pode ser vista, portanto, como um procedimento universalizável de construção capaz de dar conta da sociabilidade humana em sociedades democráticas regidas por uma constituição, onde reivindicações de

liberdades básicas e de participação equitativa na vida social permitem a convivência plural de diversas doutrinas religiosas, filosóficas e morais. A justiça como equidade, segundo Rawls, procura desvelar as ideias fundamentais de liberdade e igualdade, de cooperação social ideal e da pessoa. A ideia de liberdade se contrapõe por princípio a toda determinação ou condicionamento social, cultural ou empírico, e por isso deve ser tomada em seu sentido formal ou procedimental. O universalismo formal, longe de ser uma limitação kantiana, não exclui a realização efetiva de fins e de bens particulares almejados por comunidades e tradições diversas, mas antes os viabiliza. O sentido e o significado da correlação entre pessoa e sociedade se encontram neste meio constitutivo das perspectivas de quem teoriza, age e se submete.

III.II A razoabilidade como fundamento

Muitos estudiosos dedicados à teoria política contemporânea apontam John Rawls como um dos maiores filósofos de nosso tempo. Não é difícil encontrar trabalhos que se refiram a Rawls por meio de expressões tais como “o filósofo americano” ou “o filósofo político”, ou ainda como “o filósofo que reanimou a filosofia política no mundo anglo-saxão”. Diante disso, para manter a coerência, certamente cabe a pergunta: que significa ser um filósofo? De maneira simples, podemos encontrar dois significados para o termo. O primeiro é o que designa a pessoa que trabalha com a história da filosofia, que pesquisa a respeito daquilo que é considerado como as melhores ideias produzidas ao longo do tempo, que recebe recursos para isso e o faz como profissão. Nesse sentido, Rawls certamente pode ser chamado de filósofo: nos anos 1950, ele foi editor do famoso jornal *Philosophical Review*, e nos anos 1970 foi chefe do departamento de filosofia de Harvard. Além disso, podemos encontrar em seus trabalhos várias referências aos grandes nomes da filosofia, em *Uma Teoria da Justiça* Rawls menciona Aristóteles, Locke, Rousseau, Hume e Kant, e isto sem contar suas *Lectures on the History of Moral Philosophy*, que trata desde a filosofia grega até Hegel.

Mas há ainda um segundo sentido para o termo. Trata-se de um sentido mais profundo e mais antigo, que toma vários significados ao longo do tempo. Como aponta Joseph Maréchal, em seu *O Ponto de Partida da Metafísica*, foi dos mitos religiosos e das antigas cosmogonias poéticas que surgiram, na aurora da civilização grega, as primeiras “cosmologias”, trata-se, nesse período, da curiosidade do espírito humano que era orientada tão somente ao objeto, isto é à natureza. Já na modernidade, diferentemente dos primeiros filósofos gregos, o filósofo moderno preocupou-se principalmente com a possibilidade do conhecimento, referindo-se então não mais apenas ao objeto, mas especialmente ao sujeito do conhecimento, como podemos ver com *Meditações de Filosofia Primeira* de Descartes ou com *Crítica da Razão Pura* de Kant. Assim, por filósofo entende-se, grosso modo, a pessoa que realmente produz um conhecimento por meio de conceitos a respeito do mundo ou a respeito da possibilidade de apreendê-lo, que expressa aquilo Aristóteles tratou em seu *A Metafísica* ou que Kant derivou, a partir das possibilidades estabelecidas pelas Críticas, como sistema em uma *Metafísica dos Costumes*. Contudo, o fato é que a teoria proposta por Rawls tem a intenção de ser uma teoria apenas política, e não uma teoria metafísica. Nesse sentido, ela busca afastar-se das doutrinas que reivindicam para si o status forte da verdade.

O liberalismo político é formulado tendo em vista o fato do pluralismo e uma preocupação com a liberdade de consciência. A intenção de Rawls é formular princípios de tolerância apenas no âmbito da justificação política. Como expôs David Estlund (1998:252), os princípios morais e filosóficos e as doutrinas usadas nessa justificação política, não precisam ser verdadeiras. E mesmo doutrinas que sejam consideradas verdadeiras são inadmissíveis nessa justificação se não forem aceitáveis para todos os cidadãos razoáveis. Conforme Rawls (2011:138), o liberalismo político dispõe de uma interpretação da objetividade que é suficiente para os propósitos de uma concepção política de justiça, não é preciso que o liberalismo político vá além de sua concepção de juízo razoável, podendo deixar para doutrinas abrangentes o conceito de julgamento moral verdadeiro.

A verdade, portanto, não é necessária nem suficiente para a admissibilidade de uma doutrina. E a ideia moral por trás deste princípio, afirma Estlund (1998:253), é a de que nenhuma pessoa pode ser legitimamente coagida ou moralmente obrigada a viver sob regras e arranjos legais a não ser que possam lhe ser oferecidas razões suficientes, que não violem a razoabilidade moral nem as convicções profundas daquela pessoa, independentemente da convicção ser verdadeira ou falsa. Trata-se então de uma teoria que aplica o princípio da tolerância à própria filosofia. Conforme Rawls (2011:12), o liberalismo político aspira a uma concepção política de justiça entendida como uma visão que se sustenta por si própria. Ele não propõe nenhuma doutrina metafísica ou epistemológica específica que vá além daquilo que está envolvido na própria concepção política.

Rawls busca conceituar uma ideia de razão pública que pertença à concepção de uma sociedade democrática constitucional bem ordenada; a forma e o conteúdo dessa razão –, isto é, a maneira como é entendida pelos cidadãos e como interpreta a relação política destes – são parte da própria ideia de democracia desta proposta. Isto porque, segundo ele, uma característica básica da democracia consiste no fato do pluralismo – o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis conflitantes, religiosas, filosóficas e morais, seja o resultado normal de uma cultura de instituições livres. E são os próprios cidadãos que percebem que não podem chegar a um acordo ou aproximar-se de um entendimento mútuo com base em suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Por isso, Rawls propõe que, na formulação de uma razão pública, doutrinas abrangentes referentes à verdade e ao justo sejam substituídas por uma ideia do politicamente

razoável endereçado aos cidadãos enquanto cidadãos. É este valor que também aparece como restrição no modelo da posição original.

A exigência de excluir interesses particulares está na constatação de que os desacordos sobre o que caracteriza a boa vida são tópicos comuns e já, em certa medida, previsíveis no mundo contemporâneo. Não há unanimidade e não pode haver. Diante disto, a teoria do liberalismo político procura estabelecer os termos com os quais os cidadãos que expressam estes desacordos possam conviver. De acordo com Jeremy Waldron (1999:149), os desacordos incluem assuntos como a coerção do poder político, as liberdades básicas e seus pesos, uma distribuição justa de renda e riqueza, e quais procedimentos produzirão resultados mais justos.

Segundo Rawls (1993:134), seu construtivismo é político e limita-se ao político, ponto que proporciona ao modelo do liberalismo político uma concepção adequada de objetividade. O resultado do construtivismo são os princípios de justiça, que podem ser encontrados na posição em que agentes racionais selecionam os princípios públicos de justiça. Para Rawls, o primado do justo sobre o bem equivale a uma neutralidade de objetivo (*neutrality of aim*), o que quer dizer que os princípios políticos não devem favorecer nenhum aspecto das concepções de bem que seja motivo de desacordo entre cidadãos razoáveis: se a filosofia política bem captar aquilo que é comum nessas diferentes concepções de bem, poderá justificar, em sociedades heterogêneas, princípios que devam reger as práticas e instituições políticas, sem lhes propor uma doutrina substancial (cf. RAWLS, 2000:242).

Para Rawls (2000:135), a enorme importância de uma concepção política construtivista está em sua relação com o fato do pluralismo razoável e com a necessidade de uma sociedade democrática assegurar a possibilidade de um consenso sobreposto em relação a seus valores políticos fundamentais. A exigência de excluir interesses particulares está na constatação de que os desacordos sobre o que caracteriza a boa vida são tópicos comuns e já, em certa medida, previsíveis no mundo contemporâneo. Então, temas caros à teoria política, como o debate sobre a concepção mais apropriada de justiça distributiva para uma sociedade democrática, são intrínsecos ao liberalismo de Rawls, que se pretende uma alternativa a concepções abrangentes de moralidade, tais como as concepções deontológicas estritas e marcadas pelo individualismo¹¹. Por tratar-se de um liberalismo que se limita ao político, o modelo de Rawls busca legitimar políticas que corrijam injustiças que não podem ser imputadas a

¹¹ Sobre concepções deste tipo cf. Nozick (1974) e Hayek (1973-1979).

indivíduos, mas que são geradas por arranjos institucionais específicos ou por desigualdades naturais – injustiças que poderiam ser corrigidas por um arranjo institucional legítimo e em acordo com as convicções essenciais implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática (RAWLS,1993:10) e que podem ser encontradas pelo construtivismo político.

Essa concepção supõe o livre reconhecimento da necessidade de instituições que distribuam de maneira equânime os encargos e benefícios da cooperação social. Contudo, os termos da cooperação não devem traçar uma maneira substancial de se compreender a natureza da vida moral e política, mas devem respeitar as ideias de que cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar; e que numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis: os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. (RAWLS, 1971:4).

Essas garantias se dão quando a concepção de justiça é aplicada à estrutura básica da sociedade, e quando as normas de distribuição de direitos e todo o complexo institucional estão pautados numa ideia de igualdade fundamental, caracterizada pelas faculdades humanas de poder agir de acordo com regras morais e de perseguir fins próprios. A rejeição do utilitarismo e a defesa da noção de igualdade inviolável especificam também uma concepção de justiça distributiva que deve moldar a estrutura básica de modo tal que a distribuição de uma parcela de bens, recursos e oportunidades sociais corrija as injustiças circunstanciais que não são da alçada individual.

Os dois princípios de justiça sustentados por Rawls, referem-se a: liberdades individuais – cada um tem direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e igualdade social – as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade.

A teoria da justiça de Rawls (1993:147) passa, portanto, a fundamentar certo arranjo social a partir do construtivismo político. O objeto construído é uma concepção política de justiça que pode justificar as relações desiguais entre pessoas, já que os homens reconhecem um ponto de vista comum a partir do qual suas reivindicações podem ser julgadas. Segundo Rawls (1971:5), as pessoas não são indiferentes no que se

refere a como os benefícios maiores produzidos pela colaboração mútua são distribuídos, pois para perseguir seus fins cada um prefere uma participação maior a uma menor. Logo, exige-se um conjunto de princípios para escolher entre várias formas de ordenação social que determinam essa divisão de vantagens e para selar um acordo sobre as partes distributivas adequadas. Esses princípios são os princípios da justiça social: eles fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas (constituição política e os principais acordos econômicos e sociais) da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social.

A concepção de justiça política construída aponta para os modos de distribuição que são arbitrários: as contingências sociais e naturais são arbitrárias do ponto de vista da justiça; então, a distribuição não deve refletir as desigualdades originadas por talentos naturais ou posições sociais. Segundo Rawls (1971:101), o objeto primeiro da justiça é a estrutura básica da sociedade. A razão para isso é que seus efeitos são muito profundos, penetrantes e presentes desde o início. Essa estrutura favorece alguns lugares de partida em detrimento de outros na divisão dos benefícios da cooperação social. São essas desigualdades que os dois princípios devem regular. Uma vez satisfeitos esses princípios, permite-se que outras desigualdades surjam, como resultado das ações voluntárias dos homens de acordo com o princípio de liberdade de associação. Desse modo, as posições sociais relevantes são, por assim dizer, os lugares de partida generalizados e agrupados de forma adequada. Ao escolher essas posições como definidoras do ponto de vista geral, segue-se a ideia de que os dois princípios tentam mitigar a arbitrariedade do acaso natural e da boa sorte social.

O construtivismo é assim a maneira de legitimar uma concepção política de justiça que reclama o princípio da diferença: seu resultado define a maneira pela qual as principais instituições sociais distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam as vantagens da cooperação social. O construtivismo justifica um modo de correção sobre como a estrutura básica da sociedade distribui os retornos da cooperação social, anulando, tanto quanto possível, os efeitos das distinções arbitrárias. Pode-se dizer, portanto, que, na concepção de Rawls, o princípio da diferença é o critério fundamental da justiça distributiva e o modo justo de correção da distribuição. Ele é um critério justo porque sua aplicação permite que aqueles que tenham sido favorecidos pela natureza devam se beneficiar de sua sorte apenas para melhorar a situação daqueles que não tiveram a mesma sorte.

O construtivismo é também a forma de argumentar em favor desse princípio diante do desafio de sociedades plurais, pois é o construtivismo que o pode fazer ser aceito como o mais razoável. O construtivismo é a forma de distinguir concepções que não são razoáveis, isto é, que fazem cálculos de interesse, conforme fariam indivíduos racionais. Por ser um procedimento que se baseia na razão prática, o modelo de Rawls pode oferecer justificações para arranjos institucionais diferentes, arranjos que encontram fundamento na própria razão, e não em uma tradição religiosa ou filosófica costumeira. Mas além de fundamentar um modelo de distribuição, o construtivismo, advogando certos princípios de justiça, poderia também fundamentar algum tipo de tolerância inclusiva.

O liberalismo político estabelece um procedimento que tem como pontos de partida os princípios da razão prática e o papel público de uma concepção política de justiça. É possível dizer que a interpretação deste encontra-se no contexto com o qual trabalha o liberalismo político, e que a concepção rawlsiana de razão prática aponta para certo universalismo que tem de ser acomodado diante da pluralidade de concepções de bem. O motivo pelo qual uma concepção desse tipo pode ser o foco de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes é que ela desenvolve os princípios de justiça a partir das ideias públicas e compartilhadas da sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação e de cidadãos como livres e iguais, utilizando os princípios de sua razão prática comum. Ao seguir esses princípios de justiça, os cidadãos demonstram ser autônomos em termos políticos, e de uma forma compatível com suas doutrinas abrangentes e razoáveis.

Para Rawls, a justiça política exige um contexto inicial de igualdade moral que tem de assumir um papel mais forte que o de apenas outra característica formal do procedimento de construção. A concepção de justiça que Rawls quer fundamentar deve neutralizar os fatores que se encontram fora do alcance dos indivíduos. Mas, para tanto, Rawls tem que defender uma premissa moral substantiva, uma moral que, sob o ponto de vista coletivo, seja apresentada de um modo mais forte que uma sociedade meramente “instrumental”, para que possa defender que certas desigualdades são arbitrárias sob essa ótica moral. Por isso, Rawls passa a assumir claramente que a razoabilidade é essencial ao construtivismo político.

Isto posto, pode-se entender melhor o contexto da publicação dos textos da década de 1980 e 1990, nos quais Rawls passa a defender claramente o construtivismo político como justificação de sua teoria da justiça. Segundo ele (1980:303), seu

construtivismo é uma variante do construtivismo kantiano, que estava já presente na teoria da justiça como equidade exposta no texto de 1971, mas sem a devida ênfase em alguns aspectos dessa concepção. O texto *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980) propunha então enfatizar estes aspectos e explicitar a forma kantiana de construtivismo. Assim, segundo Rawls (1980:304),

What distinguishes the Kantian form of constructivism is essentially this: it specifies a particular conception of the person as an element in a reasonable procedure of construction, the outcome of which determines the content of the first principles of justice.

A concepção construtivista kantiana de Rawls busca estabelecer certa conexão entre uma concepção particular da pessoa e os princípios de justiça; nela os agentes da construção são vistos como pessoas morais iguais e livres que se vêem como cidadãos e autores dos princípios. Essa concepção específica de pessoa estabelece o procedimento de construção que responde a certos requerimentos razoáveis, e com o procedimento as pessoas, por seus acordos, especificam os princípios de justiça.

No construtivismo kantiano, a concepção de pessoa, o procedimento e os princípios de justiça têm de estar relacionados de certa maneira. Por isso, pode-se entender que o uso do adjetivo “kantiano” para caracterizar o construtivismo, que expressa analogia e não identidade, aponta a necessidade de Rawls em especificar uma concepção de autonomia. Desse modo, na visão kantiana de Rawls, as condições para justificar uma concepção de justiça só são asseguradas quando uma base é estabelecida de acordo com a cultura pública. O papel social de uma concepção de justiça é fazer com que todos os membros de uma sociedade aceitem mutuamente as instituições compartilhadas e os acordos básicos, expondo o que é publicamente reconhecido como razões suficientes, identificadas também por aquela concepção de justiça.

Os requisitos que a concepção de justiça kantiana identifica como implícitos na cultura pública de uma sociedade democrática são a liberdade e a igualdade dos cidadãos como pessoas morais. E, a partir destes requisitos, a concepção kantiana de justiça pode perguntar: com quais princípios de liberdade e igualdade pessoas morais, iguais e livres concordariam enquanto cidadãos vivendo uma vida completa numa sociedade em curso? Os acordos apontariam para os princípios de liberdade e igualdade mais apropriados, especificando princípios de justiça para as instituições básicas de uma sociedade democrática sob condições modernas.

Rawls espera que haja uma noção implícita e suficientemente compartilhada desses princípios, de modo que se pode encontrar nos escritos de Rawls duas diferentes

concepções de filosofia política; uma seria aquela tradicional, que diz respeito a conteúdos substantivos; outra seria a do liberalismo político, com a qual se pode apreender e formalizar, como fazia Kant com o imperativo incondicional, os conteúdos da cultura pública de sociedades democráticas, nos quais Rawls tem a esperança de encontrar um apoio para possibilidade de acordo sobre os princípios de justiça. Segundo ele:

O objetivo da filosofia política, quando ela se apresenta na cultura pública de uma sociedade democrática, é articular e tornar explícitos aqueles princípios e noções compartilhados, pensados como já latentes no senso comum; ou, como frequentemente é o caso, se o senso comum está hesitante e incerto, e não sabe o que pensar, propor a ele [ao senso comum] certos princípios e concepções conformes à natureza [*congenial*] de suas convicções e tradições históricas mais essenciais (RAWLS,1980:306)¹²

Assim, para a justificação da concepção kantiana, a filosofia política tem a tarefa de descobrir e formular as mais profundas bases de acordo que estejam implícitas no senso comum, ou mesmo originar os pontos iniciais para o entendimento comum por expressar de uma nova maneira as convicções encontradas na tradição histórica e por conectá-las com as convicções das pessoas que se dispõem a uma reflexão crítica. Nesse sentido, Rawls está propondo de um modo mais restrito o mesmo projeto da *Grundlegung* de Kant. Vê-se que naquele texto Kant tira o conceito de dever, e suas implicações, “do uso vulgar da nossa razão prática” (*GMS*:39) e fundamenta aí a autonomia. Rawls faz algo parecido com esta concepção de Kant ao partir das ideias morais intuitivas fundamentais da cultura política pública das democracias constitucionais, caracterizando assim a tarefa de sua filosofia política.

Desse modo, a concepção de justiça do construtivismo kantiano conecta o conteúdo da justiça com certa concepção de pessoa, pois esta concepção explicita os cidadãos como pessoas morais livres e iguais, com a capacidade de agir tanto racionalmente quanto razoavelmente, e, por isso, como capazes de tomar parte na cooperação social entre pessoas que assim se concebem. Ao se dirigir à cultura pública de uma sociedade democrática, o construtivismo kantiano espera invocar uma

¹² No original: “The aim of political philosophy, when it presents itself in the public culture of a democratic society, is to articulate and to make explicit those shared notions and principles thought to be already latent in common sense; or, as is often the case, if common sense is hesitant and uncertain, and doesn’t know what to think, to propose to it certain conceptions and principles congenial to its most essential convictions and historical traditions.” (RAWLS,1980:306)

concepção de pessoa implícita naquela cultura, que possa provar-se aceitável aos cidadãos ao ser propriamente apresentada e explanada.

A justificação da concepção kantiana de justiça não trata, portanto, de esclarecer um problema epistemológico, mas busca os fundamentos razoáveis para se alcançar um acordo, que estão enraizados na concepção de si mesmos dos cidadãos. A relação dessa concepção com a sociedade substitui a busca pela verdade moral, interpretada como fixa numa ordem de objetos e relações *a priori* e independentes, pelo modo como os cidadãos concebem a si mesmos. A tarefa da filosofia passa a ser a de articular uma concepção pública de justiça com a concepção mais profunda dos cidadãos que vivem sob essa concepção.

(...) what justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its congruence with our deeper understanding of ourselves and our aspirations, and our realization that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us. We can find no better basic charter for our social world. Kantian constructivism holds that moral objectivity is to be understood in terms of a suitably constructed social point of view that all can accept. Apart from the procedure of constructing the principles of justice, there are no moral facts. Whether certain facts are to be ascertained only from within the constructive procedure, that is, from the undertakings of rational agents of construction when suitably represented as free and equal moral persons. (RAWLS,1980:306)

Rawls (1980:307) busca estas ideias fundamentais, latentes no senso comum, de liberdade e igualdade, de cooperação social ideal e de pessoa, formulando o que chama de “*model-conceptions*”. Essas concepções estruturam a maneira de expor um entendimento público aceitável da liberdade e igualdade, articulando as concepções que os cidadãos têm de si mesmos e da relação que têm com a sociedade e conectando-as com os princípios de justiça. As “*model-conceptions*” básicas da justiça como equidade são a sociedade bem ordenada e a pessoa moral. Estes conceitos devem mostrar os aspectos essenciais da concepção que os cidadãos têm de si mesmos como pessoas morais e de sua relação com a sociedade como cidadãos livres e iguais. Tais conceitos descrevem características gerais de como a sociedade seria se seus membros vissem a si mesmos e a seus laços sociais de uma determinada maneira.

Assim Rawls chega à ideia de posição original, que seria a “*model-conception*” mediadora com o papel de estabelecer a conexão entre a pessoa moral e os princípios de justiça que caracterizam as relações dos cidadãos na “*model-conception*” de uma sociedade bem ordenada. O papel da posição original é moldar o modo pelo qual os

cidadãos de uma sociedade bem ordenada, vistos como pessoas morais, selecionariam idealmente os primeiros princípios de justiça. Segundo o americano (1993:66), os termos equitativos da cooperação social são concebidos como um acordo entre as pessoas envolvidas, isto é, entre cidadãos livres e iguais, nascidos numa sociedade na qual passam sua vida. Mas esse acordo, como qualquer acordo válido, deve ser estabelecido em condições apropriadas. Em particular, essas condições devem situar equitativamente pessoas livres e iguais, não permitindo a algumas pessoas maiores vantagens de barganha do que a outras. Além disso, atos como a ameaça do uso da força, a coerção, o engodo e a fraude devem ser excluídas. Por isso, a posição original deve moldar o modo pelo qual os cidadãos de uma sociedade bem ordenada, vistos como pessoas morais, idealmente selecionariam os primeiros princípios de justiça.

É importante entender a ideia de Rawls de que na posição original as partes devem ser concebidas como agentes da construção autônomos e racionais, que representam o aspecto da racionalidade que é parte da concepção de pessoa moral afirmada pelos cidadãos de uma sociedade bem ordenada. O acordo alcançado nessa situação de equidade, situada por pessoas morais, livres e iguais, é justo, dada a própria equidade da situação. Por isso Rawls chamou sua teoria de justiça *como* equidade (*justice as fairness*): a concepção de justiça recebe o *status* de justa, ou é justificada, porque é adotada numa situação de equidade, isto é, porque a posição original seria caracterizada como um procedimento puro que possibilita a escolha de princípios justos, quaisquer que estes sejam.

Rawls (1980:311) caracteriza a posição original como um procedimento puro (*pure procedural justice*) em contraste com um procedimento perfeito (*perfect procedural justice*), pois ela em si não é um critério do que é justo. A posição original não é um critério independente de justiça, e sim o que é justo é definido pelo resultado do procedimento. Assim, as partes, quando deliberam, não devem aplicar nem devem ser guiadas por quaisquer princípios de justiça, mas, dada sua situação, devem decidir conforme os princípios da racionalidade. A racionalidade das partes não caracteriza uma concepção transcendental ou epistêmica no sentido forte do termo: Rawls pretende caracterizar seu liberalismo como estritamente político. Mas tampouco a racionalidade das partes caracteriza somente a capacidade de fazer cálculos com vistas ao benefício próprio. Rawls (1993:153) rejeita que a motivação deva estar num cálculo de benefício mútuo - como faz David Gauthier (1986), para quem a negociação racional tem de ser totalmente informada (cf. VALLENTYNE, 1991:4) -, já que mesmo aqueles que têm

vantagens de posição social ou talento aceitariam, depois de uma cuidadosa reflexão prática, implementar a concepção da justiça como equidade. Desse modo, o princípio da diferença depende de que a posição original se apóie na premissa moral da igualdade, e o procedimento de construção depende da ideia de que ninguém discorde da justificação de que uma concepção normativa de pessoa se encontra implicitamente reconhecida nas instituições e práticas de uma democracia constitucional. A motivação para aceitar o construtivismo é, portanto, a própria concepção de justiça.

Recall that the parties are to adopt principles to serve as the effective public conception of justice for a well-ordered society. Now the citizens of such a society regard themselves as moral persons and as having a conception of the good (as ordered scheme of final ends) for the sake of which they think it proper to make claims on the design of their common institutions. So in the original position we may describe the parties either as the representatives (or trustees) of persons with certain interests or as themselves moved by these interests. (RAWLS, 1980:312)

Essa concepção de pessoa moral é caracterizada por dois poderes morais e por dois interesses que correspondem à realização e ao exercício desses poderes. O primeiro poder moral é a capacidade para um senso de justiça efetivo, isto é, a capacidade de entender, aplicar e agir, não apenas de acordo com, mas também pelos princípios de justiça. O segundo poder moral é a capacidade de formar, revisar e racionalmente levar a cabo uma concepção do bem. Os dois interesses que correspondem a estes poderes morais, a realização e o exercício, são reguladores e efetivos na ação de pessoas morais, tais como definidas por esta concepção: sempre que circunstâncias forem relevantes para sua realização, estes interesses governam a deliberação e a conduta dos agentes. Logo, se as partes representam pessoas morais, elas são do mesmo modo movidas por esses interesses para assegurar o desenvolvimento e o exercício dos poderes morais.

As partes na posição original representam então pessoas morais que têm uma concepção particular de bem, de modo que esta *model-conception* defina a pessoa moral também como pessoas determinadas; no entanto, do ponto de vista da posição original, as partes não conhecem o conteúdo dessas concepções de bem. Por isso, Rawls diz que há um terceiro interesse que está subordinado aos outros dois e que move as partes na posição original: o interesse em proteger e fazer avançar suas concepções de bem o melhor que puderem, qualquer que seja esta concepção de bem.

Esse interesse dos agentes da construção faz com que as deliberações racionais no estágio da posição original alcancem um resultado definitivo. O terceiro interesse leva as partes a buscarem vários meios e condições sociais normalmente necessários

para o desenvolvimento e exercício dos dois poderes morais e para a persecução efetiva de uma concepção de bem. Desse modo, as partes deliberam sobre o que Rawls classifica como bens primários, isto é, às condições mínimas necessárias para possibilidade de efetivamente realizarem seus interesses. Os bens primários propostos por Rawls são os seguintes:

- (i) The basic liberties (freedom of thought and liberty of conscience, etc.) are the background institutions necessary for the development and exercise of the capacity to decide upon and revise, and rationally to pursue, a conception of the good. Similarly, these liberties allow for the development and exercise of the sense of right and justice under social conditions that are free.
- (ii) Freedom of movement and free choice of occupation against a background of diverse opportunities are required for the pursuit of final ends, as well as to give effect to a decision to revise and change them, if one so desires.
- (iii) Powers and prerogatives of offices and positions of responsibility are needed to give scope to various self-governing and social capacities of the self.
- (iv) Income and wealth, understood broadly as they must be, are all-purpose means (having an exchange value) for achieving directly or indirectly almost any of our ends, whatever they happen to be.
- (v) The social bases of self-respect are those aspects of basic institutions which are normally essential if individuals are to have a lively sense of their own worth as moral persons and to be able to realize their higher-order interests and advance their ends with zest and self-confidence. (RAWLS,1980:314)

Desse modo, a preferência por bens primários é caracterizada como racional; eles surgem a partir do questionamento a respeito daquilo que é geralmente necessário como condição social e de quais meios permitem que os seres humanos realizem e exerçam seus poderes morais e persigam seus bens de vida, assumindo aqui requerimentos sociais em circunstâncias normais da vida humana em sociedades democráticas constitucionais. Com o conceito de pessoa moral, caracterizado pelo que Rawls chama de *highest-order interests*, seleciona-se o que deva contar como bens primários a partir da estrutura das *model-conceptions*. Por isso também Rawls vai dizer que esses bens não devem ser entendidos como meios gerais essenciais para se alcançar qualquer fim que um exame histórico, empírico ou abrangente, demonstre que as pessoas usualmente têm em comum sob todas as condições sociais. Segundo o americano (1980:314), deve haver poucos fins ou nenhum fim desse tipo, e mesmo os que existissem não devem servir para construir uma concepção de justiça razoável.

Assim, pode-se dizer que a lista de bens primários não depende de algum tipo de fato geral; ainda que passe por fatos sociais gerais, ela depende da concepção de pessoa com seus *highest-order interests*.

No contexto tratado pelo liberalismo político, as pessoas se concebem publicamente como seres racionais, iguais e livres; é a personalidade moral, definida pelo racional e pelo razoável, que encontra sua expressão na justiça e deve regular os outros fins racionais, dada sua prioridade que caracteriza a autonomia. Por isso, afirma Rawls (1971:39), os fins políticos são de ordem superior.

A autonomia defendida por Rawls (1980:315) depende não apenas do fato das partes não serem limitadas por princípios de justiça *a priori*, mas também dos interesses que as movem na posição original. Se as partes movessem-se unicamente por seus impulsos de ordem inferior (*lower-order impulses*), por comida ou bebida, ou por certa afeição particular por este ou aquele grupo de pessoas, associação, ou comunidade, poderíamos pensá-las como heterônomas e não como autônomas. No entanto, na base do desejo pelos bens primários estão os interesses de ordem superior (*highest-order interests*) da personalidade moral e a necessidade de assegurar a concepção de bem, qualquer que ela seja.

Na posição original as partes estão simplesmente tentando garantir as condições necessárias para o exercício dos poderes que as caracterizam como pessoas morais, e a motivação para tanto não é heterônoma nem tampouco centrada no *self*. Segundo Rawls (1980:315),

We expect and indeed want people to care about their liberties and opportunities in order to realize these powers, and we think they show a lack of self-respect and weakness of character in not doing so. Thus the assumption that the parties are mutually disinterested and, hence, concerned to ensure their own highest-order interests (or those of the persons they represent) should not be confused with egoism.

O construtivismo de Rawls passa então por uma concepção de racionalidade: as partes na posição original são caracterizadas como agentes racionais da construção porque, primeiro, em suas deliberações, não lhes é requerido que apliquem ou que sejam guiadas por qualquer princípio *a priori* e antecedente de direito ou justiça; e, segundo, elas devem mover-se unicamente pelos *highest-order interests* em seus poderes morais e por sua preocupação em fazer avançar seus fins determinantes, que neste estágio lhes são desconhecidos. É esta a ideia que caracteriza a noção de autonomia racional das partes como agentes da construção.

Além dessa noção de autonomia racional das partes, Rawls trata também de uma noção de autonomia plena (*full autonomy*) que é realizada pelos cidadãos de uma sociedade bem ordenada no curso diário de suas vidas, mas que deve também ter suas características essenciais representadas de uma maneira apropriada na posição original, pois essa noção de autonomia plena é alcançada quando se afirma os primeiros princípios de justiça que seriam reafirmados por poderem ser hipoteticamente adotados na situação da posição original, e quando se reconhece publicamente o modo pelo qual eles seriam encontrados, bem como quando se age de acordo com esses princípios do modo como são ditados pelo senso de justiça (cf. RAWLS, 1980:315).

Mas a posição original incorpora esses elementos da autonomia plena de uma maneira diferente. Eles não são expressos pela descrição e motivação das partes, que são meros agentes artificiais e que, por isso, não são caracterizados pela autonomia plena, mas pela autonomia racional. A autonomia plena, expõe Rawls, é explicada pela exposição de dois elementos que fazem parte de qualquer noção de cooperação social: o primeiro elemento é a concepção dos termos justos da cooperação, isto é, os termos que espera-se que cada participante deve razoavelmente aceitar desde que todos os outros os aceitem do mesmo modo. Segundo Rawls (1980:316), termos justos de cooperação articulam uma ideia de reciprocidade e mutualidade: todo aquele que coopera deve ser beneficiado, ou compartilhar os ônus comuns, a partir de um modo de comparação apropriado. Este é o elemento da cooperação social que Rawls chama de razoável (*reasonable*). O segundo elemento corresponde ao que Rawls chama de racional (*rational*) e expressa a concepção da vantagem racional de cada participante enquanto indivíduo. O racional é representado na posição original em referência ao desejo das pessoas de exercer e realizar seus poderes morais e de assegurar sua concepção de bem. Dada a especificação dos *highest-order interests* das partes, elas são racionais em suas deliberações enquanto os princípios da *rational choice* guiam suas decisões.

A representação do razoável na posição original é circunscrita essencialmente pela natureza das restrições que se impõem na deliberação das partes: o razoável está posto como um *background* na posição original que limita as discussões das partes e as situa simetricamente. Especificamente, diz Rawls (1980:316), além das várias condições formais familiares sobre os primeiros princípios, tais como generalidade e universalidade, requisito e finalidade, as partes devem adotar uma concepção pública de justiça e devem acessar seus primeiros princípios com esta condição em mente.

É o véu de ignorância que implica que as pessoas sejam representadas unicamente como pessoas morais e não como pessoas privilegiadas ou não privilegiadas pelas contingências de suas posições sociais, pela distribuição de habilidades naturais ou pela sorte no curso de suas vidas. Como resultado, elas são situadas igualmente como pessoas morais. Por isso, Rawls diz que, para estabelecer os verdadeiros termos básicos da cooperação social, a posse mínima adequada dos poderes da personalidade moral é a única característica relevante.

A outra restrição que Rawls expõe na caracterização do razoável na posição original é a estipulação de que o primeiro tema da justiça seja a estrutura básica da sociedade, isto é, as principais instituições sociais e o sistema que, em conjunto formam. Para tanto, as partes devem acessar concepções alternativas para prover os primeiros princípios do que Rawls (1980:317) chama de *background justice*. Somente se a estrutura básica satisfizer os requisitos dessa *background justice*, a sociedade tratará seus membros como pessoas morais e iguais. De outra forma, os arranjos regulativos fundamentais não corresponderiam aos princípios que os cidadãos adotariam quando são igualmente representados unicamente como pessoas morais livres e iguais. Neste sentido, Rawls (1993:95) diz que

O que os agentes racionais não têm é a forma particular de sensibilidade moral subjacente ao desejo de se engajar na cooperação equitativa como tal, e de fazê-lo em termos que seria razoável esperar que os outros, como iguais, aceitem. Não estou supondo que o razoável seja a totalidade da sensibilidade moral; mas inclui a parte que faz a conexão com a ideia de cooperação social equitativa. Os agentes racionais tornam-se quase psicopatas quando seus interesses se resumem a benefícios para si próprios.

Portanto, no liberalismo político, o razoável pressupõe e subordina o racional ao definir os termos justos da cooperação aceitável a todos capazes de exercerem os dois poderes morais. É a concepção de bem que define a escolha pela vantagem racional, mas é o senso de justiça que define a capacidade de honrar os termos justos da cooperação. Então, o razoável pressupõe o racional porque sem as concepções de bem que movem os membros do grupo não há razão para a cooperação social ou para as noções de direito e justiça; e o razoável limita o racional porque seus princípios limitam as concepções de bem que podem ser buscadas ao exigirem delas razoabilidade.

Na posição original, o razoável é expresso pela estrutura limitadora que restringe a deliberação das partes, tidas como agentes autônomos da construção. A representação dessas limitações - o véu de ignorância e a simetria da situação das partes com respeito

umas às outras, e a estipulação de que a estrutura básica é o primeiro foco da justiça - é a condição da publicidade (cf. RAWLS, 1980:317). Assim, o modo pelo qual o razoável é representado na posição original guia aos dois princípios de justiça, que são construídos como o conteúdo do razoável para a estrutura básica de uma sociedade bem ordenada. Neste sentido, é possível dizer que o liberalismo rawlsiano coincide precisamente com a sua apropriação do construtivismo kantiano, na regulação recorrente de uma cooperação social entre pessoas livres e iguais.

In the first stage justice as fairness should be presented as a free-standing political conception that articulates the very great values applicable to the special domain of the political, as marked out by the basic structure of society. The second stage consists of an account of the stability of justice as fairness, that is, its capacity to generate its own support, in view of the content of its principles and ideals as formulated in the first stage. In this second stage the idea of an overlapping consensus is introduced to explain how, given the plurality of conflicting comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines always found in a democratic society – the kind of society that justice as fairness itself enjoins – free institutions may gain the allegiance needed to endure over time. (RAWLS, 1989:474)

Portanto, na medida em que direitos, valores e normas politicamente objetivados numa constituição são reivindicados através de práticas cotidianas intersubjetivas - pelo voto, por atos de desobediência civil, pelo exercício pleno da cidadania, etc. -, as aparentes defasagens entre os ideais reguladores de uma situação hipotética - situação original, sociedade bem-ordenada, os dois princípios da justiça - e nossas experiências concretas de existência social são gradativamente corrigidas de forma a melhorar o processo constitucional e democrático de sociedades plurais.

III.III Justiça e tolerância

Em 1995, John Rawls publicou *Reply to Habermas*, em resposta à leitura que o filósofo alemão Jürgen Habermas havia feito do liberalismo político em *Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism*, texto no qual Habermas critica a argumentação oferecida por Rawls para a neutralidade de objetivo em seu modelo procedimental. Apesar das diferenças marcantes entre ambos, é possível dizer que os dois autores marcam o debate da teoria política contemporânea que deseja tratar o tema da democracia, pois é central aos dois a exigência de uma racionalidade pública indispensável ao processo democrático. Contudo, Rawls, em sua resposta, afirma pretender uma defesa do liberalismo, admitindo contra a argumentação de Habermas que qualquer concepção liberal deve ser substantiva, e que não vê porque a concepção de Habermas não o seja também, ainda que os elementos substantivos possam diferir. Segundo ele, a distinção entre justiça procedimental e justiça substantiva deve ser tomada como a distinção entre a justiça de um procedimento e a justiça de um resultado: mas ambos os valores, diz Rawls, caminham juntos, pois a justiça procedimental depende da justiça de resultados, que é sempre substantiva; assim, permite-se que os procedimentos equitativos tenham valores intrínsecos, como, por exemplo, o valor da imparcialidade. Para Rawls, o papel da legitimidade nas instituições democráticas é autorizar um procedimento apropriado para tomar decisões quando os conflitos e desacordos na vida política tornam impossível a unanimidade; desse modo, um procedimento legítimo é aquele que todos como livres e iguais podem razoavelmente aceitar quando têm de tomar decisões políticas e não há acordo – os limites da capacidade do juízo levam a isso.

Assim, depois de ler as críticas de Jürgen Habermas à fundamentação de um dos elementos centrais de seu liberalismo político, a noção de neutralidade de procedimento [*neutrality of aim*], John Rawls inicia sua réplica ao pensador alemão apontando duas diferenças principais entre ambos: a primeira consiste em dizer que a posição de Habermas é abrangente, enquanto a sua constituiria uma explicação que se limita ao político. Esta diferença é, segundo Rawls, a mais fundamental, pois coloca as bases e os limites da segunda diferença, que se refere aos mecanismos de representação, à situação discursiva ideal e à posição original.

Para o americano, o liberalismo político não se baseia em nenhuma fundamentação fora do domínio do político, e a justiça como equidade, diz Rawls,

desenvolve uma concepção política liberal de justiça para um regime democrático que pode ser endossada por todas as doutrinas abrangentes razoáveis existentes em uma democracia por ela regulada. O liberalismo político não diz respeito a qualquer doutrina religiosa, metafísica ou moral; e assim tem de ser: segundo ele, a filosofia política deve ser capaz de provar seus argumentos sem invocar quaisquer doutrinas abrangentes¹³.

Segundo Rawls, são três os aspectos que caracterizam o liberalismo político como uma concepção tão somente *política* de justiça: ele se aplica, em primeiro lugar, à estrutura básica da sociedade; pode ser formulado independentemente de qualquer doutrina abrangente específica; e suas ideias fundamentais são familiares a partir da cultura política de uma sociedade democrática e de suas tradições de interpretação da constituição e das leis básicas. Já a posição de Habermas, diferentemente, segundo Rawls, está assentada numa doutrina abrangente, e o objetivo da teoria da ação comunicativa é fornecer uma explicação geral do significado, referência e verdade ou validade tanto para a razão teórica quanto para as várias formas de razão prática; ou seja, ela apresenta ao mesmo tempo uma defesa da razão teórica e da razão prática. Além disso, prossegue Rawls, Habermas critica as visões metafísicas e religiosas, as quais vê como inúteis e sem mérito em vista de sua análise filosófica dos pressupostos do discurso racional e da ação comunicativa, o que apareceria com clareza em *Facticidade e Validade*:

A teoria do discurso tenta reconstruir esse auto-entendimento [o de uma consciência moral universalista e das instituições liberais do Estado democrático] de um modo que autoriza seu significado normativo intrínseco e sua lógica a resistir tanto a reduções científicas como a assimilações estéticas (...) Depois de um século que mais do que qualquer outro nos ensinou o horror da desrazão existente, os últimos vestígios de uma confiança essencialista na razão são destruídos. Todavia a modernidade, agora consciente de suas contingências, depende mais do que nunca de uma razão procedimental. Ou seja, de uma razão que se coloque sob julgamento. A crítica da razão é sua própria obra: esse duplo significado kantiano se deve à percepção [*insight*] radicalmente antiplatônica de que não há nenhuma realidade superior nem inferior à qual poderíamos apelar — nós que já nos encontramos situados em nossas formas linguisticamente estruturadas de vida. (HABERMAS, 1998:80)

Para Rawls, uma diferença fundamental entre esta compreensão de Habermas e o liberalismo político está no fato de que este último não vai além de uma concepção política independente, deixando aos cidadãos e às associações da sociedade civil a tarefa

¹³ “A filosofia política, tal como compreendida no liberalismo político, consiste em larga medida de variadas concepções políticas do direito e da justiça concebidas como se sustentando por si próprias” (RAWLS, 2011:442).

de ir além ou mais fundo do que isso e tornar tal concepção política congruente com suas doutrinas abrangentes, as quais, enquanto forem politicamente razoáveis, não serão, de forma alguma, negadas ou questionadas pelo liberalismo político. Para Rawls, o fato de Habermas assumir uma posição diferente sobre esse ponto básico explica-se por sua adesão a uma visão abrangente, o que fica evidente quando, por exemplo, o alemão rejeita o que chama de “ideia platônica essencialista de razão” e afirma que ela deva ser substituída por uma razão procedimental que se coloca sob julgamento e é, ao mesmo tempo, o juiz de sua própria crítica. Numa nota, Rawls diz que “negar certas doutrinas metafísicas equivale a sustentar outra doutrina dessa índole” (RAWLS, 2011:448).

Estes comentários se referem aos dois últimos parágrafos de *Reconciliation through the public use of reason*, nos quais Habermas chamava a atenção para a ideia de que sua teoria procedimental é, ao mesmo tempo, mais e menos modesta do que a de Rawls. Mais modesta porque deixa as questões de substância para serem decididas pelo resultado de discussões livres e reais, nas quais se engajam, diferentemente das criaturas artificiais da posição original, participantes livres e racionais. E menos modesta porque não utiliza o mesmo método de esquiva (*method of avoidance*) do colega americano. Naquele texto, Habermas propunha limitar a filosofia moral à elucidação do ponto de vista moral e ao procedimento de legitimação democrática, isto é, à análise das condições dos discursos e negociações racionais.

Para Habermas, como se pode ler nos últimos parágrafos do texto, o liberalismo político assumiria uma tarefa mais ambiciosa por esperar formular uma concepção política de justiça para a estrutura básica de uma democracia envolvendo concepções substantivas fundamentais que levantam questões maiores, as quais só o discurso verdadeiro de participantes reais poderia decidir. Já a tarefa mais modesta do liberalismo político estaria no fato de que, segundo o filósofo alemão, ele pretende ser somente uma concepção política. No entanto, essa tarefa mais modesta poderia ser negada, pois, segundo Habermas, embora Rawls afirme que seu liberalismo político pretende ser apenas uma concepção política de justiça, a concepção de pessoa do liberalismo político iria além da filosofia política, de modo que a concepção rawlsiana de justiça política não seria de fato independente, tal como reivindica o americano.

Rawls, no entanto, nega que o construtivismo político envolva as questões filosóficas da racionalidade e da verdade, expressando uma concepção de razão *a priori* e metafísica. Segundo o autor, no liberalismo político, a concepção filosófica de pessoa

é substituída pela concepção política dos cidadãos como livres e iguais — não seria necessário, em seu modelo, dizer como os homens são. A tarefa do construtivismo político é, portanto, conectar o conteúdo dos princípios de justiça com a concepção dos cidadãos na condição de pessoas livres e iguais.

Rawls esclarece ainda que a posição original constitui um dispositivo de representação limitado ao político, que responde à pergunta sobre quais são os princípios mais razoáveis de justiça política para uma democracia constitucional cujos cidadãos são considerados como livres e iguais, razoáveis e racionais. Já a teoria da ação comunicativa oferecerá uma explicação da verdade e da validade dos julgamentos da razão teórica e da razão prática quando produz o dispositivo analítico da situação de discurso ideal. Se todas as condições requeridas forem realizadas por todos os participantes ativos, argumenta o americano, o consenso racional entre eles serviria como uma garantia para a verdade ou validade.

Quanto à segunda diferença, Rawls propõe as seguintes questões para pensar a distinção fundamental entre as duas teorias: de que ponto de vista devem ser discutidos os dois dispositivos de representação? E de que ponto de vista se dá o debate entre eles? Para Rawls, deve-se atentar para o lugar onde estamos e de onde falamos; e a resposta que ele aponta é a de que todas as discussões se dão do ponto de vista de cidadãos inseridos na cultura da sociedade civil, que Habermas chama de *esfera pública*. Neste lugar, os cidadãos discutem a formulação da justiça como equidade; debatem, por exemplo, os detalhes da construção da posição original e os princípios selecionados. Assim também são avaliadas as afirmações do discurso ideal e da concepção procedimental das instituições democráticas. Toda essa cultura de fundo contém doutrinas abrangentes de todos os tipos que são debatidas umas contra as outras; neste sentido, ela não é uma cultura do publicamente político, mas da vida cotidiana. Esse ponto de vista inclui todos os cidadãos: o especialista não tem mais autoridade do que outros cidadãos; todos recorrem à autoridade da razão humana presente nos membros da sociedade. Assim, o argumento no liberalismo político se limita ao político, o que não ocorre na ética do discurso, onde, segundo Rawls, o argumento se ocupa não apenas da normatividade, mas também de valores.

Habermas dizia que a posição original é monológica, e não dialógica, porque todas as partes têm essencialmente as mesmas razões e, em virtude disso, escolhem os mesmos princípios, e alegava que isso tinha o defeito de deixar ao filósofo, como *expert*, e não aos cidadãos de uma sociedade a tarefa de determinar a concepção política

de justiça. Mas Rawls, em sua resposta, diz que cabe a você e a mim, e a todos os cidadãos ao longo do tempo, um a um ou em associações aqui e ali, julgar os méritos da posição original como um dispositivo de representação e os princípios que dela resultam. Rawls nega que a posição original seja monológica de uma maneira que coloque em dúvida sua validade como dispositivo de representação.

A justiça como equidade, assim como toda doutrina democrática tem de fazer, ao se dirigir à audiência de cidadãos na sociedade civil, expõe várias concepções políticas fundamentais — sociedade como sistema de cooperação, cidadãos livres e iguais e sociedade bem-ordenada — e as combina em uma concepção política de justiça razoável para a estrutura básica de uma democracia constitucional. O objetivo primário é ser entendido pela audiência na sociedade civil; e o critério geral do razoável é o equilíbrio reflexivo geral e amplo. Já na teoria de Habermas o teste de verdade ou de validade moral é a aceitação inteiramente racional na situação de discurso ideal. Rawls assevera que o equilíbrio reflexivo se assemelha ao teste do discurso ideal, no sentido de que é um ponto que nunca se pode alcançar em definitivo: é possível aproximar-se dele quando, por meio da discussão, os princípios e julgamentos pareçam mais razoáveis e sejam considerados mais bem fundamentados do que eram antes.

Na segunda seção de seu texto contra Rawls, Habermas havia levantado duas questões. Primeiro, se as doutrinas relacionadas ao consenso reforçam e aprofundam mais a justificação de uma concepção que se sustenta por si própria [*freestanding*] ou se são apenas uma condição da estabilidade social¹⁴. Segundo, como o liberalismo político usa o termo “razoável”: se ele expressa a validade de juízos políticos e morais ou simplesmente uma atitude reflexiva de tolerância esclarecida.

Segundo Rawls, as duas questões levantadas pelo alemão estão intimamente relacionadas: a resposta a ambas está no modo como o liberalismo político especifica três tipos diferentes de justificação e dois tipos de consenso, e depois os conecta com as ideias de estabilidade pelas razões certas e de legitimidade. Os três tipos de justificação são: 1º) justificação *pro tanto* da concepção política. Nesta, só se leva em conta valores políticos, de modo que sozinhos eles dêem uma resposta razoável por meio da razão pública no que toca aos princípios constitucionais essenciais e à justiça básica. 2º) justificação plena dessa concepção por uma pessoa individual na sociedade. Nesta, o

¹⁴ Rawls (2011:456), interpretando o filósofo alemão, acredita que, na verdade, Habermas pergunta: “que relação as doutrinas que estão dentro de um consenso sobreposto têm com a justificação da concepção política, já que os cidadãos consideram essa concepção tanto razoável como se sustentando a si própria”?

cidadão aceita a concepção política e completa a justificação dessa concepção inserindo-a, de algum modo, em sua doutrina abrangente quer como verdadeira quer como razoável, dependendo daquilo que a doutrina admitir. 3º) justificação pública da concepção política pela sociedade política (que é o caso fundamental para o liberalismo político em virtude do papel que desempenha nessa doutrina e da sua relação com as ideias de um consenso sobreposto razoável, de estabilidade pelas razões certas e de legitimidade). Esta ocorre quando todos os membros razoáveis da sociedade política fazem uma justificação da concepção política partilhada, embutindo-a em suas várias visões abrangentes razoáveis. Os cidadãos levam em conta uns aos outros como portadores de doutrinas abrangentes razoáveis e como pessoas que endossam aquela concepção política, sendo que essa consideração mútua molda a qualidade moral da cultura pública da sociedade política.

Embora a justificação pública dependa de doutrinas abrangentes razoáveis, essa justificação só se faz de modo indireto: os conteúdos explícitos dessas doutrinas não têm nenhum papel normativo na justificação pública; os cidadãos não examinam o conteúdo das doutrinas dos outros e, desse modo, permanecem dentro dos limites do político. Eles levam em consideração e atribuem algum peso somente à existência do próprio consenso sobreposto razoável, que, para Rawls, é um fato sobre a natureza política e cultural de uma sociedade democrática pluralista. Rawls afirma que somente quando há um consenso sobreposto razoável a concepção política de justiça da sociedade política pode ser publicamente – embora nunca em definitivo – justificada. Só existe justificação pública para a sociedade política porque existe um consenso sobreposto razoável, sendo que, assim, a justificação também se conecta com a ideia de estabilidade pelas razões certas e com a ideia de legitimidade.

Rawls passa então a distinguir os dois tipos de consenso. Uma ideia de consenso vem da política cotidiana, com o objetivo de formar um acordo ou reunir interesses, o que é feito pela habilidade do político. Outra ideia diferente de consenso, empregada no liberalismo político (“consenso sobreposto razoável”), é a de que, primeiro, a concepção política de justiça é elaborada como uma visão independente, que se sustenta a si própria e que pode ser justificada *pro tanto*, quer dizer, sem apelar a doutrinas abrangentes, mas ela não põe obstáculos para que as várias doutrinas razoáveis endossam a concepção política; ou seja, não propõe algo com que nem todas as doutrinas razoáveis poderiam concordar e, desse modo, ela pode ser sustentada pelas doutrinas abrangentes razoáveis. Recorrer a ideias que vão além do político viola a

noção de reciprocidade. Rawls (1995:460) afirma ainda que, se a concepção política cumpre essas condições, espera-se que ela tenha capacidade de moldar, de dar forma a essas doutrinas abrangentes em direção a si própria.

Segundo Rawls, numa sociedade democrática, mostrar que a estabilidade pelas razões corretas é pelo menos possível também faz parte da justificação pública, pois os cidadãos, quando podem ver a possibilidade de um consenso sobreposto a respeito da concepção política, podem também verificar se há razões suficientes para propor a justiça como equidade (ou outra doutrina razoável), sem rejeitar seus compromissos com suas doutrinas abrangentes — ponto que, para Rawls, a doutrina abrangente de Habermas viola.¹⁵

As condições para a legitimidade democrática são preenchidas, no liberalismo político, explica Rawls, quando se pode afirmar uma concepção de justiça como base das razões compartilhadas dos cidadãos, supondo que todos também possam afirmar esta mesma base. A partir desse consenso razoável, pode-se atingir, segundo o liberalismo político, a base mais profunda e mais razoável que está em nosso alcance em uma democracia contemporânea, o que produz estabilidade por meio das razões corretas¹⁶. Segundo Rawls, essa base de unidade social é a mais razoável, pois a concepção política de justiça é a mais razoável e é endossada por todas as doutrinas abrangentes. Não obstante, essa base de unidade social é também a mais profunda, pois as doutrinas abrangentes, que endossam essa concepção política, representam aquilo que os cidadãos consideram as suas condições mais profundas. Dessa maneira, tem-se a estabilidade por razões corretas, que não dependem de um equilíbrio de forças em

¹⁵ Cabe lembrar a exposição em dois níveis que Rawls faz da justiça como equidade: “*In the first stage justice as fairness should be presented as a free-standing political conception that articulates the very great values applicable to the special domain of the political, as marked out by the basic structure of society. The second stage consists of an account of the stability of justice as fairness, that is, its capacity to generate its own support, in view of the content of its principles and ideals as formulated in the first stage. In this second stage the idea of an overlapping consensus is introduced to explain how, given the plurality of conflicting comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines always found in a democratic society – the kind of society that justice as fairness itself enjoins – free institutions may gain the allegiance needed to endure over time.*” (RAWLS, 1989:474).

¹⁶ Rawls aponta três razões para justificar sua defesa do consenso sobreposto razoável como a melhor base explicativa da unidade social nas democracias atuais: primeiro, porque a estrutura básica da sociedade é efetivamente regulada pela concepção política mais razoável de justiça; segundo, porque essa concepção política de justiça é endossada por um consenso sobreposto constituído por todas as doutrinas abrangentes razoáveis na sociedade, e estas estão em maioria duradoura em relação àquelas que rejeitam essa concepção; e, terceiro, porque as discussões políticas públicas, quando estão em jogo princípios constitucionais e questões de justiça básica, são sempre, ou quase sempre, decididas razoavelmente com base nas razões especificadas pela concepção política mais razoável de justiça, ou por uma família razoável dessas concepções.

circunstâncias contingentes e possivelmente flutuantes, de modo que a estabilidade seja alcançada em consequência da correta aplicação da razão pública.

Rawls aponta também para a necessidade do conhecimento público de um consenso sobreposto razoável, pois assim os cidadãos podem embutir a concepção política em suas doutrinas abrangentes, de modo que possa ser por todos levada a cabo a justificação pública da concepção política de justiça. Espera-se então que os cidadãos julguem, de acordo com suas doutrinas abrangentes, que os valores políticos devam receber maior prioridade do que quaisquer valores não políticos que possam conflitar com eles.

Para Rawls, não é irrealista esperar por isso porque, primeiro, aqueles que expressam uma doutrina abrangente, numa sociedade continuamente livre, perguntam-se em que termos políticos eles estão prontos a viver com outras doutrinas desse tipo; e, segundo, porque cidadãos razoáveis entendem que essa ideia se aplica à estrutura geral da autoridade política, o que se conecta com a ideia de legitimidade: eles sabem que, na vida política, raramente se pode esperar a unanimidade sobre uma questão básica, e por isso uma constituição democrática deve incluir procedimentos de aprovação por maioria absoluta ou relativa para tomada de decisões. Seria desarrazoado não aceitar quaisquer arranjos institucionais desse tipo. Além disso, os cidadãos reconhecem a distinção entre aceitar como justa e legítima uma constituição com seus procedimentos para eleições e maioria, e aceitar como legítimos, mesmo quando não justos, estatutos ou decisões em uma questão de política particular¹⁷.

Respondida a primeira pergunta de Habermas — se a ideia de um consenso sobreposto contribui para a justificação da concepção política ou se ela simplesmente expõe uma condição necessária da estabilidade social — na própria exposição da terceira ideia de justificação, a de justificação pública, e na exposição pelo modo como ela se articula com as ideias de um consenso sobreposto, de estabilidade pelas razões certas e de legitimidade, Rawls passa a discutir, a partir também da mesma ideia de justificação pública, a segunda pergunta: o liberalismo político usa o termo “razoável” para expressar a verdade ou validade de julgamentos morais, ou simplesmente para expressar uma atitude reflexiva em relação à tolerância? A resposta de Rawls é que o

¹⁷ Rawls dá o exemplo dos *Quakers*, que não vão à guerra, mas não pensam que a possibilidade de um povo apoiar a ida à guerra seja razão suficiente para se opor ao governo democrático. Os valores políticos podem ser primordiais na sustentação do próprio sistema constitucional; sustentação esta que pode ser dada mesmo por doutrinas religiosas, ainda que decisões particulares possam ser contestadas pela desobediência civil ou recusadas por objeções de consciência.

liberalismo político não usa o conceito de “verdade moral” aplicado aos seus próprios julgamentos políticos. A ideia do razoável, que expressa também uma atitude reflexiva em relação à tolerância, é, segundo o americano, suficiente, e o uso do conceito de verdade é deixado às doutrinas abrangentes. O razoável expressa uma atitude refletida de tolerância porque reconhece os limites da capacidade do juízo, o que leva à liberdade de consciência e à liberdade de pensamento.

Além disso, em *Reconciliation through the public use of reason*, pode-se ler que Habermas sustentou suas objeções, entre outras coisas, a partir da ideia de que Rawls derivaria as duas classes de direitos e liberdades, conhecidas como *liberdade dos antigos* e *liberdade dos modernos*, da mesma fundamentação. Isto se evidenciaria, segundo Habermas, no fato de que os dois tipos de liberdade aparecem no primeiro princípio de justiça, escolhido na posição original. O que Habermas pensa, escreve Rawls em resposta, é que, pelo fato de as duas liberdades terem a mesma raiz, as liberdades dos modernos não poderiam ser impostas como restrições externas ao processo político de autodeterminação dos cidadãos¹⁸.

A leitura de Habermas entende que há dois estágios da concepção política de justiça como equidade: um na posição original para escolha dos princípios; e outro na aplicação desses princípios às condições reais da vida política. Por isso, Habermas sustenta que, no modelo de Rawls, os direitos liberais dos modernos têm características *a priori* que rebaixariam o processo democrático a um *status* inferior. A autonomia política ficaria, segundo este raciocínio de Habermas, no nível da posição original e não se desdobraria numa situação não hipotética. “Porque quanto mais alto o véu de ignorância é levantado e quanto mais os cidadãos de Rawls tornam-se de carne e osso, mais profundamente eles se vêem sujeitos a princípios e normas que foram preestabelecidos pela teoria e se tornaram institucionalizados fora de seu controle” (HABERMAS, 1996:66).

Rawls discute dois pontos dessa passagem. Primeiro, diz que a sequência de quatro estágios não descreve nem um processo político real, nem um processo puramente teórico, mas constitui um quadro de pensamento que deve ser usado na aplicação de princípios, esboçando que tipos de norma e de informação deverão orientar

¹⁸ Habermas (1998:67) afirma que há uma “fronteira rígida entre a identidade política e a identidade não pública dos cidadãos. Segundo Rawls, essa fronteira é estabelecida pelos direitos liberais básicos que restringem a autolegislação democrática, e com ela a esfera do político, desde o início, ou seja, antes de qualquer formação de vontade política.”

os nossos julgamentos políticos da justiça, dependendo do tema e do contexto¹⁹. Segundo, quando os cidadãos, em cargos políticos ou na sociedade civil, usam essa estrutura, propõe Rawls, eles não estão sujeitos a princípios de um filósofo político, os quais foram institucionalizados fora de seu controle. Muito pelo contrário: as instituições desse tipo são obras de gerações passadas e são avaliadas quando os cidadãos envelhecem e agem da mesma forma que as outras gerações. A concepção de justiça não pode ser fixada de uma vez por todas, pois ela, como qualquer concepção, está sempre sujeita a ser verificada — e, se necessário, reformulada — por julgamentos reflexivos ponderados.

O outro aspecto da objeção de Habermas formula uma pergunta sobre o significado da autonomia política e como ela se realiza:

Desse modo, a teoria priva os cidadãos de muitas percepções [*insights*] que eles teriam de assimilar de maneira nova a cada geração. Da perspectiva da teoria da justiça, o ato de fundar a constituição democrática não pode ser repetido sob as condições constitucionais de uma sociedade justa já constituída, e o processo de realização do sistema de direitos básicos não pode ser assegurado em bases permanentes. Não é possível aos cidadãos experimentar esse processo como aberto e incompleto, como as circunstâncias históricas cambiantes não obstante exigem. Eles não podem reavivar as brasas democráticas radicais da posição original na vida cívica de sua sociedade, pois de sua perspectiva todos os discursos essenciais de legitimação já ocorreram na teoria; e eles encontram os resultados da teoria já sedimentados na constituição. Porque os cidadãos não podem conceber a constituição como um projeto, o uso público da razão não tem realmente o significado de um exercício presente de autonomia política, mas meramente promove a preservação não violenta da estabilidade política. (HABERMAS, 1996:67).

A esta crítica de Habermas Rawls responde que, no liberalismo político, a autonomia é entendida como autonomia política, e não como autonomia moral. É certo que, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls fazia menção ao ideal kantiano de pessoa livre e igual entendida como fim em si mesmo (cf. §40); mas a valorização da autonomia, inicialmente entendida como princípio moral, passa, posteriormente, a ser entendida, em *O Liberalismo Político*, como ideal estritamente político. Isto acontece a partir da (re)formulação daquele procedimento construtivista por meio do qual Rawls distingue o construtivismo moral kantiano do seu construtivismo político bem como a autonomia racional da autonomia plena.

¹⁹ Os estágios são: 1º) posição original, na qual são selecionados os princípios de justiça; 2º) convenção constitucional, ocasião em que são selecionadas as regras constitucionais à luz dos princípios de justiça; 3º) legisladores, momento no qual são promulgadas leis conforme a constituição autoriza; 4º) juízes, estágio em que são interpretadas a constituição e as leis (cf. RAWLS, 1971:211).

Esta segunda forma de uso do conceito de autonomia refere-se à vida dos cidadãos, que não são guiados por qualquer princípio de justiça anterior ao processo de escolha dos princípios com os quais concordariam no contexto de uma sociedade bem ordenada, mas são movidos por seu senso de justiça — um uso do conceito de autonomia que ocorreria na situação de ignorância da posição original. A autonomia plena constituiria um valor político (e não um valor moral) por não estar baseada em uma doutrina abrangente, ainda que possa ser endossada por todas as doutrinas abrangentes razoáveis. A autonomia plena é especificada em termos de várias instituições e práticas políticas, além de se expressar em certas virtudes políticas dos cidadãos, em seu pensamento e conduta — discussões, deliberações e decisões —, na realização de um regime constitucional.

A partir dessa observação, Rawls pergunta, citando Habermas, por que os cidadãos não podem “reavivar as brasas democráticas radicais da posição original na vida cívica”? E o americano responde que a sequência dos quatro estágios demonstra justamente que os princípios políticos são continuamente discutidos pelos cidadãos. O ideal de uma constituição justa é sempre algo pelo qual se trabalha²⁰.

Em *Idea of Public Reason Revisited* [1997], Rawls também expôs sua concepção a respeito destes conceitos e explicitou melhor sua noção de democracia, marcada pela necessidade da deliberação. Neste texto que Rawls afirma que “a democracia constitucional bem ordenada é entendida também como uma democracia deliberativa” (RAWLS, 1999:579). Os cidadãos debatem questões de políticas públicas e revêem, na discussão com outros cidadãos, suas opiniões políticas, de modo que o resultado da deliberação não seja expressão rígida de algum interesse privado ou não político. A ideia que Rawls defende é a de que uma sociedade democrática, marcada pelo fato do pluralismo, depende da deliberação dos cidadãos, que devem oferecer boas razões na defesa de seus pontos de vista sobre elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica, fazendo com que apareça aquilo que é comum nas doutrinas

²⁰ Rawls diz que, sobre essas questões, Habermas parece concordar e cita uma passagem de *Facticidade e Validade*: “A justificação da desobediência civil repousa num entendimento dinâmico da constituição como um projeto inacabado. Dessa perspectiva de longo prazo, o Estado constitucional democrático não representa uma estrutura acabada, mas uma realização delicada e acima de tudo falível e revisável, cujo propósito é realizar novamente o sistema de direitos em circunstâncias cambiantes, ou seja, interpretar melhor o sistema de direitos, institucionalizá-lo mais apropriadamente, e formular seus conteúdos mais radicalmente. Essa é a perspectiva dos cidadãos que estão ativamente envolvidos na realização do sistema de direitos e que querem superar a tensão entre facticidade e validade social, conscientes dos diferentes contextos”. (HABERMAS, 1998:107)

irreconciliáveis, isto é, uma ideia de razão pública²¹, que é um elemento essencial da democracia deliberativa, tal como entendida por Rawls, ao limitar as razões que os cidadãos podem oferecer para apoiar suas opiniões políticas a razões compatíveis com a consideração dos demais cidadãos como iguais.

Segundo Rawls, a justiça como equidade concorda com a concepção habermasiana de que um regime justo seja um projeto, pois os cidadãos ganham plena autonomia política quando vivem sob uma constituição razoavelmente justa que assegura sua liberdade e igualdade, quando compreendem e endossam essa constituição e suas leis bem como quando as ajustam de acordo com circunstâncias sociais diferentes. Rawls acrescenta ainda que, sempre que a constituição e as leis sejam de vários modos injustas e imperfeitas, os cidadãos podem lutar para tornarem-se mais autônomos. Assim, a concepção política de justiça pode ser justificada publicamente, mas nunca de maneira definitiva. E aqueles que já vivem sob um regime constitucional justo não precisam fundar uma nova constituição, mas podem refletir sobre ela, subscrevê-la e colocá-la livremente em prática de todas as maneiras que se mostrarem necessárias.

Essas afirmações de Rawls, em sua resposta a Habermas, expõem de maneira clara a argumentação em favor de seu liberalismo político. Rawls argumenta contra acusação de que os direitos liberais fundamentais restringiriam a autolegislação democrática e a esfera do político desde o princípio, estabelecendo uma demarcação rígida entre as identidades pública e não pública dos cidadãos. Habermas argumentava que essas duas identidades constituiriam os pontos de referência para dois domínios, um caracterizado por valores políticos e outro por valores não públicos. Contudo, se a acusação de Habermas acerca da existência de uma restrição desde o princípio significa uma restrição anterior a toda formação da vontade, isto não pode ser exato para a justiça como equidade. Conforme Rawls (2011:478), no estágio constitucional, do ponto de vista dos cidadãos na cultura de fundo, após a escolha dos princípios, adota-se uma constituição que restringe a legislação majoritária no que diz respeito aos ônus que pode impor às liberdades fundamentais, como a liberdade de consciência e a liberdade de

²¹ Nos termos de Rawls: “*Central to the idea of public reason is that it neither criticizes nor attacks any comprehensive doctrine, religious or nonreligious, except insofar as that doctrine is incompatible with the essentials of public reason and a democratic polity. The basic requirement is that a reasonable doctrine accepts a constitutional democratic regime and its companion idea of legitimate law. While democratic societies will differ in the specific doctrines that are influential and active within them – as they differ in the western democracies of Europe, the United States, Israel, and India – finding a suitable idea of public reason is a concern that faces them all.*” (RAWLS, 1999: 574).

expressão e de pensamento, mas essas liberdades fundamentais não se encontram em um domínio pré-político. O liberalismo político não considera valores não políticos da mesma forma que fazem algumas doutrinas abrangentes que levam em conta valores ontologicamente prévios, e a sequência de quatro estágios deve ser entendida como uma estrutura de deliberação que faz parte de um dispositivo de representação para ordenar nossos juízos políticos como cidadãos.

A sequência de quatro estágios está em conformidade, então, com a ideia de que as liberdades dos modernos estão sujeitas à vontade constituinte do povo. Formulando-a com base nessa sequência, o povo – ou melhor, aqueles cidadãos que subscrevem a justiça como equidade – faz um juízo no estágio da convenção constitucional. Acredito que Habermas pense que, em minha visão, as liberdades dos modernos constituem uma espécie de direito natural e, do mesmo modo que no caso de Kant, tal como Habermas o interpreta, essas liberdades são ideias substantivas externas e, por isso, impõem restrições à vontade pública do povo. Mas a justiça como equidade é uma concepção política de justiça e, embora certamente seja uma concepção moral, não é um exemplo de doutrina do direito natural. A justiça como equidade nem nega nem subscreve nenhuma doutrina dessa índole. (RAWLS, 2011:481)

Outro ponto importante levantado por Habermas para criticar a concepção de autonomia do teórico americano reside no estatuto das normas jurídicas: segundo Habermas (1998:69), o direito moderno constitui o *status* de pessoa jurídica mediante liberdades subjetivas de ação reclamáveis juridicamente e que podem ser utilizadas segundo as preferências de cada um. Para ele, o ordenamento jurídico legítimo tem de poder ser acatado por razões morais; e a legitimidade da legislação só pode emergir de um procedimento democrático que assegure a autonomia política dos cidadãos.

La relación dialéctica entre la autonomía privada y la autonomía pública se ve ahora con claridad por el hecho de que el estatus de semejante ciudadano democrático dotado de competencias para elaborar leyes sólo se puede institucionalizar con ayuda del derecho coercitivo. Pero como este derecho se dirige a personas que sin derechos privados subjetivos no podrían asumir en absoluto el estatus de personas jurídicas, la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos se presuponen *recíprocamente*. Como ya se ha dicho, estos dos elementos se entrecruzan ya en el concepto de derecho positivo y obligatorio: no hay ningún derecho sin libertades subjetivas de acción reclamables jurídicamente que garanticen la autonomía privada de las personas jurídicas individuales; y no hay ningún derecho legítimo sin la legislación democrática común de ciudadanos legitimados para participar como libres e iguales en dicho proceso. Cuando se explica el concepto de derecho de este modo es fácil ver que la sustancia normativa de los derechos de libertad está ya contenida en el médium que al mismo tiempo resulta indispensable para la institucionalización jurídica del uso público de la razón de ciudadanos soberanos. El objeto central de análisis ulteriores lo

constituyen, pues, los presupuestos de la comunicación y los procedimientos de la formación discursiva de la opinión y la voluntad en los que se manifiesta el *uso público de la razón*. (HABERMAS, 1998:70)

Em *Facticidade e Validade*, especificamente nos capítulos III e IV, está o argumento central daquilo que Habermas chamou de relação dialética entre autonomia pública e privada. Este argumento parte da ideia de que, ao longo da história da filosofia política, nem escritores liberais nem escritores republicanos compreenderam que há uma relação interna entre as duas autonomias, e que, na tradição filosófica, as duas autonomias estão marcadas por uma competição não resolvida.

Para Habermas, diferentemente, as duas liberdades são co-originárias e de igual peso: não há prioridade de uma sobre a outra. São liberdades que se pressupõem mutuamente, de modo que, se temos uma das formas de autonomia, teremos de ter também a outra. Habermas (1997:301; 2001:147) não põe em questão a ideia de que os direitos humanos podem ser justificados como direitos morais: seu ponto é que, uma vez que pertençam ao direito positivo, os direitos humanos não podem ser impostos por um agente externo na legislação de um regime democrático. Esta legislação deve ser fruto da autonomia política que, não obstante, ainda que plena, não pode violar legitimamente aqueles direitos. Haveria aí um dilema que Habermas acredita que o liberalismo defronta, isto é, o dilema de que embora direitos humanos não possam ser impostos de modo externo ao exercício da autonomia pública em um regime democrático, esta autonomia não pode legitimamente violar, por meio de suas leis, esses direitos.

Contra a acusação de Habermas, Rawls (A) nega que o liberalismo da justiça como equidade deixe a autonomia pública e a autonomia privada em uma competição sem resultado; (B) nega que o suposto dilema com o qual o liberalismo defrontaria não constitua um dilema genuíno; e (C) sustenta que, no liberalismo da justiça como equidade, a autonomia pública e a autonomia privada são co-originárias e de igual peso.

Em relação a (A), Rawls dirige uma pergunta a Habermas que diz respeito à ênfase que o filósofo alemão dá ao político. Pois, se os dois tipos de autonomia são co-originárias e de igual peso, por que a relação entre as duas formas de autonomia depende do conteúdo normativo do modo de exercer a autonomia política?

De qualquer forma, a justiça como equidade, argumenta Rawls, resolve isto pela seguinte ideia: ainda que as liberdades da autonomia privada possam ser fundadas na e estar conectadas com a autonomia política, aquelas liberdades não se baseiam somente

nesta relação. A liberdade dos modernos é encaixada, no quadro teórico da justiça como equidade, na segunda faculdade moral da pessoa política.

(...) a segunda faculdade moral e os dois interesses de ordem superior a ela associados expressam de forma independente, no sistema de liberdades fundamentais, as garantias e liberdades das pessoas na condição de membros da sociedade civil, com sua vida social, cultural e espiritual. Essa parte da sociedade contém instituições e associações de todos os tipos, tudo isso em uma variedade infinita. O valor dessas atividades aos olhos dos cidadãos que as praticam constitui uma base ao menos suficiente, se não vital, para os direitos de autonomia privada. (RAWLS, 2011:497)

Uma democracia política, como Habermas (cf.1994:165) também admite, depende da sustentação de uma cultura de fundo liberal, algo que no liberalismo político ocorre quando cidadãos razoáveis vêem que as instituições da democracia política à qual pertencem apóiam suas concepções de bem do modo como estão assentadas em suas doutrinas abrangentes e desde que sejam permitidas pela justiça política. Desse modo, vê-se que na justiça como equidade as duas liberdades aparecem de um modo reciprocamente assegurado; pois, “ainda que a relação interna com as liberdades políticas pudesse oferecer uma derivação teórico-discursiva para as liberdades civis, isto não impediria estas últimas de ter outra justificação, que é pelo menos do mesmo modo suficiente” (RAWLS,2011:498). O americano aponta em Habermas uma ênfase no político e a considera plausível somente se a ideia aristotélica da realização humana na política fosse verdadeira: para Rawls, comprometer-se com a vida política pode ser aceitável apenas como concepção abrangente de algum cidadão razoável.

No que respeita a (B), segundo Rawls, ao contrário do que quer Habermas, a justiça como equidade também tem uma construção em duas etapas: a posição original e a sequência dos quatro estágios. Neste ponto, a justiça como equidade, como o faz também a teoria do discurso (cf. 1994, *Postscriptum* III:8), incumbe aos cidadãos a tarefa de disciplinar o poder do Estado.

Na justiça como equidade, escolhemos em pensamento e a seguir praticamos uma Constituição à qual, como já afirmei, podemos ou não incorporar as liberdades fundamentais, sujeitando a legislação parlamentar, desse modo, a certas restrições constitucionais (caso as incorporemos) como uma das formas possíveis de disciplinar e regular o poder estatal pressuposto. Este poder está pressuposto na justiça como equidade, porque desde o início estamos tratando de princípios e ideais para a estrutura básica da sociedade e suas principais instituições sociais e políticas, tratadas como já existentes em alguma forma. (RAWLS 2011:490)

É preciso entender aqui que Rawls compreende, a partir do contexto, a concepção habermasiana dos direitos liberais como direitos contra o Estado, em forma de direitos incorporados a uma constituição — por exemplo, a *Bill of Rights*. A interpretação de Rawls é a de que Habermas não está discutindo os direitos individuais que inicialmente as pessoas cedem umas às outras; e o paralelismo com a justiça como equidade estaria no fato de que os direitos básicos abarcados pelo primeiro princípio de justiça poderiam ser chamados, desse modo, de originários. As liberdades fundamentais destes princípios seriam encontradas a partir do conhecimento do funcionamento das instituições sociais, como razões para incorporar aqueles direitos numa constituição redigida em uma assembléia constitucional, de modo que as liberdades básicas são originárias, mas as limitações à legislação não o são. Assim, Habermas não discordaria da justiça como equidade neste ponto, pois concordaria que determinar se as liberdades modernas devem ser incorporadas à Constituição é uma questão que deve ser decidida pelo poder constituinte de um povo democrático.

Assim, Rawls nega que o liberalismo político deixe a autonomia política e a autonomia privada em uma competição sem resultado, o que há, segundo ele, é uma questão de avaliar as evidências. Além disso, Rawls diz que o dilema com o qual o liberalismo supostamente defronta é verdadeiro porque as duas posições são corretas:

Uma delas diz: nenhuma lei moral pode ser imposta de forma externa a um povo democrático soberano; a outra diz: o povo soberano não pode aprovar de maneira justa nenhuma lei que viole esses direitos (embora possa fazê-lo de forma legítima). Estas afirmações simplesmente expressam o risco que toda autoridade política, democrática ou de outro tipo representa para a justiça política, pois não há nenhuma instituição humana — política ou social, judicial ou eclesiástica — que possa garantir que as leis legítimas (ou justas) sejam sempre aprovadas e que direitos justos sejam sempre respeitados. Acrescente-se a isto: seguramente — e isto é algo que jamais se deve colocar em questão —, uma única pessoa pode assumir sozinha a posição — e estar correta em fazê-lo — de sustentar que a lei e o governo estão errados e são injustos. Não é necessária nenhuma doutrina especial da co-originalidade ou do peso igual das duas formas de autonomia para explicar esse fato. É difícil acreditar que nenhum dos maiores pensadores liberais e republicanos cívicos tenha compreendido isso, que tem relação com a questão imemorial sobre qual é a melhor maneira de combinar o poder e a lei para realizar a justiça. (RAWLS 2011:493)

Outro paralelo, apontado por Rawls, entre a justiça como equidade e a ideia de que a autonomia privada e a autonomia pública são co-originárias e de igual peso é que no liberalismo político as duas formas de autonomia estão internamente conectadas, no

sentido de que a fonte de seu sistema de direitos e liberdades básicas remonta à ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social e de representantes racionais de cidadãos que elegem os termos da cooperação sujeitos a condições razoáveis. Quando os cidadãos se comprometem com essa cooperação, mostram-se suas duas faculdades morais — de detentores de uma concepção de bem e de senso de justiça — com três interesses de ordem superior que lhes permite tal sociedade²².

No tocante a (C), à pergunta feita por Habermas (1998:69) sobre que direitos pessoas livres e iguais têm de aceitar mutuamente se querem regular suas vidas em comum mediante o direito positivo e obrigatório, Rawls responde inquirindo:

Não será essa afirmação paralela – ainda que obviamente não seja a mesma coisa – àquilo que se passa na sociedade civil quando os cidadãos examinam e aceitam (para aqueles que o fazem) os méritos da posição original e os princípios que presumivelmente nela são escolhidos? Não estão as partes, como representantes dos cidadãos, escolhendo princípios de justiça para especificar o sistema de liberdades (fundamentais) que melhor proteja e promova os interesses fundamentais dos cidadãos, sistema esse que eles concedem uns aos outros? (RAWLS, 2011:487)

Para Rawls, é nesse sentido que também na justiça como equidade as liberdades dos antigos e as dos modernos são co-originárias, de igual peso e sem prioridade de uma sobre a outra; para ele, as duas formas de liberdades se dão conjuntamente no primeiro princípio de justiça e são co-originárias porque estão enraizadas em uma ou nas duas faculdades morais, que não são hierarquizadas mas constituem aspectos essenciais da concepção política de pessoa, na capacidade de ter um senso de justiça e na capacidade de ter uma concepção de bem.

Por fim, em sua *Réplica a Habermas* (1995), Rawls passa a responder à objeção de que a justiça como equidade é substantiva, e não procedimental. Segundo Habermas (1998:70), a teoria do discurso seria mais modesta do que a teoria da justiça como equidade porque está limitada aos aspectos procedimentais do uso público da razão e desenvolve o sistema de direitos a partir da ideia de sua institucionalização jurídica. Para ele, a teoria do discurso pode, assim, deixar mais perguntas abertas porque confia mais no processo de uma formação racional da opinião e da vontade. Já o liberalismo político, ao contrário, provoca Habermas, não pode desenvolver uma teoria tão independente, já que no “construtivismo político” encontramos uma disputa em torno

²² Assim, segundo Rawls (2011:494), o liberalismo político conecta as liberdades básicas em um sistema plenamente adequado de ambos os tipos de liberdade, e aponta essa conexão em seis passos, oferecendo uma visão própria da convergência entre os dois tipos de liberdades (cf. também RAWLS, 1993:292-297).

dos conceitos de racionalidade e verdade; além disso, seu conceito de pessoa, conforme Habermas, também põe fim às fronteiras da filosofia política.

Diante de tal leitura, Rawls (1995:499) afirma pretender uma defesa do liberalismo, admitindo que qualquer concepção liberal deva ser substantiva, e que não vê porque a concepção de Habermas não o seja também, ainda que os elementos substantivos possam diferir. Segundo ele, a distinção entre justiça procedimental e justiça substantiva deve ser tomada como a distinção entre a justiça de um procedimento e a justiça de um resultado: ambos os valores, diz Rawls, caminham juntos, pois a justiça procedimental depende da justiça de resultados, que é sempre substantiva²³. Assim, permite-se que os procedimentos equitativos tenham valores intrínsecos, como, por exemplo, o valor da imparcialidade.

Para Rawls, a justiça procedimental está de acordo com e depende da justiça substantiva. Segundo o americano, mesmo opiniões democráticas pluralistas que insistem em alguma forma de democracia da regra da maioria, contra a democracia constitucional com seus mecanismos institucionais — separação de poderes, decisão por maioria em certos temas, uma carta de direitos, controle jurisdicional da constitucionalidade —, têm de ver a regra da maioria como um procedimento equitativo, concentrado em instituições políticas públicas para resolver conflitos políticos e sociais. Certas características do procedimento, enfatiza Rawls, são definidoras da democracia e especificam aspectos do próprio procedimento — direito a voto, regra da maioria, liberdade de expressão política, direito a ser candidato e a ter cargos públicos.

Com isso, o americano quer mostrar que o debate entre os que defendem a democracia da regra da maioria e os que defendem a democracia constitucional se concentra em direitos e liberdades que não são parte do procedimento reconhecido de governo, como, por exemplo, a liberdade de expressão não política e a liberdade de pensamento religioso, filosófico e moral, assim como a liberdade de consciência e o

²³ “In particular, justice as fairness is a substantive conception of justice in that it comprises standards of justice for assessing not only processes of collective decision making but also the outcomes of those processes. For example, a just basic structure must protect basic personal liberties, including liberty of conscience. Decisions to restrict those liberties are unjust, even if they are made through a democratic process. In assessing the justice of the basic structure, the principles of justice instruct us to consider directly whether the arrangements protect basic liberties, not simply whether abridgements of those liberties were enacted through a democratic process. A proceduralist, in contrast, rejects standards of justice other than requirements of democratic procedure: the proceduralist says that no norms are binding on a democratic process other than those that emerge through that process. So the democratic proceduralist says that justice requires democratic process and (perhaps) that any outcome of an open democratic process is just.” (COHEN, 2003:91)

livre exercício da religião. O problema é saber se a regra da maioria, dada sua definição, proporciona um procedimento equitativo e protege estes outros direitos e liberdades, para além dessa concordância; ao que responde que os que apóiam a regra da maioria deverão defendê-la como substancialmente justa ao passo que os constitucionalistas deverão sustentá-la como parte de um procedimento justo.

Tanto majoritários como constitucionalistas podem concordar que o debate diz respeito a se a democracia majoritária é justa em seus resultados ou se é substancialmente justa. Os majoritários não sustentam que a democracia seja puramente procedimental: eles sabem que não conseguiriam defendê-la contra os constitucionalistas se não argumentassem não apenas que é justa em seus resultados, como também que os dispositivos constitucionais são desnecessários e que, se é que servem para alguma coisa, tornam esses resultados ainda piores. A controvérsia depende de questões fundamentais sobre como as instituições políticas efetivamente funcionam e se alimenta do conhecimento impreciso que temos sobre essas questões. (RAWLS, 2011:503)

A partir disso, Rawls pergunta se Habermas pode dizer que seu ponto de vista é apenas procedimental. Ainda que a ideia da teoria discursiva seja concebida como restrita a uma análise do ponto de vista moral e procedimental democrático de legitimação, e que questões substanciais sejam deixadas ao resultado das discussões entre os cidadãos (cf. HABERMAS, 1998:71), para o americano, isto não significa que o argumento habermasiano possa evitar depender de um conteúdo substantivo.

Segundo Rawls, o resultado do procedimento ideal de Habermas é certamente substantivo (cf. RAWLS 2011:504): se o procedimento ideal resulta, na teoria do discurso, de uma concepção de democracia que realiza as condições ideais do discurso, e que por isso traz resultados razoáveis, alguns valores que se relacionam com juízos substantivos estão pressupostos e são necessários para fazer com que os resultados sejam justos ou razoáveis. Estes valores, imparcialidade e igualdade, o caráter aberto das informações, a ausência de coerção e a unanimidade, parecem ser valores do procedimento; mas seus resultados serão substantivos, já que se referem à situação em que os interesses generalizáveis dos cidadãos estão satisfeitos. Para Rawls, não é possível que a legitimidade procedimental possa apoiar-se sobre si mesma, sem alguma justiça substantiva.

Habermas (cf. 1994, *Postscriptum* III: 3-4) afirma que os resultados da razão pública, que funcionam mediante procedimentos democráticos, são sempre razoáveis; e para Rawls uma ideia de razoabilidade acarreta uma concepção substantiva. Assim, Rawls aponta que Habermas reconhece não poder ser a teoria do discurso meramente

formal: de acordo com Rawls, Habermas teria afirmado que sua concepção era mais modesta do que a dele, e que deixaria mais questões abertas porque confiaria mais no processo de formação racional da opinião e da vontade; mas não disse que sua concepção deixaria todas as questões substantivas abertas à discussão. Conforme Rawls (2011:504), é um equívoco supor que a justiça procedimental tem pretensões menores e que pode se sustentar por si própria sem a justiça substantiva.

Assim, Rawls entende que, para Habermas, a diferença entre justiça procedimental e justiça substantiva é apenas uma questão de grau²⁴. As questões que cada concepção deixa para discussão são tratadas como questões de mais e de menos: a definição da justiça procedimental seria, desse modo, dada na comparação. No entanto, Rawls menciona um modo em que se pode considerar que a concepção de Habermas se limita aos aspectos procedimentais do uso público da razão: ele aponta para o fato de que, na teoria de Habermas, há um uso mais regular da ideia de legitimidade do que da ideia de justiça. Como escreve Rawls (2011:506), “Vamos supor que desejamos estabelecer instituições políticas democráticas que sejam legítimas, assim como as decisões políticas tomadas e as leis aprovadas em conformidade com tais instituições. Isso faz o foco recair na ideia de legitimidade – e não de justiça”.

Tal raciocínio demonstra que, para Rawls, o legítimo e o justo são conceitos diferentes. Legitimidade sempre faz referência à procedência de uma decisão e, segundo ele (2011:507), permite certa latitude aos soberanos no que se refere a quão bem podem governar e a até que ponto podem ser tolerados. Assim também um governo democrático pode ser legítimo quando está de acordo com uma larga tradição que remete à aceitação da constituição pelo povo, mas pode, posteriormente, ser julgado injusto em suas leis e políticas. Em primeiro lugar, as decisões e leis democráticas são legítimas não porque são justas, mas porque são aprovadas de maneira legítima, de acordo com um procedimento democrático legitimamente aceito. Por isso, é crucial que a constituição que especifica o procedimento seja suficientemente justa. Para Rawls, não pode haver uma instituição humana perfeitamente justa: mas uma instituição pode não ser justa e, mesmo assim, ser legítima, desde que seja justa o suficiente à luz das circunstâncias e condições sociais.

Um procedimento legítimo dá origem a leis e políticas que, caso tenham sido feitas em conformidade com tal procedimento, são

²⁴ Essa também parece ser também a interpretação de Kenneth Baynes, no capítulo 9 da renomada coletânea inglesa dedicada a Habermas. In: WHITE, Stephen. 1987. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.

legítimas, e procedimentos legítimos podem ser costumeiros, há muito estabelecidos e aceitos como tais. Não é preciso nem que os procedimentos nem que as leis sejam justos de acordo com um critério estrito de justiça, ainda que não possam ser gravemente injustos – o que também é verdade. Em algum ponto, a injustiça dos resultados de um procedimento democrático legítimo corrompe sua legitimidade, e ele ocorrerá com a injustiça da própria Constituição Política. Mas antes que esse ponto seja alcançado, os resultados de um procedimento legítimo, quaisquer que sejam, são legítimos. Isto nos dá uma ideia de legitimidade democrática puramente procedimental e a distingue da justiça, mesmo reconhecendo-se que esta não é especificada de forma procedimental. A legitimidade admite um âmbito indeterminado de injustiça que a justiça pode não permitir. (RAWLS, 2011:508)

Para Rawls, o papel da legitimidade nas instituições democráticas é autorizar um procedimento apropriado para tomar decisões quando os conflitos e desacordos na vida política tornam impossível a unanimidade; desse modo, um procedimento legítimo é aquele que todos como livres e iguais podem razoavelmente aceitar quando têm de tomar decisões políticas e não há acordo – os limites da capacidade do juízo levam a isso. No entanto, há ainda algumas dúvidas em relação a esta ideia de legitimidade procedimental. Ela provavelmente funcionará, segundo Rawls, em uma sociedade razoavelmente bem ordenada, já que, com instituições democráticas bem organizadas e decentes, os cidadãos, razoáveis e racionais, aprovariam, quase sempre, leis e políticas legítimas, nem sempre justas. Mas, se a sociedade deixasse de estar bem ordenada, a legitimidade se debilitaria gradualmente, pois a legitimidade das promulgações legislativas depende da justiça da constituição (escrita ou não); e, quanto mais ela se desviar da justiça, mais provável é a injustiça do resultado, de modo que, para Rawls (2011:509), as leis não podem ser demasiado injustas se não de ser legítimas.

Os procedimentos políticos constitucionais podem ser, em condições normais, diz-nos Rawls, puramente procedimentais com respeito à legitimidade. Nenhum procedimento político humano pode ser perfeito, e por isso não pode dizer respeito ao seu conteúdo substantivo: isso sempre dependerá dos juízos de justiça substantivos. Para Rawls, portanto, a manutenção da legitimidade é dependente, em certa medida, da justiça política. Parece certo que Habermas por-se-ia de acordo com esta concepção de Rawls, já que, contra Max Weber, entende que a legitimidade não pode ser apenas a aquiescência de instituições políticas e sociais por parte de um povo, dependendo sua aceitação da legitimação (Habermas, 1987:178); mas também é fato que discordaria dos argumentos utilizados por Rawls para chegar a esta conclusão. Para Rawls, o essencial é que o procedimento democrático, que também se aplica ao liberalismo político, limite

os interesses humanos relevantes a interesses de certos tipos ou a interesses de bens primários e requeira que as razões apresentadas sejam consistentes com o reconhecimento mútuo dos cidadãos como iguais.

Embora as condições de uma democracia constitucional tendam a forçar os grupos, caso queiram exercer influência, a defender posições mais razoáveis e moderadas, a mistura de pontos de vista e de razões em uma votação na qual os cidadãos não têm consciência dessas diretrizes pode facilmente levar à injustiça, ainda que o resultado do procedimento possa ser legítimo. (RAWLS, 2011:511)

Assim, Rawls expõe as ideias de que os resultados de quaisquer procedimentos institucionais devem sempre estar sujeitos a questionamentos, e de que faz parte da percepção que os cidadãos têm de si próprios reconhecer na autoridade política algo que deriva deles, e que são responsáveis por aquilo que aquela autoridade faz em nome deles. Nossos juízos ponderados expõem-se, de modo subjacente, como controles substantivos que revelam o caráter ilusório de quaisquer ideias que se supõem puramente procedimentais de legitimidade e de justiça política.

É certo que Rawls propõe uma distinção que diferencia muito sua concepção da habermasiana ao tratar de qual deva ser a concepção de justiça política que o procedimento legítimo de uma democracia contemporânea deva adotar, isto é, aquele que todos como livres e iguais podem razoavelmente aceitar quando têm de tomar decisões políticas e não há acordo. O modo de aplicação dessa concepção aparece na conferência VI de *O Liberalismo Político*, aí Rawls (1993:250) faz uma distinção entre os usos público e não público da razão: o uso público está ligado às funções governamentais (debates parlamentares, pronunciamentos, atos administrativos, trabalhos do judiciário) e também a partidos e campanhas políticas bem como ao próprio ato de votar. Por outro lado, a razão não pública liga-se ao âmbito não governamental (igrejas, universidades, associações da sociedade civil, etc.). No entanto, não se trata de uma razão estritamente privada: sua natureza é social e ela pode dedicar-se aos mesmos problemas políticos com os quais se ocupa a razão pública.

A razão pública, no aparato conceitual de Rawls, tem certas fronteiras que restringem tanto sua forma quanto seu conteúdo: ela é limitada à discussão pública de questões políticas fundamentais (fundamentos constitucionais e justiça básica); e seu debate restringe-se ao âmbito da concepção política de justiça. Por isso, as razões oferecidas na discussão pública de problemas políticos fundamentais devem ser aquelas que todos possam endossar em vista da concepção política de justiça compartilhada:

ficam fora desse âmbito razões exclusivas, que tenham fundamento unicamente em alguma doutrina abrangente. Segundo Rawls, as razões explicitamente oferecidas nos termos de doutrinas abrangentes nunca devem ser introduzidas na razão pública.

Recentemente, David Estlund (2008:23) defendeu, neste sentido, que a verdade deva desempenhar algum papel na teoria política normativa, ele argumenta que o padrão de uma aceitabilidade geral deve ser proposto como um padrão verdadeiro, não apenas como um padrão aceito geralmente. Estlund argumenta também, concordando com Rawls, que a ideia de que os cidadãos devam colocar suas mais profundas concepções sobre a verdade no fórum político, não pode ser parte de uma visão adequada de legitimidade e autoridade política.

A visão de razão pública defendida por Rawls é acompanhada por um ideal de cidadania que internaliza aqueles limites e faz com que os cidadãos apelem somente para uma concepção pública de justiça, e não para uma verdade absoluta. Os cidadãos procederão deste modo, dadas as duas características do princípio de legitimidade liberal proposto por Rawls: a primeira diz respeito à relação entre pessoas no interior da estrutura básica da sociedade na qual nasceram e onde normalmente passam toda a sua vida; e a segunda se refere ao poder político, que, numa democracia, é sempre um poder coercitivo: constitui o poder do público, isto é, de cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo.

Assim, segundo Rawls, no liberalismo político, o princípio liberal da legitimidade reza que o exercício do poder político é próprio e, por isso, justificável somente quando é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais. Rawls chama a atenção para a ideia de que, se o exercício do poder político deve ser legítimo, o ideal de cidadania impõe um dever moral (não legal): o dever de civilidade, isto é, de ser capaz de, no tocante a questões fundamentais, explicar aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública. Tal dever também implica a disposição de ouvir os outros e certa equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vista com os de outros. Segundo Rawls, procurar satisfazer a condição de civilidade é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós: entender como se comportar enquanto cidadão democrático inclui apreender um ideal de razão pública.

Deste modo, para Rawls, é essa união do dever de civilidade com os grandes valores do político que produz o ideal de cidadãos governando a si mesmos — um ideal que também é sustentado pelas próprias doutrinas abrangentes que pessoas razoáveis sustentam. Os cidadãos defendem o ideal da razão pública não em consequência de uma barganha política, como num *modus vivendi*, mas em virtude de suas próprias doutrinas razoáveis. Ser razoável, nesse sentido, significa não apelar para uma verdade completa, mas demonstrar como uma ideia pode ser defendida a partir de valores políticos compartilhados.

No modelo de Rawls, apenas em espaços não governamentais da vida social (na *background culture*) é que os cidadãos são normativamente livres para discutir questões de justiça básica à luz de quaisquer considerações que acreditam ser relevantes. Para o pensador político, não importa quem discute ou o que se discute, mas onde se discute. No entanto, se o ideal de cidadania impõe um dever que é moral, e não legal, temos de atentar para a ideia de que a distinção entre os âmbitos do discurso oficial e do discurso não oficial não é estabelecida por uma barreira institucional: trata-se do dever moral de civilidade contido no ideal de cidadania que recai, portanto, sobre os indivíduos, que devem fazer essa distinção. Por isso Rawls afirma que, diante da tentação de falar uma verdade completa num fórum público, devemos perguntar como nosso argumento poderia ser apresentado sob a forma de uma opinião do supremo tribunal, já que no fórum público não entram argumentos pautados exclusivamente em alguma doutrina abrangente.

A posição de Rawls sobre a aplicação da razão pública expõe a mesma concepção defendida por Estlund, que rejeita a ideia de que questões de substância normativa devam ser deixadas de lado em favor de questões menos controversas de processo ou procedimento. Para ele, assim como o padrão de aceitabilidade geral não é um substituto auto-suficiente para apelar para verdades normativas, o padrão de aprovação democrático também não é normativamente adequado sem algum apelo a padrões substantivos pelos quais as decisões democráticas devam ser avaliadas. Para Estlund, teorias procedimentalistas da política não desenvolvem padrões de verdade, ou de justiça verdadeira, pelo qual seja possível avaliar as decisões democráticas.

Também Joshua Cohen (2003:87) defende que ainda que a justiça como equidade não seja uma teoria da democracia, e diga pouco sobre o processo da política democrática, ela é uma contribuição para o pensamento democrático, pois argumenta que um regime político democrático seja uma exigência da justiça, e não apenas por

razões instrumentais. Além disso, o objetivo fundamental da concepção da justiça como equidade é apresentar princípios que estipulem as normas mais razoáveis para guiar os julgamentos políticos dos membros de uma sociedade democrática no exercício de suas responsabilidades enquanto cidadãos.

Além disso, para Estlund (2008:24), a existência de verdades políticas normativas, não precisa levar a uma direção despótica. Ele argumenta que existem custos filosóficos em negar a verdade política, e que eles não justificam ditaduras. Existem custos em afirmar que não existam verdades sobre o que deva ser feito na política, e o desafio para esta visão é encontrar uma base razoável de suporte normativo para afirmar uma forma de política sobre outra. Nesse sentido, Estlund compara a teoria da escolha social com a teoria deliberativa:

The two major recent developments in democratic theory – social choice theory, and deliberative accounts of legitimacy – are deeply opposed to each other in important ways, but there is a striking convergence in the shared denial that political decisions are properly subject to prior normative standards. (ESTLUND, 2008:27)

O procedimento de agregação de preferências é comparado por Estlund aos padrões puramente processuais do emprego público da razão, conforme Estlund, nestas concepções, não há padrões que regulem o procedimento político, policiando suas decisões, mas os únicos padrões normativos que são aplicados a decisões políticas são avaliações não instrumentais dos procedimentos que as produzem. Assim, Estlund afirma que a teoria da democracia deliberativa é profundamente ambivalente, ela quer mostrar por que é melhor que procedimentos justos de votação mas espera fazê-lo sem apelar para a existência de qualquer padrão de procedimento independente para melhores ou piores decisões políticas.

The task for deliberative democratic theory, then, has become the odd one of explaining the central importance of substantive public discussion of the procedure-independent merits of possible decisions, without ever granting that there actually are any procedure-independent standards. (ESTLUND, 2008:30)

Mas na teoria rawlsiana os princípios de justiça constroem normativamente as decisões políticas, ainda que isto possa levar ao medo do despotismo da verdade. Mas Estlund argumenta que estar sob exigências morais não é a mesma coisa que estar sob as exigências de uma pessoa que impõe a outra sua autoridade. Além disso, mesmo que padrões independentes de decisões políticas sejam admitidos como não intrinsecamente

autoritários ou despóticos, é natural preocupar-se com o fato de que a sua existência possa levar a ideologias literalmente despóticas e autoritárias.

Este é o motivo pelo qual, para Rawls, a ideia de razão pública deve explicitar no nível mais profundo os valores morais e políticos que devem determinar a relação de um governo democrático constitucional com os seus cidadãos, e a relação destes entre si. Aqueles que rejeitam a democracia constitucional com o seu critério de reciprocidade rejeitarão, naturalmente, a própria ideia de razão pública. Para eles, a relação política pode ser de amizade ou inimizade para com os membros de uma comunidade religiosa ou secular particular, ou pode ser uma luta implacável para conquistar o mundo para a verdade inteira. O liberalismo político não cativa os que pensam dessa maneira: o zelo de incorporar a verdade inteira na política é incompatível com uma ideia de razão pública que faça parte da cidadania democrática.

O princípio que deve fundamentar e guiar as ações políticas dirigidas aos conflitos contingentes que devem ser objetos da justiça formula-se, no liberalismo político, na concepção de uma sociedade democrática, cujos cidadãos deveriam rejeitar qualquer arbitrariedade moral. Por isso, o Estado, nessa concepção, deve tratar de forma equitativa as doutrinas abrangentes do bem, porquanto sejam doutrinas razoáveis. Doutrinas razoáveis são as que permitem que exista concordância no reconhecimento de um mesmo valor moral entre os cidadãos e suas doutrinas abrangentes de bem. A razoabilidade se expressa na motivação para encontrar os termos dessa concordância que é fornecida por um princípio de justiça que fundamenta direitos civis e políticos fundamentais. A razoabilidade implica a percepção de que existe divergência profunda entre as convicções abrangentes e a vontade de encontrar os termos de uma concordância que ninguém, razoavelmente, rejeite.

O princípio que a teoria da justiça de Rawls encontra é o de um “esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdade para todos”. Mas o princípio, em si, não especifica seu modo de aplicação. Por exemplo, se o esquema de liberdade implica que o Estado deva afastar-se da religião ou de qualquer outra doutrina abrangente de maneira absoluta. O princípio permite certa variação em sua aplicação institucional. Mas o princípio justifica, sem dúvida, instituições que garantam a tolerância religiosa entre cidadãos que se respeitam mutuamente, ainda que difiram em suas concepções últimas sobre a vida correta. A tolerância que se baseia na justiça reflete a concepção de dar igual importância ao comprometimento livre de todos os cidadãos a quaisquer doutrinas abrangentes

razoáveis. O princípio de justiça traça o caminho da tolerância, pois apenas sob ela a igualdade humana será mantida, pois ela é a garantia contra qualquer arbitrariedade que impeça aos cidadãos viverem suas vidas como desejarem.

III.IV Justiça e Razão Pública: abertura para uma tolerância inclusiva

De maneira geral, teorias liberais reconhecem que as religiões, talvez o melhor exemplo do que possa ser considerada uma doutrina abrangente, não são incompatíveis com os princípios de um Estado liberal. Contudo, existe uma diferença fundamental para o tema entre as teorias liberais: pode-se encontrar, em algumas teorias, a defesa de uma separação entre Estado e religião, em outras, a defesa de um reconhecimento da religião pelo Estado e ainda, em outras, certa indeterminação quanto ao papel atribuído à religião por um Estado liberal. Mas mesmo as teorias que defendem a separação entre Estado e religião, se teorias liberais, não são teorias que propõe princípios de um Estado anti-religião. De maneira ampla, todas as teorias liberais garantem espaço para liberdade religiosa, ainda que não haja, em tese, qualquer suporte estatal para promoção da religião. Por definição, qualquer tipo de liberalismo é incompatível com a falta de proteção à liberdade religiosa.

Contudo, mesmo que os princípios liberais deixem muito claro que o Estado não deve regular sobre o pertencimento a qualquer religião nem, tampouco, promover alguma *ortodoxia*, resta encontrar o papel público que a religião deva assumir num Estado regulado por princípios liberais: separação ou reconhecimento. Um Estado regido por princípios liberais que advogam a tese da separação ainda garante, por princípios da mesma alçada, o exercício da liberdade religiosa. Do mesmo modo, por princípios, um Estado regido por princípios liberais que advogam a tese do reconhecimento também garante o exercício da liberdade religiosa. Separação ou reconhecimento são propostas diferentes, mas que se coadunam num mesmo tipo de princípios de algum liberalismo político.

Nesse campo teórico há desacordo entre os estudiosos, principalmente quanto ao papel público da religião no liberalismo político cunhado por Rawls. Preocupado com o fato do pluralismo, Rawls buscou fundamentar a legitimidade do Estado liberal, de seu uso do poder, com a justificação de razões que todos os cidadãos poderiam razoavelmente aceitar ou, como também na reformulação de Thomas Scanlon, que não pudessem razoavelmente rejeitar. Esse é o cerne do que Rawls pretendeu com sua ideia de razão pública, uma razão que justificasse princípios políticos apelando para valores e ideais exclusivamente políticos, e que pudessem ser adotados pelos cidadãos como parte de sua concepção política de justiça compartilhada.

Sem dúvidas, o liberalismo político de Rawls, justamente por ser político, rejeita princípios que sejam fundados em alguma *ortodoxia* ou ceticismo estrito, princípios que alguns cidadãos poderiam razoavelmente rejeitar. A ideia de razão pública tem o papel de garantir a liberdade religiosa nesse sentido, já que negar a igual liberdade de viver conforme alguma doutrina abrangente implicaria imposição, paternalismo ou heteronomia, novamente, princípios que alguns cidadãos poderiam razoavelmente rejeitar. Se princípios fundamentais devem ser justificáveis a todos os cidadãos razoáveis sob as condições do pluralismo, então, tais princípios não podem derivar de concepções nem teológicas nem seculares. Contudo, essa ideia diz pouco sobre o papel público que a religião deveria ocupar, se o papel da separação ou o do reconhecimento.

É certo que a tradição liberal propõe a separação entre igreja e Estado, o que poderia levar alguém a defender o primeiro caso: se questões essenciais e princípios de justiça devem ser justificados a todos os cidadãos pelo apelo à razão pública, o reconhecimento de alguma religião poderia ser justificado apenas por uma razão não pública, e o reconhecimento não poderia ser justificado a todos os cidadãos. Nesta maneira de interpretar, afirmar a separação é negar o reconhecimento indicando que este não poderia satisfazer os critérios da razão pública. O reconhecimento do valor interno a uma religião, que é diferente de apenas não negá-la, seria contrário à neutralidade da razão pública.

Esse é o tipo de argumentação que recentemente foi oferecido por Robert Audi. Para ele (2000:41), o princípio da neutralidade requer uma garantia de proteção contra o favoritismo governamental, contra o tratamento preferencial do religioso sobre o não religioso. Ainda que este tratamento não envolva discriminação em favor de algum grupo religioso, cidadãos não religiosos, diz Audi, entenderiam este tratamento como discriminação e não como uma expressão legítima da vontade de uma maioria democrática. Liberdade e democracia estariam mais bem servidas por princípios que mantivessem o Estado longe de restrições ou influências de instituições religiosas. A argumentação de Audi pretende expor que as razões religiosas são problemáticas do ponto de vista epistêmico de um debate público acerca do uso da força de um Estado democrático: elas não são acessíveis e inteligíveis a cidadãos que não as compartilham.

Contudo, não é claro que no liberalismo político qualquer reconhecimento da religião seria necessariamente negado pelo requerimento da justificação pública. Tem-se de admitir que o reconhecimento por parte do Estado apenas poderia ser justificado por razões públicas, mas isso não significa o não reconhecimento. Podemos imaginar que

um Estado pode apoiar atividades e práticas religiosas, serviços de capelania em presídios e hospitais p. ex., não por conta de sua justificação religiosa intrínseca, mas por conta do valor público da liberdade religiosa e da equidade entre cidadãos, valores que compõe a razão pública. Instituições religiosas que prestam serviços públicos, como hospitais, orfanatos e centros de recuperação de dependentes químicos, não deveriam ser excluídas *a priori* de benefícios financeiros estatais por não oferecerem argumentos que todos os cidadãos concordariam em um debate público do ponto de vista intrínseco à religião mesma quanto a sua manutenção, mas pode haver concordância na justificação pública com vistas aos serviços públicos garantidores de liberdades básicas.

É difícil assumir, no liberalismo político, a necessidade de uma separação rígida, tal como propôs Robert Audi, para todos os âmbitos. Não há motivos para negar que possa haver boas razões públicas para o apoio e reconhecimento das religiões por parte do Estado, é possível apresentar casos em que o reconhecimento promova os valores públicos da liberdade de consciência e da equidade. O apelo à razão pública parece não ser suficiente para descartar a possibilidade do reconhecimento, reconhecer pode ser, em casos específicos, aplicar a razão pública.

Em *A Ideia de Razão Pública Revisitada*, a classificação de Rawls para doutrinas que compõem a razão pública com seus valores não fez diferenciação entre doutrinas religiosas e não religiosas ou seculares, mas entre doutrinas razoáveis e não razoáveis:

A ideia de razão pública explicita no nível mais profundo os valores morais e políticos que devem determinar a relação de um governo democrático constitucional com seus cidadãos e a relação destes entre si. Aqueles que rejeitam a democracia constitucional com seu critério de reciprocidade rejeitarão, naturalmente, a própria ideia de razão pública. Para eles, a relação política pode ser aquela que há entre amigo e inimigo ou entre os que são membros de uma comunidade religiosa ou secular particular e os que não o são, ou pode ser uma luta implacável para conquistar o mundo para a verdade inteira. O liberalismo político não fala para os que pensam desta maneira. O fervor em incorporar a verdade inteira na política é incompatível com uma ideia de razão pública que faça parte da cidadania democrática. (RAWLS, 2011:542)

Para Rawls, o liberalismo político seria apoiado por cidadãos religiosos já que sua justificativa não é a de uma doutrina secular abrangente, mas é uma justificativa política da qual não faz parte como razão justificadora qualquer doutrina abrangente anti-religiosa. Nem teísmo nem ateísmo: na razão pública as doutrinas abrangentes da verdade são substituídas por uma ideia do politicamente razoável. Mas com a

preocupação sobre o peso desigual deixado aos cidadãos que deveriam apelar somente à razão pública e que não poderiam separar seus compromissos políticos de suas convicções religiosas, Rawls propôs uma visão ampla da cultura política pública, mais inclusiva. Nesta, cidadãos poderiam fazer uso de sua linguagem religiosa desde que traduzindo seus argumentos em termos de valores políticos de liberdade e equidade.

Na visão ampla da cultura política pública, Rawls admite que argumentos de doutrinas abrangentes, religiosas ou não, sejam introduzidos no debate público, ainda que faça a ressalva da necessidade de que esses argumentos sejam acompanhados da apresentação das razões políticas adequadas. Essa cultura política pública ampla, que por ser ampla diferencia-se da razão pública, é diferente também daquilo que Rawls denominou cultura de fundo. A diferença é sublinhada justamente pela necessidade da injunção de razões políticas a esta visão ampla da cultura política. Para Rawls (2011:550), o conhecimento mútuo, por parte dos cidadãos, das doutrinas abrangentes uns dos outros, que se expressa nessa visão ampla da cultura política pública, pode levar ao reconhecimento de que as próprias bases do compromisso democrático dos cidadãos com suas concepções políticas estão em suas doutrinas abrangentes. Assim, o compromisso com a razão pública é fortalecido pelas razões certas. Há aí um argumento de Rawls a favor da introdução de doutrinas abrangentes no debate público.

Dessa argumentação encontrada no texto de Rawls, é possível subscrever uma crítica à tese da separação no liberalismo político, e derivar daí uma formalização do espaço público da religião, pois se cidadãos religiosos oferecem justificação pública em sua argumentação pública, podendo justificar argumentos a todos os cidadãos pelo apelo à razão pública, a separação estrita só poderia ser justificada por razões não públicas e, por consequência, não poderia ser justificada para todos os cidadãos razoáveis. Para alguns, a separação estrita entre assuntos do Estado e da religião seria a imposição secular da compreensão de que as religiões não devem ter espaço na vida pública, uma imposição desse tipo não pode ser imparcial: uma filosofia secular substantiva não pode ser endossada por todos os cidadãos razoáveis na composição democrática contemporânea.

A separação poderia ser justificada apenas por razões não públicas, isto é, apenas por razões seculares substantivas. A razão pública tal como proposta por Rawls não pode ser a de uma doutrina abrangente, de modo que, poderia alguém afirmar, a separação trouxesse vantagens a cidadãos não religiosos. Ora, mesmo que a tese da separação seja fundamentada em argumentos apenas políticos e não seculares no sentido

de uma doutrina abrangente, na prática, cidadãos não religiosos tem maior propensão a aderirem e submeterem-se a tais princípios. Esse argumento, contudo, é comprometido com as consequências e não com os princípios, o que é inverso na proposta do liberalismo político: o que interessa é a justificação adequada de princípios de justiça e, por conseguinte, a justificação adequada das leis, não suas consequências. Mas as instituições políticas não devem ser insensíveis aos impactos da justificação política, porquanto ela não pode forçar cidadãos contra suas consciências, de modo que a própria neutralidade da justificação exige atenção às suas consequências para preservar-se.

Assim, é possível dizer que o liberalismo político não afirma categoricamente uma separação estrita. É possível encontrar lugar para uma separação moderada, ou um reconhecimento brando, não total, na introdução de algumas exceções na razão pública, como a do argumento negativo de que a exigência de uma separação rígida coloca cidadãos religiosos numa desvantagem que pode ser interpretada como violação da liberdade básica de consciência ou como violação da equidade. O liberalismo político parece não estabelecer de vez a decisão da separação ou do reconhecimento, pois as duas teses, ainda que a do reconhecimento tenha de ser chamada de um reconhecimento parcial, são compatíveis com o liberalismo político. É preciso então esperar sua aplicação.

O liberalismo político não é conclusivo quanto ao lugar público da religião: cidadãos podem apresentar muitos argumentos razoáveis sobre o papel público da religião que poderiam ser acomodados pela razão pública do liberalismo político. A razão pública pode, sim, acomodar modelos intermediários ao da separação estrita e ao do reconhecimento completo. Para além do argumento de concordância sobre questões de justiça básica e elementos constitucionais essenciais, que por serem argumentos liberais descartam a separação e o reconhecimento, o liberalismo político deixa aberta aos cidadãos a discussão acerca do lugar público da religião. Um Estado pode apoiar religiões sem, contudo, afirmar suas verdades, bem como pode manter certa separação entre Estado e religião sem endossar um secularismo forte. Os valores liberais da liberdade de consciência e da equidade entre cidadãos podem ser usados para os dois pontos de vista.

Mesmo que o lugar público da religião fosse visto como parte da essência constitucional, como no caso de liberdades básicas, o liberalismo político não aponta uma solução conclusiva sobre seu lugar. Deveria o Estado promover, com vistas à proteção de liberdades religiosas, o ensino religioso em escolas públicas, ou deveria o

Estado promover atividades religiosas de cunho caridoso? Quanto a questões desse tipo, os cidadãos poderão razoavelmente discordar, mas não quanto à importância de valores fundamentais como a liberdade religiosa e de consciência. O liberalismo político é compatível com discordâncias profundas sobre a intervenção ou abstenção do Estado em certos assuntos religiosos no espaço público, discordâncias que se manifestarão apenas na prática política de um Estado democrático.

O liberalismo político pode, portanto, ser dual: produz algum conteúdo para a razão pública em elementos constitucionais essenciais e em questões de justiça básica, mas, também, produz uma estrutura para desacordos razoáveis sobre a aplicação desses elementos que podem indicar políticas diferentes. O liberalismo político não sugere apenas uma doutrina constitucional, mas também uma doutrina democrática.

Note-se que diferentes concepções políticas de justiça representarão interpretações diferentes dos elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Também há interpretações diferentes da mesma concepção, dado que seus conceitos e valores podem ser considerados de diferentes maneiras. Não existe, então, uma linha demarcatória nítida separando o ponto em que uma concepção política acaba do ponto em que começa sua interpretação, nem é preciso que exista. Entretanto, uma concepção limita grandemente suas possíveis interpretações; do contrário, a discussão e a argumentação não teriam como proceder. Por exemplo, uma constituição que declara a liberdade de religião, incluindo a de não professar nenhuma religião, juntamente com a separação entre igreja e Estado, pode parecer estar deixando em aberto a questão de determinar se as escolas confessionais podem receber fundos públicos e, se podem, de que maneira. A diferença, no caso, poderia ser vista como uma questão sobre como interpretar a mesma concepção política – uma interpretação que permite fundos públicos e a outra, não – ou, diversamente, como a diferença que existe entre duas concepções políticas distintas. Na falta de particularidades, não importa como a denominemos. O importante é que, como o conteúdo da razão pública é dado por uma família de concepções políticas, ele admite as interpretações de que podemos necessitar. Não é como se estivéssemos aferrados a uma concepção fixa, muito menos a uma interpretação dela. (RAWLS, 2011:539)

Nesse sentido, uma separação moderada ou um reconhecimento brando, ainda que sejam defensáveis no âmbito da doutrina democrática do liberalismo político, não são ideais que devem ser buscados como fins em si mesmos, mas devem ser encarados como meios para promoção ou proteção de outros ideais - nisso o liberalismo político tem diferenças para com teorias deliberativas mais substantivas - e ainda que possa haver convergências práticas, a religião assume papel público por vias de justificação diferentes no liberalismo político. Propor, p. ex., disciplinas sobre história da religião

nas escolas públicas poderia ser algo aceito pelo liberalismo político, desde que as escolas não pretendam inculcar *verdades* religiosas em seus alunos, mas apenas expor a fé religiosa em seu significado e papel histórico sem infringir a consciência daqueles que não professam a religião examinada. Para o liberalismo político, o caso parece não envolver o tipo de coerção que ele quer combater em primeiro plano, não se trata de um problema de justiça básica ou de elementos constitucionais essenciais; algo diferente é a *exigência* de um lugar à religião no ensino público, que poderia ser admitida em teorias filosóficas pós-metafísicas. Para o liberalismo político, o caso fica reservado à decisão da razão pública em sua aplicação de princípios fundamentais como a liberdade e a equidade.

Se, por meio dos valores da razão pública, o Estado conforme os princípios do liberalismo político pode tanto apoiar oficialmente a religião quanto não apoiá-la oficialmente, a justificação tem de estar na não afetação dos princípios de justiça. Muito debate pode surgir daí. Cidadãos poderão razoavelmente discordar sobre o papel público da religião e sua consonância com os princípios de justiça, mas deve-se atentar para a possibilidade da existência de casos que não firam tais princípios, casos em que os limites da razão pública não se aplicam, e que, portanto, permitem razões não públicas como argumentos válidos.

Seria possível admitir um reconhecimento como ação que vá além do mero respeito à dignidade moral de cada cidadão na escolha de seu bem de vida, isto é, seria possível admitir uma ação além da mera tolerância às convicções difundidas por doutrinas abrangentes. É possível encontrar valores públicos nas doutrinas religiosas que são componentes da razão pública, e que, por eles mesmos, podem assegurar o reconhecimento de suas práticas, indo além de apenas abrandar práticas coercivas que possam surgir da intolerância e de manter as diferenças entre grupos e indivíduos que divergem.

O valor da liberdade religiosa como reconhecimento pode estar no primeiro princípio de justiça formulado por Rawls. Posto que as restrições que o Estado pode exigir só podem advir de princípios aceitáveis por todos. Se admitirmos o reconhecimento, temos de fazê-lo com razões em um esquema igual de liberdades básicas. O fundamento deve ser lançado sobre o princípio da liberdade e não sobre qualquer pretensa *verdade*. Do ponto de vista normativo, o liberalismo político define como característica de uma democracia a razão pública: a razão daqueles que

compartilham o *status* da cidadania igual. É a razão daqueles que exercem um poder político uns sobre os outros ao promulgar leis e ao emendar a constituição.

Mas essa razão é sempre resultado de juízos políticos, é momentaneamente fixada apenas pela deliberação pública acerca de questões de justiça básica e elementos constitucionais essenciais. Razão pública e democracia confundem-se assim, tanto em forma como em conteúdo, pois são maneiras de mostrar como o poder pode ser legítimo em sociedades plurais. Para Rawls, entender como se comportar como cidadãos democráticos inclui entender um ideal de razão pública. Um ideal que oferece um conjunto de princípios e valores políticos que devem orientar a formação de juízos políticos, e o reconhecimento mútuo dos cidadãos como livres e iguais.

Esse ideal funciona como um limite para o tipo de razões que podem ser oferecidas em debates públicos, razões que não violem o reconhecimento mútuo dos cidadãos como livres e iguais, fixando assim a razão pública como expressão de uma concepção de justiça. Assim, o importante na discussão política é que sejam oferecidas razões públicas, independentemente de estas razões apoiarem ou não determinadas doutrinas abrangentes. A razão pública deveria funcionar como um limite ao conflito de reivindicações dos cidadãos quando debatem sobre questões fundamentais. A exigência da reciprocidade esconde o conflito das diversas razões não públicas, já que a razão pública mesma não critica qualquer doutrina abrangente desde que esta não seja incompatível com os valores fundamentais da democracia. O ponto importante é que as razões apresentadas não negam o próprio ideal de justificação pública, que incorpora os limites da faculdade do juízo.

Ora, a neutralidade como princípio expressa, em sua derivação, o valor da igualdade. Neste sentido, a neutralidade apresenta-se na situação prática dos cidadãos de um Estado liberal como que num balanço que eleva ou reduz ao mesmo nível a sorte que todos dispõem para por em prática suas concepções de bem. As razões para que ações políticas sejam neutras cumprem-se nos comportamentos que afetam de igual modo as sortes dos cidadãos, e essas razões são seguidas por pessoas agindo com neutralidade em relação a princípios por acreditarem que existe uma razão forte em afetar de maneira igual a sorte de todos os cidadãos. Então, ainda que não necessariamente, agir de maneira neutra significa agir por uma razão maior, digamos, significa agir com justiça. A neutralidade implica justiça, como ideal de tratamento igual entre os cidadãos, pois não se trata de que o Estado apenas abstenha-se de favorecer uma ou outra concepção de bem, mas que execute a justiça em não deixar que

alguma delas imponha-se a outras. De modo que a neutralidade é um princípio que se fundamenta na justiça, pois uma ação neutra não deveria em si mesma contrariar a justiça.

É por isso que para o liberalismo político de Rawls, por causa da justiça, um Estado não deve impor a seus cidadãos alguma política fundamentada em uma doutrina abrangente de bem, senão na própria justiça, mas sem se comprometer com alguma concepção de fim último. Tal concepção de neutralidade aparece como tolerância, já que não se trata de uma neutralidade *prima facie*, mas de uma derivação de um ideal de justiça. Por tolerância política liberal tem-se de entender a aplicação do princípio que dá condições para que os cidadãos possam igualmente seguir suas doutrinas abrangentes de bem. Trata-se do caso em que a justiça está no procedimento, isto é, no tratar com a neutralidade, mesmo que não seja o caso prático de uma separação estrita.

É certo que Rawls propõe uma distinção que diferencia muito sua concepção de liberalismo ao tratar de qual deva ser a concepção de justiça política que o procedimento legítimo de uma democracia deva adotar, isto é, aquele que todos como livres e iguais podem razoavelmente aceitar quando têm de tomar decisões políticas e não há acordo. O modo de aplicação dessa concepção aparece na conferência VI de *O Liberalismo Político*, aí Rawls faz uma distinção entre os usos público e não público da razão: o uso público está ligado às funções governamentais (debates parlamentares, pronunciamentos, atos administrativos, trabalhos do judiciário) e também a partidos e campanhas políticas bem como ao próprio ato de votar. Por outro lado, a razão não pública liga-se ao âmbito não governamental (igrejas, universidades, associações da sociedade civil, etc.). No entanto, não se trata de uma razão estritamente privada: sua natureza é social e ela pode dedicar-se aos mesmos problemas políticos com os quais se ocupa a razão pública.

A razão pública, no aparato conceitual de Rawls, tem certas fronteiras que restringem tanto sua forma quanto seu conteúdo: ela é limitada à discussão pública de questões políticas fundamentais (fundamentos constitucionais e justiça básica); e seu debate restringe-se ao âmbito da concepção política de justiça. Por isso, as razões oferecidas na discussão pública de problemas políticos fundamentais devem ser aquelas que todos possam endossar em vista da concepção política de justiça compartilhada: ficam fora desse âmbito razões exclusivas, que tenham fundamento unicamente em alguma doutrina abrangente. Segundo Rawls, as razões explicitamente oferecidas nos termos de doutrinas abrangentes nunca devem ser introduzidas na razão pública.

A visão de razão pública defendida por Rawls é acompanhada por um ideal de cidadania que internaliza aqueles limites e faz com que os cidadãos apelem somente para uma concepção pública de justiça, e não para uma verdade absoluta. Os cidadãos procederão deste modo, dadas as duas características do princípio de legitimidade liberal proposto por Rawls: a primeira diz respeito à relação entre pessoas no interior da estrutura básica da sociedade na qual nasceram e onde normalmente passam toda a sua vida; e a segunda se refere ao poder político, que, numa democracia, é sempre um poder coercitivo: constitui o poder do público, isto é, de cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo.

Este é o motivo pelo qual, para Rawls, a ideia de razão pública deve explicitar no nível mais profundo os valores morais e políticos que devem determinar a relação de um governo democrático constitucional com os seus cidadãos, e a relação destes entre si. Nisto consiste o procedimento da justiça, na garantia de que os caminhos das instituições políticas serão baseados na neutralidade do próprio procedimento que é fundamentado numa teoria da justiça. É a neutralidade que garante, em parte, a liberdade que cada cidadão tem para agir segundo suas próprias convicções morais, o que acarreta ganhos não apenas privados, mas também políticos. Pois, garantir um espaço privado para assuntos irreconciliáveis pode fomentar a autonomia política diante da liberdade que cada cidadão tem em seguir suas próprias convicções, liberdade que ele quer salvaguardar e, por isso, mantém vivo o princípio da neutralidade aplicado a todos²⁵. Uma defesa dessa ideia é feita por Stephen Holmes.

Issue-suppression sounds tyrannical: to gag is to choke. But self-denial may be indispensable in self-regulating polities. For one thing, conflict-resolution often presupposes conflict-avoidance. Democracy becomes possible, according to many democratic theorists, only when certain emotionally charged solidarities and commitments are displaced from the political realm. By keeping religious question off the legislative agenda, as I have been suggesting, the principle of nonentanglement may help fashion a certain kind of public – a public susceptible to democratic methods of conflict-resolution. Self-gagging is thus a form of self-control, not of self-strangulation. To repeat: by

²⁵ Contudo, para a manutenção da liberdade privada e da tolerância política não apenas a separação entre política e convicções privadas deve ocupar nossa atenção se, com Rawls, procurarmos construir instituições políticas justas. É também preciso ter em mente que o Estado possibilite aos cidadãos, de maneira equitativa, meios concretos para seguirem suas concepções de bem. Um Estado que assegure a justiça no procedimento, desde o ponto de vista do liberalismo político de Rawls, precisa lidar com a distribuição de oportunidades sociais e recursos escassos que são meios para efetivação dos fins dos cidadãos. De modo que cabe ressaltar, como bem indicou Álvaro de Vita (2009:64), que só analiticamente faz sentido separar a forma de enfrentar as questões de tolerância e a forma de enfrentar as questões de justiça distributiva.

agreeing to privatize religion, a divided citizenry can enable itself to resolve its other differences rationally, by means of public debate and compromise. (HOLMES,1990:24)

Mas essa separação que pode ser encontrada também no liberalismo político de Rawls, não é a única leitura possível. Não obstante, é importante fazer referência ao modo como alguns autores seguem, numa perspectiva política liberal, afirmando a tese da separação, em vista da manutenção da neutralidade. A ignorância do véu na proposta da posição original representa de maneira figurada a neutralidade na escolha dos princípios de justiça que devem reger as ações e as instituições políticas. Nesse sentido, a neutralidade do liberalismo político de Rawls não é neutra em relação às concepções particulares de bem pertencentes às partes na posição original: os princípios de justiça dependem de restrições muito específicas para serem formulados e escolhidos na posição original, e estas restrições são justificadas nos termos de uma concepção de bem.

It is a fundamental feature of Rawls' conception of the fairness of the original position that it should not permit the choice of principles of justice to depend on a particular conception of the good over which the parties may differ. The construction does not, I think, accomplish this, and there are reasons to believe that it cannot be successfully carried out. Any hypothetical choice situation which requires agreement among the parties will have to impose strong restrictions on the grounds of choice, and these restrictions can be justified only in terms of a conception of the good. It is one of those cases in which there is no neutrality to be had, because neutrality needs as much justification as any other position. (NAGEL,1975:8)

Apenas sob a restrição fundamentada em valores que compõem concepções de bem é que as condições de escolha da posição original podem ser estabelecidas. Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls (1971:147), com a ideia da *posição original*, propunha a justiça procedimental como fundamento de sua teoria. Segundo ele, os princípios de justiça estariam mais justificados se fossem anulados os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Por isso, propôs a ideia de que as partes deveriam estar situadas atrás de um *véu de ignorância* para não saberem como as várias alternativas iriam afetar o seu caso particular, e para serem obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base em considerações gerais. O que as partes conheceriam na posição original seria o fato de que a sua sociedade está sujeita às circunstâncias da justiça e qualquer consequência que possa decorrer disso: elas

entenderiam as relações políticas e os princípios da teoria econômica, conheceriam a base da organização social e as leis que regem a psicologia humana. Desse modo, a defesa dos princípios de justiça passa pela possibilidade de simular as deliberações que seriam tomadas nessa situação hipotética.

Nesse procedimento, modelado de acordo com a posição original, os agentes racionais, enquanto representantes dos cidadãos e sujeitos a condições razoáveis, selecionam os princípios públicos de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade. Esse procedimento, assim conjecturamos, sintetiza todos os requisitos relevantes da razão prática e mostra como os princípios de justiça resultam dos princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa, também elas ideias da razão prática. (RAWLS, 1993:134)

Segundo Rawls, então, os princípios de justiça são resultado do consenso estabelecido entre pessoas éticas — seres racionais com objetivos próprios (razão prática) e senso de justiça (gerado pelas instituições justas). A autonomia racional da pessoa, que tem sua base nas faculdades intelectuais e morais, permite assim a construção de uma concepção *política* de justiça que possa ser aceita por cidadãos livres e iguais, ainda que se diferenciem por suas doutrinas razoáveis abrangentes (RAWLS, 1993:72). A base do construtivismo está então na ideia de que as pessoas podem construir os termos mínimos para a constituição de uma sociedade justa. São as pessoas que estabelecem, na base, os princípios de justiça, numa concepção normativa em que os fatos sociais adquirem relevância para um dado contexto de justificação desde que estejam associados a uma concepção política razoável.

Ao afirmar que a escravidão é injusta, o fato relevante sobre ela não é o momento histórico em que surgiu, nem se ela é ou não economicamente eficiente, mas sim o permitir a algumas pessoas possuir outras como propriedade sua. Esse é um fato sobre a escravidão, um fato que já existe, por assim dizer, independente dos princípios de justiça. A ideia de construir fatos parece incoerente. Mas a ideia de um procedimento construtivista que gera princípios e preceitos para identificar quais fatos devem ser considerados como razões é, ao contrário, muito clara. Lembre-se da forma pela qual o procedimento do imperativo categórico de Kant aceita algumas máximas e rejeita outras; ou como a posição original seleciona os princípios de justiça. À parte de uma concepção moral ou política razoável os fatos são apenas fatos. O que se procura estabelecer é uma estrutura de pensamento dentro da qual se possa identificar os fatos que são relevantes de um ponto de vista apropriado e determinar seu peso enquanto razões. (RAWLS, 1993:169)

A exigência básica que é que uma doutrina abrangente razoável aceite um regime democrático constitucional e a ideia de lei legítima que o acompanha. Nota-se, portanto, que Rawls compreende a concepção de justiça partilhada em comum como

subjacente à ordem política: ele entende que existe uma concepção pública de justiça e que a partir dela os indivíduos regulam suas atividades políticas e interpretam sua constituição.

A enorme importância de uma concepção política construtivista está em sua relação com o fato do pluralismo razoável e com a necessidade de uma sociedade democrática assegurar a possibilidade de um consenso sobreposto em relação a seus valores políticos fundamentais. O motivo pelo qual uma concepção desse tipo pode ser foco de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes é que ela desenvolve os princípios de justiça a partir das ideias públicas e compartilhadas da sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação e de cidadãos como livres e iguais, utilizando os princípios de sua razão prática comum. Ao seguir esses princípios de justiça, os cidadãos demonstram ser autônomos, em termos políticos, e de uma forma compatível com suas doutrinas abrangentes razoáveis. (RAWLS,1993:135)

Segundo Rawls, o liberalismo político não visa à totalidade da vida dos indivíduos, mas apenas às suas vidas enquanto cidadãos. Além disso, ele tem pretensões normativas relacionadas somente à estrutura básica de um regime democrático institucional, e ainda formula-se em termos de ideias fundamentais latentes na cultura política pública de uma sociedade democrática (cf. RAWLS,1993:§1). A justificação política da neutralidade é baseada em elementos básicos latentes nessa cultura política pública, enfatizando o fato do pluralismo razoável, a descrição da sociedade como um sistema de cooperação justa e o reconhecimento mútuo de cidadãos considerados como livres e iguais, dotados de racionalidade e razoabilidade, ou seja, de uma concepção de bem e um senso de justiça (cf. RAWLS,1993:§2,3).

Para Rawls, a suposição do desinteresse mútuo é paralela à noção kantiana da autonomia e permite que a escolha de um sistema de objetivos finais seja livre, posto que os fins individuais não podem ser restringidos desde o princípio senão como restrição arbitrária da liberdade. Os princípios da justiça, estabelecidos como cegos aos diversos interesses, aplicam-se a todas as pessoas que têm projetos racionais de vida, não importando seu conteúdo; todas as limitações a qualquer concepção de felicidade são o resultado de uma interpretação da situação contratual.

Nesta medida, é exigência, numa sociedade bem-ordenada, que as leis reflitam a concepção de justiça, deliberada na posição original, segundo as especificações dos princípios da justiça. Disso, tem-se que a lei define a conduta dos indivíduos, concebidos como pessoas racionais e razoáveis. Nossos deveres e obrigações jurídicos, numa sociedade bem-ordenada, são estabelecidos, segundo Rawls, pelo conteúdo da lei.

Se uma lei for imprecisa e incerta, esclarece Rawls, nossa liberdade para agir dentro da estrutura básica da sociedade também será imprecisa e incerta, e, consequentemente, não haverá meios que possibilitem a criação de uma base para expectativas legítimas. Expectativas legítimas são, consequentemente, reflexo da razão prática de cidadãos razoáveis.

Segundo Rainer Forst (2010:214), uma teoria da justiça pode afirmar a validade de seus princípios somente no sentido de uma concepção independente e moral. Ela só mantém seu caráter deontológico, que Rawls distingue por meio da prioridade do justo, quando se apóia na razão prática – uma concepção política, e justamente ela, não pode também renunciar a isso. Por isso, a concepção da justiça como equidade não parte de convicções compartilhadas contingentes por serem mantidas por uma determinada cultura política, mas parte dos conceitos de pessoa e de cooperação social que devem ser mantidos por tal cultura – e, na verdade, de modo necessário, quando esta ergue a pretensão de querer ser uma cultura democrática que se apóia numa base razoável compartilhável. Sem esses conceitos não existe uma sociedade democrática legítima. São conceitos da razão prática que habitam o princípio fundamental da justificação pública. Uma estrutura básica da sociedade justa, e que pode ser justificada publicamente – que expressa a razão pública compartilhada dos cidadãos –, deve se apoiar nesses conceitos, uma vez que eles mesmos pertencem à ideia de razão pública.

Por partir dos conceitos de pessoa e de cooperação social, o construtivismo político não justifica os princípios de justiça pela ideia de que os indivíduos os aceitariam por seu próprio interesse ou utilidade; mas, dada a razoabilidade, os princípios são justificados por um interesse comum a todos: estruturar de forma justa a sociedade, dados os princípios da razão prática e o ponto de vista coletivo da posição original. Assim, na posição original, as partes escolhem princípios que garantem as liberdades fundamentais e dão prioridade a elas porque não conhecem o conteúdo das concepções de bem: mas, dada a concepção de pessoa, elas têm de levar em consideração o desenvolvimento e o exercício pleno das duas capacidades morais. Os motivos para que as partes escolham as liberdades fundamentais está na suposição da possibilidade de que as pessoas expressam concepções de bem específicas, e, com a prioridade do primeiro princípio, evitar-se-ia a imposição de uma visão majoritária.

No contexto tratado pelo liberalismo político, as pessoas se concebem publicamente como seres racionais, iguais e livres; é a personalidade moral, definida pelo racional e pelo razoável, que encontra sua expressão na justiça e deve regular os

outros fins racionais, dada sua prioridade que caracteriza a autonomia. Uma vez aceita uma moralidade de princípios (cf. RAWLS, 1971:524), as atitudes morais deixam de estar unicamente ligadas ao bem-estar e à aprovação de grupos específicos. Os princípios de justiça são moldados por uma concepção do justo, escolhidos independentemente das contingências e recebem, numa justificação filosófica e prática, o aval das diversas doutrinas abrangentes de uma sociedade bem ordenada.

No liberalismo político, os cidadãos precisam considerar que tipos de justificações podem oferecer razoavelmente uns aos outros em matéria de questões políticas fundamentais. É importante notar que Rawls quer resolver o problema do pluralismo a partir da ideia de que a concepção política de justiça, que deve embasar a estrutura básica de uma sociedade bem ordenada, é composta por conceitos políticos de justiça que já são compartilhados e aceitos pelos cidadãos a partir de suas doutrinas abrangentes razoáveis. Se não for assim, e se denominamos comunidade uma sociedade política unificada em torno da afirmação de uma única e mesma doutrina abrangente, então o uso opressivo do poder de Estado com seus consequentes crimes, é necessário para manter a comunidade política. A isto Rawls (2003:47) chama “fato da opressão”.

Segundo Rawls, existe uma cultura política democrática nas sociedades bem ordenadas; isto é, existe uma gama de conceitos e valores políticos que são compartilhados e que, de certa forma, revelam uma ligação entre as diversas concepções de bem. Haveria assim um ponto de convergência na perspectiva racional dos cidadãos que pode gerar um sentimento de respeito aos planos racionais de vida envolvidos, ainda que este fato não seja suficiente, já que na fundamentação do modelo normativo rawlsiano o razoável tem prioridade. Mas o ponto é que entre as diversas concepções de bem que expressam as doutrinas abrangentes de uma sociedade bem ordenada está constituído um âmbito político que pode embasar uma concepção política pública de justiça.

Ainda que haja uma grande diferença entre as concepções de bem dos cidadãos de uma democracia constitucional, existe um âmbito de identidade política compartilhada. Tal ideia se liga a uma concepção de democracia, pois, no sistema equitativo de cooperação social, a estrutura básica da sociedade é o meio de expressão pública das mais diversas concepções abrangentes, sem, no entanto, cair no fato da opressão. O modo democrático de funcionamento das sociedades bem ordenadas é decorrente da cultura e identidade política de cidadãos marcados pelas mais distintas

formas de concepções de bem: há, em sociedades marcadas pelo pluralismo razoável, uma concepção de tolerância democrática que se foi construindo na história.

O ponto comum entre os diferentes pontos de vista sobre o bem revela o ideal de tolerância democrática e de razão pública, pois cada uma das doutrinas abrangentes razoáveis está ligada à concepção política pública de justiça. Isto, segundo Rawls (1993:216), tem dois fundamentos: primeiro, que os valores do político são valores muito importantes e não são fáceis de superar; e segundo, que há muitas doutrinas abrangentes e razoáveis que entendem ser o reino mais amplo dos valores congruente, ou pelo menos não conflitante, com os valores políticos tais como são especificados por uma concepção política de justiça para um regime democrático. Esses dois fundamentos garantem a base da razão pública, pois implicam que as questões políticas fundamentais podem ser resolvidas recorrendo-se aos valores políticos expressos pela concepção política endossada pelos cidadãos.

Um consenso sobreposto, portanto, não é um acordo político realizado entre as mais diferentes doutrinas abrangentes, mas é o conceito com o qual o liberalismo político justifica sua concepção política de justiça a partir da ponderação e julgamento de cada um dos envolvidos na cooperação social, dependendo ainda do âmbito da própria doutrina razoável de bem de cada cidadão. Trata-se também de buscar a autonomia política por essa via; os cidadãos expressam livremente suas razões geradas no âmbito de sua concepção privada de bem e as submetem ao âmbito dos valores políticos públicos de um regime democrático constitucional.

O liberalismo político afirma, portanto, que há um domínio específico do político identificado por essas características, ao qual se aplicam, de modo típico, valores especificados de modo apropriado. Assim entendido, o domínio político distingue-se do associativo, por exemplo, que é voluntário de uma maneira que o político não o é; distingue-se também do familiar e do pessoal, que são afetivos, mais uma vez de uma maneira que o político não o é. (RAWLS, 1993:260)

O âmbito estritamente político da concepção de justiça para uma sociedade democrática constitucional, dependente de valores que se restrinjam ao político para que possam ser aplicados à estrutura básica dessa sociedade, constitui-se a partir da relação política que tem início com o nascimento e termina com a morte de cada cidadão que faz parte de uma sociedade bem ordenada. Segundo Rawls (1993:261), uma sociedade política tem uma determinada forma de articular seus planos, de colocar seus fins numa ordem de prioridade e de tomar decisões de acordo com esses procedimentos. Para ele, nem todas as razões são públicas, pois temos as razões não públicas de igrejas,

universidades e de muitas outras associações da sociedade civil. Em um regime aristocrático ou autocrático, por exemplo, o bem da sociedade não é considerado por uma razão pública, mas pelas razões não públicas de seus governantes. A razão pública é característica de um povo democrático; é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o *status* da cidadania igual. E o objeto dessa razão é o bem do público: aquilo que a concepção política de justiça requer da estrutura básica das instituições da sociedade e dos objetivos e fins a que devem servir.

Assim, nesta concepção, os limites que a razão pública impõe não se aplicam a todas as questões políticas, mas às que tratam, no dizer de Rawls (1993:263), de elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica, sendo, extremamente desejável resolver questões políticas invocando os valores da razão pública. O ideal de razão pública aplica-se então aos fóruns oficiais e, por isso, aos legisladores, quando falam do recinto do parlamento, ao executivo, em seus atos e pronunciamentos públicos, e, de forma especial, ao judiciário e, sobretudo, aponta Rawls (1993:264) ao supremo tribunal numa democracia constitucional com controle da constitucionalidade das leis (revisão judicial). Isto porque os juízes têm de explicitar e justificar suas decisões como decisões baseadas em sua compreensão da constituição, de estatutos e precedentes relevantes. O legislativo e o executivo não precisam justificar seus atos dessa maneira.

Enquanto existem muitas razões não públicas, pode-se dizer que a razão pública é apenas uma, e seu conteúdo é formulado pela concepção *política* de justiça, o que, segundo Rawls (1993:273), quer dizer que ela é articulada de forma a se aplicar exclusivamente à estrutura básica da sociedade, às suas principais instituições políticas, sociais e econômicas, como um sistema unificado de cooperação social; que é apresentada independentemente de qualquer doutrina religiosa ou filosófica abrangente e mais ampla; e que é elaborada em termos de ideias políticas fundamentais, vistas como ideias implícitas na cultura política e pública de uma sociedade democrática.

Além disso, segue Rawls, é essencial incluir diretrizes de indagação que especifiquem formas de argumentação e critérios para os tipos de informação pertinentes às questões políticas. Sem essas diretrizes, os princípios substantivos não podem ser aplicados, e isso deixa a concepção política incompleta e fragmentária. Rawls (1993:273) distingue assim duas partes: a) princípios substantivos de justiça para a estrutura básica; e b) diretrizes de indagação para julgar a aplicação dos princípios substantivos.

Com respeito às questões relativas aos elementos constitucionais essenciais e à justiça básica, a estrutura básica e suas políticas públicas devem ser justificáveis perante todos os cidadãos, como requer o princípio da legitimidade política. A isso acrescentamos que, ao fazer essas justificações, devemos apelar unicamente para as crenças gerais e para as formas de argumentação aceitas no momento presente e encontradas no senso comum, e para os métodos e conclusões da ciência, quando estes não são controvertidos. O princípio liberal da legitimidade faz dessa a mais apropriada, ou talvez a única forma de especificar as diretrizes da indagação pública. (RALWS, 1993:274)

Para o americano, na discussão sobre elementos constitucionais essenciais, e apenas nessa discussão, não se deve apelar para doutrinas religiosas ou metafísicas abrangentes, mas àquilo que possa ser amplamente aceito pelos cidadãos. Desse modo, as partes na representação devem insistir que a aplicação de princípios substantivos seja norteadas pelo julgamento e pela inferência, pelas razões e evidências que é razoável esperar que as pessoas representadas venham a subscrever. Segundo Rawls (1993:275), não há razão pela qual qualquer cidadão, ou associação de cidadãos, deva ter o direito de usar o poder estatal para decidir sobre os elementos constitucionais essenciais da maneira como manda a doutrina abrangente defendida por essa pessoa ou associação. Quando igualmente representados, nenhum dos cidadãos pode atribuir a outra pessoa ou associação essa autoridade política. Nenhuma autoridade desse tipo dispõe, portanto, de fundamento na razão pública, e as doutrinas abrangentes e razoáveis reconhecem isso.

Cabe sublinhar que Rawls está tratando de forma e não de conteúdo: segundo ele (1993:276), a “justiça como equidade” é apenas um exemplo de concepção política liberal; seu conteúdo específico não é o único possível de tal ponto de vista. O que importa no ideal de razão pública é que os cidadãos devem conduzir suas discussões fundamentais dentro daquilo que cada qual considera uma concepção política de justiça, baseada em valores que se pode razoavelmente esperar que os outros subscrevam.

Para Rawls (1993:281), num regime constitucional com controle judicial da constitucionalidade das leis, a razão pública é a razão de seu supremo tribunal. Esta afirmação de Rawls baseia-se em cinco princípios do constitucionalismo: a) a distinção feita por John Locke, em *Two Treatises*, entre o poder constituinte do povo e o poder ordinário das autoridades do governo, sendo que o primeiro estabelece uma estrutura para regular o segundo; b) a distinção entre a lei mais alta e a lei comum, sendo que a primeira restringe a segunda; c) de que a constituição democrática é a expressão do ideal político de um povo se governar de uma certa maneira e o objetivo da razão pública é articular esse ideal; d) de que por meio da constituição o conjunto de cidadãos

fixa certos elementos constitucionais essenciais por meio dos quais pode expressar sua vontade democrática refletida; e) por fim, de que o poder supremo de um governo constitucional não pode caber ao legislativo, nem mesmo ao supremo tribunal, que é apenas o melhor intérprete judicial da constituição: o poder supremo é detido pelos três poderes.

Portanto, numa democracia constitucional que faz distinção entre o poder constituinte e o poder ordinário a supremacia parlamentar é rejeitada e o supremo tribunal trabalha com esta ideia de dualidade para proteger a lei mais alta. Aplicando a razão pública, o supremo tribunal evita a legislação da maioria e de interesses organizados; a aplicação do controle judicial de constitucionalidade pode declarar a inconstitucionalidade e, portanto, a invalidade de uma lei, sendo isto, por princípio, sustentado pela autoridade superior do povo.

Segundo Rawls (1993:286), a razão pública é a única razão que o supremo tribunal exerce e seu papel não é apenas defensivo, mas também é o de dar uma existência apropriada e contínua à razão pública – ele é o único ramo do Estado que é direta e visivelmente criação dessa razão.

Dizer que a Suprema Corte é a instituição exemplar da razão pública significa também que é função dos juízes procurar desenvolver e expressar, em suas opiniões refletidas, as melhores interpretações que puderem fazer da constituição, usando seu conhecimento daquilo que esta e os precedentes constitucionais requerem. Aqui, a melhor interpretação é aquela que melhor se articula com o corpo pertinente daquelas matérias constitucionais, e que se justifica nos termos da concepção pública de justiça ou de uma de suas variantes razoáveis. Ao fazer isso, espera-se que os juízes possam apelar, e apelem de fato, para os valores políticos da concepção pública, sempre que a própria constituição invoque expressa ou implicitamente esses valores, como faz, por exemplo, numa carta de direitos que garante o livre exercício da religião ou a igual proteção das leis. O papel do tribunal aqui é parte da publicidade da razão, e um aspecto do papel amplo ou educativo da razão pública. (RAWLS1993:287)

Assim, os juízes da Suprema Corte não devem invocar uma moralidade particular, não devem pautar-se em visões religiosas ou filosóficas, mas devem apelar para os valores políticos que julgam fazer parte do entendimento mais razoável da concepção pública e de seus valores políticos de justiça e razão pública. Para Rawls (1993:288), isso faz da instituição um exemplo para a razão pública no fórum público quando interpreta clara e efetivamente a constituição de uma forma razoável.

A aplicabilidade da razão pública define na deliberação, com o conjunto de diferentes concepções, as normas coercitivas legítimas para uma democracia

constitucional. A razão pública, portanto, é o resultado da razão de pessoas livres e iguais, racionais e razoáveis, quando da deliberação acerca da justiça política. Ela aplica-se ao fórum político público, isto é, ao fórum composto pelos discursos dos juízes nas argumentações em torno dos casos que invocam a prestação dos serviços jurisdicionais, bem como pelas manifestações públicas de razões feitas por ocupantes de cargos políticos públicos, como os principais cargos executivos ou legislativos, e ainda pelos discursos feitos por candidatos a cargos públicos nas declarações políticas e nas campanhas eleitorais.

Uma concepção particular de uma doutrina abrangente não deve ser imposta sobre as outras convicções numa sociedade democrática. No entanto, Rawls (1993:298) defende a possibilidade de que essas convicções particulares sejam levadas à discussão pública, fortalecendo assim a ideia de razão pública. Segundo ele, a razão pública pode ser vista como exclusiva ou inclusiva. Quando uma concepção privada do bem dispõe de argumentos e razões que podem ser apresentados na ordem da deliberação política pública, mas sem apresentar a concepção inteira, a razão pública é vista como exclusiva. E quando possibilita que se apresente o conjunto de argumentos que são o fundamento de uma doutrina abrangente, a razão pública é vista como inclusiva. Mas mesmo que haja espaço para a possibilidade dessa inclusão, ela não, deste ponto de vista, é uma exigência.

RAZÃO E INTERSUBJETIVIDADE

IV.I Alguns aspectos da Teoria Crítica de Max Horkheimer

A tradição que tendia, em seu projeto original, a analisar as sociedades modernas quanto ao cumprimento de seus objetivos, trazendo luz aos conceitos por meio de pesquisas sobre as sociedades, a Teoria Crítica, hoje se encontra um tanto distanciada dessas pesquisas e tem dado maior ênfase a problemas de cunho normativo. A teoria crítica contemporânea parece preocupar-se mais com aspectos da teoria política que com a sociologia ou com a psicanálise, que eram disciplinas importantes em seu surgimento. Mesmo nos textos de Jürgen Habermas, que não estão isentos da pesquisa social e sempre apresentam remissões a aspectos históricos da formação das sociedades contemporâneas, principalmente aos aspectos cognitivos que essa formação gerou, pode-se perceber uma preocupação maior com aspectos da teoria normativa que com aspectos da pesquisa social, tal como aparecia nos textos de Horkheimer e Adorno. Há por certo uma tendência a tratar com mais ênfase os aspectos normativos, o que pode levar-nos a pensar em suas razões.

Em seu surgimento, na década de 1930, a Teoria Crítica apresentava, com Max Horkheimer, a crise da ciência e da filosofia. Em *Notes on Science and the Crisis*, Horkheimer (2002:3) ponderava que as descobertas científicas afetaram de maneira decisiva as formas da vida social, porquanto a ciência mesma constituía-se em meio de criação de valores sociais. Ao tomar a forma de métodos de produção, a ciência tornava-se também um meio de produção. Mas, para Horkheimer, essa contribuição da ciência não deveria, de modo algum, legitimar uma teoria pragmática do conhecimento. Ele advogava a necessidade de que o conhecimento fosse encarado como valorativo em si, e não em relação com qualquer outro fim.

A pergunta esquecida seria aquela sobre a verdade de um julgamento, que perdeu seu lugar para aquela sobre a importância do julgamento para a vida humana. A verdade de um conhecimento não deveria estar relacionada com o interesse social envolvido no problema observado. E mesmo que a ciência esteja sujeita aos dinamismos da história, ela não deveria sujeitar-se ao utilitarismo que esse dinamismo acarretou. A aplicação da ciência como um meio de produção fez com que fosse alcançado um nível de riqueza único na história, mas essa aplicação mostra-se também desproporcional em relação às reais necessidades da humanidade.

A tarefa de descrever fatos sem deixar-se influenciar por considerações não científicas e o estabelecimento dos limites entre conhecimento científico e não científico, diz Horkheimer (2002:5), foi um objetivo inicial da emancipação burguesa em sua luta contra o tipo de pesquisa proposto pela Escolástica, contudo, a partir da segunda metade do séc. XIX, esse objetivo acabou perdendo seu caráter progressivo e restringindo a atividade científica à descrição, classificação e generalização do fenômeno, sem distinção entre o não importante e o essencial. O resultado foi que a ciência evadiu-se de sua responsabilidade diante do problema do processo social como um todo.

Para Horkheimer, a realidade social, que ele entende como o desenvolvimento das ações humanas na história, tem uma estrutura que para ser apreendida necessita de uma delineação teórica do profundo processo transformador que revoluciona as relações culturais. Essa estrutura, portanto, não pode ser entendida pela simples reconstrução de eventos tais como ocorreram - e esse é o método das ciências naturais -, porquanto a recusa da ciência em lidar de maneira apropriada com os problemas conectados ao processo social levou à superficialidade no método e no conteúdo, chegando, com isso, à negação de relações dinâmicas entre as diversas áreas com as quais a ciência lida, afetando de diversos modos as práticas das disciplinas.

Com esse estreitamento da ciência, diz Horkheimer, está o fato de que um número de conceitos rígidos e fetichistas continua a ter seu lugar, de maneira a tomar o espaço da real necessidade de percebê-los em sua relação com o movimento dinâmico dos eventos. A relação estática entre sujeito e objeto, p. ex., mostra essa rigidez que invade o pensamento, e a raiz dessa deficiência, aponta Horkheimer, não é a própria ciência, mas as condições sociais que impedem seu desenvolvimento e estão em desacordo com os elementos racionais imanentes na ciência.

A possibilidade de falar em crise da ciência resultou do criticismo que enxergou as insuficiências de métodos puramente mecânicos, mas essa crise é agravada enquanto a ciência torna-se meio de produção que não foi capaz de suprir as expectativas em aliviar a necessidade geral. Nesse sentido a ciência apresenta, para Horkheimer (2002:8), uma contradição dupla: primeiro, a ciência aceita como um princípio que cada um de seus passos tem um embasamento crítico, mas o passo mais importante, a configuração das tarefas, carece de um fundamento teórico e parece ser composta arbitrariamente; segundo, a ciência lida com um conhecimento de relações abrangentes, mas ela não tem um posicionamento realista dessas relações das quais sua

própria existência e direção dependem, em uma explicação simples pode-se dizer que essas relações constituem a própria sociedade, de modo que para ele, então, diga-se que a ciência moderna não tem uma posição realista a respeito da sociedade.

Essas contradições estão diretamente ligadas: apreender o processo da vida social em sua totalidade traz consigo a descoberta da lei que assegura a aparente arbitrariedade do científico. A ciência é determinada pelas necessidades da vida social, e não por suas próprias tendências: se há uma crise na ciência, ela é inseparável de uma crise geral. O processo histórico impõe limitações à ciência que é entendida como força produtiva, e isto aparece em vários setores da ciência, em sua forma e conteúdo, em razão da matéria e do método. Portanto, se seguirmos com o criticismo, a compreensão da crise da ciência depende de uma teoria correta da atual situação social.

Além dessa crítica à ciência, também em 1955, com a publicação de *Eclipse da Razão*, Horkheimer expôs algo fundamental para toda Teoria Crítica que vinha ao longo, a crítica à razão instrumental. Na primeira parte do livro, intitulada *Meios e Fins*, aparece a tendência da época em que o senso comum percebe uma ligação direta entre razão e utilidade. Essa razão que relaciona meios e fins é chamada por Horkheimer de razão subjetiva, e é aquela que dá importância à adequação de determinados procedimentos para o alcance de determinados propósitos, sem importar-se com a racionalidade própria aos propósitos. Alheia à razão subjetiva é a ideia de que algum objeto possa ser racional por si mesmo, sem referência a qualquer utilidade ou a reflexões maiores sobre a ordem social.

Essa definição da razão subjetiva seria, para Horkheimer (2007:10), um sintoma importante da profunda mudança de concepção verificada no pensamento ocidental no curso dos últimos séculos. Antes dessa profunda mudança, predominava a razão que Horkheimer chama de objetiva, que seria aquela que afirmava sua própria existência não só como uma força da mente individual, mas também do mundo objetivo. A filosofia que trata da razão objetiva é aquela que pretende desenvolver algum sistema abrangente dos seres, e que mede a racionalidade da vida humana conforme sua harmonização àquele sistema maior. A avaliação dos pensamentos e das ações dependia dessa estrutura objetiva, e ainda que na filosofia que considerava a razão objetiva não estivesse excluída a razão subjetiva, esta era mantida num lugar inferior, pois seria expressão parcial e limitada da racionalidade universal. Com menos ênfase, o interesse humano era incluído na razão objetiva como parte dessa ordem, pois a maior ênfase estava nos fins.

Para Horkheimer, existe uma diferença de mentalidade que apareceu no processo histórico, posto que chamar algo de racional passou a indicar apenas seu processo lógico de funcionamento, não sua especificidade. Tal mentalidade toma corpo no interesse social da ciência, e transforma-se na teoria do processo social de produção. Essa mentalidade acarreta no fim das discussões sobre julgamentos de objetivos, nela, não haveria racionalidade em saber qual o melhor objetivo, o julgamento recai sobre os meios. Importa notar que Horkheimer aponta que o lugar superior que essa mentalidade adquiriu não é natural, mas é resultado de um longo processo histórico.

O *Logos* grego, no platonismo, evidenciava essa mentalidade quando subjetivava o mito, isto é, quando o aponta como criação do sujeito, mas o fazia definindo o conteúdo do pensamento como uma objetividade absoluta, que ultrapassa a mera faculdade de pensar. A mentalidade da crise da razão, a mentalidade da razão subjetiva, se não é incapaz de reconhecer essa objetividade, entende-a como ilusão. A crise da razão é também sua formalização. A formalização da razão acarreta o impedimento de que seja possível determinar o julgamento sobre qualquer objetivo. Para Horkheimer (2007:13), nesse contexto, os critérios que norteiam nossas ações e crenças, devem depender de fatores outros que não a razão, presume-se que as decisões sobre ética e política sejam assunto de predileção. A autonomia como conceito, que mesmo com Kant era entendida no sentido de obediência à razão objetiva, toma a definição de escolha, e a verdade como possibilidade para algum julgamento – ético, político e mesmo estético – perde seu sentido. Entender a autonomia como escolha, tem-se de admitir, significa também que bem e mal, humano e desumano, são apenas ilusões.

O pensamento, nessa percepção, nada tem que ver com o estabelecimento da vida social, e no debate científico a razão é tida como faculdade intelectual de coordenação que pode ser medida, e, como padrão, ela expulsa quaisquer outros fatores que poderiam nortear a realidade social. O modo de viver do homem moderno é julgado com esse padrão de racionalidade. A razão fica subordinada à razão subjetiva, numa inversão da ideia moderna de que os meios deveriam estar de acordo com a razão objetiva: a racionalidade é o padrão que engessa a realidade social, pois se torna um padrão de comportamento. A razão esboçada como o modo para determinação de fins, nessa outra mentalidade é concebida como relação entre meios e fins.

A razão objetiva de que fala Horkheimer (2007:17) é aquela que nos textos de Platão podia denotar como essência uma estrutura inerente da realidade, nesse sentido

ela difere da ciência que reduz a base objetiva de nosso entendimento a meros dados, e que se identifique com a organização desses dados. A ciência, no contexto da predominância da mentalidade subjetiva, dá principal relevância ao que em outro contexto seria apenas meio e especulação.

Para Horkheimer (2007:19), a separação entre razão e religião, na Europa do século XVI, marca uma etapa no enfraquecimento do aspecto objetivo da razão, mesmo que esse aspecto tenha prevalecido também no Iluminismo, como verdade universal, ele passou a enfraquecer-se mais com o empirismo que, diferente das filosofias metafísicas, não pretendia tomar o lugar da religião. Com Kant, a ética e a política foram secularizados por meio do conceito de verdade objetiva intrínseca às exigências da razão. Contudo, essa crença numa unidade fundamental para orientação social e individual foi aos poucos substituída por um forte relativismo. A filosofia moderna não tinha essa intenção ao tentar substituir a religião, abolir a religião significava apenas dar novo fundamento à verdade objetiva, como que por meio de uma crítica da razão. Mas o embate firmado entre religião e filosofia, entre revelação e razão, acabou ultrapassado posto que, do ponto de vista do relativismo, foi considerado como o embate entre divisões culturais diferentes, não entre verdades concorrentes. É nesse contexto que ganha força certa noção de tolerância.

A neutralização da religião, hoje reduzida ao status de um bem cultural entre vários outros, contradisse a sua exigência “total” de incorporar a verdade objetiva, e também castrou-a. Embora a religião permaneça respeitada na aparência, a sua neutralização abriu caminho para a sua eliminação como agente da objetividade espiritual e por fim para a abolição do conceito de tal objetividade, modelado segundo a ideia de absoluto da revelação religiosa. (HORKHEIMER, 2007:23)

A paz entre a filosofia e a religião foi o resultado do ataque feito à religião que a filosofia não previu como direcionado também a si mesma, o Iluminismo não depôs apenas a religião mas também a metafísica que se propunha como verdade, o tiro saiu pela culatra. A metafísica foi posteriormente tida como sinônimo de mitologia, dando também algum espaço para a religião, ainda que esta tenha perdido a relação de outrora com a verdade. A ideia de tolerância parece ser tão ambígua justamente porque abarca tanto a possibilidade de livrar-se dos dogmas quanto a possibilidade de uma posição de neutralidade em relação a eles, isto é, de tolera-los, e ainda, fazendo-o talvez em nome de algum outro dogma de diferente espécie, como o da liberdade. Para Horkheimer (2007:24), a razão formalizada é essencialmente relativista.

Na política, a metafísica ganhou força no século XIX com as revoluções Americana e Francesa, nas quais os ideais filosóficos metafísicos foram princípios norteadores, ganhou força aí o ideal da nação, que derivava da razão e não da revelação. Mas no período que Horkheimer (2007:25) chama de era industrial, o hedonismo conquistou gradativamente o primeiro plano, como princípio diretor, e tomou o lugar de outros princípios no liberalismo e na mentalidade pública. A filosofia política ficou dividida então entre essa teoria do interesse e a da ideia de nação, o problema é que, para Horkheimer, o princípio abstrato do interesse pessoal não é compatível com as condições sociais dentro das nações industrializadas, e quando essa divisão é fixada na mentalidade pública, nenhum princípio eficaz de coesão social subsiste, ou, ao menos, não deveria ser assim, contudo, como se sabe, de fato, a coesão social firmou-se em sociedades que manifestam essa separação. Mas Horkheimer aponta para o fato de que a razão, como autonomia, fundava constituições políticas que asseguravam ideais derivados dela – justiça, igualdade, democracia, propriedade, liberdade -, contudo, posteriormente, a fonte desses conteúdos passou a ser vista como apenas mais um conteúdo, que depende agora também do interesse pessoal livre, sendo apenas mais um princípio na composição dos valores políticos.

A razão formalizada, instrumentalizada, não é referida a qualquer conteúdo objetivo, e assim serve para operar o domínio da natureza no processo social. Os conceitos passam, nesse âmbito, a servir a organização de informações, são apenas formas rápidas de referir-se a algo. Para Horkheimer (2007:26), qualquer uso dos conceitos que transcenda a sumarização técnica dos dados factuais foi eliminado como um vestígio de superstição. Os conceitos, portanto, foram racionalizados, e o pensamento foi reduzido a algum tipo de processo, como se fosse parte do processo industrial de produção.

Quanto mais as ideias se tornam automáticas, instrumentalizadas, menos alguém vê nelas pensamentos com um significado próprio. São consideradas como coisas, máquinas. A linguagem tornou-se apenas mais um instrumento no gigantesco aparelho de produção da sociedade moderna. Qualquer sentença que não seja equivalente a uma operação nesse aparelho parece a um leigo tão sem sentido como pareceria aos semanticistas contemporâneos, os quais sugerem que a sentença puramente simbólica e operacional, isto é, a sentença puramente sem sentido, faz sentido. O significado é suplantado pela função ou efeito no mundo das coisas e eventos. Desde que as palavras não sejam usadas de modo evidente para calcular tecnicamente probabilidades ou para outros propósitos práticos, entre os quais se inclui o recreio e a distração, arriscam-se a serem suspeitas

de alguma espécie de interesse comercial, pois a verdade não é um fim por si mesmo. (HORKHEIMER, 2007:27)

No contexto do relativismo, a linguagem não poder abrigar resíduos mitológicos gerou a noção de que a verdade seja funcional e de que a linguagem seja instrumento. A busca pela verdade é cerceada nesse contexto, já que aquele que fala é responsabilizado por isso. Assim também não há diferença entre pensamento e ação, entre humano e indivíduo. O destino do homem é sua individualidade, sua atividade, como instrumento, pois quando o pensamento e a palavra tornam-se instrumentos, o homem torna-se completo na liberdade do não pensar. Para Horkheimer (2007:28), a vantagem da matemática, modelo de todo pensamento neopositivista, reside nessa “economia intelectual”. A mecanização do pensamento e da ação é, para ele, essencial à expansão da indústria, mas acarreta, como característica das mentalidades, uma espécie de fetiche.

A formalização da razão resulta no achatamento dos conceitos que antes foram fundamentados na razão, não há motivos universais para a tolerância, p. ex., e ainda que a justiça permaneça como um fim, não é um fim que possua força na razão capaz de definir o conceito de maneira livre e não pragmática, para depois avaliar a aplicação do conceito à realidade. A formalização dos conceitos reproduz essa mentalidade na qual a única autoridade é a ciência que classifica fatos e calcula probabilidades. Liberdade e opressão são vistas como meras oposições, como belo e feio, nada como melhor em si mesmo. O esvaziamento da mitologia no Iluminismo seguiu-se de um enorme esvaziamento conceitual de tal modo que puderam passar a significar seu contrário.

A formalização da razão, como processo histórico, é sua separação da categoria humano tal como formulada no Iluminismo, e, para Horkheimer (2007:31) a desumanização do pensamento afeta as bases da civilização. Uma ilustração desse ponto descrito por ele, em 1955, parece não ter mudado: o princípio da maioria, que é inseparável do princípio da democracia, não é apenas um substituto, mas um aperfeiçoamento da razão objetiva, posto que as decisões da maioria sejam decisões livres de indivíduos auto-interessados. Mas a pergunta que temos de fazer é: como o homem prova que seu conhecimento é correto? Essa prova não pode ser novamente a maioria, pois é tautológico dizer que o homem conhece, implicando aí um agenciamento não arbitrário, mas designar essa agência à maioria. De maneira diferente, a tradição Iluminista fundamentava os princípios de governo também no homem, mas na

especulação de uma consciência moral, universal e necessária, portanto. O conceito de autonomia é muito diferente em cada contexto, no primeiro a autonomia significava a obediência aos ditames da razão e de seus fins específicos, no segundo significa apenas liberdade de escolha de fins. No primeiro contexto o respeito pelo princípio da maioria independe das resoluções da maioria. Sem o princípio racional, a democracia fica dependente dos interesses do povo, que são funções das forças econômicas conscientes ou não.

Para Horkheimer (2007:35), não apenas os conceitos orientadores da moral e da política, mas também os fins em todas as áreas da vida foram afetados por essa dicotomia entre os interesses humanos e a ideia de verdade objetiva. Bons artistas não servem melhor à verdade que bons burocratas, não há padrão de produção capaz de medir um artista. Assim também um sistema econômico e político não pode ser medido quanto a servir a verdade, ele não é mais ou menos racional à luz da razão objetiva, é, antes, mais ou menos eficiente, como o burocrata medido em função do tempo. A natureza da humanidade desaparece na razão formalizada, não é possível encontra-la objetivamente, a não ser como correspondente aos interesses pessoais de algum grupo.

No século XVIII, a natureza humana, a dignidade do homem, não era apenas um ideal repetido pela maioria como manutenção de algum sistema, mas era a formulação crítica daqueles que clamavam por mudanças. O que era justo não foi inferido das leis, mas da razão, provocando assim rupturas nas leis. Posteriormente, contudo, derivar doutrinas da razão significa apenas expressar desejos subjetivos, medidos pelo número de pessoas que acreditam neles. O processo de formalização da razão está ligado à ideia de que os objetivos individuais dependam de preferências e aversões neutras. Assim, as coisas não mais são feitas por si mesmas, sem outras razões, toda atividade passa a ser instrumento e adquire significado ao servir a outros fins que não ela mesma. A paisagem degenera em paisagismo.

Como gostos racionalizados e aceitos, os *hobbies* são considerados necessários para manter a pessoa de bom humor, tornam-se uma instituição. Mesmo o bom humor estereotipado, que não é nada mais que um requisito psicológico de eficiência profissional, pode esvair-se juntamente com todas as outras emoções assim que perdemos o último vestígio da reminiscência de que estas se ligavam outrora à ideia de divindade. Aqueles que “sorriem sempre” começam a parecer tristes e até mesmo desesperados. (HORKHEIMER 2007:43)

Para Horkheimer, essa espécie de pluralismo, de objetivo bifurcado, que as atividades apresentam, resulta da educação moderna em relação aos princípios ideais,

democráticos e religiosos, que, contudo, são aludidos apenas em ocasiões específicas, ainda que sejam universais, gerando assim uma espécie de vida esquizofrênica. Não há nessa vida moderna a compreensão direta e espontânea da função do que não tem utilidade, toda atividade é reificada na formalização da razão: a política, a religião e a arte são separadas da verdade. É com a emergência da sociedade industrial que a atividade humana, de modo geral, transforma-se em mercadoria, e o tempo em produto. As funções da religião e da metafísica foram substituídas pelas funções do sistema econômico: se não há utilidade a atividade é supérflua. Vencer na vida é enriquecer e gastar-la bem é produzir, e nem mesmo o bem-estar material, que substituiu a salvação como fim último nesse processo, tem valor em si ou é melhor que outro.

Essa expressão social do pensamento moderno cunhou a teoria do pragmatismo, segundo a qual, e essa parece ser sua maior lição, nossas intenções não se realizam porque nossas ideias sejam verdadeiras, mas que nossas ideias sejam verdadeiras porque nossas intenções se realizam. O modo de pensamento pragmático reduz o significado de qualquer ideia ao traçar de um projeto. Abandona-se a verdade em nome da probabilidade, pois apenas as consequências é que devem dar significado a uma ideia, de modo que toda afirmação pode expressar em grau maior ou menor sua probabilidade. A filosofia torna-se, com o pragmatismo, ciência, e a contemplação filosófica da existência, isto é, qualquer ideia de verdade que valha por si mesma, passa a ser descreditada. Para Horkheimer (2007:50), tanto o ataque à contemplação quanto o louvor da perícia técnica expressam o triunfo dos meios sobre os fins.

A contemplação a que ele se refere significa a atividade que, ao menos desde Platão, se não desassocia, distancia a objetividade em relação aos interesses. Absoluto era o nome dado pela filosofia ao objeto dessa contemplação que pensava na possibilidade de relativizar as contingências e a subjetividade. Até Kant, o homem era entendido como ser racional-sensível, diferenciando assim dois planos de pensamento possíveis. Mas no pragmatismo o homem parece ser apenas sensível, pois mesmo os mais elaborados conceitos servirão apenas para nos fazer pensar e agir, se não há representação sensível para alguém, os conceitos deixam de ter significado, não representam verdades.

No pragmatismo há um aproveitamento de elementos científicos na filosofia, principalmente quanto à experimentação. Os problemas apresentados pelo pragmatismo refletem o maquinismo da pesquisa organizada e, ao mesmo tempo, os interesses sociais de seu tempo. A experimentação produz respostas determinadas pela divisão social do

trabalho, pois ela ocupa-se de tudo sob a ótica da matéria subjetiva. O critério de verdade, no pragmatismo, passa ser a satisfação: não é permitido criticar as crenças que satisfazem seus adeptos. Essa filosofia reflete o espírito comercial mais essencial, reflete a atitude de ser prático, e faz isso ao tomar o lugar da reflexão que faz diferença entre os desejos dos homens e sua história, que questiona a origem desses desejos por meio da crítica.

Ao transformar a física experimental num protótipo de todas as ciências e modelar todas as esferas da vida intelectual segundo as técnicas do laboratório, o pragmatismo é o correlato do industrialismo moderno, para quem a fábrica é o protótipo da existência humana, e que modela todos os ramos da cultura segundo a produção na linha de montagem ou segundo o escritório executivo racionalizado. A fim de provar seu direito a ser concebido, todo pensamento deve ter um álibi, deve apresentar um registro da sua utilidade. Mesmo que o seu direito seja “teórico”, deve ser finalmente verificado pela aplicação prática da doutrina em que funciona. O pensamento deve ser aferido por algo que não é pensamento, por seu efeito na produção ou seu impacto na conduta social, como a arte hoje é avaliada por algo que não é arte, seja a bilheteria, seja o valor de propaganda. (HORKHEIMER, 2007:55)

A formalização da razão foi capaz de reduzir a si mesma. É nesse contexto formal que as principais funções da produção passam a ser consideradas como atividades superiores do intelecto. As funções que aparecem na definição de administração de Henri Fayol - como saber planejar, organizar, coordenar, comandar e controlar - receberam o título de atividades superiores do intelecto, cujo oposto, as atividades inferiores, são as atividades manuais de produção. A capacidade especulativa da razão, se não desaparece, tende a ser desprezada, e a separação entre intelecto e sensibilidade, que é muito sutil, continua afirmando a força do intelecto em seu conteúdo concreto, isto é, prático. É preciso, portanto, não apenas raciocinar de maneira lógica, mas abrir-se a conteúdos objetivos para transforma-los em uma linguagem na qual o importante é o como, não o porquê. As funções da faculdade superior do intelecto passam a ser muito parecidas com as de um computador, pois se trata apenas de registrar e processar fatos. Desse modo, a própria subjetividade fica comprometida na mentalidade formalizada, pois ela mesma perde sua espontaneidade diante do processo que invade o pensamento com ideias estereotipadas e o conduz à idiotia, à imitação.

Horkheimer relaciona o declínio do pensamento filosófico com uma crise cultural. Tal crise é denunciada pelo positivismo - de Sidney Hook, John Dewey e

Ernest Nagel - como a sobrevivência de métodos intuitivos de conhecimento, como falta de confiança na ciência, que, claro, pode perverter-se (basta lembrar de Wernher Von Braun), contudo, não por si mesma, acreditam. Mas a crise que Horkheimer aponta é mais profunda, pois está presente na ciência e em seu desenvolvimento sempre, e não apenas em sua forma pervertida. O problema, como ele aponta em *Notes on Science and the Crisis*, é que a ciência, como tecnologia, torna-se elemento no processo social de produção, de modo que seja necessária uma análise mais profunda para designar o *status* real da ciência na sociedade, posto que ela assuma uma função no processo econômico. Nesse sentido, a ciência e a tecnologia têm de ser entendidas em relação à sociedade para qual elas têm uma função, de modo que considerá-las como progresso implica o sistema garantidor dos meios materiais de produção. No positivismo há, portanto, uma adaptação da filosofia às exigências da prática, e isto é ignorado.

O positivismo levantou-se, com razão, contra a metafísica que destruiu, ela mesma, o significado que a verdade ainda poderia adquirir para pensadores que buscam opor-se à mentalidade subjetiva, essa metafísica é aquela que procura promover suas ideias como mercadorias, não aquela que poderia fazer frente à cultura comercial. O fim da hierarquia de valores acarreta essa busca por reviver a metafísica tradicional e algumas teorias da razão objetiva, como as religiões que permanecem ao redor, convivendo com o mais alto grau de mentalidade científica da história, de modo que o processo de transição da razão objetiva para a subjetiva parece não ter terminado.

Contudo, para Horkheimer (2007:67), reviver crenças que o Iluminismo, com sua razão subjetiva própria, combateu serve apenas ao propósito de preencher uma lacuna, pois o Absoluto serve para salvar do caos, transforma-se, portanto, em meio, em instrumento para fins subjetivos – os mais gerais. As adaptações filosóficas dos Absolutos ao novo contexto, as adaptações das religiões, têm a função de transformar o pensamento mitológico em mecanismo para a cultura de massas. Trata-se do pensamento que está pronto a se contradizer transformando a fé em utilidade, e usando categorias de maneira não crítica. A justificação das doutrinas trata menos de seu conteúdo que de argumentos sobre por que suas crenças e modos de vida são melhores, mais aconselháveis na situação atual. A religião não saiu ilesa do processo de subjetivação.

A ontologia neotomista, feita de encomenda, corrompe o núcleo das ideias que proclama. O fim religioso é pervertido em meios mundanos. O neotomismo pouco se preocupa com a crença na *Mater dolorosa* por si mesmo, um conceito religioso que foi a inspiração de

tanta grande arte e poesia europeia. Ele se concentra sobre a crença na crença como um excelente remédio para as dificuldades sociais e psicológicas dos nossos dias. (HORKHEIMER, 2007:71)

A formalização da razão desenvolveu-se em grande parte no seio da Igreja Católica Romana: com Tomás de Aquino ganhou força certa reinterpretação dos conteúdos religiosos da instituição por meio de métodos de análise absorvidos do movimento científico de sua época, numa junção com as categorias de Aristóteles. A filosofia de Tomás de Aquino deu à Igreja Romana uma autonomia que a tornou compatível com a formalização intelectual da sociedade moderna. A doutrina serviu então, em sua formalização, como um instrumento ideológico bem desenvolvido, ainda que tenha havido um grande esforço em separar conteúdos de fé e ciência. Mesmo que para Tomás de Aquino as verdades da religião não fossem tão palpáveis quanto as verdades da ciência, sua filosofia parece ter sido recebida como se assim fosse, e com os abalos que o Iluminismo causou nessa filosofia, seus defensores posteriores ao Iluminismo tendem a colocar com mais força afirmações que tenham respaldo lógico e formal.

A religião mantém-se no entorno enquanto afirma certa racionalidade em suas práticas, os absolutos não são mais justificados por si mesmos, mas por alguma reinterpretação ou atualização de sua doutrina. Há que se excluam as ambiguidades, e é dessa maneira que os valores supremos ligam-se aos poderes supremos. Os valores da democracia, formalizados, ligam-se ao uso da força que exclui as ambiguidades. Assim também a ciência formal é incluída no absoluto, ela é justificada nele e prepara a morte de Deus, substituindo-o pela filosofia experimental, pelo positivismo, que advoga a verificação de valores por meio de causas e consequências. A crise, aponta esta teoria, está em que haja argumentos científicos contravertidos, pois são os argumentos científicos aceitos comumente que devem servir como fundamentos.

O positivismo não tolera argumentos públicos que limitem a autoridade da ciência. A autoridade científica, na época em que é aceita, tornou-se repressiva com o esforço para manter seu lugar, pensamentos não científicos são discriminados, de modo que Horkheimer entenda que exista uma transposição do princípio do mercado de trabalho para o mundo das ideias: há uma tendência monopolista para o conceito de verdade, tendência que demonstra a competição gerada na mentalidade preocupada com o sucesso. A pesquisa é organizada numa base competitiva, e é controlada por certos padrões estabelecidos que se reproduzem com cada pesquisa e com cada pesquisador.

São padrões que confirmam o estabelecimento de certo controle racional, mas que não justificam a si mesmos, pois, atacando o obscurantismo, não distanciam-se dele, não justifica-se o princípio de identidade entre ciência e verdade nem o reconhecimento de determinados princípios como científicos. São padrões que carecem da definição quanto a seus fundamentos, trata-se de saber se são princípios racionais ou crenças obscuras. O problema está em confundir esses procedimentos com a verdade, pois assim o positivismo abandona a ciência aos acasos das evoluções históricas: se a ciência é um elemento do processo social, e é a face da verdade, a verdade está sujeita às mudanças dos padrões sociais, privando a sociedade de qualquer resistência crítica.

Para Horkheimer, há no positivismo uma falácia lógica: a justificação suprema do princípio positivista da verificação empírica constitui um argumento contra os positivistas, pois eles caracterizam todos os outros princípios filosóficos como dogmáticos e irracionais. A filosofia acaba por favorecer o retorno ao mito quando formula o conceito de ciência de um modo formal adaptado às exigências pragmáticas, deduzindo-a de princípios empíricos e tornando-a absoluta como critério dogmático da verdade, o problema está em que os positivistas contam com o sucesso da ciência como justificação dos seus próprios métodos. No empirismo ficam abolidos os princípios de justificação da ciência, pois a observação não é, em si mesma, um princípio, mas um procedimento que acaba por corresponder à razão e à verdade de maneira natural. No positivismo, as palavras deixam de ter significado, e são lidas apenas em sua função, e o significado desta teoria é justamente o não significado. O positivismo ignora a contradição inerente a seus princípios, e passa a assumir um papel dogmático no âmbito do pensamento enquanto atribui a crise atual à falta de rigor científico.

Tal como entendida no positivismo, a ciência reifica a vida e a percepção, faz do mundo fatos e coisas e distancia-o do processo social. Os fatos determinados nessa mentalidade podem falsear fenômenos sociais profundos e relativos. Para Horkheimer (2007:87), a clivagem mecânica entre origem e coisas é um dos pontos cegos do pensamento dogmático, e consertar isso é uma das tarefas mais importantes de uma filosofia que não confunde a forma congelada da realidade com uma lei de verdade. No positivismo, a inteligência fica restringida à organização de material, porquanto a cognição é identificada com a ciência, a inteligência fica assim submissa ao processo de produção, pois a ciência é inerente aos conflitos sociais. E se a teoria é reduzida a simples instrumento, ela não pode transcender a realidade como meio teórico, pois seria

também fim, e a realidade concebida desta maneira não pode apontar, com meios objetivos, outra realidade.

O neopositivismo insiste rigidamente na interligação contínua das sentenças, na completa subordinação de cada elemento do pensamento às regras abstratas da teoria científica. Mas os fundamentos de sua própria filosofia estão dispostos da maneira mais desconexa possível. Olhando desdenhosamente de cima para a maior parte dos sistemas filosóficos do passado, eles parecem pensar que as longas sequências de pensamentos empiricamente inverificáveis contidas naqueles sistemas são mais incertos, supersticiosos, disparatados, em suma, mais “metafísicos”, do que as suas próprias suposições relativamente isoladas, que são simplesmente dadas como certas e constituem a base da sua relação com o mundo. A preferência por palavras e sentenças simples, que podem ser agrupadas numa olhada rápida, é uma das tendências anti-intelectuais e anti-humanísticas visíveis no desenvolvimento da linguagem moderna, bem como da vida cultural em geral. É um sintoma daquela mesma ausência de fibra contra a qual o positivismo proclama estar em luta. (HORKHEIMER, 2007:89)

Para Horkheimer, a identificação do positivismo com ideias humanísticas, como a liberdade e a justiça, apenas fortalece os obstáculos para a realização dessas ideias, pois é totalmente hostil a seu caminho de realização, o pensamento teórico. Não há nessa teoria um entendimento acerca da contradição entre as ideias e a realidade social, há uma percepção única de compatibilidade entre a teoria e as ideologias oficiais de uma época, deixando de perceber contradições e complexidades do pensamento ao fundamentarem o senso comum numa hostilidade a pensamentos de outro tipo, fora do pensamento comum dominante. O pensamento passa a justificar-se quanto a seu uso por um grupo estabelecido não pela verdade que ele carrega.

O positivismo trouxe para si a luta Iluminista contra o obscurantismo na forma da lógica tradicional, mas acaba por servir outro modo de obscurantismo ao atribuir à cultura comercial um sentido maior: a medida de verdade é a repetição, não a idealização ou a interpretação. Assim, qualquer pensamento diferente é excluído, e a história não faz parte do princípio pelo qual se julga um pensamento em suas possibilidades de contribuição, esquece-se, p. ex., que a ascensão da ciência europeia seria impensável sem a Igreja, de modo que qualquer pensamento de outro tipo tem de ser excluído ainda que tenha contribuído para formar a mentalidade presente. O positivismo, fechando-se, compartilha a ideia de que as exigências do existir devem ser reforçadas pela teoria, que não é mais que uma ferramenta da existência. Pode-se dizer, com Huxley, que a teoria, condicionante em sua repetição, tem a finalidade de gerar amor pelo destino social, do qual não se pode escapar.

O objetivo que resta à razão, em sua formalização, é a reprodução de sua atividade de coordenação, e o pensamento do sujeito autônomo, capaz de determinar os objetivos supremos da vida, segue reduzido à categoria dos fatos. A crítica transcendental kantiana, com as categorias fundamentais do pensamento, impunha a dependência dos conceitos na consciência do sujeito, mas esse sujeito passou, na razão formalizada, a ser entendido como apenas outro fato, como parte no curso dos acontecimentos, como um fator dentro da experiência. O sujeito foi reificado, esvaziado de seu conteúdo, e, para Horkheimer (2007:98), é isto que dá à moderna sociedade industrialista o seu aspecto niilista. Com a formalização, a natureza compartilha seu destino com o ser humano, sua dominação é apenas uma, tanto da natureza quanto do homem. A subjetivação subjuga a natureza do sujeito. A dominação é interiorizada porquanto a objetividade da razão – a dignidade na felicidade – toma um significado utilitário, e não há esperança na transcendência da contingência, a auto-renúncia não significa transcender a sociedade industrial.

A subjugação da natureza dentro e fora do homem fez emergir transtornos mentais e revoltas sociais, que acabam por perpetuar as condições de seu surgimento na manipulação pelas forças predominantes da civilização racionalizada que a tudo instrumentaliza. O processo de ajustamento do indivíduo às pressões que a sociedade exerce sobre ele tornou-se total no industrialismo, sua auto-preservação depende do ajustamento às exigências de preservação do sistema, não é possível escapar dele no ajuste ao planejamento que rouba toda energia do sujeito que precisa enquadrar-se no sistema. O pensamento formal descarta a possibilidade de que a realidade adeque-se ao pensamento, fazendo com que a realidade constitua-se a si mesma como ideal, e se já vivemos o ideal, basta adequar-se a ele. Não importando os custos o sujeito reproduz a realidade e a mentalidade que a acompanha. Para Horkheimer (2007:101), o triunfo da razão formalizada e subjetiva é também o triunfo de uma realidade que se confronta com o sujeito como algo absoluto e esmagador.

O modo industrial de produção possibilitou a criação de muitos artifícios para a dominação da natureza, mas esses artifícios mais submeteram o homem do que lhe deram tempo para especulação no alcance de alternativas aos padrões de conduta estabelecidos. A independência no âmbito intelectual conduziu à passividade diante dos padrões gerais de adaptação a atividades de trabalho diversas. As forças econômicas e sociais tomam a forma de poderes naturais, aos quais se deve adaptar para a sobrevivência, o que resulta na abstração do eu esvaziado em sua busca pela

sobrevivência e na dominação da natureza a qualquer custo. Claro que num quadro comparativo um trabalhador moderno tenha mais opções que um rei do antigo regime, mas a multiplicação de escolhas não deve ser interpretada como multiplicação da liberdade sem levar em conta a pressão social que esse aumento acarreta: a espontaneidade é substituída pela atenção às exigências impessoais. A linguagem dessas exigências aparece aos consumidores na forma das propagandas de produtos cientificamente melhores, e gera a adaptação rápida a novas formas não apenas de trabalho, mas também de governos, como na Alemanha nacional-socialista.

A capacidade de adaptação, que nesse contexto é maior que em qualquer outro, altera a natureza da liberdade, submetendo o homem ao processo da desistência de sua individualidade. A hipocrisia do sistema tornou-se cínica: a defasagem entre realidade e idealismo não é mais disfarçada, ela é industrializada, isto é, não precisa que se acredite nela, pois é a única forma disponível de vida. A linguagem é instrumento técnico a serviço da indústria, expressa a natureza despojada de significado em si e o homem despojado de fins em si. Qualquer linguagem que não expresse uma relação pragmática é, no mínimo, suspeita diante do desenvolvimento histórico da produção que transforma o mundo num aglomerado de fins. Pensar na natureza sem a pressão da auto-conservação, como uma contemplação teórica, como queria Aristóteles, é, para Horkheimer, rara. O pensamento especulativo, do ponto de vista econômico, constitui um luxo para a classe isenta de trabalho, que infla seu privilégio tratando-o como uma virtude humana, como intelectualmente superior, servindo assim aos propósitos ideológicos que mantêm o sistema.

A civilização ocidental é escrita nos termos do crescimento do ego, na interiorização das ordens impessoais que logicaram as operações da vida. O ego tornou-se a personificação do líder, que impõe a continuidade, a regularidade e a uniformidade do processo produtivo. O ego planeja a vida e classifica as experiências, ele reflete as relações sociais e a divisão do trabalho na classificação que faz de conceitos superiores e inferiores. Para Horkheimer, a noção de ego sempre carregou os vícios de sua origem no sistema social: a função do ego é instrumental, simplifica-se em buscar o prazer e evitar a dor. O ego domina a natureza que é concebida como simples instrumento, numa avidez que não emerge da natureza mesma do homem, mas da estrutura da sociedade. A repressão dos desejos que a sociedade realiza no ego cresce quando se proclama e se reconhece a ideia de racionalidade. O casamento, p. ex., torna-se instrumento de adaptação ao mecanismo social, de modo que o ódio pela civilização na repressão dos

desejos sexuais não seja apenas uma projeção irracional de dificuldades psicológicas pessoais, pois quem viola o casamento não é trágico, mas é irracional desde o ponto de vista da razão formalizada, pois a ênfase está no mecanismo de conveniência, no instrumento de adaptação ao mecanismo social. A vida instintiva é adaptada ao espírito da cultura comercial. O progresso dessa cultura consiste em converter as atitudes miméticas, da aprendizagem, em atitudes racionais. Os impulsos são conduzidos para algum objetivo definido, a imitação é funcional. É um princípio universal da civilização se fazer igual ao meio ambiente.

A herança que o darwinismo deixou à civilização moderna mostra-se forte na relação entre dominação da natureza e revolta da natureza. Para Horkheimer (2007:127), o pragmatismo deve muito à teoria, derivada da teoria de Darwin, da evolução e da adaptação. O darwinismo reconcilia a natureza com o homem ao demonstrar a humildade de uma teoria explicativa natural, que assim torna-se superior às doutrinas opostas, e corresponde ao elemento de resistência em relação ao ego. Mas o darwinismo que permeia aspectos da cultura de massa é um tanto diferente, porquanto não apresenta a mesma humildade, torna-se desnaturalizado na doutrina da sobrevivência do mais apto, que é uma teoria da evolução orgânica, sem qualquer pretensão ética, mas que na cultura de massa torna-se um imperativo à sociedade, um axioma da conduta e da ética. Darwin não somente colocou-se contra o dogma criacionista, ao mesmo tempo, rompeu com dogmas metafísicos da evolução ao concebê-la como uma sequência cega de acontecimentos.

Neste sentido, as ideias de Darwin expunham um caráter positivista, de tal modo que, em termos do senso comum, seu nome representou a dominação da natureza pelo homem, e, para Horkheimer, pode-se até ir ao ponto de dizer que o conceito de sobrevivência do mais apto é simplesmente a tradução dos conceitos de razão formalizada na linguagem da história natural. Para o darwinismo que a cultura de massas apresenta, a razão é apenas um órgão cuja função é dominar a natureza, como parte dela. Não é uma faculdade livre, mas uma coisa orgânica, que, como parte da natureza, coloca-se contra ela na busca pela sobrevivência. Esse darwinismo desconsidera que a natureza expresse alguma verdade que a razão deva tentar reconhecer.

A equiparação de razão e natureza, pela qual a razão é degradada e a natureza bruta exaltada, é uma falácia típica da era da racionalização. A razão subjetiva instrumentalizada ou louva a natureza como pura vitalidade ou a deprecia como força bruta, em vez de considera-la

como um texto a ser interpretado pela filosofia que, se for corretamente lido, revelará uma história de sofrimento infinito. Sem cometer a falácia de igualar natureza e razão, a humanidade deve tentar conciliá-las. (HORKHEIMER, 2007:130)

O problema com o darwinismo popular é que a formalização da razão que traz em si rejeita qualquer elemento racional que transcenda a função de adaptação, que seja diferente da instrumentalidade na conservação, e, ao fazer isso, camufla, em sua aparente humildade em relação à tradição metafísica, a arrogância no desprezo pela razão inútil, como aquela que quer retirar os livros de ética das bibliotecas universitárias. Interessante é que as doutrinas que exaltam a natureza em detrimento do espírito não favorecem a conciliação com a natureza, mas o tratá-la de maneira calculista. Por isso, para Horkheimer (2007:131), somos herdeiros do Iluminismo e do progresso tecnológico, e opor-se a eles por meio de estágios mais primitivos não alivia a crise que deles resultou, antes esses estágios nos conduzem às formas mais terríveis de dominação social.

A crise da razão manifesta-se na crise do indivíduo que não mais a concebe como um instrumento do eu, mas como algo independente dele, o eu não tem parte na razão formalizada, e ainda que seu tema seja a auto-preservação, ela não tem um eu para preservar. Por indivíduo deve-se entender não apenas a existência natural, mas também a consciência da individualidade de um ser humano e o reconhecimento de sua identidade do eu. Essa individualidade pressupõe certo sacrifício momentâneo em vista da manutenção futura da existência material e espiritual, se uma vida futura estiver bloqueada, pouco incentivo haverá para sacrifícios momentâneos. É por isso que, para Horkheimer (2007:134), a individualidade entre as massas é menos integrada e persistente do que entre os membros da elite. Essa elite, preocupada com o poder sobre as coisas, isto é, com o poder social, torna-se dominada por ele, pois busca tornar sua razão mais formalizada diminuindo assim traços individuais genuínos que são substituídos por essa individualidade sacrificial. A individualidade sacrificial tem origem no herói grego trágico, que se origina no conflito, em que o indivíduo sempre perde, entre a tribo e seus membros, de modo que a vida do herói é o sacrifício, necessário por conta de algum motivo impessoal, que se junta à auto-preservação.

Na *polis* grega o cidadão tinha um lugar anterior e inferior que o Estado, mas talvez tenha sido essa predominância que tenha dado lugar à ascensão do indivíduo, porquanto ela estabelecia-se entre a liberdade individual e o bem-estar coletivo. Havia ali um equilíbrio bem posto entre auto-preservação e reflexão, que permitia o

desenvolvimento do indivíduo em conjunto com o desenvolvimento da sociedade. Para Horkheimer, os individualistas que criticam o desenvolvimento da sociedade urbana não percebem que o antagonismo entre individualidade e sociedade seja um elemento essencial da própria individualidade, e que esse antagonismo seja, hoje, suplantado pelo desejo de adaptação à realidade. Esse desejo de adaptação encontra-se na mente que corresponde a uma hierarquia social e natural imutável, numa visão estática da História, que impede a esperança de emancipação progressiva do sujeito preso à comunidade e à natureza. A ideia de progresso que acompanha essa adaptação à realidade traduz-se no desenvolvimento cego da tecnologia que reforça a opressão e a exploração social, transformando-se no seu oposto, porquanto está abstraído de seu contexto social e de qualquer finalidade humana, tornando-se apenas uma ilusão de movimento, na repetição mecânica por mais de si mesma. Para Horkheimer (2007:139), não apenas a ontologia estática, mas também a doutrina do progresso esquece-se do homem.

O individualismo, que tem origem no cristianismo, é o centro do liberalismo que concebe a sociedade como um todo que vive da interação automática dos interesses individuais no mercado. Esses interesses são aqueles que transcendem as necessidades imediatas, posto que haja neles a percepção da manutenção dos movimentos de mercado e das linhas de produção, com uma objetividade que visa os interesses da sociedade de uma determinada época. O homem de negócios faz cálculos para sua empresa que ultrapassam seu tempo de vida, a individualidade, seu pensamento sobre si, o convence de que o Estado dependa dele e de outros como ele, empreendedores, que estruturam a sociedade. Contudo, esse individualismo varia, pois as perspectivas concretas têm cada vez menos longevidade. O sujeito da razão individual pode também tornar-se um ego encolhido, prisioneiro da contingência do presente, tornando-se incapaz de perceber sua real posição social, não pode perceber que seu futuro não depende dele, pois a individualidade perdeu sua base econômica. Este último tipo parece ser predominante.

À maioria acomete a sensação de que o progresso depende da desistência da auto-realização, esta mesma não pensada de maneira autônoma. O conformismo estrito é forçado pelo social. O ser humano é apenas membro de alguma organização, essa é sua vida, é isso que o consome, sua adaptação. O meio de sobrevivência é o mimetismo. A teoria crítica aponta essa figura na qual o conceito de autonomia é invertido na prática. Reproduz-se sempre a superfície da realidade, e a cultura de massas exalta o mundo como ele é. Enquanto a razão é excluída na formalização que acompanha os acontecimentos econômicos e políticos e as ideias dos trabalhadores são moldadas pela

ideologia comercial de sua liderança, quer dizer, enquanto a organização dos trabalhadores seja vista como um negócio, o processo de reificação do homem tende a completar-se.

Nesse interim, Horkheimer (2007:153) aponta a abolição da teoria política crítica por meio desses acontecimentos econômicos e políticos que superpõem a razão formalizada. Para ele, a substituição da teoria crítica pela pesquisa empírica num sentido positivista reflete-se no pensamento político e na sociologia universitária. O conceito de classe, que exerceu um papel importante na sociologia americana em seu início, foi perdido com a ênfase dada em pesquisas que fazem aquele conceito parecer cada vez mais metafísico. A teoria que fazia ligação entre a sociologia e a filosofia foi sendo substituída, e esse fato, diz Horkheimer, pode ser entendido mais por conta do processo social que por algum progresso da ciência sociológica. A teoria que revelou certo conhecimento conceitual dos mecanismos sociais transformou o entendimento sobre a miséria dos trabalhadores, que piora quando essa teoria passa a ser usada na estratégia dos conflitos entre classes. Antes dessa percepção, a miséria dos trabalhadores era a miséria dos seres humanos individuais, era a miséria comum de qualquer um, mas depois dela sua ingenuidade declina, e os ardis dos movimentos políticos são conhecidos, mas a injustiça social, por conta da razão formalizada, é vista apenas como um fato. Não há expectativa de mudança, como na teoria da mudança social da sociologia anterior, a um fechamento mental para conceitos que não sejam apenas classificações de fatos.

Não é a tecnologia nem a autopreservação que devem ser responsabilizadas em si mesmas pelo declínio do indivíduo; não é a produção *per se*, mas as formas que assume isto é, as inter-relações dos seres humanos dentro do quadro específico do industrialismo. A labuta, a invenção e a pesquisa humanas são uma reação ao desafio da necessidade. Esses padrões se tornam absurdos apenas quando as pessoas transformam o trabalho, a pesquisa e a invenção em ídolos. Tal ideologia tende a tomar o lugar dos fundamentos humanísticos da própria civilização que busca glorificar. Enquanto os conceitos de realização completa e a satisfação ilimitada alimentavam esperanças que desprendiam as forças do progresso, a idolatria do progresso conduz ao seu oposto. O trabalho árduo com um fim significativo pode ser fruído e até mesmo amado. Uma filosofia que faz do trabalho um fim em si mesmo conduz posteriormente ao ressentimento em relação a todo trabalho. O declínio do indivíduo pode ser atribuído não às realizações técnicas do homem e nem mesmo no próprio homem – as pessoas são geralmente melhores do que pensam, dizem ou fazem – mas sim à atual estrutura e conteúdo da “mente objetiva”, o espírito que penetra a vida social em todos os seus setores. Os modelos de pensamento e ação que as pessoas aceitam já preparados e fornecidos

pelas agências de cultura de massa agem por sua vez no sentido de influenciar essa cultura como se fossem as ideias do próprio povo. A mente objetiva da nossa época cultua a indústria, a tecnologia e a nacionalidade sem nenhum princípio que dê um sentido a essas categorias; espelha a pressão de um sistema econômico que não admite tréguas nem fugas. (HORKHEIMER, 2007:157)

Com a razão formalizada, a produção torna-se um meio na luta pelo poder. As normas de orientação da produção nada tem que ver com as necessidades sociais reais, mas com as tendências automáticas que dominam o mercado na busca pelo poder. É essa irracionalidade que ainda molda o destino: os meios da cultura de massas servem para dar força às pressões sociais sobre a individualidade, e a acentuação que dá ao heroísmo individual, ao vencedor, acaba por revelar-se como acentuação de incentivos mecânicos de auto-conservação que aceleram a dissolução da individualidade. Para Horkheimer, o indivíduo não está mais forte do que nunca na sociedade moderna, antes, ele desaparece nas instituições impessoais, e a retórica do individualismo na cultura de massas desmente o princípio que pretende aparentemente servir. A cultura de massas cria indivíduos heroicos que devem ser seguidos, mas que são gerados não pela sua grandeza, mas pela publicidade em torno deles.

A filosofia, ao denunciar esse processo, deveria apontar para os verdadeiros heróis, anônimos, que, conforme Horkheimer (2007:165), são símbolos da humanidade que luta para nascer. A tarefa da filosofia é traduzir seus atos numa linguagem que será ouvida, ainda que suas vozes tenham sido silenciadas pela tirania. Há um modelo dialético e materialista de pesquisa social que forma a teoria crítica em seus elementos básicos, Horkheimer construiu esse fundamento na concepção de uma relação dialética entre ciência e filosofia. Os textos de Horkheimer sobre história da ciência e sobre história da filosofia formam o núcleo do fundamento da teoria crítica. O ponto central é que as práticas científicas só contribuem com a efetivação do conceito de emancipação quando estabelecem uma relação exata com o mundo exterior, mas isto implica uma teoria não recortada. Não obstante, na sociedade industrial, a ciência revela-se interessada. Condição pelas mudanças sociais, todo seu desenvolvimento ocorre de maneira específica e problemática. A relação entre sujeito e objeto que ganhou força com a ciência moderna é o lócus da reificação, pois esta relação permite a concepção do mundo objetivo independente que estaria submetido às forças produtivas, tecnológicas, da ciência.

A denúncia feita pela teoria crítica é a de que a ciência tenha degenerado num sistema unicamente utilitário que é muito assimétrico em relação às necessidades humanas tal como formuladas pelos conceitos fundamentais da mesma sociedade que reproduz esse uso sistêmico da ciência. O pequeno número de conhecimento qualitativo é desproporcional ao enorme número de conhecimento quantitativo armazenado nas diversas instituições científicas especializadas em áreas particulares que não dialogam. A ciência tornou-se num tipo de acumulação de conhecimento particular, em que cada especialidade tem muito a dizer, mas apenas sobre seus objetos. Essa acumulação de conhecimento especializado é fruto dos interesses econômicos e do tipo de pensamento que acarretam esses interesses, de modo a não contribuir efetivamente para o conhecimento racional, pois torna irracional a representação da realidade. E mais, essa irracionalidade organizada torna ainda mais aguda a crise que ela mesma deveria perceber. No positivismo há um impedimento para a autorreflexão e para a filosofia especulativa porquanto o modo de enxergar o mundo é desconectado da subjetividade.

A teoria crítica levanta questões muito difíceis ao denunciar os desvios da ciência livre de qualquer conhecimento filosófico e social. A orientação mesma da ciência configura seu desvio, pois não é orientada pelo princípio universal de investigação da verdade, mas pelas demandas econômicas e sociais. Isto acarreta a impossibilidade de uma crítica racional da sociedade, pois afirma repetidamente uma atitude passiva dos sujeitos de um mundo sem sentido. Assim, o uso sistêmico da ciência não apenas gera e reproduz, como meio de produção, as injustiças sociais mais agudas, como também impede a crítica de alcançar algum lugar no pensamento.

Contudo, não apenas a ciência fica restringida em suas especialidades guiadas pelos interesses econômicos, mas também a filosofia especulativa tende a restringir-se ao âmbito das ideias e a afastar-se das ciências empíricas. Parece ser nesse sentido que a teoria crítica busca retomar a tradição filosófica kantiana, pois, como aponta Horkheimer (1995:1), o objetivo da filosofia social, isto é, da teoria crítica da sociedade, é a interpretação filosófica das vicissitudes do destino humano, o destino humano entendido não como o dos indivíduos, mas como o dos membros de uma comunidade. Trata-se de um fenômeno que só pode ser entendido no contexto da vida social, isto é, no contexto do Estado, da lei, da economia, da religião, e de toda cultura material e intelectual da humanidade. É nesse sentido que a teoria crítica toma o caminho desenvolvido no idealismo alemão. O sistema hegeliano buscava esse tipo de pensamento e, antes dele, Kant também trabalhava em uma filosofia preocupada com o

conhecimento da lei, da arte e da religião, e, ainda que fosse uma filosofia enraizada no sujeito isolado, todas as possibilidades do ser eram entendidas como projeções da pessoa autônoma.

Para Kant, os princípios constitutivos de cada esfera cultural tinham sua fonte no sujeito racional, a essência e a organização da cultura deveriam ser compreendidas no indivíduo, e mesmo que o sujeito autônomo não pudesse ser encontrado completo no sujeito do mundo empírico, este possuía a capacidade de investigar todos os fatores culturais criativos possíveis na mente de cada ser racional individual, a autonomia do sujeito estaria no princípio interno da razão, não em algo que lhe supere e que possa ser entendido apenas na totalidade social. Afirmar a existência de um todo supra-individual seria dogmático, e qualquer ação orientada por princípios dessa totalidade seria heterônoma, contudo, a autonomia é formulada no contexto da comunidade, a ética é estabelecida em vista da universalização gerando deveres para com os outros. Não obstante, para Horkheimer, essa filosofia também está em crise.

A crise dessa filosofia perpassa a disputa de vários conceitos de realidade que existem simultaneamente em diferentes áreas do conhecimento e da vida sem fundamentos objetivos de prioridade. Para Horkheimer (1995:8), essa crise precisa ser superada por meio de uma investigação concreta de um objeto. Ciências sociais e conceituação filosófica dividem-se nessa tradição, por isso, a sociologia não poderia dizer nada sobre o valor desses conceitos em disputa, e, tampouco, a filosofia social poderia expor verdades generalizadas que pudessem ser combinadas com investigações abrangentes a respeito do sistema social. No caminho da filosofia da razão, Horkheimer colocou a sociologia empírica, que deveria ser sua companheira a partir de então, e não apenas a filosofia especulativa teria de enfrentar novos desafios, mas também o marxismo diante da ascensão do nazismo precisou rever o modelo histórico de sua base – produção, proletariado, e emancipação - que se mostrou pouco significativo diante daquela situação. A filosofia encontrou uma grande barreira nesse fenômeno, diante da qual recorreu a outros tipos de conhecimento para precisar algum diagnóstico do tempo.

A teoria crítica é o programa formulado nesse interim, como resposta para a crise da ciência e da filosofia. O programa da teoria crítica propunha escapar dos limites da filosofia especulativa e dos limites das ciências empíricas particulares. A ciência incluída na teoria crítica é aquela que, em sua forma original, buscava um conhecimento racional do mundo exterior sem as influências dos interesses sociais e dos processos capitalistas que hoje controlam as investigações. A ciência que a teoria crítica buscava

manter é a da relação simétrica entre sujeito e objeto do conhecimento, que não faz do mundo exterior um objeto independente, e pretende que o sujeito do conhecimento saiba quais os objetivos exatos de sua pesquisa numa relação de autorreflexão sobre a prática científica e os interesses que lhe orientam. Diferente do positivismo, a ciência que a teoria crítica incorpora concebe seu objeto de pesquisa de um modo não separado do sujeito do conhecimento, e tampouco considera o sujeito como passivo e neutro, antes exige dele tornar explícitos seus interesses. O cientista deveria, portanto, desenvolver uma autorreflexão normativa a respeito de seu trabalho, evitando que o objeto de investigação seja isolado dos contextos sociais e históricos em que ele está.

Assim, se o propósito da ciência, na teoria crítica, é o de construir uma pesquisa concreta, que se confronte com a realidade social, cabe à filosofia formular o quadro teórico para esse confronto com as práticas reais. Em *The Social Function of Philosophy*, Horkheimer (2002:258) expõe que se espera que a filosofia encontre soluções para os problemas com os quais as ciências não lidam ou que tratam de maneira insatisfatória. A adequação de uma investigação teórica deve passar pelo crivo da investigação empírica para que seja assim definida e redefinida constantemente: a teoria é questionada pela investigação para responder aos processos sociais que se transformam. Mas também a pesquisa empírica deve ser guiada por determinadas concepções teóricas que são postas como interesses de conhecimento e fins de realização da autonomia: a teoria informa um determinado programa de pesquisa empírica que oferece uma base crítica para sua execução. O papel da teoria é também, e de maneira geral, segurar a pesquisa empírica longe da segmentação do fenômeno social que a abrange, como acontece com as especializações. É, portanto, tarefa da teoria apontar o caminho da consideração da sociedade em seu aspecto maior, e mesmo o maior possível.

É nessa junção proposta por Horkheimer que a teoria crítica pretende substituir a filosofia especulativa. É no trabalho objetivo de investigação que o materialismo dialético pretende alcançar uma investigação reflexiva, que não degenere em propósitos científicos únicos. A compreensão maior e plural de algum objeto depende do desenvolvimento de abstrações conceituais que tratam de aspectos mais profundos e anteriores ao próprio objeto, a tarefa da filosofia social é apresentar uma síntese teórica, que é ampliação, em sintonia com a pesquisa empírica para produzir alguma síntese conceitual sempre atualizada, que, por sua vez, também define pesquisas futuras. A diferença para com a filosofia especulativa parece estar na abertura que a

teoria crítica pretende conservar: em contraposição ao conhecimento acabado, a teoria crítica pretende-se inacabada e incompleta porquanto reconhece os limites de qualquer projeto teórico. A realidade toma forma no movimento e, portanto, não pode ser apreendida pelo conhecimento teórico, sempre incompleto. A tensão entre conceito e realidade deve levar o sujeito do conhecimento à concepção da realidade como um não ser, aberta a outras possibilidades, num processo de conhecimento que não pode ser encerrado.

IV.II A Reconstrução na Teoria Crítica de Jürgen Habermas

É certo que a teoria crítica, por sua própria especificidade, reformulou-se algumas vezes. Interessa-nos então afirmar que Habermas insere-se nessa teoria e indicar qual seja sua apreensão, diferente por ser um tanto afastada da investigação empírica. É importante ressaltar a inclusão de Habermas nesta escola de pensamento por conta das implicações que surgem daí para a formulação de uma teoria da autonomia que exige um modelo de tolerância mais inclusivo que o modelo da permissividade contido no âmbito privado.

Em 1968, Habermas publicou *Conhecimento e Interesse*, título sugestivo para algum conhecedor da teoria de Horkheimer, que não se afastava daquela noção essencial de desenvolvimento que marca a teoria crítica, porquanto o texto seja uma proposta de conceber uma nova relação entre filosofia e pesquisa empírica. Os três interesses constitutivos do conhecimento, que Habermas trata para fazer oposição ao conhecimento científico técnico e positivista, o interesse empírico-analítico, o interesse hermenêutico-histórico e o interesse crítico-emancipatório, dão lugar à crítica insistente de Habermas pela via do interesse crítico-emancipatório que quer produzir a autorreflexão de sujeitos sociais.

Para Habermas (1982:211-2), é possível estabelecer uma diferenciação entre reconstrução e autorreflexão do conhecimento. Como ele apresenta num posfácio de 1973, a autorreflexão pode referir-se não apenas à fundação do sujeito transcendental kantiano, isto é, não apenas a reflexão sobre as condições de possibilidade do sujeito que conhece, mas também a reflexão dos aspectos inconscientes que limitam esse sujeito em seu processo de formação. O problema é que, para Habermas (1982:231), com o positivismo essa autorreflexão, que aponta os limites do sujeito, acabou por tornar-se “reconstrução racional das regras ou sistemas cognitivos”. Com o exemplo da teoria de Freud, Habermas acaba por advogar, na apresentação de dois conceitos de reflexão, como autorreflexão e como reconstrução, a reflexão transcendental e a reflexão não transcendental, para enfatizar a que a reconstrução deva ser reflexão, dando assim um novo caminho para a união entre ciência e filosofia.

Essa diferenciação aparece na divisão feita por Habermas entre ciências críticas e ciências reconstitutivas. A psicanálise seria um bom exemplo das primeiras, porquanto busca apontar o caráter reflexivo do sujeito que é iludido e restringido em sua percepção de si mesmo. Uma ciência crítica, portanto, busca um conhecimento

“verdadeiro” ao considerar a possibilidade do conhecimento deturpado. Para Habermas (1982:211), Freud elaborou uma moldura interpretativa para processos de formação, perturbados e obliterados, os quais podem, através de uma reflexão de orientação terapêutica, ser conduzidos para vias normais. Para ele, Freud não concebeu sua teoria como uma autorreflexão universal em termos sistemáticos, mas como uma ciência experimental em termos estritos, nem formulou conscientemente aquilo que separa a psicanálise das ciências que procedem de acordo com métodos empírico-analíticos, nem daquelas que operam exclusivamente segundo critérios hermenêuticos; ele simplesmente atribui a psicanálise aos domínios da técnica analítica. Esta é a razão por que a teoria de Freud permanece como certa incógnita que a lógica positivista das ciências, desde então, em vão procura digerir e que o empreendimento behaviorista da pesquisa inutilmente tenta integrar; de fato, porém, a autorreflexão encoberta, a qual constitui a pedra de escândalo da psicanálise, não se torna reconhecível como tal.

Já as ciências reconstrutivas, exemplificadas na lógica, na linguística ou na moral, acabam por furtar-se à crítica, posto sejam sistemas de regras que formam normas fundamentais para a atividade prática, são condições indispensáveis para o exercício da racionalidade. Elas referem-se à reconstrução dos processos de aprendizado, das competências cognitivas, linguísticas e morais, baseando-se em modelos da lógica. Assim, para Habermas, as ciências reconstrutivas tratam de práticas implícitas, não de experiências inconscientes; consideram sistemas anônimos de regras como uma base geral de referência para todos os sujeitos, não para indivíduos; e explicitam os sistemas intuitivos de conhecimento de maneira neutra, não buscando algo como a verdade oposta à falsa consciência. Nesse sentido, Habermas faz uma defesa da reconstrução, porquanto seriam essas ciências que abririam caminho para as ciências críticas.

Pode-se dizer que, para ele, existe uma relação de dependência, mas que esta relação implica a abrangência científica exigida anteriormente por Horkheimer, isto é, implica a não estagnação na reconstrução. É necessário reconstruir para refletir, mas a reflexão é anterior à reconstrução, pois lhe dá valor e sentido. As teorias linguísticas, p. ex., demonstram as estruturas da linguagem que podem ser corrompidas, de modo que seja a reconstrução o meio para a reflexão apontar as condições normais de um discurso. As patologias sociais, p. ex., examinadas pelas ciências críticas, ficam dependentes de preconcepções ideais não degeneradas.

As ciências reconstitutivas são métodos para escrutinar estruturas que fundamentam práticas sociais. Elas demonstram regras básicas e profundas, enraizadas no terreno social, que são condições essenciais e primárias para as ações de sujeitos sociais racionais. Essas estruturas podem formar um quadro teórico de conhecimento que não é capturado no senso comum, ainda que as atividades cotidianas sejam dependentes dele. Assim, o quadro teórico de conhecimento formado por alguma ciência reconstitutiva pode expor o conhecimento reflexivo necessário para que o sujeito que age sob essas regras torne-se autônomo em sua atividade. A reconstrução pode demonstrar o caráter pré-reflexivo de uma ação social, e por isso torna-se meio para indicar uma ação refletida. Mas como forma pura de conhecimento, o quadro de regras implícitas afasta-se dos interesses do conhecimento, de modo que seja tarefa das ciências reflexivas relacioná-lo com as dimensões da razão e da emancipação.

As ciências da reconstrução acessam dimensões implícitas de conhecimento nas competências linguísticas e cognitivas de sujeitos sociais que não as apreendem de maneira direta. Por isso, a reconstrução utiliza-se de métodos específicos de investigação que são afastados das atividades práticas cotidianas. As regras tácitas da vivência social são expressas na sistematização lógica da abordagem reconstitutiva como um sistema de conhecimento, diferente, contudo, do sistema técnico positivista que propõe a observação externa e o afastamento, antes, esse sistema de conhecimento é formado na observação interna, do participante. A reconstrução deve aplicar-se às práticas dos sujeitos envolvidos em atividades sociais, pois estas atividades são perpassadas por sistemas linguísticos e cognitivos que sustentam como condição a socialização.

Desse modo, a reconstrução deve ter em conta algo mais que a apresentação de um sistema de conhecimentos válidos no limite de determinadas circunstâncias, pois se trata de encontrar os sistemas de validade universal, como condição ampla para a socialização em suas competências fundamentais, no desenvolvimento lógico e histórico dessas competências. A reconstrução trata do conhecimento implícito nela mesma, como uma exposição da estrutura essencial e universal que a possibilita como sistemas implícitos de regras, deve, portanto, avançar não apenas além do ponto de vista do observador, mas também além do ponto de vista do participante, pois deve apresentar o sistema de regras do próprio sujeito que, enquanto participante, explicita o sistema de regras implícito em sua exposição lógica.

A nova relação que Habermas propõe entre filosofia e ciência, como representante, em suas próprias palavras, da segunda geração da teoria crítica, seguindo de certo modo a forma daquela relação proposta por Horkheimer, é uma relação que organiza num mesmo quadro teórico métodos descritivos, interpretativos e explicativos. Por isso, Habermas expressa sua teoria numa combinação plural de métodos que formam a reconstrução das sociedades modernas lidas num quadro explicativo dividido entre sistema e mundo da vida implicados na racionalidade comunicativa como base de integração social. A reconstrução está, portanto, firmada numa multidisciplinariedade que integra as perspectivas do participante e do observador em variações de métodos hermenêuticos, críticos e analíticos.

Na teoria de Habermas, é o método da reconstrução que firma sua teoria na escola de Frankfurt, pois configura uma tentativa de aproximar as ciências empíricas e a filosofia. Esse tipo de pensamento é também chamado de pensamento pós-metafísico, dado sua intenção de ser substituto da filosofia moral metafísica. A reconstrução como base para uma filosofia pós-metafísica é posta no sentido pragmático e universal de normas pré-reflexivas fundamentais que estruturam as relações sociais, que, num passo seguinte, podem configurar regras de validade universal que compõe uma ética do discurso.

Filosofia e ciência formam o quadro teórico da apreensão crítica de Habermas enquanto sua filosofia moral abarca de maneira dependente as ciências reconstrutivas. A filosofia moral da ética do discurso não pode abrir mão dos conhecimentos sistemáticos desenvolvidos na reconstrução que explicita as normas fundamentais que possibilitam o entendimento entre sujeitos racionais. A ética do discurso afirma-se na relação intrincada entre entendimento e regras comunicativas racionais, de modo que a fundamentação do discurso ético seja encontrada e desenvolvida na pragmática universal do entendimento comunicativo, explicitada pelas ciências reconstrutivas.

A ciência, apresentada de maneira diferente que aquela do mero observador externo, ainda que este também esteja incluído, proporciona os fundamentos para a filosofia crítica reformulada pelo seu próprio método que implica uma espécie de reciclagem em vista dos resultados científicos provisórios que devem ser revistos com novas investigações. A análise de Habermas, ainda que seja uma análise transcendental, tem base nas ciências empíricas que vasculham as competências da racionalidade prática fundamentada e condicionada pela linguagem e pela comunicação. As condições do entendimento, para Habermas, não podem ser explicitadas por uma filosofia

transcendental pura, mas precisam das ciências empíricas que possibilitam a formação do quadro teórico das condições estruturais da racionalidade prática, social por excelência.

O núcleo da teoria normativa de Habermas, o vínculo entre comunicação e entendimento, precisa firmar-se na novidade de investigações empíricas que podem colocar em suspenso a hipótese apresentada nesse núcleo. Essa abertura confirma a continuação de uma abordagem normativa dos sistemas de regras práticas, enquanto estiver de pé a afirmação reconstrutiva do vínculo estreito entre comunicação e entendimento. Todos os resultados e afirmações decorrentes dessa ligação entre ciências reconstrutivas e ciências críticas devem permanecer como um programa de pesquisa aberto, no qual as sínteses teóricas e normativas fundamentem novas pesquisas e formulem novos projetos e novas metodologias. A crítica reconstrutiva separa-se, intencionalmente, da crítica ideológica, e essa substituição no método é o motivo que fundamenta e explica a virada que a teoria crítica toma, com Habermas, rumo uma ênfase na teoria normativa.

A emancipação advogada na teoria de Horkheimer passava pelo entendimento e apreensão de condições históricas e sociais que dão o entendimento sobre o funcionamento das sociedades modernas em sua relação com conceitos modernos fundamentais. Nas ciências sociais empíricas estaria dada a tarefa de responder aos questionamentos postos pela filosofia especulativa com respeito a realização efetiva da autonomia. As evidências empíricas proporcionadas pela pesquisa social poderiam também explicitar, na relação com a filosofia, os impedimentos à emancipação, elevando a teoria crítica numa abertura que não se prende à teoria normativa de filosofias diversas. O ancoramento da práxis nos processos das forças produtivas era, na década de 30, a resposta dada pelas ciências empíricas aos questionamentos normativos da teoria crítica de Horkheimer.

Contudo, sob a perspectiva das ciências reconstrutivas, a pesquisa social toma um caminho mais próximo à fundamentação de uma teoria normativa em si mesma, isto é, para além da verificação da aplicação de conceitos, toma o rumo da formulação de uma teoria normativa aplicada a contextos diversos. O conhecimento metodológico de um quadro de regras tácitas, necessárias para o entendimento mútuo, posto pelas ciências reconstrutivas, fundamenta uma teoria pragmática da moral. São as regras das práticas sociais de comunicação, explicitadas na reconstrução, que fundamentam os

questionamentos normativos da teoria de Habermas, tomando o lugar que a práxis produtiva ocupava no modelo dialético da teoria crítica de Horkheimer.

A teoria crítica, na geração representada por Habermas, passa a dedicar mais atenção aos aspectos normativos que têm base nas descrições científicas da reconstrução, nas quais a racionalidade da comunicação, que tem eficácia e é indispensável nas relações sociais, também pode ser distorcida pelos sistemas. Para Horkheimer, a distorção da racionalidade primeira estava consolidada, e algum programa de pesquisas empíricas apenas serviria para demonstrar a força com que as patologias sociais acometeram as sociedades modernas. Mas, para Habermas, parece ser justamente algum programa de pesquisas empíricas – que ele não desenvolveu – o meio de construir um quadro teórico a respeito das possibilidades de emancipação social por meio da razão comunicativa. As ciências reconstrutivas enfatizadas por Habermas fundamentam apenas sua teoria normativa e sistematizam o quadro dos possíveis impedimentos sociais à emancipação.

A diferença para com a teoria de Horkheimer consiste na metodologia que não dá aos programas de pesquisa empírica a responsabilidade de constantemente redefinir a teoria, mas que propõe um tratamento direto entre a teoria normativa e a pesquisa empírica numa reconstrução que abarca os dois pontos de vista e privilegia sempre a teoria. A ênfase na teoria normativa parece decorrer da metodologia que, na reconstrução, sintetiza a descrição e a prescrição. A ciência empírica passa a ter importância por conta da filosofia moral que ela embasa, de modo que fica enfraquecida se comparada à pesquisa social tal como proposta pelo modelo dialético de Horkheimer em que os objetivos da investigação eram a demonstração das patologias sociais. Mas também é fortalecida em relação àquele modelo por conta da amplitude que a investigação alcança na verificação dos processos públicos de deliberação e na promoção das condições democráticas de vida que permitem a autorreflexão, isto é, que promovem a cognição por meio de uma noção inclusiva de convivência e tolerância.

Habermas estabelece uma investigação que tem, portanto, uma relação com a teoria que faz com que ela sirva para a própria construção normativa. Ele constrói uma estrutura em que a teoria normativa e as pesquisas sociais juntam-se em uma teoria que reafirma a dimensão prático-moral da vida moderna, evidenciando as estruturas normativas que são construídas na perspectiva de uma evolução social. A estrutura normativa de uma teoria pós-metafísica, que fundamenta o que podemos chamar de uma

política pós-metafísica, passa a legitimar-se em processos de aprendizagem que são demonstrados pelas ciências reconstitutivas na descrição das mudanças históricas.

Valendo-se da sociologia da religião de Max Weber, Habermas (1987 I:101) expõe sua apreensão teórica sobre a evolução das imagens religiosas do mundo, expondo seu entendimento acerca do desenvolvimento de conceitos formais de mundo entendido como um processo de aprendizagem. Habermas utiliza a forma do conceito desenvolvido por Piaget para a ontogênese das estruturas de consciência, na qual a medida para classificar o desenvolvimento cognitivo não se encontra na quantidade de conteúdos novos, mas nos níveis de capacidade de aprendizagem que podem ser descritos em termos estruturais. Nesse sentido, Habermas trata da emergência de novas estruturas das imagens de mundo como novos níveis de capacidade de aprendizagem: os entremeios entre a mentalidade mítica, a mentalidade religiosa-metafísica e a mentalidade moderna, se caracterizariam por mutações nos sistemas de categorias, de modo que as interpretações de uma etapa superada, não importando seu conteúdo, são desvalorizadas na etapa seguinte.

É então a mentalidade da etapa anterior que perde sua força de convencimento, não tanto seu conteúdo, mas o tipo de razões que suportam esses conteúdos. A desvalorização da força explicativa e justificatória das tradições míticas, religiosas, cosmológicas e metafísicas formam a cultura do mundo moderno, e, para Habermas, justamente essa desvalorização, e mesmo uma depreciação, tem relação com a transição para novos níveis de aprendizagem que transformam as condições de aprendizagem nas dimensões da razão subjetiva, da moralidade e mesmo da capacidade de expressão estética. Habermas utiliza a teoria de Piaget para fazer uma diferenciação entre dois tipos de aprendizagem, as de conteúdo e as de estrutura, e é nesta diferenciação que se encontra a possibilidade de formar o conceito de um desenvolvimento acerca das imagens de mundo que abarca as distintas dimensões da compreensão do mundo.

O desenvolvimento cognitivo defendido na teoria de Piaget faz referência às estruturas de pensamento e ação que a criança adquire de maneira construtiva no enfrentamento ativo com a realidade externa, e com os processos que têm lugar no mundo objetivo. Piaget trata desta evolução cognitiva por meio da junção da formação do universo interno e do universo externo, entendendo que os conceitos do mundo interno (mundo das relações interpessoais normativamente reguladas) e externo (mundo dos objetos perceptíveis e manipuláveis) são elaborados simultaneamente pela criança:

enquanto o contato com a natureza dirige a aquisição construtiva do sistema de normas intelectuais, a interação social dirige a construção do sistema de normas morais, mas em ambas as construções estariam operando mecanismos de aprendizagem específicos, a adaptação e a acomodação, que transformam a estrutura mental do indivíduo. O desenvolvimento cognitivo exposto pela teoria de Piaget tem um sentido amplo, pois significa, na construção dos universos interno e externo, a construção de um sistema de referência para a demarcação simultânea do mundo objetivo e do mundo social diante da desvalorização de uma compreensão de mundo centrada no ego.

O conceito reflexivo do mundo, com o qual se alcança a formação de meios comuns de definição, forma-se na diferenciação do sistema formal de referência que constitui os três mundos: o conceito de mundo subjetivo permite-nos distinguir do mundo externo nosso mundo interno e o mundo subjetivo dos outros. Para Habermas (1987 I:103), todo ato de entendimento pode ser compreendido como parte de um processo cooperativo de interpretação que tem como finalidade a obtenção de definições da situação que podem ser reconhecidas intersubjetivamente, e é nesse processo que os conceitos dos três mundos atuam como um sistema de coordenadas que todos supõem em comum, os conceitos contextualizados podem ser ordenados de tal forma que haja um acordo sobre o que se pode tratar em cada caso como um fato, como uma norma ou como uma experiência subjetiva.

Esse compartilhamento posto nos processos de entendimento acontece sempre no horizonte de um mundo da vida visado pelos sujeitos que agem comunicativamente, isto é, os sujeitos agem sob convicções de fundo não problemáticas. Em suas operações interpretativas os membros de uma comunidade de comunicação renunciam o mundo objetivo e o mundo social que compartilham intersubjetivamente, diante dos mundos subjetivos de cada um e frente a outros coletivos; são os conceitos de mundo e as pretensões de validade que constituem o modo de apontar as situações que se tornam problemáticas em um mundo da vida compartilhado.

Para Habermas (1987 I:99), as sociedades modernas comportam um potencial de racionalidade. Ele entende a sucessão empírica de imagens de mundo como uma sequência de passos de aprendizagem, e a racionalização das imagens de mundo se cumpre através de processos de aprendizagem. A afirmação deste potencial de racionalidade tem base na ideia de Habermas de que todo ato de entendimento pode ser compreendido como parte de um processo cooperativo de interpretação que tem como

finalidade a obtenção de definições da situação que possam ser intersubjetivamente reconhecidas, sendo estes processos de entendimento correlatos ao conceito habermasiano de mundo da vida.

Habermas leva a cabo, portanto, a passagem de uma análise conceitual para uma análise de base empírica, questionando as estruturas de racionalidade simbolicamente materializadas nas imagens de mundo, e considera as estruturas de racionalidade da compreensão moderna de mundo a partir de uma perspectiva histórica, não supondo antes disso uma validade universal. Mas o problema que Habermas (1987 I:99) aponta é que as sociedades ocidentais modernas fomentam uma compreensão distorcida da racionalidade, que é centrada nos aspectos cognitivo-instrumentais e, neste sentido, só particular.

Para Habermas (1987 I:104), ao atuarem comunicativamente, os sujeitos se entendem sempre no horizonte do mundo da vida. O mundo da vida é formado por convicções de fundo, mais ou menos difusas, mas sempre não problemáticas. Ele é a fonte de onde se obtêm as definições da situação que os implicados pressupõem como não problemáticas. Em suas operações interpretativas, os membros de uma comunidade de comunicação definem o mundo objetivo e o mundo social que compartilham intersubjetivamente frente aos mundos subjetivos de cada um e frente a outros coletivos. Os conceitos de mundo e as correspondentes pretensões de validade constituem o esquema formal de que os agentes se servem em sua ação comunicativa para confrontar em seu mundo da vida as situações que se tornaram problemáticas, isto é, aquelas que exigem que se chegue a um acordo.

O mundo da vida, continua Habermas (1987 I:104), acumula o trabalho de interpretação realizado pelas gerações passadas. Na ação comunicativa, os agentes só podem se entender através de tomadas de postura de afirmação ou negação frente a pretensões de validade suscetíveis de crítica. Por isso, quanto mais avançado está o processo de descentralização das imagens de mundo, que é o que provê aos participantes seu acervo de saber cultural, menos será necessária que a possibilidade de entendimento seja coberta de antemão por uma interpretação do mundo da vida subtraída de toda crítica; e quanto mais tenha de ser coberta essa necessidade por meio de operações interpretativas dos participantes mesmos - isto é, por meio de um acordo que, por ter de ser racionalmente motivado, sempre comportará seus riscos - com tanto mais frequência cabe esperar orientações racionais de ação.

O que Habermas quer dizer é que a racionalização do mundo da vida deve ser caracterizada por meio da dimensão do entendimento alcançado comunicativamente; as tradições culturais não devem decidir de antemão que pretensões de validade, quando, onde, em relação a que, por quem, e frente a quem têm que ser aceitas; os próprios participantes é que devem tornar explícitas e submeter a exame as razões potenciais em que baseiam suas tomadas de posição de aceitação ou negação.

Si juzgamos desde este punto de vista los sistemas culturales de interpretación, se ve claro por qué ças imágenes míticas del mundo representan un instructivo caso límite. En la medida en que el mundo de la vida de un grupo social venga interpretado por una imagen mítica del mundo, los individuos pertenecientes a él se ven exonerados del peso de la interpretación, pero a la vez se ven privados de la oportunidad de llegar por sí mismos a un acuerdo susceptible de crítica. Mientras la imagen del mundo permanezca sociocéntrica, en el sentido de Piaget, no permite una diferenciación entre el mundo de los estados de cosas existentes, el mundo de las normas vigentes y el mundo de las vivencias subjetivas susceptibles de expresión. La imagen lingüística del mundo queda reificada en orden del mundo y con ello queda velada su condición de sistema de interpretación susceptible de crítica. Y dentro de este sistema de interpretación las acciones no pueden en absoluto alcanzar esa zona crítica en que el acuerdo obtenido comunicativamente depende de posturas autónomas de asentimiento o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. (HABERMAS, 1987 I:105)

O conceito habermasiano de racionalidade comunicativa refere, portanto, a compreensão descentrada do mundo à possibilidade de desempenho discursivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica. Essa compreensão descentrada caracteriza as propriedades formais que as tradições culturais têm que possuir para que, em um mundo da vida interpretado de acordo com elas, seja possível delas resultar as orientações racionais de ação. Habermas expõe quatro aspectos principais necessários às tradições culturais para que as orientações possam condensar-se em um modo de vida racional: 1) A tradição cultural tem que pôr à disposição dos agentes os conceitos formais de mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo, tem que permitir pretensões de validade diferenciadas (verdade proposicional, correte normativa, veracidade subjetiva) e incitar a correspondente diferenciação de atitudes básicas. Só então podem gerar-se manifestações simbólicas a um nível formal em que podem estar sistematicamente conectadas com razões e ser acessíveis a um julgamento objetivo. 2) A tradição cultural tem que permitir uma relação reflexiva consigo mesma; tem que despojar-se de seu dogmatismo até o ponto de que as interpretações nutridas pela tradição possam ser postas em questão e ser submetidas a uma revisão crítica. Só então

podem os nexos de sentido ser objeto de uma elaboração sistemática e se torna possível estudar metodicamente interpretações alternativas. Aparecem atividades cognitivas de segunda ordem: processos de aprendizagem guiados por hipóteses e filtrados argumentativamente, nos âmbitos do pensamento objetivo, das ideias prático-morais e da percepção estética. 3) A tradição cultural tem que permitir, no que concerne aos seus componentes cognitivos e avaliativos, uma conexão de retroalimentação com formas especializadas de argumentação até o ponto de que os correspondentes processos de aprendizagem possam institucionalizar-se socialmente. Por esta via surgem sistemas culturais especializados, respectivamente, em técnica e ciência, moral e direito, arte e literatura, nos quais se formam tradições sustentadas argumentativamente, fluidificadas por uma crítica permanente enquanto são asseguradas pela profissionalização que geram. 4) A tradição cultural tem, finalmente, que interpretar o mundo da vida de modo que a ação orientada ao êxito esteja isenta dos imperativos que a submeteriam ao entendimento de que é necessário renovar-se comunicativamente de forma incessante; e de que ela seja concebida como desconectada, ao menos parcialmente, da ação orientada ao entendimento. Com isso é possível a institucionalização social da ação racional referente a fins para fins generalizados, como, por exemplo, a formação de subsistemas especializados na ação econômica racional e na administração racional, regidos, respectivamente pelos meios dinheiro e poder (cf. HABERMAS, 1987 I:106).

No âmbito da aprendizagem deve-se considerar a adaptação e a acomodação que seus mecanismos operam no domínio das ações instrumentais e comunicativas, portanto. Habermas encontra na teoria de Piaget a forma para descrever a possibilidade de alteração de determinadas estruturas mentais, posto que tanto na relação entre sujeito e objeto quanto na relação entre sujeitos, a própria possibilidade de modificação das partes permite a criação e a transformação de perspectivas diferentes. É assim que Habermas engloba a aprendizagem às concepções formais de mundo e aponta para o potencial crítico da aprendizagem que carrega condições de transformar as estruturas sociais e pessoais colocadas em questão em processos discursivos de argumentação que são viabilizados na delimitação dos três mundos e no tratamento formal de seus conteúdos que passam a ser criticados e corrigidos.

Las emisiones o manifestaciones que llevan asociadas pretensiones de rectitud normativa o de veracidad subjetiva, de forma similar a como otros actos llevan asociada una pretensión de verdad proposicional o de eficiencia, satisfacen el requisito esencial para la racionalidad: son susceptibles de fundamentación y de crítica. (HABERMAS, 1987, I:34)

No processo argumentativo, é a própria possibilidade de crítica que aponta para as condições de aprendizagem diante das pretensões de validade levantadas e postas em suspenso. A aprendizagem justifica o desenvolvimento evolutivo das imagens de mundo, de modo que a modernidade torna-se, neste ponto de vista, o resultado da racionalização das imagens de mundo orientada por processos de aprendizagem, que gera a possibilidade de novos níveis de aprendizagem. Habermas nega a arbitrariedade da modernização, mas afirma a aprendizagem como sua causa.

Assim, a teoria crítica de Habermas formula-se nos termos de uma teoria normativa que bebe de uma fonte pragmática-formal, da qual tira os instrumentos conceituais necessários para o reconhecimento dos fundamentos racionais da comunicação linguística posta na complexidade do cotidiano das sociedades modernas. Para Habermas (1987 I:424), apenas mediante investigações enraizadas nos termos da pragmática formal pode ser assegurada uma ideia de entendimento, capaz de aproximar a análise empírica de problemas complexos como são os da representação linguística de planos distintos de realidade, os dos fenômenos de comunicação patológica ou os da emergência de uma compreensão descentrada do mundo.

El *deslinde* lingüístico entre los *planos de realidad* que representan el «juego» y el «ir en serio», la construcción lingüística de una realidad ficticia, el chiste y la ironía, el uso traslaticio y paradójico del lenguaje, las alusiones, las revocaciones contradictorias de pretensiones de validez en el plano metalingüístico —todo ello se basa en una confusión intencionada de modalidades del ser.' La pragmática formal puede aportar a la aclaración de los mecanismos que el hablante necesita para dominar todo ello, mucho más que lo que puede aportar una simple descripción empírica, por exacta que sea, de los fenómenos a explicar. El niño, al irse ejercitando en los modos fundamentales del uso del lenguaje, adquiere la capacidad de trazar los límites entre la subjetividad de sus propias vivencias, la objetividad de la realidad objetualizada, la normatividad de la sociedad y la intersubjetividad de la comunicación lingüística. Al aprender a tratar hipotéticamente las correspondientes pretensiones de validez, se ejercita en las distinciones categoriales entre esencia y fenómeno, ser y apariencia, ser y deber, signo y significado. Y junto a estas modalidades entitativas, se hace también con la posibilidad de manipular esos fenómenos de engaño que inicialmente se deben a una confusión involuntaria entre la propia subjetividad, de un lado, y los ámbitos de lo objetivo, lo normativo y lo intersubjetivo, de otro. Ahora sabe cómo dominar las confusiones y cómo generar de propósito desdiferenciaciones que puede utilizar en la ficción, en el chiste, en la ironía, etc. (HABERMAS, 1987 I:424-5)

É crítica a teoria de Habermas que encontra em Horkheimer a separação das esferas de valor cognitiva, normativa e expressiva. É nos textos de Horkheimer que

Habermas encontra a concepção da crise da razão, que se aponta com o conceito enfático da verdade metafísica, e propõe que as esferas de valor normativa e expressiva estejam desprovidas de toda pretensão imanente de validade, de modo que não se possa falar de racionalidade moral ou de racionalidade estética. Contudo, Horkheimer seguia atribuindo ao pensamento especulativo, transformado em pensamento crítico, certa força restituidora, mas segue com a tese de que a fonte de sentido que embasa a unidade das imagens religiosas e metafísicas de mundo se perdeu, e de que está posta em questão a unidade dos mundos da vida modernizados que colocam em disputa a identidade dos sujeitos socializados e sua solidariedade social. Para Horkheimer, a modernidade é caracterizada pelo desencantamento não apenas das imagens míticas e mágicas de mundo, mas também pelo abalo do núcleo das imagens de mundo racionalizadas, pelo abalo da credibilidade dos princípios teológicos e ontológicos de filosofia escolástica e da metafísica.

Na leitura de Habermas (1987 I:442), Horkheimer aponta que o saber religioso-metafísico se transformou em dogma ao ser fossilizado na doutrina, que a revelação e a sabedoria transformam-se em mera tradição, não explicada, portanto. Na modernidade a própria forma de pensamento que encarna as imagens de mundo se torna obsoleta, e possibilita o surgimento de fenômenos como o fanatismo da fé e o tradicionalismo da cultura, ligados ao protestantismo e ao humanismo. Deixam-se de lado os aspectos maiores do conhecimento teológico, deixa-se de lado o pensamento sobre a indivisão do verdadeiro, do bom, do perfeito e do justo diante de novos sistemas de saber especializados em critérios de verdade proposicional, de retidão normativa, de autenticidade e de beleza.

Mas, por otro lado, de la filosofía moderna la cual, como oponente y a la par heredera que es de la religión, se identifica equívocamente con la ciencia y se salva transitoriamente en ella, se desgaja un *saber vuelto hacia el patrimonio cultural*. Su justificación consiste, primariamente, en proseguir tradiciones. La dificultad del tradicionalismo de la cultura consiste en que tiene que ocultar sus propios fundamentos; pues sólo necesitan de esse tipo de evocación aquellas tradiciones que han perdido el aval de las buenas razones. Todo tradicionalismo lleva la marca de un neotradicionalismo: «¿Cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? La justicia, la igualdad, la felicidad, la tolerancia, todos los conceptos que, como hemos dicho, los siglos pasados consideraban inmanentes a la razón o sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales. Todavía continúan siendo fines y metas, pero no hay instancia racional alguna habilitada para atribuirles un valor y ponerlos en conexión con una realidad objetiva. Consagrados por documentos históricos venerables, es posible que todavía gocen de un cierto

prestigio, y algunos están recogidos en las constituciones de los principales países. Mas no por eso cuentan con la confirmación de la razón em sentido moderno. ¿Quién puede decir que cualquiera de estos ideales guarda una relación más estrecha con la verdad que su contrario? (HABERMAS,1987 I:443-4)

Para pensar estes problemas, Habermas aponta para a estrutura cognitiva moderna, que se apresenta na capacidade de aprendizagem inerente ao sujeito. Essa estrutura é captada no sistema social de interpretação e pode ser entendida como estrutura de consciência e de saber compartilhada como conhecimento moral ou empírico. Da teoria de Weber, Habermas (1987 II:444) pontua que: a) as capacidades de aprendizagem adquiridas inicialmente por determinados membros da sociedade ou por determinados grupos marginais penetram o sistema de interpretação da sociedade através de processos de aprendizagem e se convertem em lugares comuns e que as estruturas de consciência e os acervos de saber compartilhados coletivamente representam um potencial cognitivo do qual socialmente se pode fazer uso; b) que as sociedades aprendem resolvendo problemas sistêmicos que representam desafios evolutivos, problemas que ultrapassam a capacidade de controle disponível nos limites da formação social dada, de modo que as sociedades podem aprender fazendo uso de ideias jurídicas e morais contidas em imagens de mundo pelas quais se pode reorganizar os sistemas de ação e configurar uma nova forma de integração social, que Habermas chama de materialização de estruturas de racionalidade que já estariam cunhadas no plano da cultura; e, c) o estabelecimento de uma nova forma de integração social permite por em prática um saber técnico-organizativo que amplia a complexidade do sistema, num incremento das forças produtivas, de maneira que na evolução social sejam os processos de aprendizagem no âmbito da consciência prático-moral que se encarregam de marcar o passo.

Assim, a evolução social é marcada, no modelo weberiano, por instituições que possibilitam a solução de problemas sistêmicos, materializando estruturas de racionalidade. E é com a materialização institucional das estruturas de racionalidade já formadas na cultura de fundo que surgem novos níveis de aprendizagem, pois estarão abertas novas possibilidades estruturais para a racionalização da ação. Por processo evolutivo Habermas entende o processo de formação de algum potencial de aprendizagem que é adquirido pelo modo de resolver problemas sociais sistêmicos que implicam em aprendizado no sentido de superar formas anteriores de organização social. Novas formas de integração social surgem no aprendizado de ideias jurídicas e

morais que representam novas imagens de mundo. E as novas formas de integração social, que não apenas institucionalizam novos modos de organização, permitem também novos saberes.

Habermas liga sua teoria da evolução social com a possibilidade de aprendizagem que são encontradas na cultura. Na cultura porque aí está manifestada a pragmática formal da teoria da ação comunicativa, como possibilidade de entendimento. É na cultura que se apresentam os processos de aprendizagem que alimentam a evolução social e também são alimentados por ela em sua institucionalização. O modo de pensar de uma sociedade, que só pode ser o mesmo para sujeitos que se entendem em suas relações, constitui a matéria da evolução social. Essa evolução social é estruturada, é concebida como um desenvolvimento sistêmico da cultura colocada em estágios. Esses estágios do desenvolvimento permitem um maior grau de interação linguística que é capaz de gerar entendimento. A aprendizagem como possibilidade toma um aspecto normativo, pois constitui também o referencial para a sociedade que pode ser julgada diante de um maior ou menor grau de aprendizagem.

As sociedades modernas, posteriores ao iluminismo, teoricamente, tomam a análise dos processos de aprendizagem na própria dinâmica social como produção e reprodução material e simbólica. É o conceito de aprendizagem que guia o julgamento acerca da evolução social, de modo que Habermas afirme uma sociologia aplicada ao caráter genético das sociedades, pois, em *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas dedica-se ao desenvolvimento filogenético. A evolução social constitui o processo de construção e reconstrução da sociedade, e é nessa construção e reconstrução que Habermas encontra o desenvolvimento filogenético, posto que a teoria da evolução social encontrada nos textos de Habermas fique inteiramente presa à relação entre indivíduo e sociedade, de sujeitos que agem, em inter-relações, sob estruturas sociais simbólicas.

Para a defesa de uma teoria da evolução social Habermas tem de encontrar conceitos formais e universais de sustentação, para que possa haver uma explicação do processo evolutivo sem que esteja restringido à contingência empírica, mas também à contingência não empírica. A teoria da evolução social depende de conceitos de validade universal e encontrados na estrutura simbólica do mundo social, de modo que seja possível intentar encontrar no contexto histórico conceitos estruturais capazes de apontar para uma emancipação cujo *telos* deve ser ainda encontrado. Assim, a redefinição do mundo da vida como *locus* da ação comunicativa redefine a concepção e

evolução social moderna, pois encontra a universalidade capaz de produzir um consenso normativo aberto aos sujeitos que compartilham um mundo social e indicam em suas práticas a finalidade da integração social que é imanente à ação comunicativa. Essa sociologia torna-se uma ética do discurso, pois Habermas reconhece nela um meio para descrever a moralidade universalizável que está posta na ação comunicativa encontrada no mundo da vida, isto é, a possibilidade de exigir uma normatividade lógica diante dos fins inerentes à ação comunicativa. É, portanto, numa ética do discurso que Habermas poderá pautar o sentido em que deve caminhar a emancipação e sua teoria da evolução social.

A emancipação nessa reformulação da teoria crítica não é, portanto, abandonada, mas constitui o cerne e o alvo de toda a reconstrução. Trata-se de traçar as formas de violências sociais que devem ser superadas, que podem constituir padrões de sociabilidade internalizados de tal maneira que sequer são notados por aqueles que os praticam, tal como em casos de intolerância. Assim, a emancipação na teoria de Habermas parece tratar especificamente da exclusão, e a teoria é uma possibilidade de tolerância que inclui porquanto trata de um tipo de violência velada nas democracias contemporâneas. Para Habermas, as sociedades ocidentais são marcadas por formas específicas de violência, por reificação e por alienação, ainda que essas formas de violência não derivem diretamente, nesta interpretação, de alguma estrutura de classe.

Os conflitos de classe aparecem, no diagnóstico habermasiano, acompanhados por outros fenômenos e patologias sociais para além da violência dos espaços de produção material. Novas formas de violência são encontradas na produção não material, como nos preconceitos p.ex., e ao passo que as sociedades capitalistas alcançam certo êxito no abafamento dos conflitos gerados pela produção material, elas intensificam e geram conflitos sociais no mundo subjetivo. De certo modo, a acomodação dos conflitos do mundo do trabalho potencializa as patologias sociais, potencializa a falta de sentido das produções culturais, a anomia social e as psicopatologias. É esse tipo de conflito que a reconstrução proposta por Habermas tem como alvo.

A causa das patologias é identificada por Habermas na expansão do sistema econômico e do sistema burocrático que passam a alcançar novos espaços da vida social, esses sistemas alcançam o mundo da vida que, no entender de Habermas, não deveria admitir a mesma lógica apresentada pelos sistemas, pois a própria estrutura do mundo da vida, como ele apresenta com as ciências da reconstrução, é diferente da

estrutura sistêmica que transforma a estrutura do mundo da vida por sua imposição. O sistema econômico, por conta de sua forte reprodução, acaba por enviesar o mundo da vida para um sentido monetário, de modo que as relações subjetivas passam a ocorrer sob a lógica do dinheiro. Já o sistema burocrático, também por conta de sua reprodução, acaba por objetivar as relações subjetivas com a expansão de alguns aspectos do controle social administrativo.

O problema é que o mundo da vida também passou a depender materialmente desses sistemas que o transformam conforme suas lógicas: ao cumprirem seus objetivos na administração e reprodução material das sociedades capitalistas contemporâneas, os sistemas avançam para além de suas fronteiras, indo além do âmbito material da vida humana e alcançando os territórios do mundo da vida, que deveriam ser essencialmente subjetivos e que diriam pouco acerca da materialidade da vida.

É isto o que Habermas tem em mente quando expõe a colonização do mundo da vida pelos sistemas. Como um colonizador violento, os sistemas invadem o âmbito pacífico do mundo da vida, e o transformam conforme sua semelhança. Tanto a vida privada como a vida pública passaram, neste diagnóstico, a transcorrer segundo as lógicas sistêmicas do dinheiro e da burocracia, de modo a padronizar a linguagem num sentido utilitário. Dessa colonização surgem as patologias sociais e muitas reificações, conforme as usurpações causadas na lógica de reprodução do mundo da vida ao ser solapada pela lógica da reprodução sistêmica.

A lógica do entendimento entre os sujeitos da interação social é transformada na colonização, mas é também essa mesma lógica que serve de padrão para a identificação das patologias sociais e dos diversos desvios que a colonização causa até aos conceitos mais básicos da vida social. Além disso, essa lógica do entendimento torna-se, com a exposição das ciências reconstrutivas, o critério para identificar possibilidades de emancipação. São, portanto, as ciências reconstrutivas que estabelecem os critérios normativos para o julgamento crítico da sociedade, a reconstrução é a própria fundamentação da normatividade da teoria de Habermas, que procura sempre encontrar esses critérios normativos na realidade social. Desse modo, a crítica fundamenta sua negação da realidade na própria realidade que apresenta padrões normativos em determinadas possibilidades de emancipação.

Nesse sentido, ganha muita importância o conceito de ação comunicativa, porquanto é este conceito que carrega o conteúdo normativo que pode ser tomado da práxis do mundo da vida. É por meio da ação comunicativa que o mundo da vida

reproduz e transforma a si mesmo. A ação comunicativa, que é uma interação, coordena os objetivos envolvidos nela na forma de um acordo racional a partir do qual, através da linguagem, firma-se uma determinada sociabilidade. Mas as possibilidades de emancipação encontradas no mundo da vida, que se reproduz nas ações comunicativas, são entendidas como as ações nas quais os falantes restringem seus planos individuais a certas condições que permitem o entendimento recíproco. A ação comunicativa traz em si a possibilidade de emancipação por meio da desnaturalização de algum objeto posto em discussão, e é a discussão, ou melhor, o discurso, aqui entendido como um procedimento determinado da argumentação, que carrega a racionalidade comunicativa ao assegurar, de maneira ideal, a ausência de coerção senão a do melhor argumento.

IV.III Teoria da ação comunicativa

A obra de Jürgen Habermas é extensa e seu modelo político reflete a complexidade de seu trabalho, que pressupõe certos problemas, disciplinas, dados e conceitos que o presente trabalho não pode abarcar. O objetivo nesta seção é então apontar os elementos mais básicos que fundamentam o reconstrutivismo de Habermas, bem como seus desdobramentos na democracia deliberativa habermasiana. Para tanto, faz-se alguns comentários sobre o texto *Teoria da Ação Comunicativa* de 1981, buscando expor conceitos fundamentais para o entendimento dos textos mais recentes nos quais Habermas reelabora seu modelo político.

Teoria da Ação Comunicativa é a primeira defesa veemente do modelo político habermasiano. A obra expõe uma reavaliação da razão crítica e uma função para seu programa de pesquisa: reavaliando a teoria crítica, ela aponta para uma crítica holística da reificação social e expõe os problemas da filosofia da consciência. É um texto fundamental para a compreensão do modelo de Habermas (1987:10), pois expõe a proposta de sua filosofia, o conceito de racionalidade comunicativa, desenvolvido com um ceticismo suficiente, mas que é capaz de fazer frente às reduções cognitivo-instrumentais que se fazem da razão, e sua concepção acerca da estruturação das sociedades modernas (mundo da vida e sistema), bem como empreende uma crítica à sociologia clássica (Durkheim, Marx, Weber e Parsons) e oferece uma resposta própria às limitações daquela sociologia. Assim, sua teoria da ação comunicativa permite uma categorização do complexo da vida social e das patologias sociais mediante a hipótese de que os âmbitos de ação comunicativamente estruturados estão submetidos aos imperativos dos sistemas de ação que se tornaram autônomos e são organizados formalmente.

Pode-se dizer que a tese central da teoria da ação comunicativa consiste na ideia de que a sociedade moderna deve ser compreendida como uma estrutura de duas partes: o mundo da vida e os sistemas. A primeira parte, que é informada pelas convicções formadas comunicativamente e compartilhadas intersubjetivamente, obedece a uma dinâmica consciente e normativa. Já a segunda parte, subdividida em duas outras partes, compostas pelo sistema econômico e pelo sistema político, obedece a uma dinâmica não-consciente e funcional. Diante disso, o problema exposto por Habermas é o da colonização do mundo da vida pelos sistemas, que submetem os consensos do mundo da vida às suas exigências funcionais, sendo portanto a função da teoria crítica

habermasiana denunciar e combater essa colonização, mediante o esclarecimento do mundo da vida.

Pode-se dizer que esta obra de Habermas é uma obra de ciências sociais: a teoria da ação comunicativa não é uma meta-teoria, mas o princípio de uma teoria da sociedade que se esforça para dar razão aos cânones críticos de que faz uso (cf. HABERMAS, 1987:9). As críticas de Habermas à sociologia clássica demonstram que as ações sociais refletem valores culturais e que seu significado se constitui intersubjetivamente em sentidos compartilhados. Logo, a proposta habermasiana tem por base uma descrição que passa por uma compreensão participativa da ação que sustenta estes sentidos compartilhados, a ação comunicativa. Assim, a perspectiva neutra e objetivada do observador imparcial deve ser acompanhada por uma perspectiva aberta aos valores e sentidos compartilhados. A teoria da ação comunicativa esforça-se por examinar as implicações éticas da vida social e política: não trata de uma mera solução técnica para o problema da convivência entre os homens e prioriza o princípio da autodeterminação democrática.

Mas o diagnóstico de Habermas constata uma “refeudalização da esfera pública”, isto é, o fim de uma esfera da vida pública esclarecida e politizada que emergiu no século XVIII (cf. HABERMAS, 2003) – neste período, a legitimidade do Estado passava pela consideração dos interesses gerais do público que se via em condições de livre expressão e de uma imprensa capaz de formar e articular uma opinião pública crítica. A esse espaço, que Habermas chama *esfera pública*, corresponde o princípio da autodeterminação democrática, o princípio abstrato da publicidade, que se esfumaça em seu espaço, dado o desenvolvimento do capitalismo moderno: há no século XIX um declínio do debate desinteressado e um aumento das propagandas promotoras de interesses privados.

A ciência e a tecnologia, promotoras do progresso e do bem-estar de todos, passam a ser a base de legitimação indispensável do moderno Estado capitalista [...]. Também o Estado, o grande articulador dessa “trama”, fica livre da obrigação de justificar-se, enquanto o crescimento econômico estiver garantido. A dimensão política da vida individual e societária se atrofia numa questão técnica. As decisões do grupo político que controla o Estado são vistas como racionais, técnicas, não podendo ser questionadas nem exigindo qualquer justificação. Essa substituição do político pelo tecnocrático será mais tarde denunciada por Habermas como sendo a “colonização” do *Lebenswelt* pelo sistema econômico. (FREITAG, 1990: 95-96).

Assim, o Estado se refeudaliza, pois passa a tomar decisões que consideram a administração de uma economia fundamentada agora em classes e que desconsideram as exigências de outras responsabilidades públicas. Por isso, Habermas (1987:10) preocupa-se com o emprego de um conceito de racionalidade que será sempre carregado de conteúdo normativo e que deve ser parte de toda sociologia que não abandone a ideia de ser uma teoria da sociedade. Conforme Durão (2009:7), Habermas considera que o desencantamento com respeito à modernidade provém do esgotamento do paradigma da sociedade do trabalho livre que guiou a interpretação tanto do Estado liberal como do bem-estarista (cf. HABERMAS,1987:146). O liberalismo acreditou gerar o trabalho livre, na medida em que substituiu o trabalho servil e escravo pelo trabalho assalariado, no qual o trabalhador podia escolher livremente como vender no mercado sua força de trabalho de acordo com o princípio da igualdade de oportunidades para todos; enquanto o socialismo observou que o trabalho livre exigiria o fim da mais-valia com a consequente (re)distribuição coletiva dos produtos do trabalho na sociedade sem classes. A nova intransparência, contudo, desvanece-se tão logo se observa que o desencantamento do final do século XX não representa o esgotamento das energias utópicas, mas a extenuação da utopia do trabalho livre, a qual começa a ser substituída pela utopia da sociedade de comunicação.

Los neoconservadores quieren atenerse a cualquier precio al modelo de la modernización económica y social capitalista. Siguen concediendo prioridad al crecimiento económico, protegido por el compromiso del Estado social, aunque también más estrangulado cada día que pasa. Contra las consecuencias socialmente desintegradoras de este crecimiento, buscan refugio en las tradiciones ya sin savia, pero retóricamente evocadas, de una cultura chata y de la sala de estar. No se ve por qué habría de esperarse un nuevo impulso desviando de nuevo hacia el mercado aquellos problemas que durante el siglo XIX, por muy buenas razones, se vieron desplazados del mercado al Estado, y reacentuando así el ir y venir de los problemas entre los medios dinero y poder. Pero aún menos pausable resulta la tentativa de renovar, tras una conciencia ilustrada por el historicismo, los amortiguadores tradicionales ya consumidos por la modernización capitalista. A esta apologética neoconservadora se le enfrenta una crítica al crecimiento, extremada en términos antimodernistas, que elige como blanco de sus invectivas la supercomplejidad de los sistemas de acción económico y administrativo y la autonomía adquirida por la carrera de armamentos. Las experiencias derivadas de la colonización del mundo de la vida, que la otra parte pretende absorber y amortiguar en términos tradicionales, conducen en ésta a una oposición radical. Pero cuando esa oposición llega a transformarse en la exigencia de una desdiferenciación a cualquier precio, de nuevo se está perdiendo de vista una distinción importante. La limitación del crecimiento de la complejidad monetario-administrativa no puede

significar en modo alguno el abandono de las formas modernas de vida. La diferenciación estructural de los mundos de la vida encarna un potencial de racionalidad que de ninguna manera puede ser reducido a la categoría de incremento de la complejidad sistemática. (HABERMAS, 1987:12)

A problemática desse potencial de racionalidade e dos fundamentos da teoria da sociedade em Habermas passa, em *Teoria da Ação Comunicativa*, por três passos: a proposta de sua filosofia, sua concepção das sociedades modernas e uma categorização do complexo da vida social e das patologias sociais, bem como de sua superação. A abordagem da racionalidade é feita por Habermas em três níveis de análise: no nível meta-teórico, que trata da relação entre ação e razão; no nível metodológico, que trata de uma compreensão da ação social por meio da crítica racional; e no nível empírico, que trata da base crítica para identificar as características progressivas e regressivas das sociedades modernas.

Segundo Habermas (1987:18), no âmbito das ciências sociais, é a sociologia que melhor conecta em seus conceitos básicos a problemática da racionalidade. Isto por que, historicamente, a sociologia surge como uma disciplina que se encarrega dos problemas que a ciência política e a ciência econômica iam deixando de lado à medida que se convertiam em ciências especializadas. Seu tema são as transformações da integração social provocadas no quadro das sociedades européias pelo nascimento do sistema dos Estados modernos e pela diferenciação de um sistema econômico que se auto-regula por meio do mercado. A sociologia, diz Habermas (1987:19), se converte *par excellence* em uma ciência da crise, que antes de tudo se ocupa dos aspectos anômicos da dissolução dos sistemas sociais tradicionais e da formação dos modernos.

A sociologia, continua Habermas (1987:20), foi a única ciência social que manteve sua relação com os problemas da sociedade global, sendo sempre uma teoria da sociedade, e, diferentemente das outras ciências sociais, não pode desfazer-se dos problemas da racionalização. É a sociologia que enfrenta o espectro completo dos fenômenos da ação social, deixando de lado os tipos de ação relativamente bem delimitados que se podem interpretar como variantes da ação (racional com respeito a fins), relativas aos problemas de maximização do lucro ou da aquisição e utilização do poder político. Essa disciplina se ocupa da prática cotidiana nos contextos do mundo da vida e tem, portanto, que levar em consideração, assim como a antropologia cultural, todas as formas de orientação simbólica de ação. Neste ponto, Habermas quer chamar a atenção para a ideia de que a sociologia não pode desconectar-se tão facilmente dos

problemas de fundamentos das ciências sociais, como ocorre no estudo do que ele chama de subsistema econômico ou no subsistema político: para Habermas, existe uma conexão tenaz entre sociologia e teoria da sociedade.

Por isso, Habermas (1987:22) discute a teoria da racionalidade de Max Weber, pois encontra na sociologia weberiana uma clareza particular na conexão entre o ponto meta-teórico de um marco de teoria da ação concebido com vistas aos aspectos da ação que são suscetíveis à racionalização, o ponto metodológico de uma teoria da compreensão que esclareça as relações internas entre significado e validade (entre a explicação do significado de uma expressão simbólica e a tomada de postura frente às pretensões de validade implícitas) e, por fim, a questão empírica de se, e em que sentido, a modernização de uma sociedade pode ser descrita sob o ponto de vista de uma racionalização cultural e social. Segundo Habermas, a hierarquia dos conceitos de ação de Weber está de tal modo embasada sob o tipo que representa a ação racional referente a fins, que todas as demais ações podem ser classificadas como desvios específicos deste tipo. Segundo Weber (2004:15):

A ação social, como toda ação, pode ser determinada: 1) de modo racional referente a fins: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como “condições” ou “meios” para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como sucesso; 2) de modo racional referente a valores: pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou qualquer que seja sua interpretação – absoluto e inerente a determinado comportamento como tal, independentemente do resultado; 3) de modo afetivo, especialmente emocional: por afetos ou estados emocionais atuais; 4) de modo tradicional: por costume arraigado.

Assim, Habermas, ao retomar Weber, pretende abordar a problemática da racionalização social, apontando para a necessidade de uma teoria da ação comunicativa. *Teoria da Ação Comunicativa* tem início com uma análise da racionalidade em suas relações com a ação e a linguagem, sugerindo que a ação racional está conectada com a argumentação. Para Habermas, é a razão prática que tem a função de oferecer os argumentos necessários para fundamentar decisões de ação, já que para ele a ação racional é um fenômeno guiado pelo conhecimento. O que caracteriza uma ação como racional é, para Habermas, a suscetibilidade do conhecimento ordinário à formulação proposicional explícita, isto é, a ação é racional porque o agente pode ter uma crença racionalmente justificada. Para Habermas, é no quadro de referências da comunicação que se desdobra o raciocínio propriamente dito: quando um indivíduo age

isoladamente, ele é racional porque satisfaz suas necessidades privadas de um modo eficiente; mas, numa ação social, os agentes são racionais porque resolvem conflitos por meio da argumentação, que implica a força do melhor argumento.

Para Habermas (1987:24), nosso saber tem uma estrutura proposicional: as opiniões podem ser expostas explicitamente em forma de enunciados; por isso, a racionalidade se relaciona com a forma com que sujeitos capazes de linguagem e de ação organizam o conhecimento. Nas emissões ou manifestações linguísticas se expressa explicitamente um saber. Assim, podem ser racionais tanto as pessoas que dispõem de saber quanto as manifestações simbólicas, as ações linguísticas ou não linguísticas, comunicativas ou não comunicativas, que encarnam um saber. Esse saber pode ser criticado por não ser confiável; por isso, a racionalidade de uma emissão ou manifestação depende da confiança do saber que encarnam.

Como exemplo, Habermas (1987:24) propõe dois casos paradigmáticos: consideremos uma afirmação com que A manifesta com intenção comunicativa uma determinada opinião; e uma intervenção teleológica no mundo com que B trata de alcançar um determinado fim. Ambas encarnam um saber confiável e, ao mesmo tempo, podem falhar em suas pretensões. Ambas as manifestações, tanto a ação comunicativa quanto a ação teleológica, são suscetíveis a críticas. Um ouvinte pode por sob julgamento que a afirmação feita por A seja verdadeira; um observador pode por em dúvida que a ação executada por B terá êxito. A crítica se refere nos dois casos a uma pretensão que os sujeitos agentes necessariamente têm de vincular as suas manifestações, para que elas possam ser efetivamente o que querem que seja, a uma afirmação ou a uma ação teleológica. Esta necessidade é, segundo Habermas, de natureza conceitual, pois A não está fazendo nenhuma afirmação se não apresenta uma pretensão de verdade em relação ao enunciado *p* afirmado, dando a conhecer por meio dele sua convicção de que se for necessário esse enunciado pode ser fundamentado; e B não está realizando nenhuma ação teleológica em absoluto, isto é, na realidade não pretende alcançar com sua ação fim algum se não considera que a ação planejada tem alguma perspectiva de êxito, dando a entender que se for preciso poderá justificar a eleição dos fins que fez nas circunstâncias dadas.

Do mesmo modo que A pretende que seu enunciado seja verdadeiro, B pretende que seu plano de ação tenha perspectivas de êxito ou que as regras de ação, conforme as quais ele executa esse plano, sejam eficazes. Com sua afirmação, A se refere a algo que tenha lugar no mundo objetivo e B, com sua atividade teleológica, se refere a algo terá

lugar no mundo objetivo. Desse modo, ambos, com suas manifestações simbólicas, levantam pretensões de validade que podem ser criticadas ou defendidas, isto é, que podem ser fundamentadas. Assim, a racionalidade das emissões ou manifestações se mede pelas reações internas que guardam entre si o conteúdo semântico, as condições de validade e as razões que em caso necessário se podem alegar em favor da validade dessas emissões ou manifestações, em favor da verdade do enunciado ou da eficácia da regra de ação.

Estas considerações de Habermas reduzem a racionalidade de uma emissão ou manifestação à sua suscetibilidade de crítica ou fundamentação. Segundo ele (1987:26), uma manifestação cumpre os pressupostos da racionalidade se e somente se encarna um saber falível, guardando assim uma relação com o mundo objetivo, isto é, com os fatos, e resultando acessível a um ajuizamento objetivo. E um ajuizamento só pode ser objetivo se for feito pela via de uma pretensão *transsubjetiva* de validade que, para qualquer observador ou destinatário, tenha o mesmo significado que para o sujeito agente. A verdade e a eficácia são pretensões desse tipo; portanto, é possível dizer que as afirmações e as ações teleológicas são tanto mais racionais quanto melhor possam ser fundamentadas as pretensões de verdade proposicional ou de eficiência vinculadas a elas.

É, portanto, o nível de pretensão de validade que caracteriza o nível de racionalidade, que em sua versão cognitiva é definido por referência à utilização de um saber descritivo e pode tomar duas direções distintas: a racionalidade cognitivo-instrumental ou a racionalidade comunicativa. No primeiro caso, tem-se a conotação de uma auto-afirmação com êxito no mundo objetivo, possibilitada pela capacidade de manipular informadamente e adaptar-se inteligentemente às condições de um entorno contingente. No segundo caso, têm-se conotações que remontam à experiência central da capacidade de acordo sem coações e de gerar um consenso que tenha uma fala argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e favorecem uma comunidade de convicções racionalmente motivada.

Isto posto, Habermas (1987:16) chama atenção para a ideia de que o termo “racional” não se utiliza somente em conexão com emissões ou manifestações que podem ser verdadeiras ou falsas, eficazes ou não eficazes. Segundo ele, a racionalidade imanente à prática comunicativa abarca um espectro mais amplo e remete a diversas formas de argumentação bem como a outras tantas possibilidades de prosseguir a ação

comunicativa com meios reflexivos. Ora, o que Habermas quer dizer é que nos contextos de argumentação chamamos de “racional” não somente a quem faz uma afirmação e é capaz de defendê-la frente a um crítico expondo as evidências pertinentes, mas também chamamos “racional” àquele que segue uma norma vigente e é capaz de justificar sua ação frente a um crítico interpretando uma situação dada à luz de expectativas legítimas de comportamento. E também chamamos “racional” àquele que verdadeiramente expressa um desejo, um sentimento, um estado de ânimo, que revela um segredo, que confessa um fato, etc., e que depois convence um crítico da autenticidade da vivência revelada, removendo as consequências práticas e comportando-se de forma consistente com o aquilo que disse.

Em correspondência às três funções fundamentais da linguagem, cada ato de fala elementar pode, em seu todo, ser contestado sob três diferentes aspectos. O ouvinte pode negar *in toto* a manifestação de um falante, ao contestar quer a verdade do enunciado nela afirmado (ou das preocupações de existência do conteúdo de seu enunciado), quer a justeza do ato de fala em relação ao contexto normativo da manifestação (ou a legitimidade do próprio contexto pressuposto), quer a veracidade da intenção manifesta do falante (isto é, a adequação entre o que deseja dizer e o que diz). [...] O mundo objetivo é considerado como correlato de todas as proposições assertóricas verdadeiras. Mas se a justeza normativa e a veracidade subjetiva são agora introduzidas como pretensões de validade análogas à verdade, então é necessário postular-se “mundos” análogos ao dos fatos para as relações interpessoais reguladas de modo legítimo e para as vivências subjetivas imputáveis – um “mundo” não apenas para o “objetivo”, com que deparamos na atitude de terceira pessoa, mas também um mundo para o normativo, a que nos sentimos obrigados na atitude de destinatários, assim como um mundo para o “subjetivo”, que desvelamos ou ocultamos perante um público na atitude da primeira pessoa. Com cada ato de fala, o falante refere-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, em um mundo social comum e em seu mundo subjetivo. (HABERMAS, 2000:436).

Conforme David Ingram (1994:40), algumas das crenças em que se baseiam a racionalidade das nossas ações não são factuais. Para ser plenamente racional, uma ação precisa ser moral e legalmente correta; precisa exprimir sinceramente os sentimentos e desejos autênticos do agente e orientar-se pelos valores compartilhados da comunidade. Assim, a ação racional é guiada não só pelas crenças factuais, cuja pretensão à verdade pode ser objeto de argumentação, mas também por crenças normativas, expressivas e avaliativas que pretendem ter correção (*Richtigkeit*), veracidade (*Wahrhaftigkeit*), autenticidade (*Authentizität*) e adequação (*Angemessenheit*).

Al igual que los actos de habla constatativos, también las acciones reguladas por normas y las autopresentaciones expresivas tienen el carácter de manifestaciones provistas de sentido, inteligibles en su contexto, que van vinculadas a una pretensión de validez susceptible de crítica. En lugar de hacer referencia a los hechos, hacen referencia a normas y vivencias. El agente plantea la pretensión de que su comportamiento es correcto en relación con un contexto normativo reconocido como legítimo o de que su manifestación expresiva de una vivencia a la que él tiene un acceso privilegiado es veraz. Al igual que en los actos de habla constatativos, también estas emisiones pueden resultar fallidas. También para su racionalidad resulta esencial la posibilidad de un reconocimiento intersubjetivo de una pretensión de validez susceptible de crítica. Sin embargo, el saber encarnado en las acciones reguladas por normas o en las manifestaciones expresivas no remite a la existencia de estados de cosas, sino a la validez de normas o la mostración de vivencias subjetivas. Con ellas, el hablante no puede referirse a algo en el mundo objetivo, sino sólo a algo en el mundo social común o a algo en el mundo subjetivo que es en cada caso el propio de cada uno. (HABERMAS, 1987:34)

Assim, pode-se dizer que as ações reguladas por normas, as auto-apresentações expressivas e as manifestações ou emissões valorativas completam os atos de fala de constatação para configurar uma prática comunicativa que mantém e renova, sob o pano de fundo do mundo da vida, um consenso que descansa sobre o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica. A racionalidade imanente à prática comunicativa cotidiana remete à prática de argumentação como instância de apelação que permite à ação comunicativa prosseguir com outros meios quando se produz um desacordo que já não pode ser absorvido pelas rotinas cotidianas, e que tampouco pode ser decidido pelo emprego direto, ou pelo uso estratégico, do poder. Por isso, Habermas sustenta que o conceito de racionalidade comunicativa tem que ser esclarecido por uma teoria da argumentação.

Habermas define seu conceito de *argumentação* da seguinte forma:

Llamo argumentación al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Una argumentación contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la pretensión de validez de la manifestación i emisión problematizadas. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones. Esta se pone de manifiesto, entre otras cosas, en si la argumentación es capaz de convencer a los participantes en un discurso, esto es, en si es capaz de motivarlos a la aceptación de la pretensión de validez en litigio. Sobre este trasfondo podemos juzgar también la racionalidad de un sujeto capaz de lenguaje y de acción según sea su comportamiento, llegado el caso, como participante en una argumentación: <<Cualquiera que participe en una argumentación demuestra su racionalidad o su falta de ella por la forma en que actúa y responde a las razones que se le

ofrecen en pro o en contra de lo que está en litigio. Si se muestra abierto a los argumentos, o bien reconocerá la fuerza de esas razones, o tratará de replicarlas, y en ambos casos se está enfrentando a ellas de forma racional. Pero si se muestra sordo a los argumentos, o ignorará las razones en contra, o las replicará con aserciones dogmáticas. Y ni en uno ni en otro caso estará enfrentándose racionalmente a las cuestiones>>. A la susceptibilidad de fundamentación de las emisiones o manifestaciones racionales responde, por parte de las personas que se comportan racionalmente, la disponibilidad a exponerse a la crítica y, en caso necesario, a participar formalmente en argumentaciones. (HABERMAS, 1987:37)

Essa suscetibilidade à crítica faz com que as manifestações ou emissões racionais sejam também suscetíveis ao que Habermas chama de correção (*Richtigkeit*). Segundo ele, se se identificam os erros, pode-se corrigir a tentativa de pretensão de verdade e, desse modo, o conceito de fundamentação está intimamente ligado ao conceito de aprendizagem, sendo que estas experiências negativas podem ser elaboradas por meio do *discurso teórico*, isto é, por meio da forma de argumentação em que se convertem em temas as pretensões de verdade que se tornaram problemáticas.

Algo parecido ocorre também num *discurso prático* que é o meio com o qual se pode examinar hipoteticamente se uma norma de ação (prático-moral) pode justificar-se imparcialmente; o discurso prático é, portanto, a forma de argumentação em que se convertem em tema as pretensões de retidão normativa: trata-se agora da correção da pretensão de validade. E, além do meio reflexivo para o âmbito cognitivo-instrumental e para o âmbito prático-moral, Habermas diz haver também um meio reflexivo para as manifestações de valor aprendidas culturalmente. Nesse âmbito, chamamos racional a uma pessoa que interpreta suas necessidades à luz dos padrões de valor aprendidos em sua cultura, mas, sobretudo, quando é capaz de adotar uma atitude reflexiva frente aos padrões de valor com que interpreta suas necessidades. A diferença aqui consiste em que os valores culturais não se apresentam, como ocorre com a norma de ação, com uma pretensão de universalidade – em seu caso protótipo, têm a forma de *crítica estética* e assumem uma pretensão de autenticidade (cf. HABERMAS, 1987:40). Algo similar ocorre ainda na argumentação psicoterapêutica, onde o paciente que exercita uma atitude reflexiva frente às suas próprias manifestações expressivas apresenta uma pretensão de veracidade; à forma de argumentação que serve para por fim a auto-enganos sistemáticos, Habermas chama de *crítica terapêutica*²⁶.

²⁶ “La crítica de un terapeuta a los autoengaños de su paciente puede entenderse también como un intento de influir en sus actitudes por medio de argumentos, esto es, de convencer-lo. El paciente que no se

O ultimo tipo de argumentação de que trata Habermas é o *discurso explicativo*, que encarna a pretensão de inteligibilidade ou correção construtiva dos produtos simbólicos. Este tipo de argumentação ocorre diante de dificuldades de compreensão, quando um intérprete converte em objeto de comunicação os próprios meios de entendimento. Trata-se de ver se as manifestações simbólicas são inteligíveis ou estão bem formadas, isto é, se as expressões simbólicas são corretas e se foram produzidas de acordo com o correspondente sistema de regras generativas.

São então esses cinco tipos de argumentação que fazem com que seja possível considerar um comportamento como racional no sentido de aprender com os erros identificados. Enquanto a suscetibilidade de crítica e de fundamentação das manifestações se limita a remeter à possibilidade da argumentação, os processos de aprendizagem pelos quais adquirimos conhecimentos teóricos e visão moral, ampliamos e renovamos nossa linguagem crítica e superamos auto-enganos e dificuldades de compreensão, precisam da argumentação (cf. HABERMAS, 1987:43). Daí decorrerá a exigência de inclusão.

Uma fala argumentativa pode ainda distinguir-se por três aspectos: pode ser considerada como *processo* quando se aproxima suficientemente de condições ideais. Trata-se, portanto, de uma forma de comunicação infrequente; neste tipo, os participantes na argumentação têm que pressupor que a estrutura de sua comunicação, em virtude das propriedades que podem descrever-se de modo puramente formal, exclui toda coação, que venha de fora do processo ou que tenha nascido nele, que não seja a coação do melhor argumento; uma fala argumentativa pode ser considerada também como *procedimento* quando o processo discursivo de entendimento está regulado de tal modo, na forma de uma divisão cooperativa de trabalho entre proponentes e oponentes,

conoce a sí mismo en sus deseos y sentimientos que se halla prisionero de ilusiones acerca de sus propias vivencias ha de verse conducido en el diálogo psicoanalítico, por medio de argumentos, a penetrar la no veracidad, hasta entonces no advertida, de sus manifestaciones expresivas. Sin embargo, en este caso, entre la pretensión de veracidad de una oración de vivencia expresada con intención comunicativa y el habla argumentativa no existe la misma relación que entre una pretensión de validez que se ja tornado problemática y a consiguiente disputa discursiva. La argumentación no conecta aquí del mismo modo que en este ultimo caso con la pretensión de validez contenida en la manifestación o emisión comunicativa. Pues en un diálogo terapeutico enderezado a que el paciente se auto conozca quedan sin cumplirse presupuestos importantes para que pueda haber discurso: la pretensión de validez no es reconocida de antemano como problemática. El paciente no adopta una actitud hipotética frente a lo dicho. Por parte suya, no quedan de ningún modo neutralizados todos los motivos a excepción del de la búsqueda cooperativa de la verdad. Tampoco se dan relaciones simétricas entre los participantes en el diálogo, etc. Con todo, según las concepciones psicoanalíticas, la fuerza del diálogo psicoanalítico radica también en la fuerza de convicción de los argumentos que se emplean en él. Para dar cuenta de estas especiales circunstancias hablaré de <<crítica>> en lugar de <<discurso>> siempre que se empleen argumentos sin que los participantes tengan que suponer cumplidas las condiciones de una situación de habla libre de coacciones internas y externas.” (HABERMAS, 1987:68)

que os implicados problematizam uma pretensão de validade que se tornou problemática e, exonerados da pressão da ação e da experiência, adotando uma atitude hipotética, examinam com razões, e somente com razões, se procede reconhecer ou não a pretensão defendida pelo proponente. Por fim, a argumentação pode ser considerada a partir de um terceiro ponto de vista quando tem por objeto *produzir argumentos* pertinentes, que convençam em virtude de suas propriedades intrínsecas, por meio dos quais se pretende sustentar ou recusar as pretensões de validade: os argumentos são os meios com os quais se pode obter um reconhecimento intersubjetivo para a pretensão de validade que o proponente pretende propor de forma hipotética, e com os quais uma opinião pode se transformar em saber (cf. HABERMAS, 1987:47).

Retomando St. Toulmin, Habermas (1987:48) afirma que os argumentos possuem uma estrutura geral: um argumento compõe-se de uma emissão problemática (conclusão) a qual leva anexa uma pretensão de validade, e da razão ou fundamento com que se decidirá acerca dessa pretensão, sendo que a razão ou fundamento recebe o caráter de lei, princípio, regra, etc., e a regra se apóia em razões de diversos tipos (com as quais se pode fazer uma avaliação da racionalidade). Mas, segundo Habermas (1987:51), a argumentação requer um marco conceitual que permita dar a razão do fenômeno da peculiar coação sem coações que caracteriza o melhor argumento (que pode ser entendido como melhor argumento em um determinado campo social – argumentos médicos são entendidos num contexto médico, por exemplo).

Para Habermas (2004:63), no nível do discurso racional, o modo performativo caracterizado por uma suposição incondicional de verdade é posto em suspenso e transformado na peculiar ambivalência dos participantes de um discurso. Eles assumem uma atitude hipotética e falibilística em relação à alegação que, na medida em que são problemáticas, precisam ser justificadas; mas que, por outro lado, na medida em que pretendem uma validade incondicional, apontam para além do contexto dado de justificação. Essa referência transcendente a algo situado no mundo objetivo lembra os participantes que o conhecimento em pauta surgiu em primeiro lugar do conhecimento das pessoas enquanto agentes; assim, eles não se esquecem do papel transitório desempenhado pela argumentação no contexto mais amplo do mundo da vida. A relação intrínseca entre verdade e justificação é revelada pela função pragmática de conhecimento que oscila entre as práticas cotidianas e os discursos. Os discursos filtram aquilo que é racionalmente aceitável para todos, separam as crenças questionáveis e

desqualificadas daquelas que, por um certo tempo, recebem licença para voltar ao status de conhecimento não problemático.

Assim, para Habermas (1987:63), uma pretensão de validade pode ser pretendida por um falante frente a um ouvinte e pode adotar uma das seguintes formas: “é verdadeiro que *p*”, “é correto que *a*” ou também “penso realmente o que digo ao pronunciar *s* aqui e agora”, sendo que *p* representa um enunciado, *a* representa a descrição de uma ação e *s* uma oração de vivência. Ao adotar uma destas formas, a pretensão de validade equivale à afirmação de que se cumprem as condições de validade de uma manifestação ou emissão, não importando se o falante levanta sua pretensão de validade de maneira implícita ou explícita; e ao ouvinte cabe aceitar a pretensão de validade, recusá-la ou deixá-la em suspenso no momento. O ouvinte tem, portanto, três reações possíveis - afirmação, negação ou abstenção – diante das pretensões de validade que implicitamente estão associadas à verdade, à retitude, à adequação ou à inteligibilidade (ou correção no uso dos meios de expressão).

Ao se entenderem frontalmente sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior do horizonte de seu mundo da vida comum; este permanece às costas dos implicados como um pano de fundo holístico, intuitivamente conhecido, não problemático e indissolúvel. A situação de fala é um recorte, delimitado em função de um determinado tema, de um mundo da vida que tanto constitui um contexto para os processos de entendimento como coloca recursos à sua disposição. O mundo da vida constitui um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece um acervo de evidências do qual os participantes da comunicação tiram, em seus esforços de interpretação, padrões exegéticos consentidos. Do mesmo modo a solidariedade dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados pertencem – tal como as suposições de pano de fundo culturalmente adquiridas – aos componentes do mundo da vida. (HABERMAS, 2000:417).

Ora, com toda esta análise preliminar da racionalidade, Habermas quer mostrar que a racionalidade de uma ação é proporcional ao nível de sua fundamentação ou justificação. Se as ações têm pretensões, implícitas ou explícitas, que podem ser criticadas por meio de uma articulação da linguagem, há, portanto, um acordo implícito a respeito do âmbito que possibilita uma ação social. Descrições são levadas a cabo para afirmar a verdade sobre coisas no mundo objetivo; prescrições são formuladas para afirmar a correção de obrigações e normas no mundo social; enunciados expressivos são levados a efeito para afirmar a sinceridade de intenções, sentimentos e desejos; e avaliações são feitas para afirmar a adequação social das preferências de valor

subjetivas expressadas pelo ator que as pronuncia. A partir daí, Habermas chega à ideia de que, ao avaliar criticamente a racionalidade de enunciados descritivos, prescritivos, expressivos e avaliativos, recorreremos a referências em três mundos distintos – objetivo, subjetivo e social.

A partir dessa análise teórica, no texto que compreende o subtítulo “Algumas características da compreensão mítica e da compreensão moderna do mundo”, Habermas (1987:69) preocupa-se em mostrar que apenas a compreensão moderna e descentralizada do mundo pode ser, nesse sentido, considerada racional, posto que seja esta compreensão que permita um aprendizado mais amplo e mais progressivo. Assim, Habermas, de certo modo, vai rejeitar a posição de um relativismo cultural que alega que a racionalidade ocidental reflita tão somente o ponto de vista da cultura científica, sendo esta forma de compreensão do mundo apenas mais uma entre outras.

Habermas retoma Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Godelier e outros antropólogos, para mostrar que a compreensão mítica da realidade é deficiente no que tange à racionalidade quando comparada com a compreensão moderna do mundo; e, expondo também as preocupações de Steven Lukes e Peter Winch sobre os perigos do etnocentrismo, Habermas argumenta em favor da necessidade de assumir a superioridade da compreensão moderna de mundo, mesmo para combater os males do etnocentrismo. Para Habermas, há sempre de se ordenar logicamente as formas de compreensão, no sentido de um desenvolvimento da racionalidade. O contraponto entre visões de mundo fechadas e abertas é o ponto crucial para a defesa habermasiana da superioridade da racionalidade da compreensão moderna de mundo; para o filósofo, o reconhecimento de determinados padrões de racionalidade passa necessariamente por uma teoria da comunicação, pelo diálogo e pela argumentação.

A compreensão moderna do mundo é, para Habermas, logicamente superior à compreensão mítica do mundo em seu potencial de aprendizagem, e esta afirmação passa por uma teoria sistemática da evolução social: Habermas ordena de maneira hierárquica os estágios de aprendizagem, de modo que as fases superiores incorporem as inferiores, provando um progresso cumulativo no aprendizado potencial. Aplicando o modelo das pesquisas de Piaget sobre os estágios do desenvolvimento infantil ao seu modelo de evolução social, Habermas aponta para a transição da visão mítica para a cosmológica, religiosa e metafísica e as formas modernas de compreensão do mundo como uma descentralização moral e cognitiva. Ou seja, a compreensão mítica do mundo juntava a realidade objetiva e subjetiva numa identidade coletiva, totêmica, algo

parecido com os domínios de referência, objetivo e social, que se fundem no mundo subjetivo da criança; já na transição das sociedades arcaicas para as desenvolvidas (*Hochkulturen*) as narrativas são substituídas por explicações, que podem ser justificadas com argumentos. As religiões monoteístas abordaram a realidade sob um único princípio unificador, apontando assim para o universalismo e para a consistência lógica. Com a modernidade, aqueles princípios mais elevados renderam-se aos princípios formais da razão discursiva. Assim, a teoria da argumentação de Habermas, que complementa seu conceito de racionalidade de um modo individualista e não histórico, passa também por essa consideração de tipo sociológico:

Incluso cuando se trata de enjuiciar la racionalidad de personas particulares, no basta con recurrir a esta o aquella manifestación o emisión. Sin que más bien se plantea la cuestión de si A y B, o un grupo de individuos, se comportan por lo general racionalmente, si cabe esperar sistemáticamente que sus manifestaciones vayan avaladas por buenas razones y que sus manifestaciones sean correctas o tengan éxito si se trata de la dimensión cognitiva, sean fiables o sapientes si se trata de la dimensión práctico-moral, sean inteligentes o convincentes si se trata de la dimensión evaluativa, sean sinceras o autocríticas si se trata de la dimensión hermenéutica, o incluso que sean racionales en todas estas dimensiones. Si en las diversas áreas de interacción y durante largos períodos de tiempo (incluso quizá en el espacio de toda una vida) se perfila en todos estos aspectos un efecto sistemático, hablamos también de la racionalidad de un modo de vida (*Lebensführung*). (HABERMAS, 1987:70)

Existem, portanto, condições socioculturais que subjazem a este modo de vida que se refletem na racionalidade daquilo que Habermas chama de mundo da vida (*Lebenswelt*), que é compartilhado não apenas por particulares, mas também por coletivos. O mundo da vida racionalizado é esclarecido por Habermas pela conexão com o conceito de racionalidade comunicativa e pelas estruturas que permitem aos indivíduos e aos grupos adotarem orientações racionais de ação; trata-se dos sistemas culturais de interpretação ou imagens de mundo que refletem o saber de fundo dos grupos sociais e que garantem a coerência na diversidade de suas orientações de ação. Habermas reconstrói algumas características da compreensão mítica e da compreensão moderna de mundo justamente para analisar as condições que estas estruturas das imagens de mundo têm que cumprir em sua função de orientar a ação para que aqueles que compartilham esse mundo da vida possam configurar racionalmente suas vidas.

Una devaluación de potenciales de explicación y justificación de tradiciones enteras es lo que acaece en las culturas superiores con la disolución de las figuras mítico-narrativas de pensamiento, y en el mundo moderno con la disolución de las figuras de pensamiento

religiosas, cosmológicas o metafísicas. Estos empujones devaluadores parecen guardar relación con las transiciones a nuevos niveles de aprendizaje; con ellos se transforman las condiciones de aprendizaje en las dimensiones, tanto del pensamiento objetivante, como de las ideas práctico-morales, como de la capacidad de expresión práctico-estética. (HABERMAS, 1987:101)

Habermas passa então a utilizar o conceito de *descentralização* para esclarecer a conexão interna entre as estruturas de uma imagem de mundo, o mundo da vida como contexto dos processos de entendimento, e as possibilidades de um comportamento racional na vida, ou de um modo racional de vida, desembocando em seu conceito de racionalidade comunicativa, que relaciona a compreensão descentrada de mundo à possibilidade de desempenho discursivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica. É com o conceito de racionalidade comunicativa que Habermas pretende mostrar que a descentralização da compreensão do mundo e a racionalização do mundo da vida são condições necessárias para uma sociedade emancipada e autônoma.

Mas os dois domínios distintos, que surgem na transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, mundo da vida e sistemas, são dotados de duas formas distintas de racionalidade e cumprem duas funções distintas na reprodução social. O mundo da vida é o domínio dotado dessa racionalidade comunicativa e é responsável pela chamada *reprodução simbólica da sociedade*, isto é, pela geração de crenças e valores consensuais com base nos quais possa existir uma integração social. O outro domínio, o dos sistemas, é dotado de uma racionalidade meramente instrumental. No entanto, nas sociedades modernas em que a racionalidade instrumental ganha força e se impõe sobre a racionalidade comunicativa, Habermas aponta o fenômeno da "colonização do mundo da vida pelos sistemas". Ou seja, a racionalidade instrumental dos sistemas econômico e político toma conta dos âmbitos da vida social, que tem que pautar-se pela racionalidade comunicativa. Os sistemas, porque não têm limites e visam unicamente o êxito, avançam sobre todos os âmbitos da vida social nos quais se encontra um potencial de racionalidade. À colonização de um âmbito do mundo da vida pelo sistema econômico Habermas chama de *mercantilização*; e à colonização de um âmbito do mundo da vida pelo sistema político Habermas chama de *burocratização*.

O potencial de racionalidade encontra-se no mundo da vida, já que neste âmbito a racionalidade comunicativa deve imperar. Como exposto acima, uma pessoa age racionalmente quando se orienta por crenças justificáveis de caráter factual, normativo, avaliativo ou expressivo. As reivindicações de validade de crenças justificáveis podem

ser feitas em diferentes domínios da realidade: as pretensões à verdade dizem respeito ao mundo dos objetos no espaço e tempo; as pretensões à correção dizem respeito ao mundo das normas sociais; as pretensões à sinceridade e à autenticidade dizem respeito ao mundo pessoal dos sentimentos e desejos. Existe então uma conexão entre os mundos objetivo, social e subjetivo e as reivindicações de crenças justificáveis que aparecem no tipo de assertiva que articula essas pretensões. Portanto, uma parte do significado de uma proposição descritiva depende de sua relação no espaço e tempo.

Para Habermas, a ação tem um significado inerente por exprimir a intenção do agente frente à realidade; se não estiver relacionada com a intenção frente à realidade objetiva, social ou subjetiva, a ação não terá um conteúdo cognitivo, normativo ou expressivo; logo, perderá a possibilidade de uma avaliação crítica. As reivindicações de crenças justificáveis que fazem referência a esses três domínios fundamentam a distinção feita por Habermas entre os tipos de ação social comunicativa: estratégica, normativa e dramática.

A ação estratégica ocorre quando as decisões e o comportamento de pelo menos outra pessoa são incluídos no cálculo correspondente dos meios e fins do agente; ela é racional na medida em que o agente calcula o meio mais eficiente para alcançar o fim desejado. A ação normativa, por sua vez, ocorre quando o agente tem como intenção primária atender a expectativas recíprocas mediante o ajuste da conduta a normas e valores compartilhados; nesta, a busca de metas pessoais pode ser neutralizada pelos deveres sociais. Ela é racional na medida em que se conforma a padrões de comportamento socialmente aceitáveis; mas, para que seja racional num sentido ideal, esses padrões precisam defender os interesses gerais das pessoas afetadas. Já a ação dramática ocorre quando o agente tem por objetivo a auto-apresentação pública; ela é racional, num sentido não estratégico, quando é sincera e na medida em que suas intenções declaradas são autênticas.

Expostas estas noções, Habermas chega ao conceito chave de sua teoria, o de *ação comunicativa*. Esta ocorre quando duas ou mais pessoas procuram expressamente chegar a um acordo voluntário para cooperação. Ainda que pessoas inter-relacionadas em outros tipos de ação possam usar a comunicação para coordenar seus esforços, não farão isto necessariamente com o objetivo expresso de chegar a um acordo de maneira livre. A ação comunicativa diferencia-se dos outros tipos de ação porque envolve um esforço explícito para alcançar um acordo sobre reivindicações de crenças justificáveis. Diferentemente do modelo teleológico de ação, a ação comunicativa não concebe a

linguagem como mais um meio através do qual os falantes, que se orientam em busca do êxito, podem influenciar uns aos outros para mover o oponente e formar opiniões ou a conceber as intenções que convenham a seus próprios propósitos.

A oferta contida num ato de fala adquire força obrigatória quando o falante garante, através de sua pretensão de validade, que esta tem condições de resgatar essa pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumentos. O agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifeste nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente. (HABERMAS, 1990:72)

O conceito de ação comunicativa implica também o pressuposto do *Medium* linguístico em que se refletem as ações do ator com o mundo; por isso, a problemática da racionalidade passa não apenas pela perspectiva social, mas também pela perspectiva do próprio agente. Segundo Habermas (1987:137), o modelo normativo de ação concebe a linguagem como um meio que transmite valores culturais e que é portador de um consenso que simplesmente é ratificado com cada novo ato de entendimento. Apenas o conceito de ação comunicativa pressupõe a linguagem diretamente como um meio de entendimento, em que falantes e ouvintes se referem, a partir do horizonte pré-interpretado que seu mundo da vida representa, simultaneamente, a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, para negociar definições da situação que possam ser compartilhadas por todos.

Podemos ler nas próprias condições para a compreensão de expressões linguísticas que os atos de fala, que podem ser formados com seu auxílio, apontam para um consenso racionalmente motivado sobre o que é dito. Nesta medida, a orientação pela possível validade de proferimentos faz parte das condições pragmáticas não só do entendimento, mas também da própria compreensão da linguagem. Na linguagem, as dimensões do significado e da validade estão ligadas internamente. [...] No âmbito desta teoria, a problemática da validade é localizada exclusivamente na relação da linguagem com o mundo, tido como a totalidade dos fatos. A validade é equiparada à verdade de asserções; por isso, um nexo entre significado e a validade de expressões linguísticas só se estabelece no discurso que constata fatos. [...] Enunciados utilizados de modo comunicativo servem simultaneamente para expressar intenções (ou experiências) de um falante, para representar estados de coisas (ou algo que apareça no mundo) e para contrair relações com destinatários. Nessas três funções se refletem os três aspectos fundamentais do: entender-se com um outro sobre algo. Existe uma relação tríplice entre o significado de uma expressão linguística e: a) o que se entende com ela; b) o que se diz nela; c) o modo de sua utilização no ato de fala. (HABERMAS, 1990:78).

A ação comunicativa é constituída por atos de entendimento em que a linguagem é relevante do ponto de vista pragmático de que os falantes, quando fazem uso de orações orientadas para o entendimento, contraem relações com o mundo de um modo reflexivo. Os falantes integram em um sistema os três conceitos de mundo que nos outros tipos de ação aparecem sozinhos ou em pares, e pressupõem esse sistema como um marco de interpretação que todos compartilham e dentro do qual podem chegar a um entendimento. Os participantes na interação se põem de acordo quanto à validade que pretendem para suas emissões ou manifestações; eles reconhecem intersubjetivamente as pretensões de validade com que se apresentam uns frente aos outros. Um falante faz valer uma pretensão de validade suscetível de crítica estabelecendo com sua manifestação uma relação pelo menos com um mundo e fazendo uso da circunstância de que essa relação entre ator e mundo é em princípio acessível a um ajuizamento objetivo para convidar seu oponente a uma tomada de postura racionalmente motivada.

O conceito de ação comunicativa pressupõe a linguagem como um meio dentro do qual tem lugar um tipo de processo de entendimento em cujo transcurso os participantes, ao relacionarem-se com um mundo, se apresentam uns frente aos outros com pretensões de validade que podem ser reconhecidas ou postas em questão. Pressupõe-se, portanto, que os participantes na interação mobilizem expressamente o potencial de racionalidade que têm as três relações do ator com o mundo. Conforme Habermas (1987:144), o ator que se orienta ao entendimento tem que pretender com sua manifestação explicitamente três pretensões de validade: 1) a pretensão de que o enunciado que faz é verdadeiro; 2) a pretensão de que o ato de fala é correto em sua relação com o contexto normativo vigente e; 3) a pretensão de que a intenção expressa pelo falante coincide realmente com o que este pensa. O falante pretende então: verdade para os enunciados ou pressuposições de existência, correteza para as ações legitimamente reguladas e para o contexto normativo destas, e veracidade para a manifestação de suas vivências subjetivas. Os três mundos relacionam-se quando os próprios atores buscam um consenso e o submetem a critérios de verdade, de correteza e de veracidade.

Este conceito de ação comunicativa comporta a teoria da racionalidade de Habermas. Em seu texto, Habermas chega a este conceito passando pela teoria da ação social de Weber, que entende que a ação social inclui qualquer ato significativamente orientado com relação à conduta alheia ou que envolve algum tipo de reciprocidade. Mas Weber, na leitura de Habermas (1987:197), expõe sua teoria da ação social com

exemplos de natureza estratégica, colocando em evidência a racionalidade instrumental das ações sociais. O “diagnóstico de nosso tempo” (cf. HABERMAS, 1987:316) feito por Weber expõe a submissão à impessoalidade da burocracia como a própria realização da proposta moderna de um mundo de sujeitos autônomos.

A racionalidade da ação, em Weber, refere-se ou ao cálculo racional ou ao valor (por exemplo, do direito natural), e se torna uma característica definidora da ação quando é incorporada às estruturas de personalidade, interpretações culturais e instituições sociais. Assim, Habermas (1987:213) mostra que, para Weber, o racionalismo ocidental ocorreu como secularização da perspectiva judaico-cristã, como desencantamento da natureza, que passa a ser vista como o contexto objetivo da redenção da humanidade; essa secularização preparou o caminho para a sociedade moderna e seu racionalismo. Outro ponto importante (cf. HABERMAS, 1987:249) do racionalismo na teoria de Weber foi a reforma protestante, que ao elevar a fé acima das boas obras para salvação criou as bases para o que veio a ser uma ética individualista da consciência e da responsabilidade. Concepções de autonomia que aparecem também nos teóricos do contrato social que transferiam a autoridade tradicional para procedimentos formais de consentimento e legitimação política.

É importante ressaltar também que o núcleo dessa racionalidade ocidental está articulado nas instituições sociais e exige um tipo de reconhecimento público, e que essa concepção de racionalidade reflete-se na administração burocrática ao utilizar técnicas de cálculo para a eficiência. Concordando com Weber, Habermas (1987:285) afirma que o fato de maior peso para o surgimento desse tipo de consciência foi a emergência e consolidação da ética do trabalho protestante, que combina uma orientação racional que visa ao êxito com sentimentos racionais de valor sobre a responsabilidade individual. O livro de Weber *A ética protestante e o espírito do capitalismo* faz a ligação conceitual entre a racionalização cultural e os meios pelos quais ela se insere nas instituições sociais.

E em seu estudo sobre a racionalização do direito, Weber enfatizou uma emancipação da consciência moral individual frente ao costume ético: no direito moderno, o consentimento surge institucionalizado nas regras democráticas da justiça processual, em substituição a uma base moral ou religiosa específica: é o direito moderno que passa a representar a liberdade individual (cf. HABERMAS, 1987:316). No entanto, toda essa racionalização diminui nas sociedades modernas em que a busca

da riqueza deixa de acontecer pelo sentido religioso e ético e liga-se à irracionalidade do asceticismo e da mentalidade do consumo, firmando-se em alicerces mecânicos.

Esta exposição é importante porque para Habermas esse desenvolvimento da racionalidade moderna, que segue com a perda da liberdade e de sentido, é compensado com a potencialidade de uma racionalidade específica. Habermas classifica o processo descrito por Weber como patológico, pois é o resultado de uma institucionalização parcial da racionalidade, e diz que Weber não pôde compreender exatamente esta patologia porque ele fundiu a sociedade racional e o capitalismo: estava preso à filosofia da consciência e ao seu postulado da oposição sujeito e objeto; e porque restringiu sua explicação sociológica ao plano teórico (cf. HABERMAS, 1987:352).

Habermas (1987:433) retoma também Lukács e Adorno para expor a teoria da racionalização como reificação. Mas segundo Habermas, esses teóricos também não conseguiram livrar-se do modelo de consciência do sujeito. Por isso, a teoria da racionalização de Habermas passa por um modelo não seletivo da racionalização social, que tem referências na descentralização racional da consciência que permite aos atores adotarem atitudes diferentes sobre diferentes domínios da realidade.

Segundo Habermas, Lukács postulava uma conexão lógica entre a racionalidade formal, compreendida como forma de objetividade global, que penetra a consciência e a realidade social, e a reificação das relações humanas. A concepção marxista de que a venda da força de trabalho encontrada no capitalismo moderno implica a perda da individualidade e da humanidade teve, para Lukács, uma confirmação na tese weberiana de que a forma da mercadoria tinha penetrado todas as ordens da vida: foi Weber quem observou que a forma de organização característica da administração pública é idêntica à da empresa. Mas o diagnóstico de Lukács, que vê a reificação associada à forma de mercadoria como uma contradição mais profunda entre as exigências funcionais da economia de mercado e as necessidades práticas da vida diária, ainda estava preso a uma crítica da racionalidade científica ou formal.

Habermas retoma também Horkheimer ao dizer que, assim como para Weber, o surgimento da racionalidade formal sinaliza o fim da racionalidade objetiva que tinha informado a cosmovisão tomista do cristianismo medieval. A consequência que deriva da não objetificação da racionalidade, a degradação dos fins e valores últimos como instrumentos na luta pela auto-preservação, é a convergência da razão formal, instrumental e subjetiva. Foi Horkheimer quem observou que a racionalização cultural leva à perda gradual de sentido, e que isto é um sintoma da fragmentação da sociedade

em egos isolados, movidos pelo auto-interesse. De acordo com Habermas, em vez de significar uma maior consciência da solidariedade universal, a universalidade cada vez mais formalista da razão exprime a separação cética entre o pensamento e seu objeto.

Por meio de Horkheimer, Habermas quer expor o problema de que a abstração do indivíduo como um sujeito egoísta de direitos formais universais resume a perda da liberdade que surge com a racionalização social. Inspirado também na psicologia de Freud, Horkheimer teria ampliado a tese de Weber; sua teoria da cultura de massa vincula a integração social à supressão dos instintos vitais. Ao introduzir a expressão “indústria cultural”, ele procurava enfatizar o fato de que as preferências dos consumidores são manipuladas pelos publicitários, e não democraticamente integradas.

Mas Habermas explica que estes teóricos tinham uma noção estreita de racionalidade, e propõe uma mudança de paradigma que tenta expor o potencial da racionalidade formal em proporcionar uma base única para a crítica social. Para ele, só um conceito de razão prática que possa ser plenamente formulado de modo independente da ação, com suas inevitáveis restrições estratégicas, é suficiente como fundamento da teoria crítica.

Em *Teoria da Ação Comunicativa* Habermas estende-se em sua crítica da razão instrumental. Segundo ele (1987:465), a crítica da razão instrumental entende-se a si mesma como uma crítica da coisificação, que se baseia na recepção de Weber e Lukács, mas sem assumir as consequências de uma filosofia objetivista da história. Habermas propõe, portanto, uma mudança de paradigma em teoria da sociedade, pois, segundo ele, a versão que Lukács deu à teoria da coisificação foi historicamente desmentida pelo fracasso da revolução e pela capacidade integradora das sociedades capitalistas desenvolvidas.

Para la formación de la teoría crítica fueron determinantes, como ha mostrado H. Dubiel, tres experiencias históricas principalmente, que convergen en un engaño de las expectativas revolucionarias. La evolución soviética confirmaba en términos generales el pronóstico de Weber de una burocratización acelerada, y la práctica estalinista suministraba una sangrienta confirmación de la crítica de Rosa Luxemburg a la teoría de la organización de Lenin y a los fundamentos que ésta tenía en la filosofía objetivista de la historia. El fascismo demostraba a continuación la capacidad de las sociedades capitalistas desarrolladas para responder en situaciones de crisis al peligro de un cambio revolucionario con la reestructuración del subsistema político y para absorber la resistencia del movimiento obrero organizado. Por último la evolución en Estados Unidos demostraba de una forma distinta la fuerza integradora del capitalismo: sin necesidad de una represión abierta, la cultura de masas liga la conciencia de anchas capas de la población a los

imperativos del *status quo*. La perversión soviética del contenido humano del socialismo revolucionario, el fracaso del movimiento obrero revolucionario en todas las sociedades industriales y la capacidad de integración social que demuestra tener la racionalización cuando penetra en el ámbito de la reproducción cultural – eran las experiencias básicas de las que Horkheimer y Adorno trataron de dar razón a principios de los años cuarenta. Estas experiencias contrastan con los supuestos centrales de la teoría de la cosificación, que Lukács había expuesto a principios de los años veinte. (HABERMAS, 1987:466)

Habermas retoma então Horkheimer e Adorno, afirmando que precisaram buscar num nível mais profundo os fundamentos da crítica à coisificação e ampliar a razão instrumental, convertendo-a em uma categoria do processo histórico e universal de civilização: eles tiveram que aumentar a ideia de processo de coisificação por trás da origem capitalista do mundo moderno. Porque Horkheimer e Adorno se atêm à teoria da coisificação, precisam explicar as experiências históricas que, segundo Habermas (1987:467), tão claramente indicam que a natureza subjetiva das massas se viu arrastada sem resistências pelo turbilhão da racionalidade social – acelerando, mais que atrapalhando, esse processo.

Com isso, chegam à teoria da cultura de massas, que se ocupa dos fenômenos da integração social da consciência através dos meios de comunicação de massas. Na fetichização da obra de arte convertida em bem cultural e na regressão do gosto da arte, convertido em consumo e diversão dirigidos, Adorno investiga o que ele denomina de um “fetichismo da mercadoria de novo estilo”, convencido de que, no caráter sadomasoquista do pequeno burguês que se deixa mobilizar para o Estado totalitário nazista, e nos aceitantes da cultura de massas atual, haja distintos aspectos da mesma coisa. O processo de coisificação, quanto mais se afasta da esfera da produção e das experiências cotidianas do mundo da vida do proletariado, e quanto mais muda os pensamentos e sentimentos em seu ser qualitativo, tanto mais inacessível se torna à auto-reflexão.

No entanto, para Habermas (1987:473), Adorno adota uma perspectiva de crítica da cultura que dá aos seus escritos um tom cético. Ele não tem uma ideia clara do caráter radicalmente ambivalente do controle social exercido através dos meios de comunicação de massas - uma análise como a de Adorno, que parte da forma mercadoria dos meios culturais, assimila os novos meios de comunicação de massas ao meio valor de troca. Mas, segundo Habermas, enquanto o meio dinheiro substitui o entendimento linguístico como mecanismo de coordenação da ação, os meios de

comunicação de massas seguem dependendo do entendimento linguístico. Eles constituem reforçadores técnicos da comunicação linguística, que guardam distâncias no tempo e no espaço e multiplicam as possibilidades de comunicação - ainda que esta ampliação do potencial de comunicação esteja, por ora, neutralizada por formas de organização que asseguram fluxos de comunicação em uma única direção, e não fluxos de comunicação reversíveis.

Habermas dá enorme importância ao papel da comunicação: segundo ele (1987:506), se partimos da ideia de que a espécie humana se mantém através das atividades socialmente coordenadas de seus membros, e de que esta coordenação tem que ser estabelecida por meio da comunicação - e, nos âmbitos centrais, por meio de uma comunicação tendente ao acordo -, então a reprodução da espécie exige também o cumprimento das condições da racionalidade imanente à ação comunicativa. Estas condições se tornam acessíveis na modernidade com a descentralização da compreensão do mundo e com a diferenciação de diversos aspectos universais de validade. O processo de auto-conservação, antes creditado pelas imagens religiosas e metafísicas de mundo, agora, ao ter que satisfazer as condições de racionalidade da ação comunicativa, passa a depender das operações interpretativas dos sujeitos que coordenam sua ação através de pretensões de validade suscetíveis à crítica.

Diferentemente da razão instrumental, a razão comunicativa não pode submeter-se sem resistências a um processo cego de auto-conservação; ela não se refere a um sujeito que se conserva relacionando-se com objetos em sua atividade representativa e em sua ação, nem a um sistema que mantém sua consistência definido-se frente a um entorno, mas a um mundo da vida simbolicamente estruturado que se constitui nos aportes interpretativos dos que lhes pertencem, e que só se reproduz através da ação comunicativa. Por isso, Habermas diz que a perspectiva utópica de reconciliação e liberdade está baseada nas próprias condições da socialização comunicativa dos indivíduos: ela já está inserida no mecanismo linguístico de reprodução da espécie.

Por outro lado, a integração dos membros da sociedade que se efetua através de processos de entendimento encontra seus limites na violência dos interesses em disputa e na pressão que exercem os imperativos da auto-conservação dos sistemas que desenvolvem objetivamente seu poder penetrando através das orientações de ação dos atores afetados. Segundo Habermas (1987:508), a problemática da coisificação não resulta de uma racionalidade referente a fins a serviço da auto-conservação de uma razão instrumental, nem de uma razão funcionalista da auto-conservação sistêmica, mas

passa pela pretensão da razão radicada na socialização comunicativa, fazendo com que a racionalização do mundo da vida decorra no vazio. Por isso, o tomo II de *Teoria da Ação Comunicativa* trata da mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da comunicação. Sob o subtítulo de “crítica da razão funcionalista”, o texto expõe a crítica do tratamento funcionalista da comunicação, que seria limitada para explicar a ação social; o sistema de ações é visto como estrutura objetiva que tem resultados não pretendidos que se relacionam de maneira causal com a manutenção do organismo social por meio de mecanismos de controle.

A crítica de Habermas (1987,II:9) à filosofia da consciência expõe o problema de deixar de lado o significado forte da interação comunicativa e localizar como fonte original da valoração unicamente o sujeito isolado. Essa filosofia foi alvo da filosofia de nosso tempo, a filosofia da linguagem, e da psicologia behaviorista, que concebiam a ação e o conhecimento a partir de práticas observáveis compartilhadas; no entanto, nenhuma dessas correntes abarcava o todo do comportamento social – o behaviorismo não levava em conta a significação da ação, e a análise linguística ignorava a dimensão pragmática subjacente à ação da fala – mas foram combinadas como uma só perspectiva teórica na teoria interacionista simbólica de George Mead.

Foi Mead quem argumentou que a sinalização e a comunicação proposicional eram estágios elevados da interação simbólica que envolviam a internalização do sentido. A internalização do sentido seria o ato reflexivo com o qual o ator passa a entender o sentido de sua própria conduta, que se reflete no comportamento alheio; a ideia central no argumento de Mead é a interpretação do comportamento alheio como expressão de necessidades e interesses análogos aos do agente. Mas, para Habermas, Mead não distinguiu com clareza a manipulação estratégica do conhecimento, que ocorre na sinalização, da coordenação comunicativa da ação, que ocorre na comunicação proposicional.

O problema de Mead, que percebia que a linguagem era o veículo primário da socialização e da coordenação das ações, foi não dar importância suficiente à comunicação consensual como mecanismo subjacente ao processo de socialização, não podendo, portanto, explicar a possibilidade da ação normativa. Mas Habermas, fazendo menção à concepção de linguagem de Wittgenstein, dá ênfase à relação lógica entre norma e sentido: para ele, a socialização deve ser esclarecida pela compreensão da coordenação das ações, de modo que se entenda a formação da identidade pessoal e da autonomia moral como função dos papéis sociais internalizados numa interação

simbólica. O que Habermas toma de Mead é sua teoria da socialização que demonstra a necessidade da comunicação para a realização do eu a partir da aquisição gradual da capacidade de reflexão²⁷.

A cultura é o armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A sociedade compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem a solidariedade. Conto entre as estruturas da personalidade todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e agir, bem como de garantir sua identidade própria (HABERMAS, 1990: 96).

Com isso, Habermas quer mostrar que, se a realização do eu é dependente da capacidade de reflexão e esta, por sua vez, só ocorre a partir da comunicação como um confronto com os potenciais críticos em um diálogo, a emancipação completa da sociedade depende da institucionalização racional da democracia: os cidadãos serão racionalmente responsáveis enquanto puderem refletir sobre suas necessidades e interesses, sendo que esta reflexão deve então passar pelos potenciais críticos em um diálogo público.

Essa via de reconstrução da teoria crítica, que visa desenvolver um conceito de racionalidade prática intersubjetiva, passa pela compreensão das especificidades das esferas de reprodução social, material e simbólica que sustentam as funções de integração da sociedade moderna nos diferentes contextos de ação, estratégica ou comunicativa. Habermas (1981, II:163) retoma então a ideia de Durkheim de que as sociedades arcaicas são constituídas pela consciência coletiva, enquanto nas sociedades modernas o complexo da vida social se constitui pela divisão do trabalho; para Habermas, isto mostra a ideia de uma mudança nas bases da integração social, isto é, passa-se de um consenso normativo básico à conexão sistêmica de âmbitos de ação funcionalmente especificados. Essa constatação de Durkheim esclarece, segundo Habermas, que a solidariedade social é apenas a coincidência espontânea de interesses individuais. O principal tipo das relações sociais, como sustentava Spencer, seria a relação econômica, resultado da iniciativa inteiramente livre das partes. A sociedade não seria outra coisa que a relação criada entre os indivíduos pelo intercâmbio dos produtos de seu trabalho.

²⁷ “Nesse caso, o ego encontra-se em uma relação interpessoal que lhe permite, da perspectiva do alter, referir-se a si mesmo como participante de uma interação.” (HABERMAS, 2000:415)

Segundo Habermas, Spencer explica esse caráter unificador da divisão do trabalho com a ajuda de um mecanismo sistêmico, o mercado, através do qual se estabelecem relações de intercâmbio nas quais os indivíduos entram segundo os cálculos egocêntricos que realizam de suas utilidades no marco do direito privado burguês. O mercado seria o mecanismo que produz espontaneamente a integração da sociedade, harmonizando entre si não orientações de ação por via de regras morais, mas efeitos agregados das ações através de nexos funcionais. Mas Durkheim, respondendo a Spencer, diz que nessas relações de intercâmbio não há nada que se pareça com a ação reguladora de uma norma: segundo Durkheim, as sociedades são dependentes da força integradora das regras morais e o interesse é uma das coisas menos constantes nesse mundo.

Concordando com Durkheim, Habermas diz que a solidariedade social tem que ser assegurada por meio de normas e valores e que, mesmo na forma orgânica de solidariedade, haveria a expressão de uma consciência coletiva, ainda que transformada em suas estruturas. Essa consciência, diz Habermas (1981, II:165), não pode ser substituída por um organismo sistêmico como é o mercado, que coordena efeitos agregados das ações regidas pelo interesse particular. Mas o ponto de Habermas é que, para isto, deve existir uma conexão causal entre a progressiva diferenciação de um sistema social e a formação de uma moral capaz de servir autonomamente de base à integração social; as sociedades modernas, no entanto, oferecem uma imagem bem distinta.

Segundo Habermas (1981, II:166), a diferenciação do sistema de economia de mercado, com a complexidade que comporta, destruiu formas tradicionais de solidariedade sem gerar ao mesmo tempo orientações normativas que pudessem assegurar a forma orgânica de solidariedade. As formas democráticas de formação da vontade política e a moral universalista são, segundo o próprio diagnóstico de Durkheim, demasiado deficientes para impor limites aos efeitos desintegradores da divisão do trabalho. Durkheim observa como as sociedades capitalistas industriais se vêem arrastadas a um estado de anomia.

Mas, segundo Habermas, Durkheim não pode resolver o paradoxo, pois deveria dar atenção às relações empíricas existentes entre as etapas da diferenciação sistêmica e as formas de integração social. A análise destas relações só é possível se se distingue entre os mecanismos de coordenação da ação, que harmonizam entre si as orientações da ação dos participantes, e aqueles outros mecanismos que através de um

entrelaçamento funcional das consequências agregadas da ação estabilizam complexos de ação não pretendidos. A integração de um sistema de ação é, segundo Habermas, produzida, no primeiro caso, por meio de um consenso assegurado normativamente ou alcançado comunicativamente; e, no segundo caso, mediante uma regulação não normativa de decisões particulares que se situa além da consciência dos atores. Assim,

La distinción entre una integración social, que se apoya en las propias orientaciones de acción, y una integración sistémica de la sociedad, es decir, una integración que se cumple asiendo a través de, o atravesando, esas orientaciones de acción nos obliga a introducir la correspondiente diferenciación en el concepto mismo de sociedad. Ya se parta con Mead de categorías relativas a la interacción social o con Durkheim de categorías relativas a las representaciones colectivas, en ambos casos se está concibiendo la sociedad desde la perspectiva de los sujetos agentes que participan en ella, como mundo de la vida de un grupo social. Por el contrario, desde la perspectiva de un no-implicado la sociedad sólo puede ser concebida como un sistema de acciones en el que éstas cobran un valor funcional según sea su contribución al mantenimiento de la integridad o consistencia sistémica. (HABERMAS, 1981, II:167)

O sistema integra as ações sociais pautando-as na adaptação à sobrevivência econômica e política. No sistema, as ações são reguladas por mecanismos de mercado ou burocráticos. Já no mundo da vida as ações sociais são pautadas nos valores compartilhados e têm sua racionalidade no nível de argumentação oferecido para se alcançar um acordo sobre pretensões de validade criticáveis. Ao mundo da vida pertencem instituições como a família e as esferas de acesso público; já ao sistema pertencem as empresas e os órgãos do Estado. Ainda que o sistema seja gerado no mundo da vida, como uma consequência inesperada da ação, e permaneça embasado nele no sentido normativo, Habermas explica que o sistema e o mundo da vida têm a ver com esferas distintas da sociedade.

O mundo da vida abrange uma gama de conhecimento preexistente transmitido pela cultura e pela linguagem; é a estrutura linguística que define o alcance da compreensão possível. O mundo da vida racionalizado possui estruturas linguísticas que possibilitam a diferenciação habermasiana dos domínios de referência objetivo, social e subjetivo. Por meio da linguagem imanente ao mundo da vida, as pessoas relacionam-se, ao mesmo tempo, com esses três domínios de referência; toda ação social no mundo da vida define um sistema de referências que abrange fatos objetivos, normas sociais e experiências pessoais. Essa diferenciação formal torna possível entender que uma ação social é sempre parte de um todo pré-compreendido, de conhecimento transmitido pela

cultura e pela linguagem, que terá relevância para os destinatários interessados. (cf. HABERMAS, 1981 II:171)

As estruturas do mundo da vida correspondem, portanto, à cultura, à sociedade e à personalidade e complementam uma à outra como conhecimento, ordem legítima e identidade individual. Quanto ao desenvolvimento da personalidade, a racionalização da ação depende da reflexão; já a possibilidade de diferenciar cultura e sociedade gera instituições normativas livres das doutrinas metafísicas e religiosas; e a possibilidade de diferenciar personalidade e cultura gera liberdade individual para revisão da tradição, e nesse sentido, são mais racionalizadas nos procedimentos de argumentação. A necessidade de uma abordagem mais reflexiva leva Habermas a propor que a solução de problemas práticos necessita de disciplinas especializadas e formas democráticas de deliberação política, visto que a patologia social é explicada por ele nos termos da racionalização seletiva dos sistemas de ação política e econômica que dominam, de fora, o mundo da vida.

A teoria da ação comunicativa é desenvolvida por Habermas a partir do mundo da vida, e a análise feita por ele é denominada *análise pragmática formal*. Habermas pretende desenvolver, sobre o conceito de ação comunicativa, a questão de como o mundo da vida, enquanto horizonte em que os agentes comunicativos se movem, está sempre delimitado pela mudança estrutural da sociedade e como se transforma na medida em que se produz essa mudança. O mundo da vida é, portanto, um conceito complementar da ação comunicativa. A análise do mundo da vida nos termos da pragmática formal pretende apreender as estruturas que se apresentam como invariantes frente aos cumhos históricos dos mundos da vida e das formas particulares de vida.

Do ponto de vista da filosofia do sujeito, a sociedade foi concebida como um todo constituído de partes, seja no nível do Estado dos cidadãos políticos, seja no nível da associação dos produtores livres. O conceito de “mundo da vida” rompe igualmente com essa figura de pensamento. Os sujeitos socializados comunicativamente não seriam propriamente sujeitos se não houvesse a malha das ordens institucionais e das tradições da sociedade e da cultura. É verdade que os sujeitos que agem comunicativamente experimentam seu mundo da vida como um todo que no fundo é compartilhado intersubjetivamente. No entanto, essa totalidade, que deveria decompor-se aos seus olhos no instante da tematização e da objetivação, é formada pelos motivos e habilidades dos indivíduos socializados, pelas auto-evidências culturais e pelas solidariedades grupais. O mundo da vida estrutura-se através de processos de socialização. Por isso, ele não constitui uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros, nem uma associação à qual se integram, nem uma coletividade composta de membros singulares. A

prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um jogo conjunto, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática. (HABERMAS, 1990:100).

Desse modo, Habermas (1981, II:178) constata que o acervo de saber cultural provê aos participantes na comunicação convicções de fundo não problemáticas, convicções de fundo que eles supõem garantidas; e dessas convicções de fundo se forma em cada caso o contexto dos processos de entendimento, em que os participantes fazem uso de definições de uma situação ou negociam definições novas. No que se refere ao conteúdo, a interação dos participantes é pré-interpretada na conexão entre mundo objetivo, mundo subjetivo e mundo social. Por isso, Habermas diz que na prática comunicativa cotidiana não há situações absolutamente desconhecidas: todas as situações novas sempre emergem a partir de um mundo da vida que está construído sobre um acervo cultural de saber que já é sempre familiar. Frente ao mundo da vida os agentes comunicativos nunca podem adotar uma posição extra-mundana; e ao fazerem uso de uma tradição cultural, também a fazem prosseguir.

Aquilo que brota das fontes do pano de fundo do mundo da vida e desemboca no agir comunicativo, que corre através das comportas da tematização e que torna possível o domínio de situações, constitui o enfoque de um saber comprovado na prática comunicativa. Esse saber consolida-se através dos trilhos da interpretação, assumindo a forma de modelos de interpretação, os quais são transmitidos; na rede de interações de grupos sociais ele se cristaliza na forma de valores e normas; pelo caminho dos processos de socialização ele se condensa na forma de enfoque, competências, modos de percepção e identidades. Os componentes do mundo da vida resultam da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais, da formação de atores responsáveis e se mantêm através deles. A rede da prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico dos conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o meio através do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade. (HABERMAS, 1990:96).

Mas o diagnóstico de Habermas (1981, II: 203) é que essa reprodução acarreta, nas sociedades modernas, certas patologias: no âmbito cultural, as perturbações no processo de reprodução se manifestam como perda de sentido; no âmbito da sociedade, como anomia; e no âmbito da pessoa, como enfermidade anímica (psicopatologias). As perturbações em cada um destes âmbitos dão lugar aos correspondentes fenômenos de privação nos outros.

Habermas cita Durkheim ao expor que a sociedade moderna está integrada à interdependência orgânica de ocupações sociais num modelo funcional, e confirma esta ideia ao dizer que o sistema deve estar ancorado num mundo da vida autônomo. Já mesmo em Durkheim é possível encontrar esta tensão entre sistema e mundo da vida: ele atribuía a anomia da sociedade moderna à incapacidade dos princípios formais da lei e da moralidade frente à desintegração provocada pelo mercado. Mas Habermas amplia esta tese e situa o diagnóstico durkheimiano em sua teoria, que depende de um contexto mais amplo enquanto teoria da evolução social.

Esta teoria, que explora o potencial de racionalidade das sociedades modernas possibilitado pelos diferentes estágios que Habermas compara aos estágios do desenvolvimento infantil de Piaget, tem como ponto central o desenvolvimento moral. Mas o problema é que este desenvolvimento não acontece de maneira homogênea: as instituições sociais podem não acompanhar esse desenvolvimento, e isso aparece, na teoria de Habermas, nos meios disponíveis para a solução de conflitos. A estrutura institucional acompanha a racionalização do mundo da vida apenas de um modo paralelo.

Historicamente, a separação entre sistema e mundo da vida ocorre, em primeiro lugar, nas sociedades de classes que se organizam num Estado. As posições sociais, antes ditadas pelo sistema de parentesco, passam a ser anexadas a funções políticas que se organizam formalmente; e essa separação torna-se completa com o domínio da lei formal, que garante também as possibilidades do mercado que toma o valor de um sistema auto-regulado segundo as próprias leis da economia (oferta e procura, por exemplo).

Freitag (1990:62) explica que, para Habermas, a modernidade se caracteriza por ter criado uma disjunção, um hiato entre o mundo vivido e o sistema. A perspectiva sistêmica e a perspectiva do mundo vivido não estão, por sua vez, integradas: a integração sistêmica não coincide com a integração social. Sistema e mundo da vida entram em choque. O mundo vivido, regido pela razão comunicativa, está ameaçado em sua sobrevivência pela interferência da razão instrumental. Ocorre uma anexação do mundo vivido por parte do sistema, desativando as esferas regidas pela razão comunicativa e impondo-lhes a razão instrumental, tecnocrática. A interferência do subsistema estatal na esfera do mundo vivido é a burocratização, e a do subsistema econômico, a monetarização. Essas duas usurpações são responsáveis pelas patologias do mundo vivido.

Assim, a integração do sistema liga-se à racionalização do mundo da vida, pois sem este estágio a integração do sistema fica subordinada à integração social; e é com a sociedade de classes que o sistema se torna, em parte, independente do mundo da vida e passa a impor suas restrições. No capitalismo avançado, o mundo da vida é reduzido a um satélite do sistema por meio da racionalização. Nesse momento histórico, ocorre o que Habermas denomina de *generalização do valor*, que é o processo pelo qual as relações morais e legais adquirem formalmente universalidade; com a formalização dessas relações sociais, a comunicação orientada para o consenso torna-se muito geral em sua aplicação, passando a ser generalizada pelos meios de comunicação de massa, e o dissenso, necessário à comunicação, dá lugar ao consenso por meio de um mecanismo que condensa a comunicação e por outro que substitui a ação comunicativa pela ação orientada ao êxito.

São as formas racionais de prestígio e influência que condensam a ação comunicativa, suspendendo a certificação racional; e são os meios de comunicação de massa que facilitam essa condensação da ação comunicativa, pois são promotores de domínios de comunicação especializados e de hierarquias de autoridade e conhecimento que liberam as pessoas da necessidade de levantar dissensos em alguma situação do mundo da vida. Isto ocorre precisamente quando os meios dinheiro e poder (que são ancorados normativamente no direito formal) substituem a interação consensual pela interação estratégica, que não busca mais a validade de pretensões, mas apenas as vantagens.

As instituições legais, que ancoram no mundo da vida os mecanismos diretivos como o dinheiro e o poder, canalizam as influências do mundo da vida no sentido dos reinos da ação formalmente organizados ou, inversamente, canalizam as influências do sistema no sentido dos contextos de ação estruturados comunicativamente. Elas funcionam então como a estrutura institucional que sujeita a manutenção do sistema às restrições normativas do mundo da vida, e também como a base que subordina e media o mundo da vida com respeito aos limites do sistema da reprodução material. A interação social passa a ser, como consequência, uma conciliação entre mundo da vida e sistema.

Diante disso, Habermas expõe a necessidade de uma teoria que não compreenda a sociedade tão somente como sistema. Segundo Freitag (1990:53), no debate com Luhmann, Habermas cessa a identificação plena com as posições de Horkheimer e Adorno, e inicia uma discussão original que o distanciará de seus mestres e modelos

intelectuais. Não se trata mais de opor marxismo ao racionalismo ou a dialética ao positivismo, e sim de elaborar uma nova teoria da sociedade como alternativa à teoria sistêmica, representada por Luhmann.

Essa separação entre mundo da vida e sistema aponta para a concepção de razão prática de Habermas, que ele identifica com as competências associadas à argumentação, que tem como meta a emancipação através do fim das relações de força que existem nas próprias estruturas da comunicação e impedem a solução racional e a regulação consensual de conflitos. Para Freitag (1990:59), Habermas inclui em sua teoria da ação comunicativa a elaboração de um novo conceito de razão, que nada tem em comum com a visão instrumental que a modernidade lhe conferiu, mas que também transcende a visão kantiana assimilada por Horkheimer e Adorno, isto é, de uma razão subjetiva, autônoma, capaz de conhecer o mundo e de corrigir o destino dos homens e da humanidade. A concepção de uma razão comunicativa implica uma mudança radical de paradigma, em que a razão passa a ser implementada socialmente no processo de interação dialógica dos atores envolvidos em uma mesma situação. É nisso em que consiste a racionalidade para Habermas: não numa faculdade abstrata, inerente ao indivíduo isolado, mas num procedimento argumentativo pelo qual dois ou mais sujeitos se põem de acordo sobre questões relacionadas com a verdade, a justiça e a autenticidade.

IV.IV O conceito de aprendizagem

Diante da mudança que Habermas permite à teoria crítica, diante da afirmação das ciências reconstrutivas, pode-se dizer que a teoria de Habermas, imbuída, por ser crítica, de uma ideia de mudança social, aponta para transformações nas estruturas normativas encontradas num processo de evolução social, que não é limitado porquanto tais transformações caracterizem também um processo de aprendizagem. Fica claro que Habermas quer remeter a evolução social a processos de aprendizagem. Para ele, a aprendizagem como conceito, como instrumento de análise, pode indicar o avanço e a força das estruturas de racionalidade que estão implícitas nos conteúdos das diversas formas de vida social. O conceito pode apontar mesmo para as possibilidades de racionalidade que uma sociedade determinada apresenta aos indivíduos que lhe compõe. Não obstante, é possível dizer que as estruturas de racionalidade, que se encontram conectadas com a formação cultural e pessoal, não são, elas mesmas, algum critério para apontar aquilo que Habermas classifica como evolução social, já que Habermas seja um defensor de algo restante para as sociedades pós-metafísicas. Para ele nem tudo se perde e resta-nos o apego à razão e à linguagem.

Nesse sentido, o conceito de aprendizagem, formulado na lógica do desenvolvimento da psicologia evolutiva, não está baseado em conteúdos, mas está firmado na caracterização de níveis de aprendizagem com os quais se determinam os processos. Habermas amplia a aprendizagem individual para a esfera social numa analogia que percebe que o avanço evolutivo de um sistema social firma as bases da possibilidade de novos processos de aprendizagem. Assim, na teoria habermasiana, o critério de avaliação da evolução social são as estruturas formais da racionalidade, suas possibilidades, não seu conteúdo. São mesmo estas estruturas que podem servir de critério universalizável. Do que Habermas analise os processos de aprendizagem como desenvolvimento considerando: primeiro, o desenvolvimento ontogenético do indivíduo, que implica a possibilidade de uma análise em três esferas diferentes, a esfera cognitiva, a esfera moral e a esfera da interação intersubjetiva. Esta análise pode dar embasamento teórico para a defesa de que as capacidades individuais de aprendizagem estão amparadas pelas estruturas das imagens de mundo, transmissíveis e institucionalizáveis, que são as formas maduras de integração social e o aumento das forças produtivas. Por meio da moral e do direito, Habermas reconstrói, servindo-se das estruturas hierárquicas da psicologia do desenvolvimento, a maneira da evolução social.

Portanto, Habermas encontra na institucionalização das expectativas de comportamento e na regulação consensual de conflito a lógica da evolução da sociedade. Assim, Habermas acaba formando um quadro hierárquico, que contempla as sociedades arcaicas, as civilizações desenvolvidas e as sociedades modernas, pela via de uma sequência evolutiva das formações sociais, e não de sistemas sociais concretos. O aspecto da análise não é outro que a aprendizagem, de modo que sociedades com contextos diferentes quanto a seu modo de produção podem ser abarcadas pelo critério da aprendizagem, ou sociedades com modos de produção iguais podem ser separadas na análise que considera os níveis de conhecimento e interação.

O processo de aprendizagem constatado na evolução, na adaptação a uma nova forma de integração social, é considerado por meio de estágios de aprendizagem que são ferramentas fornecidas pela psicologia do desenvolvimento para estabelecer os níveis de conhecimento e da interação. São esses níveis que definem as possibilidades de processos de aprendizagem. As estruturas de consciência partilhadas no nível social, que contêm conhecimentos empíricos e convicções morais, formam o processo de evolução social. O saber que está coletivamente acessível possibilita a passagem de um estágio a outro, de modo que as sociedades podem aprender e reorganizar seus sistemas de ação por meio da utilização dos potenciais cognitivos que estão postos nas imagens de mundo. Assim, Habermas relaciona o progresso histórico com graus de desenvolvimento da integração social. E junto com a introdução de um nível novo de integração social põe-se também a possibilidade de aplicação de novos saberes técnicos e fica disponível a produção de novos conteúdos que podem ampliar a complexidade sistêmica da sociedade bem como aumentar as forças produtivas.

Em sua análise dos processos de aprendizagem, Habermas considera também o desenvolvimento técnico da humanidade, mas afirma que estes só são percebidos também por conta da evolução das imagens de mundo. E, por fim, Habermas também considera as estruturas normativas que podem ser aprendidas no desenvolvimento. Não se trata, portanto, de dar ênfase à racionalidade instrumental, mas de dar ênfase ao desenvolvimento ontogenético e ao desenvolvimento das estruturas normativas para a formação do quadro de uma teoria da evolução social. A hipótese de Habermas é a de que haja uma transferência da aprendizagem individual para as imagens de mundo que as institucionalizam. Ele busca tornar factível a compreensão dos estágios do desenvolvimento das estruturas normativas da sociedade como equivalente da ontogênese da consciência moral individual, apontando que entre as esferas da

ontogênese, isto é, a esfera cognitiva, a esfera moral e a esfera interativa, seria encontrada no desenvolvimento ontogenético da moral a correlação com o desenvolvimento das estruturas normativas da sociedade.

Habermas advoga a tese de que, ainda que os mecanismos de aprendizagem devam ser buscados no plano psicológico, a aprendizagem não fica restrita às capacidades de aprendizagem que são adquiridas individualmente, mas deve também abarcar os conhecimentos disponíveis nas imagens de mundo, de maneira que seja possível falar em processos de aprendizagem da sociedade.

Assim, passa para o campo da sociologia algo análogo ao que estava posto pela psicologia do desenvolvimento, de modo que haja meios para a verificação de como ocorrem processos de aprendizagem que se ligam com o saber social disponível em um determinado contexto. O próprio desenvolvimento cognitivo, a aprendizagem individual, acaba por relacionar-se com os processos sociais de aprendizagem, porquanto permeie as condições sociais. Contudo, é importante destacar que, mesmo que existam processos de aprendizagem, não apenas individuais, mas também sociais, os processos sociais de aprendizagem parecem ocorrer sempre no sentido de uma evolução, já que as sociedades evoluem por conta de problemas sistêmicos que precisam ser resolvidos, e por meio da disponibilização de conhecimentos que perpassam as imagens de mundo que também vão sendo incorporados aos sistemas de ação e que, posteriormente, são institucionalizados. Nesse sentido, os processos de aprendizagem podem servir como um argumento forte para a defesa de um tipo específico de teoria política, posto que se tenha ainda algo em que nos ancorarmos, ainda que seja apenas uma pragmática universal, a racionalidade dessa pragmática, que se torna também um meio de avaliação, como que numa nova versão da racionalidade prática ou estética, exige uma abertura aos conhecimentos das imagens de mundo justamente por reconhecer nelas a possibilidade de evolução.

A normatividade social é modificada pelos problemas sistêmicos e isto acaba por impor, quase que naturalmente, algum tipo de mudança no modelo de integração, e essa mudança acaba também por acarretar um novo nível de aprendizagem pelo próprio acesso que mudança proporciona e é isso que Habermas entende por evolução. A evolução marca-se na institucionalização de novas estruturas de racionalidade de um estágio que traz novas possibilidades de conhecimento. Cabe ressaltar que Habermas não está tratando dos conteúdos, mas das formas de aprendizagem, no sentido da ampliação ou da abertura das possibilidades, que alcancem o nível de sua

institucionalização jurídica. Sendo mesmo o direito, como meio, o portador das novas possibilidades estruturais de ações racionais.

Por meio das inovações nas estruturas sociais os novos níveis de aprendizagem são institucionalizados, e a evolução social é encontrada então nesses níveis que promovem capacidades de aprendizagem. A evolução social é considerada como um processo bidimensional de aprendizagem, porquanto apresenta dois aspectos, o cognitivo-técnico e o prático-moral, que têm estágios estruturais que podem ser ordenados em conformidade com a lógica evolutiva. É por meio dessa lógica que os processos de aprendizagem são verificados em cada um dos diferentes níveis de aprendizagem.

Habermas toma de Piaget a constatação de que o sujeito adulto seria o resultado de diversos processos de aprendizagem, sendo esses processos que promoveriam aquilo que se entende por níveis ou estágios de aprendizagem, sendo também a capacidade de aprendizagem dos indivíduos em cada nível a própria base da aprendizagem social. Assim, a formação de novas estruturas sociais pode ser representada pelos processos de aprendizagem ontogenéticos, que são também condicionados pelo nível evolutivo da sociedade. Em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Habermas aponta para o desenvolvimento da consciência moral sempre em conexão com a lógica da formação humana, de modo que essa lógica do desenvolvimento possa servir para classificar, conforme as características evolutivas, também as formas de integração social. Assim, o percurso da lógica do desenvolvimento que se aplica ao plano ontogenético é aplicado às formas sociais de organização.

Habermas inova a teoria crítica também por que não restringe, como Marx, a leitura da dimensão evolutiva apenas aos aspectos que perpassam as forças de produção. Para ele, é preciso atentar também para as novas formas de integração social que surgem em seus diferentes níveis e contextos e que, em conjunto também com o desenvolvimento das forças produtivas, podem ser entendidas como mudanças na capacidade de aprendizagem que evoluem tanto na dimensão técnica como na dimensão moral. A lógica do desenvolvimento de Piaget mostra uma série de estágios que se tornam mais complexos a cada etapa e que caracterizam a superação de algum estágio anterior menos complexo, sendo também por isso que não seria possível admitir algum tipo de corte em alguma etapa do desenvolvimento, que, no geral, tem em vista, desde um ponto de vista teórico, a autonomia do indivíduo, sua independência e sua

identidade, como capacitação para lidar com aquilo que aconteça no mundo em suas diferentes dimensões.

A lógica do desenvolvimento tem condições formais que Habermas preenche, na reformulação que abarca uma teoria da ação, com a concepção dos níveis de consciência moral, tal como cunhada por Kohlberg. Na interpretação de Habermas, a lógica do desenvolvimento é caracterizada pela capacidade dos desenvolvimentos cognitivo, linguístico e interativo, sendo neste último, que envolve a capacidade de ação, que fica inserida a teoria de Habermas. Trata-se de níveis sequenciais de desenvolvimento que podem ser reconstruídos, que podem ser apreendidos por uma análise da lógica de desenvolvimento, que pode respaldar a evolução do nível de aprendizagem na sistematização de uma justificação que aponta para a capacidade de lidar com o mundo que demanda soluções em suas dimensões objetiva e moral, e que podem ser avaliadas, e é aqui que Habermas insere sua pragmática universal, por meio de pretensões de verdade e de validade.

Nesse sentido, a teoria de Habermas aponta para algo distinto da mera resolução de conflitos, como no caso da tolerância; a concepção de evolução social que Habermas interpreta pelo conceito de aprendizagem não a percebe apenas como um conceito moral e político que busca a solução de conflitos, mas pode perceber mecanismos de aprendizagem que permeiam sua aplicação na própria evolução social do modo de entender o conceito. Os mecanismos de aprendizagem passam a ser também meio de diferenciação entre sistemas distintos que encontram ou não encontram soluções para problemas sociais que fazem avançar a evolução. A teoria da evolução, no modelo de Habermas, fica diretamente ligada à concepção discursiva, à argumentação prática, que pode fundamentar as razões pelas quais determinadas decisões sociais são tomadas.

Decorre do processo de racionalização das imagens de mundo a evolução social, porquanto esse processo carrega as mudanças sociais nas estruturas já que permite os processos de aprendizagem. A aprendizagem que decorre da evolução social também é a causa da evolução, pois os problemas sistêmicos, que são próprios aos processos evolutivos, requerem soluções que não escapam a circunscrição de uma formação social determinada, de tal modo que em *Teoria da Ação Comunicativa* aparece forte a concepção de Habermas de que não seja o desenvolvimento individual um reflexo do desenvolvimento social. É por meio da interação que as resoluções objetivas e morais são firmadas, do que decorre uma aprendizagem evolutiva. Com a teoria da ação, Habermas dá ênfase à aprendizagem pela via da interação. Por meio da interação as

sociedades alcançam a possibilidade de realização da aprendizagem. Assim, Habermas não fica preso à tese da psicologia segundo a qual os processos sociais de aprendizagem estariam ligados o modo individual da aprendizagem, mas enfatiza que a interação tem papel principal no processo evolutivo das sociedades.

Para Habermas, no processo de socialização o indivíduo constrói sua competência comunicativa, pois ele estende o modelo de aprendizado, tal como cunhado por Piaget, para o plano do desenvolvimento sociocultural de maneira muito forte em *Teoria da Ação Comunicativa*, expondo a ideia de que seja na interação que surja a reflexividade cognitiva e a universalidade moral, sendo este mesmo o processo de evolução social capaz de ser analisado por meio da aprendizagem. A noção de aprendizagem resta voltada para o âmbito da interação social, de modo que os indivíduos, no sentido que têm numa teoria da ação, ficam em segundo plano nesse processo da interação social, pois se trata de apreender as formas de subjetividade nas relações sociais. O foco da análise desloca-se das estruturas cognitivas individuais para as estruturas cognitivas compartilhadas, e o aprendizado é observado pelo prisma da transformação social, e não individual. O aprendizado social passa a ser entendido como fruto da própria coordenação social do processo de aprendizado dos indivíduos, de modo que Habermas passe a trabalhar com um conceito complexo de racionalidade capaz de articular a socialização, a integração social e a coordenação da ação. Por meio da linguagem surge o entendimento que a teoria da ação comunicativa expõe como sendo o próprio meio de coordenação das ações sociais ou individuais.

Trata-se, portanto, não dos próprios indivíduos, mas da relação entre eles, e esse é o *locus* da aprendizagem, a relação entre os indivíduos que interagem pela comunicação numa determinada organização social em que acontecem discursos racionais. A racionalidade está posta sob a sociedade não sobre o indivíduo, pois se trata de padrões compartilhados de racionalidade. Os envolvidos no processo de comunicação reconhecem os significados das ações praticadas, do que a racionalidade seja percebida não pelo conteúdo, mas pelo sentido coletivo de identificação entre indivíduos que reconhecem uns aos outros, já que a ação social, como interação, é fundamentada na intersubjetividade. O conceito de aprendizagem é extraído da interação que possibilita a ampliação, mudança ou inovação no conhecimento socialmente partilhado. Por meio da interação a aprendizagem é possível como modificação do conhecimento socialmente compartilhado, ela transforma a

normatividade e guia a ação social, enquanto, por meio da interação, os envolvidos no processo comunicativo alcançam algum entendimento sobre normas ou coisas.

Com a exposição da racionalidade comunicativa, Habermas pôde montar um sistema de referências para uma teoria da sociedade que é contextualizada. Com a filosofia da virada linguística, a racionalidade comunicativa resta inserida numa dimensão histórica, num contexto. De modo que a evolução social abarca essa racionalidade e suas potencialidades nas possibilidades de aprendizagem que o contexto permite. E desde seu ponto de vista crítico, a teoria da evolução social constitui, para Habermas, uma possibilidade de emancipação ao indicar um aspecto distinto que não aquele da razão subjetiva tal como tratada por Horkheimer. A razão contextualizada, situada na história, é a via encontrada por Habermas que expõe sua possibilidade de apreensão e ampliação nos caminhos de uma teoria da evolução social, que se dá pelo caminho da aprendizagem enquanto consiste em expor padrões de racionalidade para as estruturas sociais e para a reflexão de sujeitos que dispõe de razão e linguagem, autônomos, portanto. A evolução social torna-se a exposição do progresso da reflexão da sociedade e dos indivíduos que pode fazer frente aos modelos que compartilham uma razão unicamente universal ou algum relativismo absoluto. O aspecto linguístico da racionalidade comunicativa pode apontar novas esperanças para uma teoria filosófica da razão que consiste nos potenciais de reflexão dos processos históricos.

Para Habermas, o agir comunicativo comporta um potencial de racionalidade que se realiza na interação social por meio da linguagem. Esse potencial toma seu curso de realização nas novas configurações sociais que surgem da interação: a racionalidade comunicativa, contextualizada portanto, pode ser percebida na formação de quadros simbólicos diferentes, na reflexividade das tradições culturais, na racionalização do mundo da vida e na universalização de normas. Por meio das ciências reconstitutivas, Habermas pode fundamentar um conceito de racionalidade capaz de indicar o caminho para modos de vida mais autônomos, em que o mundo da vida é menos colonizado, em que pretensões de validade são legitimadas pela sociedade, e em que identidades pessoais se formam com reflexão. Caminhos que a pragmática formal pode qualificar, na reconstrução das condições da competência comunicativa de sujeitos de linguagem e razão. Contudo, esse projeto de autonomia concretiza-se sempre pela via da aprendizagem, que significa a manutenção do processo de um conhecimento cumulativo e que garante as condições de discussão racional de temas previamente estabelecidos e que agora podem ser criticados para a correção de significados e normas partilhadas. As

normas e os significados que são partilhados incluem-se no âmbito de uma comunidade de linguagem, enquanto o conceito de aprendizagem vai além desse âmbito, pois ele constitui a própria possibilidade de expansão da compreensão para além dos significados e normas que uma determinada comunidade linguística compartilha.

É por meio da linguagem que possibilita a comunicação que se torna possível transcender o âmbito em que a própria linguagem acontece. A argumentação que é empreendida pela linguagem de uma comunidade de comunicação, situada num contexto histórico e social, permite que o contexto, que forma a linguagem, seja assim transcendido por ela. As pretensões de validade podem ir além do contexto, deixando a relatividade e alcançando a universalização, e é esse o sentido forte que a teoria de Habermas assume, a de que a linguagem permite, inserida nos pressupostos pragmáticos da ação comunicativa, o surgimento de ideias e ideais inovadores capazes de modificar o entendimento no mundo da vida.

As pretensões de validade tornam-se assim eficientes para a consecução de propósitos e transformações sociais, de modo que a linguagem que a possibilita tem de ser entendida como portadora de mais que o mero compartilhamento de informações. Desse modo, a linguagem exerce influência na coordenação de ações e as forças ilocucionárias dos atos de fala são fonte de integração. No momento em que um sujeito de razão e linguagem profere seu ato de fala requerendo alguma pretensão de correção, que pode ter relação com a tolerância de seu ponto de vista, fazendo referência a algum aspecto das relações sociais, o reconhecimento intersubjetivo dessa pretensão permite a aprendizagem e a integração. É na comunidade de comunicação que os pressupostos normativos, que fazem parte das condições de possibilidades da argumentação, permitem a coordenação de planos de ação e a realização da integração social.

Há na prática comunicativa um pressuposto que surge todas as vezes que os sujeitos de fala afirmam ou contestam a verdade de uma proposição ou a validade de uma norma, todo sujeito que argumente com a finalidade de justificar suas pretensões deve pressupor a existência de uma comunidade de comunicação que é real, desde seu ponto de vista como um membro. Contudo, além da comunidade real, está também pressuposta uma comunidade ideal de comunicação, que é, por assim dizer, transcendente, pois é o que se pode universalizar na intersubjetividade. É esse o ponto que Habermas pode manter ainda para sua teoria crítica que muito recebe da virada linguística: a razão comunicativa que é totalmente ligada ao seu contexto, que é situada, também está, ao mesmo tempo, acima de qualquer contingência histórica. A razão

comunicativa, ainda que esteja integrada ao seu meio, não faz distinção entre uma ou outra forma de vida, antes, as condições que possibilitam o entendimento são aspectos transcendentais, isto é, tem um sentido processual que vai além de qualquer contexto. Aquilo que o sujeito fala, ao pretender afirmar ou contestar uma proposição, é reconhecido na comunidade real de comunicação, mas as condições que possibilitam o entendimento, que estão presentes naquilo que o mesmo sujeito fala, não importando o conteúdo, são reconhecidas na comunidade ideal de comunicação. É esse o caminho que Habermas toma para que sua teoria crítica possa ainda manter-se, num contexto filosófico muito diluído, como resposta aos diversos problemas de regulação normativa em sociedades cada vez mais plurais.

TOLERÂNCIA INCLUSIVA

V.I Sociedade e normatividade: perspectivas da autonomia

Habermas caracteriza o que chama de mundo moderno com o pensamento pós-metafísico, a virada linguística, a razão situada e o primado da prática em relação à teoria. Certamente, estas são características de rompimento que marcam essa nova filosofia, que é uma filosofia da crise da razão. Com a virada linguística o mundo da vida adquire primazia em relação ao pensamento científico e objetivo. Com essa filosofia a verdade da epistemologia moderna é posta em xeque, e a validade de uma proposição não é mais um problema de relação objetiva entre coisa e linguagem, mas passa a ser um problema de comunicação. Podemos chamar essa filosofia de pós-metafísica, já que há uma forte ruptura com o kantismo, tanto na epistemologia quando na ética e na política.

O *conatus* proposto por Thomas Hobbes era, antes de Kant, a base filosófica para fundamentar o monopólio da força do Estado. A legitimidade garantia-se na razão objetiva que poderia entender a conveniência de um contrato frente ao estado de guerra. Mas depois de Kant, Georg Friedrich Hegel deixa Hobbes ao denunciar a ilusão do estado de natureza e da ideia de indivíduos como átomos que se movem no vazio. Para Hegel, o mundo humano sempre foi um mundo social, pois o mundo não seria possível sem pré-julgamentos, sem costumes e sem linguagem. Sequer seria possível fixar um contrato se não houvesse linguagem, se não houvesse um sistema de compartilhamento de significações. Para Hegel, o Estado é feito com poesia, não com a pretensão de eleger a linguagem perfeita e racional, sem ambiguidades, como queriam a filosofia de Hobbes e o iluminismo.

Para Hegel, é impossível descartar a poesia, e os átomos, no fundo, são tomos que compartilham uma linguagem, de maneira que antes do Estado tem de haver já um *espírito*. Linguagem e comunidade são logicamente anteriores aos átomos, que são falantes porque se comunicam, falam em uma língua a alguém. É certo que a linguagem não pode existir sem os indivíduos, mas, também é certo que ela os precede e por isso mesmo é também condição de qualquer contrato Estatal. A eticidade constitui então uma espécie de pré-contrato, dependente dos indivíduos, mas anterior a eles, que como entendimento mútuo sobre significações abarca todas as outras convenções entre contratantes, que só o são porque são pré-contratantes dessa sociabilidade.

Parece ser possível afirmar que nessa forma de ver o mundo já se incluía aquela filosofia de nosso tempo, porquanto aí mesmo esteja a base para um pensamento pós-metafísico, na ideia de que a sociedade não pode ser observada como um objeto natural. Inclui-se aí também o germe da virada linguística, na ideia do compartilhar de uma linguagem. Também a razão situada está aí, os indivíduos não podem ser indivíduos sem a *Sittlichkeit*, sem a eticidade, sem os valores e significações que compartilham com os membros de sua comunidade. E aí está também a compreensão de que a prática tem primazia em relação ao pensamento, na ideia de que o mundo mesmo surge de práticas transmitidas na história.

Essa maneira de ver o mundo refletiu-se nos escritos de Karl Marx, na compreensão de que o homem é um ser concreto, no mundo e não fora dele. Para Marx, como para Hegel, a coesão social da sociedade civil não pode ser explicada pelos átomos, que são átomos apenas na imaginação. A razão objetiva que Hobbes apresentava foi vista por Marx como uma representação ideológica da sociedade civil, uma representação do modo como vivem os homens na defesa de seus interesses. Como para Hegel, a constituição seria a inscrição institucional da pré-compreensão social da existência, mas aí os indivíduos, impulsionados por seus interesses particulares, tenderiam a desviar-se do sentimento de que são tomos de uma comunidade, de maneira que o Estado far-se-ia necessário. As instituições estatais teriam então a tarefa de levar os indivíduos de volta ao caminho do sentimento de pertença à comunidade que é anterior a eles, e poderiam fazer isso por meio da força.

A crítica de Hegel à revolução francesa está justamente na impossibilidade da ideia que perpassa este período sobre formar, do nada, desde o princípio a constituição de um Estado. Edmund Burke, nesse sentido, também prenuncia a crítica de Marx às teorias do direito natural e à ideia de homem universal em sua balança que pesa *direitos reais*, da tradição da *Bill of Rights*, contra *pretensos direitos*, da novidade da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Não seria possível criar um sistema sem relação com a história e com as tradições de uma comunidade, sem o situar da razão. Para Hegel, uma constituição não é algo que se fabrica do nada, mas é o resultado do trabalho de povos inteiros, uma constituição não poderia ser criada por sujeitos, mas dependeria do desenvolvimento anterior de um povo. Uma constituição só é possível por meio da eticidade, por meio do espírito do povo. Ou, como diria um filósofo de nosso tempo, a existência das instituições políticas está possibilitada na pré-compreensão cultural da sociedade à qual se aplica.

Esse modo de ver as instituições políticas reaparece nas críticas às revoluções do século XX, pois o próprio conceito, revolução, propõe uma mudança total. Revolução indica uma mudança muito ampla na representação do mundo social, de modo que, pode-se dizer, nela há um totalitarismo implícito. As lideranças de uma revolução sempre poderão decidir sobre a vida dos homens, sobre a melhor maneira de libertá-los de algo, sempre buscando uma sociedade mais justa, igualitária, ou algo do tipo, ainda que para alcançar seus objetivos seja preciso cometer injustiças e diferenciar. Uma vez que deva ser excluída a pré-compreensão, pois ela mesma seria o motor daquilo que a revolução pretende corrigir, isto é, a maneira de pensar e viver de uma sociedade, a liderança vê-se na condição de impor sua verdade. A revolução depende ainda do rei-filósofo, do detentor da verdade.

Liberdade e imposição confundiram-se muitas vezes na história, e esse ensinamento levou alguns teóricos marxistas à defesa do Estado democrático de direito e de políticas de consenso, como fez Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa*. É nesse texto que Habermas propõe uma reinterpretação da eticidade de Hegel nos termos da teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein. Em *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel tratou da existência de um conjunto de valores e significações compartilhados por uma comunidade, que é muito semelhante à concepção da existência de regras e jogos de linguagem inconscientes que faz parte de qualquer troca linguística, como propunha Wittgenstein. Nesse sentido, pode-se dizer que a tese central de *Teoria da Ação Comunicativa* consiste na ideia de que a sociedade moderna deve ser compreendida como uma estrutura de duas partes: o mundo da vida e os sistemas, e essa primeira parte, que é informada pelas convicções formadas comunicativamente e compartilhadas intersubjetivamente, obedece a uma dinâmica consciente e normativa, e cada vez que se discute um tema os interlocutores apóiam-se em diversas convicções sobre as quais não se discute, que não são temas propriamente ditos. Assim, Habermas também advoga que a atividade de comunicar-se coloca em relação indivíduos concretos, não abstratos ou atômicos como queriam os filósofos modernos. São membros de uma mesma cultura que jogam em suas posições em cada jogo de linguagem, em cada situação de comunicação.

Numa comunicação, o consenso implícito entre os falantes não é, ele mesmo, suspenso, pois mesmo que o falante fale para criticar algum pressuposto sobre algo no mundo, colocando em suspensão a validade de algo, ainda assim o faz de maneira que seu ouvinte o compreenda. Mesmo o desacordo em um intercâmbio linguístico só será

possível mediante o acordo tácito de valores e crenças, de linguagem compartilhada. Conforme Habermas, nosso saber tem uma estrutura proposicional: as opiniões podem ser expostas explicitamente em forma de enunciados. Por isso, a racionalidade se relaciona com a forma com que sujeitos capazes de linguagem e de ação organizam o conhecimento. Nas emissões ou manifestações linguísticas se expressa explicitamente um saber. Assim, podem ser racionais tanto as pessoas que dispõem de saber quanto as manifestações simbólicas, as ações linguísticas ou não linguísticas, comunicativas ou não comunicativas, que encarnam um saber. Esse saber pode ser criticado por não ser confiável; por isso, a racionalidade de uma emissão ou manifestação depende da confiança do saber que encarnam.

Assim, Habermas concorda com a tese de Wittgenstein de que as experiências no mundo implicam jogos de linguagem, sendo que esses jogos supõem algum interlocutor, e o respeito a suas regras. Decorre daí que, para Habermas, na política, juízos não podem ser mudados com a mudança de todos os pressupostos de algum discurso, é necessário deixar o discurso sobre algo permeado pelos pressupostos compartilhados e, a partir deles, mudar ou não os juízos. A totalidade das coisas, por definição, não pode ser objeto de discurso, pois para que haja discurso é preciso partir de pressupostos que não são, eles mesmos, objeto de discurso, ainda que sejam sua possibilidade. O mundo, como totalidade das coisas, jamais pode ser tema de um discurso, é impossível que exista, como queria Kant, um saber sem pressupostos, ou algum conhecimento da totalidade, do universo. Conhecimento que, no iluminismo, tomava a forma de uma *ortodoxia* política com a construção do Estado conforme os ditames da razão.

Para Habermas, um problema desse tipo aparece também na teoria de Marx, e consiste precisamente na falta de explicação quanto ao sentido determinado de uma ciência do homem que se realizaria como crítica da ideologia, como oposição à objetivação da ciência da natureza. Na leitura de Habermas, Marx, ainda que estabeleça uma ciência do homem como crítica e não como objetividade, parece chegar muito próximo a algo como uma ciência da natureza. A crítica da ideologia deveria ser feita de outro modo, trata-se de problematizar os pressupostos dos enunciados políticos, uma política crítica deve ser estabelecida na modificação do consenso tácito, das regras que ditam a comunicação e os laços sociais, dado que é de acordo com estas regras que os membros de uma cultura pensam e agem, raciocinam e falam. Qualquer mudança real deve então passar por alguma mudança no mundo da vida, na eticidade que, em sua

totalidade. Uma teoria como a de Marx está mais próxima da racionalidade instrumental, parcial portanto, que tem a pretensão totalitária de objetivar uma sociedade e seu mundo, fazendo com que sua eticidade torne-se objeto de análise científica.

Habermas quer fugir da confusão que se fez entre pressupostos históricos e dados objetivos, como as leis da economia, quer fugir da confusão entre mundo da vida e mundo natural, quer fugir da possibilidade de alguma engenharia social que poderia ser buscada com o pretenso conhecimento das leis que regem o mundo social, tal qual o cientista que conhece as leis do mundo físico. Habermas parece indicar que qualquer tentativa científica de compreender regras totalizantes da sociedade poderia desembocar em alguma concepção técnica e instrumental da política, e essa é sua acusação ao conceito de “modo de produção” que, como concepção instrumental do materialismo histórico, resultou no totalitarismo técnico-administrativo dos sistemas marxistas.

Habermas posiciona-se contra o positivismo lógico das ciências humanas e sociais, ele está bem armado contra a diminuição dos seres humanos a objetos observáveis. Com a experiência do nacional-socialismo e sua visão científicista do homem, chegou-se ao ápice da conversão do homem em objeto que responderia, como máquina, a estímulos capazes de modificar sua natureza, estímulos esses que, indizíveis, foram efetuados pelos detentores tanto da teoria científica mais exata quanto do poder e dos dispositivos técnicos para sua aplicação. Nessa experiência, saber e poder implicavam-se mutuamente no absurdo. Em *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer denunciavam a racionalidade instrumental das ciências humanas e sociais, e sua aplicação, para eles, o fascismo implica tratar o homem como coisa e uma ordem totalitária é a que instala a racionalidade objetiva pela força, de modo que haja um paralelo entre o científicismo e a administração burguesa. As revoluções fascistas fizeram da burguesia um inimigo, mas seus sistemas carregavam certas premissas da economia burguesa.

Foucault também aponta para algo equívoco nas ciências que concebem o homem como objeto passível de sujeição a determinações econômicas, sociais e psíquicas, ciências estas que também tomariam seu objeto de maneira paradoxal ao exaltá-lo como sujeito de uma consciência capaz de pensar sobre si mesma, como objeto. Mas em sua concordância com Foucault, Habermas diferencia-se dele noutro aspecto que tentou levar adiante para além daquele paradoxo. Sua ética do discurso reafirma o sujeito como consciência capaz de pensar sobre si mesma e toma a forma de

um imperativo, tal como o imperativo categórico da razão prática proposto por Kant: o outro sempre deve ser tomado como sujeito, e não apenas como objeto, o que significa tomar o outro como interlocutor e participante de um jogo de linguagem. É nesse sentido que Habermas teoriza formalmente a respeito de sua distinção entre ação estratégica e ação comunicativa. No primeiro caso, tem-se a conotação de uma auto-afirmação com êxito no mundo objetivo, possibilitada pela capacidade de manipular informadamente e adaptar-se inteligentemente às condições de um entorno contingente. No segundo caso, têm-se conotações que remontam à experiência central da capacidade de acordo sem coações e de gerar um consenso que tenha uma fala argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e favorecem uma comunidade de convicções racionalmente motivada.

Nos dois casos, a análise da racionalidade pode partir dos conceitos de saber proposicional e de mundo objetivo, distinguindo-se, no entanto, pelo tipo de utilização do saber proposicional: pela manipulação instrumental no primeiro caso, e pelo entendimento comunicativo que, segundo Habermas, aparece como *telos* imanente à racionalidade. À utilização do saber proposicional pela manipulação instrumental Habermas chama de *posição realista*, e à utilização do saber proposicional pelo entendimento comunicativo Habermas chama de *posição fenomenológica*. A análise realista limita-se às condições que um sujeito agente tem que cumprir para poder propor-se fins e realizá-los: nesse modelo, as ações racionais têm fundamentalmente o caráter de intervenções efetuadas com vistas à consecução de um propósito e de serem controladas por sua eficácia, em um mundo de estados de coisas existentes. Já a análise fenomenológica não parte simplesmente do pressuposto ontológico de um mundo objetivo: antes, converte esse pressuposto em problema e pergunta pelas condições sob as quais se constitui para os membros de uma comunidade de comunicação a unidade de um mundo objetivo.

El mundo sólo cobre objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción. El concepto abstracto de mundo es condición necesaria para que los sujetos que actúan comunicativamente puedan entenderse entre sí sobre lo que sucede en el mundo o lo que hay que producir en el mundo. Con esta práctica comunicativa se aseguran a la vez del contexto común de sus vidas, del mundo de la vida que intersubjetivamente comparten. Este viene delimitado por la totalidad de las interpretaciones que son presupuestas por los participantes como un saber de fondo. Para poder aclarar el concepto de racionalidad, el fenomenólogo tiene que estudiar, pues, las condiciones que han de cumplirse para que se

pueda alcanzar comunicativamente un consenso. (HABERMAS, 1987:31)

Nesse tipo de análise, as manifestações racionais têm, portanto, o caráter de ações plenas de sentido e inteligíveis em seu contexto, com as quais o ator social se refere a algo no mundo objetivo. As condições de validade e as expressões simbólicas remetem a um saber de fundo, compartilhado intersubjetivamente pela comunidade de comunicação. A unanimidade da experiência pressupõe uma comunidade com outros que se supõe estarem observando o mesmo mundo, que têm uma constituição física que os capacita a ter uma verdadeira experiência, que têm uma motivação que os leva a falar sinceramente de sua experiência e que falam de acordo com esquemas de expressão compartilhados e reconhecidos.

Quando há uma dissonância, há também uma razão suficiente para supor que não se cumpre uma ou outra condição que se supunha cumprida quando se antecipava a unanimidade. Para Habermas, a alucinação, a paranóia, a parcialidade, a cegueira, a surdez, a falsa consciência, na medida em que são entendidas como indicadores de um método defeituoso ou inadequado de observação do mundo, se convertem então em candidatos para a explicação das dissonâncias. Ao contrário, na consonância de um ato comunicativo está implicada a aceitação tácita das regras do jogo de linguagem por parte dos jogadores. E aí está o kantismo de Habermas, pois para além da diversidade cultural, para além da multiplicidade de vozes, existe uma norma fundamental que está baseada na livre aceitação das regras de qualquer entendimento comunicativo.

A razão instrumental que aparece na forma do direito, isto é, a concepção instrumental que entende o direito como uma forma de coação exercida pelo Estado para obrigar os indivíduos a determinados comportamentos, é alvo da crítica de Habermas na denúncia de que a normatividade da comunicação é aí substituída pela ameaça da coação, deixando então a ação comunicativa para estabelecer uma ação estratégica que é a legalidade característica dos Estados totalitários. Com a distinção entre ação comunicativa e ação estratégica, Habermas propõe uma normatividade que fundamenta a democracia do Estado de direito. Em seu *Direito e Democracia*, Habermas pretende apresentar o direito como mediação para algo mais que alguma ação estratégica, posto que durante a modernidade o direito acabasse convertendo-se na possibilidade de mediação institucional da racionalidade comunicativa, isto é, na possibilidade de ser a garantia da consideração dos participantes de discursos públicos sempre como interlocutores e não apenas como objetos. É nessa teoria política que

Habermas mostra sua herança alemã ao juntar formas que apareceram nas filosofias de Kant e de Hegel, na concepção de uma lei moral universal e na concepção da multiplicidade de vozes que compõe uma cultura. Habermas busca, portanto, explicar o papel de uma racionalidade procedimental para justificar publicamente princípios e normas para uma democracia legítima, sendo sua teoria do discurso responsável por apontar essas soluções. A teoria do discurso é a proposta de Habermas para legitimar a justificação pública de princípios e normas que possam ser aceitos como válidos por cidadãos livres e iguais, no contexto de sociedades contemporâneas. A legitimação está no modo de deliberação pública que aplica as regras do discurso.

Para Habermas, o processo democrático da criação do direito constitui a única fonte pós-metafísica da legitimidade. A condição da democracia é hoje a retificação permanente das normas que regem a sociedade por meio de práticas sociais comunicativas. Esse é o sentido que a autonomia política toma em nosso tempo, a construção dos juízos políticos é dependente dos processos políticos de livre discussão das normas por todos os afetados por elas. Claro que temos aí um tipo ideal e que a defasagem entre democracia e realidade exige que determinadas ações estratégicas estejam presentes no processo, mas é possível aproximar-se mais ou menos do ideal, da autonomia, e o direito deve satisfazer as condições do princípio do discurso para poder regular de forma legítima a constituição de uma comunidade. Habermas relaciona nessas condições o duplo aspecto da validade do direito: a relação entre coerção e liberdade.

Em seu *Direito e Democracia*, Jürgen Habermas expõe a razão pela qual considera necessário abandonar o princípio kantiano da subordinação do direito à moral. Por meio daquilo que caracteriza como pensamento pós-metafísico, o autor exige uma fundamentação discursiva dos direitos fundamentais em substituição ao ideal fundamentador kantiano alegando que este não pôde captar a correta relação entre os ideais normativos de autonomia pública e autonomia privada, uma acusação que ganha peso na contemporaneidade diante dos problemas que são alvo da teoria crítica de Habermas.

No entanto, essa proposta de substituição carrega ainda um ideal de autonomia, mas que precisa contrapor-se à concepção forte de liberdade que manteve de pé a formulação kantiana que pretendia fundamentar não apenas deveres éticos, mas também deveres jurídicos, enquanto garantisse filosoficamente o ideal de autonomia. Tal garantia marcava o ideal moderno que alcançou o papel histórico de fundamento

legitimador do poder político pós-tradicional, em substituição à centralidade da religião e da tradição, mas não pôde, para Habermas, manter-se diante das características que marcam o pensamento pós-metafísico. Conforme Habermas:

A doutrina do direito subjetivo começa quando os direitos morais subjetivos se tornam independentes, os quais pretendem uma legitimidade maior que a do processo de legislação política. O sentido garantidor da liberdade deveria outorgar aos direitos subjetivos uma autoridade moral independente da legalização democrática, a qual não poderia ser fundamentada no âmbito da própria teoria do direito. (HABERMAS, 2003:121)

Essa autoridade moral independente a que Habermas se refere consistia, na modernidade, na própria noção de autonomia, mas esta noção perdeu sua força diante das diversas contribuições filosóficas que compuseram o pensamento pós-metafísico. O problema passa, portanto, pela necessidade de abandono do uso de concepções da racionalidade tal como tratadas tradicionalmente pela filosofia, que, segundo Habermas (1987:15), vem se esforçando desde suas origens para explicar o mundo em seu conjunto, a unidade na diversidade dos fenômenos, com princípios que têm de ser buscados na razão como uma divindade situada além do mundo. Segundo ele, se as doutrinas filosóficas têm algo em comum, é sua intenção de pensar o ser ou a unidade do mundo por via de uma explicitação das experiências que faz a razão no trato consigo mesma, o que ficaria claro na filosofia moderna. Mas a filosofia, prossegue Habermas (1987:16), já não pode referir-se hoje ao conjunto do mundo, da natureza, da história e da sociedade, no sentido de um saber totalizante. Os substitutos teóricos das imagens de mundo têm sido desvalorizados não somente pelo progresso fático das ciências empíricas, mas também, e ainda mais, pela consciência reflexiva que tem acompanhado esse progresso.

Por isso, Habermas propõe uma teoria pós-metafísica, que não deixa de ser uma teoria da racionalidade, mas que abandone sua referência à totalidade: o objetivo a que este pensamento se propõe, o de uma análise formal das condições de racionalidade, não permite abrigar nem esperanças ontológicas de conseguir teorias substantivas da natureza, da história, da sociedade, etc., nem tampouco as esperanças que abrigou a filosofia transcendental de uma reconstrução *a priori* da dotação transcendental de um sujeito genérico, não empírico, ou de uma consciência em geral. Segundo Habermas, todos os intentos de fundamentação última em que sobrevivem as intenções da Filosofia Primeira fracassaram. Assim, põe-se em marcha uma nova constelação nas relações entre filosofia e ciência.

Como demuestra la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia, la explicación formal de las condiciones de racionalidad y los análisis empíricos de la materialización y evolución histórica de las estructuras de racionalidad, se entrelazan de entre sí de forma peculiar. Las teorías acerca de las ciencias experimentales modernas, ya se planteen en la línea del positivismo lógico, del racionalismo crítico o del constructivismo metódico, presentan una pretensión normativa y a la vez universalista, que ya no puede venir respaldada por supuestos fundamentalistas de tipo ontológico o de tipo transcendental. Tal pretensión sólo puede contrastarse con la evidencia de contraejemplos, y, en última instancia, el único respaldo con que pueden contar es que la teoría reconstructiva resulta capaz de destacar aspectos internos de la historia de la ciencia y de explicar sistemáticamente, en colaboración con análisis de tipo empírico, la historia efectiva de la ciencia, narrativamente documentada, en el contexto de las evoluciones sociales. Y lo dicho de una forma de racionalidad cognitiva tan compleja como es la ciencia moderna, puede aplicarse también a otras figuras del espíritu objetivo, es decir, a las materializaciones de la racionalidad cognitivo-instrumental, de la práctico-moral, e incluso quizá también de la práctico-estética. (HABERMAS, 1987:17)

Com isso, Habermas aponta para uma das características que mais distingue o escopo político das últimas décadas, qual seja, a força dos questionamentos acerca dos fundamentos conceituais do ocidente moderno, a intensidade das dúvidas sobre o entendimento moderno acerca da razão e da subjetividade e daquilo que esse entendimento implica. Segundo Stephen White (1997:3), em sua forma mais poderosa, esses questionamentos surgem no século XX com duas vertentes da reflexão filosófica alemã: com Martin Heidegger, que já em 1946, com seu *Essay on Humanism*, inaugurava uma dura crítica dos conceitos mais caros ao ocidente moderno; e com Theodor Adorno e Max Horkheimer, que em 1947, com *Dialectic of Enlightenment*, reivindicavam que a busca sistemática da razão e liberdade iluministas carregava o irônico efeito de engendrar novas formas de irracionalidade e repressão.

Certamente essas ideias têm profunda ressonância na obra de Habermas; mas ele avança quando inclui, em seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, além de Nietzsche, Heidegger, Foucault e Derrida, também seus antigos mestres, Horkheimer e Adorno, no paradigma subjetivista moderno. Habermas coloca-se diante de um novo paradigma que vislumbra novos caminhos para a convivência política sob um ideal de racionalidade e emancipação. Com sua teoria da ação comunicativa, Habermas chega aos pressupostos ideais para um uso público da razão que se pretende capaz de reconciliar as diversas concepções de mundo.

Parece ser por isso mesmo que, em sua obra, Habermas curiosamente mantém ainda a clássica divisão entre autonomia política e autonomia moral, acrescentando que a primeira divide-se em autonomia pública e autonomia privada, uma concepção que se diferencia em seu modo de pensar porque aponta para um árduo trabalho que não caracteriza uma filosofia pura, que sempre retorna à subjetividade configuradora do mundo e a toma como ideal normativo da auto-interpretação, tal como a de Kant. Antes, Habermas relaciona elementos sociológicos com análise normativa, método que marca boa parte da teoria política contemporânea, como se vê, por exemplo, em John Rawls, mas que ganha destaque na tradição a que Habermas se filia, que desde Adorno mobilizava um grande instrumental teórico para atacar a não Razão da razão pura prática. Nesse sentido, para Habermas, a filosofia tem agora o papel de iluminar os processos de auto-entendimento de um mundo da vida referido à totalidade, o que implica, nesse modelo holístico, aquela divisão da autonomia política.

De certa forma, Habermas exerce esse papel da filosofia, caracterizado pela exposição do potencial de autonomia encontrado nas sociedades contemporâneas, ao considerar a colonização do mundo da vida pelos sistemas, algo que reverbera no Direito na tensão entre facticidade e validade. Assim, o autor tanto define uma concepção de filosofia, que se distingue da literatura, quanto a aplica como prognóstico ao expor o fim do modo anterior que garantia certa unidade entre facticidade e validade em sociedades tradicionais - a tradição inspiradora de respeito, admiração e medo estava imunizada contra críticas em razão de seu caráter extra-mundano. Por isso, para Habermas (2003:42), a tensão entre facticidade e validade só se tornará visível e produzirá efeitos racionalizantes na medida em que a secularização e o pluralismo neutralizarem o poder aglutinante das tradições, liberando os riscos de dissensos radicais e tornando o discurso o último recurso para a legitimação política e para a integração social.

O problema que Habermas compartilha com outros teóricos políticos contemporâneos é o de que sociedades pós-tradicionais precisam de um modo de legitimação das instituições políticas que não mais se paute em alguma tradição abrangente. Nestas sociedades está latente a distinção entre as dimensões da facticidade e da validade, que acabam por entrar numa relação de tensão. A facticidade é indispensável para manter as funções do Estado, mas se depender de alguma legitimação de tipo tradicional consistirá tão somente em violência arbitrária aos cidadãos aos quais se dirige. No mundo contemporâneo, marcado pelo fato do

pluralismo, é impossível encontrar razões comuns suficientemente fortes que garantam a legitimidade da coerção sem que se percam alguns interesses e valores, que, muitas vezes, constituem o próprio eu dos cidadãos. Mas aí mesmo encontra-se o potencial de racionalidade.

A validade perdida – termo que cabe apenas se decidirmos ser possível tratar com um mesmo conceito a aceitabilidade que se matinha pelo *ethos* abrangente que direcionava toda concepção geral do bem das pessoas inseridas num contexto tradicional - necessária para a personalização da conduta no sentido de uma efetivação da autonomia, deve ser encontrada ao levar-se em conta o fato da existência de orientações valorativas não apenas distintas, mas também opostas entre si. Por isso, Habermas (2003:44) entende ser necessário estabelecer um tipo de legitimação política que se pautar na racionalidade mundana, que, em sua obra, toma a forma do ideal de autonomia política, pública e privada, em substituição à concepção forte de autonomia que na modernidade substituiu a tradição ao fundamentar tanto a lei moral quanto a lei jurídica.

Habermas (2003:48) chega a este ponto considerando aspectos de sua teoria da ação e aspectos da tese do nascimento da legitimidade a partir da legalidade. No primeiro meio de explicação, a teoria da ação, o autor expõe que normas jurídicas têm um forte potencial de integração que se intensifica quando as normas alcançam a legitimidade situada no nível do saber cultural, resgatando razões, e a validade situada no nível institucional, como eficácia que se garante na facticidade da coerção e pode gerar certa funcionalidade ligada às estruturas de personalidade dos cidadãos: as normas possuem um potencial de integração e permitem que os agentes adotem em relação a elas tanto uma atitude estratégica de obediência quanto uma atitude performativa de obediência pelo respeito à lei.

No segundo meio de explicação, a legalidade filosófica, Habermas resgata a antiga tese de Kant do princípio universal do direito que reza: “Conforme com o direito é uma ação que, ou cuja máxima, permite à liberdade de cada um coexistir com a liberdade de todos, de acordo com uma lei universal” (MS Ak. 231), vê-se que a formulação se dá de modo unicamente formal e negativo, uma máxima restritiva que determina de forma precisa o dever jurídico. Ao resgatar essa ideia Habermas propõe que a tarefa de coordenação dos arbítrios exija que a coerção seja usada apenas na medida em que seja ela mesma garantia da liberdade, que é a possibilidade de legitimidade das normas. Não obstante, o critério da lei geral da liberdade é satisfeito,

no plano político, pelo legislador e pela institucionalização do correto processo de legislação que se torna espaço de integração social.

Por essas duas vias, Habermas pretende garantir aos cidadãos tanto a possibilidade de uma atitude performativa do respeito pela lei como uma coordenação dos arbítrios que ocorra de fato segundo uma lei geral de liberdade. Segundo ele (2003b:203), se as qualidades formais do direito são encontráveis na dimensão dos processos institucionalizados juridicamente, e se esses processos regulam discursos jurídicos que, por seu turno, são permeáveis a argumentações morais, a legitimidade pode ser obtida através da legalidade, na medida em que os processos para a produção de normas jurídicas são racionais no sentido de uma razão prático-moral procedimental. A legitimidade da legalidade resulta do entrelaçamento entre processos jurídicos e uma argumentação moral que obedece à sua própria racionalidade procedimental.

É por isso que o conceito de direito moderno – que intensifica e, ao mesmo tempo, operacionaliza a tensão entre facticidade e validade na área do comportamento – absorve o pensamento democrático, desenvolvido por Kant e Rousseau, segundo o qual a pretensão de legitimidade de uma ordem jurídica construída com direitos subjetivos só pode ser resgatada através da força socialmente integradora da “vontade unida e coincidente de todos” os cidadãos livres e iguais (HABERMAS, 2003:53).

O procedimento de fundamentação de conteúdos legítimos é dado pelo princípio da democracia, que é a aplicação do princípio do discurso sob a forma jurídica - uma forma com um conteúdo que se restringe à forma do procedimento para além do qual nenhum outro princípio substantivo é indicado. Isso fica claro quando Habermas (2003:94-112) aponta em Max Weber a falta de uma racionalidade moral. Para Habermas, Weber teria mantido uma atitude cética em relação ao direito em razão do seu ceticismo a respeito de princípios cognitivistas. Segundo Habermas, Weber não teria percebido que a justificação procedimental legal remete a determinações morais, pensando não poder existir um direito natural puramente formal. Habermas diz que é preciso reconhecer que as teorias de Rousseau e Kant têm conotações metafísicas, mas que fazem jus, através de seu modelo de contrato social, à exigência metódica de uma fundamentação procedimental do direito²⁸.

²⁸ Conforme Kant: “O poder legislativo só pode caber à vontade unida do povo. Uma vez que ele deve decorrer todo o Direito, não pode ele causar com a sua lei injustiça absolutamente a ninguém. Ora, se alguém toma uma qualquer disposição em relação a outrem, é sempre possível que com isso cometa injustiça em relação a ele, mas nunca naquilo que sobre si mesmo decide (pois que *volenti non fit iniuria*). Daí que só a vontade concordante e unida de todos, na medida em que decide cada um o mesmo sobre todos e todos decidem o mesmo

Nesta tradição moderna, as expressões ‘natureza’ e ‘razão’ não representam conteúdos metafísicos; elas servem, ao invés disso, para explicar os pressupostos que possibilitam a força legitimadora de um acordo. Tal modelo contratual permite deduzir condições procedimentais para uma formação racional da vontade. Mais uma vez, porém, Weber não separa com suficiente clareza os aspectos estruturais dos de conteúdo. Isso o leva a confundir ‘natureza’ e ‘razão’ com conteúdos de valor, dos quais o direito formal teria se separado. Ele equipara equivocadamente as qualidades procedimentais de um nível de fundamentação pós-tradicional às orientações valorativas materiais, por isso ele não percebe que o modelo do contrato social, do mesmo modo que o imperativo categórico, pode ser entendido como proposta para um processo, cuja racionalidade garante a correção de qualquer tipo de decisão tomada conforme um procedimento (HABERMAS, 2003b:202).

Assim, com o enfraquecimento do potencial integrador da tradição e da concepção epistemologicamente forte de autonomia que garantia a legitimação das normas e autoridades políticas, tal como em Kant e Rousseau, o ideal de autonomia política formulado por Habermas (2003:133) pretende dar cabo dessa função nos dois sentidos porque, ao contrário da autonomia moral que é monológica, a autonomia política é dupla, divide-se e complementa-se na autonomia privada e na autonomia pública. Esta consiste em assegurar aos cidadãos um espaço institucional de deliberação livre de distorções e interferências indevidas, a fim de que permita a efetiva participação dos cidadãos nos processos de formação da opinião e da vontade política que resultarão em normas vinculantes. Aquela consiste em assegurar ao indivíduo um espaço de escolha e ação protegido contra interferências externas, a fim de que esteja garantido o exercício efetivo de seu poder de decisão na condução de seu plano de vida e na persecução de sua concepção de felicidade.

Mas em que consiste dizer que a autonomia moral é monológica e a autonomia política bipartida, há, de fato, alguma implicação? Essa divisão é necessária para manter integração e autonomia? Facticidade e validade? Em sua obra, o filósofo parece pressupor esta ideia, o argumento não é explicitado por meio de conceitos, mas é

sobre cada um, por conseguinte, só a vontade geral coletiva do povo pode ser legisladora. Os membros de uma tal sociedade (*societas civilis*), quer dizer, de um Estado, reunidos para legiferar chamam-se cidadãos (*cives*) e os seus atributos jurídicos incindíveis de sua natureza como cidadãos são: a liberdade legal de não obedecer a nenhuma outra lei senão aquela a que deram o seu consentimento; a igualdade civil, quer dizer, não reconhecer no povo nenhum superior senão aquele em relação ao qual ele tenha a mesma faculdade moral que ele em relação a si tem de obrigar juridicamente; em terceiro lugar, o atributo da independência civil, que consiste em dever a sua própria existência e conservação não ao arbítrio de outro no povo mas aos seus próprios direitos e capacidades como membro da comunidade, por conseguinte, a personalidade civil, que consiste em não poder ser representado por nenhum outro nos assuntos jurídicos.” (MS Ak. 314)

possível decorrer a noção de que no caso da norma moral o agente encontra em sua razão prática normas para sua conduta individual: ele não precisa expor a aceitação racional da norma ao confronto crítico do juízo de nenhum outro agente, a autonomia consiste em dar normas morais a si mesmo, dependendo não mais apenas da causalidade da liberdade, mas da possibilidade de universalização que exclui da validade as normas de ação que não puderem receber o assentimento de todos os possíveis atingidos na qualidade de participantes de discursos racionais. Já no caso da norma jurídica, está bem clara a fundamentação habermasiana: por se aplicar ao conjunto de cidadãos composto por agentes que têm seus interesses distintamente afetados pela norma jurídica, os argumentos precisam passar pelo crivo do confronto dos diferentes agentes, pesando as contribuições críticas de todos.

Ora, se assumimos tal leitura, a afirmação dessa dicotomia entre as autonomias criada por Habermas parece estar garantida. Mas o fato é que o próprio Habermas sugere que o juízo moral seja e não seja monológico: em que consiste a ética do discurso senão na busca de explicitar o caráter discursivo e dialógico do teste de universalização contido no imperativo categórico kantiano à luz das premissas da pragmática linguística? É muito claro que o projeto da ética do discurso consista na conformidade de máximas de ações com normas que possam obter a aprovação de todos os afetados num discurso racional como modo de garantir o afastamento do que não pode valer como regra moral. Mas o caráter monológico do modo de caracterizar o que não pode valer para a autonomia moral consiste na suposição que o agente pode fazer por si mesmo ao propor um debate entre agentes hipotéticos representantes de agentes reais. A norma que pode ser aprovada por todos os afetados num discurso racional pode então ser encontrada sem que jamais tal discurso racional tenha de fato tido lugar.

Ainda que tal tese seja muito diferente daquela de caráter monológico que validava a autonomia moral no modelo kantiano por meio do imperativo categórico, da qual Habermas manteve um pouco da forma, mas nada do conteúdo, o ponto importante é considerar que essa limitação tem um caráter pragmático que acaba por problematizar a esfera da autonomia política. Os representantes dos cidadãos dificilmente esgotam o círculo dos afetados pelas normas que criarão, e por isso também precisarão se apoiar em suposições acerca do que seria aceito pelos afetados num discurso racional. Claro que a aproximação das condições do discurso ideal é, neste caso, maior, mas a ideia de que os representantes expressam todos os diferentes argumentos encontrados na sociedade, mesmo considerando a institucionalização das regras do discurso, é apenas

uma suposição. No entanto, essa suposição é também a prática de uma mentalidade específica, desse tempo.

Mas resta a dúvida: a divisão entre autonomia moral e autonomia política pode ser sustentada apenas por meio dessas considerações de um caráter discursivo monológico frente a outro menos monológico? Se as duas concepções diferenciarem-se apenas pelo grau de efetivação do discurso, a divisão da autonomia política em pública e privada não parece se sustentar, e é possível dizer que, se for esse o caso, apenas a forma procedimental de exercício da autonomia moral já poderia valer também para caracterizar a autonomia política dos cidadãos, já que nenhuma forma alcança efetivamente o ideal teórico.

Para manter coerência, Habermas precisa então dispor do modo como o agente exerce sua autonomia e apegar-se ao tipo de práxis discursiva em que a autonomia é exercitada em cada caso. O argumento de que a diferença consiste apenas no nível da abstração não garante essa divisão tão necessária ao modelo político de Habermas. Contudo, é possível continuar a defendê-la sem que se caia na acusação de fazê-lo de maneira dogmática, apenas para sustentar um modelo compatível com os problemas contemporâneos que parecem exigir essa divisão.

No texto de Habermas, existem dois argumentos mais fortes em favor dessa divisão: o primeiro é que a divisão se mantém diante, não da inclusão ou da intersecção, mas da exclusão de comunidades distintas compartilhadas ou por seres humanos ou por cidadãos, e o segundo argumento é que a própria forma do Direito tem consequências para a autonomia política que implicam aquela divisão.

O primeiro argumento consiste então na exclusão de determinados casos da autonomia dependendo da comunidade na qual ela é exercida: a autonomia moral seria exercida na comunidade humana e a autonomia política na comunidade política que é formada por cidadãos que compartilham mais que o mero pertencimento à espécie. Essa distinção entre os dois sistemas de referência, o moral e o ético-político, é reconhecida e elaborada por Habermas (2003:143): a comunidade política, na busca do conteúdo da razão pública, pode admitir argumentos, não apenas morais, mas também éticos e pragmáticos. Além disso, a comunidade política precisa não apenas admitir, mas também demonstrar que o procedimento, que gera uma norma capaz de contemplar o igual interesse de todos os envolvidos, abarca também a eticidade das diversas concepções abrangentes da comunidade. Essa diferença para com a comunidade moral tem por consequência a precisão com que o agente individual pode supor o que seria,

em cada um dos dois casos, objeto de acordo numa discussão racional, já que o discurso hipotético para a validade da norma moral exige que o agente se distancie de sua própria concepção de bem, dado que só assim pode pensar no que seria moralmente válido para aqueles que não compartilham de sua orientação valorativa, pois neste caso tais orientações não pesam.

Em questões morais, a humanidade ou uma suposta república dos cidadãos forma o sistema de referência para a fundamentação de regulamentações que são do interesse simétrico de todos. As razões decisivas devem poder ser aceitas, em princípio, por todos. Em questionamentos ético-políticos a forma de vida “de nossa respectiva” comunidade política constitui o sistema de referência para a fundamentação de regulamentações que valem como expressão de um auto-entendimento coletivo consciente. Os argumentos decisivos têm de poder ser aceitos, em princípio, por todos os membros que compartilham “nossas” tradições e valorações fortes. Antagonismos de interesses necessitam de um ajuste racional entre interesses e enfoques axiológicos concorrentes. E a totalidade dos grupos sociais ou subculturais imediatamente envolvidos forma o sistema de referência para a negociação de compromissos. Esses têm que ser aceitáveis, em princípio, e na medida em que se realizam sob condições de negociações equitativas, por todos os partidos e, em certos casos, levando em conta até argumentos diferentes. (HABERMAS, 2003:143)

A divisão está correta porque caso uma norma moralmente aceitável fosse compatível apenas com uma forma de auto-realização ética de um agente particular garantir-se-ia a ele apenas que sua própria autonomia privada não seria violada, mas não a autonomia privada dos outros envolvidos, daí a importância da garantia institucional da autonomia pública para manter a autonomia privada de todos os envolvidos. A autonomia moral não sofre desse mal, se é que se refere a outro caso, isto é, àquilo que um agente dotado de consciência moral pós-convencional consegue aprovar como racionalmente aceitável para si na condição de sujeito moral que pode contar como igualmente aceitável para todos os demais.

Além desse, como dito, há ainda outro argumento que pode ser levantado a favor dos sentidos monológico da autonomia moral e bipartido da autonomia política, que é o de que a autonomia política deve tomar a forma do direito. É importante notar que Habermas aceita a distinção, estabelecida por Kant, entre legislação ética e legislação jurídica: na ética a legislação é interna, dada pela vontade autônoma, enquanto no direito a legislação é externa e se associa a móveis externos para cuidar da relação entre arbítrios. Conforme afirmou Kant:

Todos os deveres são ou deveres jurídicos (*officia iuris*), isto é, aqueles para os quais é possível uma legislação exterior, ou deveres de virtude (*officia virtutis s. ethica*), para os quais semelhante legislação é impossível; os últimos não se podem submeter a nenhuma legislação exterior, porque se dirigem a um fim que é, ao mesmo tempo, um dever (ou é um dever tê-lo); mas nenhuma legislação exterior pode conseguir que alguém se proponha um fim (porque é um ato interno do ânimo); embora se possam ordenar ações externas que a ele induzam, sem que o sujeito a si as proponha como fim. (MS Ak. 239)

É importante notar que a divisão proposta por Kant em *A Metafísica dos Costumes* entre “os princípios metafísicos da doutrina do direito” e “os princípios metafísicos da doutrina da virtude”, expõe a preocupação com a possibilidade de uma metafísica que possa propor princípios *a priori*, conhecidos pela razão prática, que são limitantes. Kant conceitua “metafísica” como “um sistema de conhecimentos *a priori* mediante meros conceitos” (MS Ak. 216); ela deve, portanto, limitar princípios *a posteriori*, como ocorre quando práticas jurídicas empíricas preocupam-se apenas com casos da experiência, ou quando imperativos de ação fundamentam-se, do mesmo modo, na experiência. No primeiro caso, não é possível estabelecer algum princípio do direito, e no segundo caso impossibilita-se o estabelecimento de algum princípio da moralidade; princípios estes que podem ser conhecidos *a priori* por meio da razão prática. É, portanto, importante notar esta relação entre as legislações ética e jurídica, bem como sua diferenciação a partir da proposta de Kant de um fundo de unidade comum, pois assim é possível elaborar os conceitos racionais puros do Direito e da Ética, que constituem o próprio programa de uma metafísica dos costumes. Contudo, Kant (MS Ak. 232) expõe que só se pode chamar direito estrito ao direito inteiramente externo que se funda na consciência da obrigação de cada um, segundo a lei; mas, para determinar o arbítrio de acordo com ela, nem lhe é lícito recorrer a esta consciência como móbil, e deve apoiar-se no princípio da possibilidade de uma coação exterior, que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo leis universais. E é esta distinção que Habermas mantém.

Contudo, sabe-se que, para Habermas (2003:155), deve haver uma reforma desta antiga distinção. Agora, a distinção é posta entre normas morais que exigem obediência a partir de um ponto de vista exclusivamente performativo e dão prioridade aos deveres, e normas jurídicas que abrem aos destinatários a oportunidade de obediência tanto do ponto de vista performativo como do estratégico e dão prioridade aos direitos. Direitos que são direitos subjetivos jurídicos, e não morais, isto é, que não são apenas autorizações para cumprir deveres próprios ou exigir deveres alheios, antes são

instâncias de proteção de um espaço privado de escolha e de ação cujas razões podem escapar das críticas de um discurso público de justificação. Assim, pode-se dizer que o sistema de normas em que Habermas aposta dá um passo muito maior. Trata-se de um sistema coerente de normas jurídicas que deve ser capaz de integrar os fins solidários da cooperação social com o igual respeito pelos direitos subjetivos de todos os concernidos. Por isso, a autonomia política tem de tomar uma forma bipartida, ela diz respeito tanto a normas que obrigam conjuntamente quanto a direitos subjetivos.

A bipartição é uma resposta às limitações de compartilhamento dos indivíduos que compõem as sociedades no mundo contemporâneo. Não há porque, ou como, sustentar a bipartição apenas por meio do argumento fraco da diferenciação do princípio (D), é necessário mostrar as limitações de compartilhamento ético-cognitivas dos membros de sociedades pluralistas, bem como as limitações jurídico-normativas do tipo de normas que a autonomia política está autorizada a produzir uma vez que se sirva do médium do Direito. Cidadãos são coagidos, não têm de agir por dever, tem de agir conforme o dever, desde que seja o dever necessário para a realização de seus direitos subjetivos, seres humanos, estes sim, tem de agir por dever, ainda que cidadãos possam também agir por dever.

Com a distinção entre ações autônomas e heterônomas revoluciona-se a consciência normativa. Ao mesmo tempo, cresce a necessidade de legitimação, a qual, sob condições do pensamento pós-metafísico, só pode ser satisfeita através de *discursos morais*. Estes estão voltados ao regulamento imparcial de conflitos de ação. Ao contrário das considerações éticas, que estão orientadas pelo *telos* de minha e ou nossa vida boa ou não-fracassada, as considerações morais exigem uma perspectiva distanciada de todo ego ou etnocentrismo. Sob o ponto de vista moral do igual respeito por cada um e de uma consideração simétrica dos interesses de todos, as pretensões normativas de relações interpessoais legitimamente reguladas passam a ser problematizadas. No horizonte de uma fundamentação pós-tradicional, o indivíduo singular forma uma consciência moral dirigida por princípios e orienta seu agir pela ideia da autodeterminação. A isso equivale, no âmbito da constituição de uma sociedade justa, a liberdade política do direito racional, isto é, da autolegislação democrática. (HABERMAS, 2003:131)

As razões para a bipartição da autonomia política, além da autonomia moral, não são unicamente discursivo-estruturais, derivadas tão somente da forma do discurso moral e do ético-político, mas estão relacionadas com razões que combinam esse elemento transcendental-pragmático com o elemento histórico-social. Habermas precisa desse modelo para garantir facticidade e validade diante do fato de sociedades plurais e de um mundo da vida pós-tradicional. A teoria da ação comunicativa constitui o ponto

de vista normativo a partir do qual se torna possível examinar sociedades contemporâneas e prescrever modos de alcançar emancipação.

Na medida em que tradições culturais e processos de socialização tornam-se reflexivos, toma-se consciência da lógica de questões éticas e morais, embutida nas estruturas do agir orientado pelo entendimento. Sem a retaguarda de cosmovisões metafísicas ou religiosas, imunes à crítica, as orientações práticas só podem ser obtidas, em última instância, através de argumentações, isto é, através de formas de reflexão do próprio agir comunicativo. A racionalização de um mundo da vida mede-se pela questão: até que ponto os potenciais de racionalidade, inseridos no agir comunicativo e liberados discursivamente, perpassam e dissolvem as estruturas do mundo da vida? (HABERMAS, 2003:132)

Assim, torna-se possível afirmar que, mesmo sem considerar os ideais de direitos humanos e de soberania popular, já estão postas, na análise normativa da separação entre autonomia moral e autonomia política, as implicações pragmáticas no plano de uma teoria pós-metafísica. A legitimidade do direito é suportada não apenas pela consideração levada a cabo pelo legislador acerca dos parceiros do direito, enquanto participantes de discursos racionais, mas também pela real possibilidade de que os participantes, ou afetados pelas decisões, examinem se uma norma encontra ou poderia encontrar o assentimento de todos, levando em conta problemas morais, éticos e pragmáticos.

A antiga distinção, mantida pelo direito moderno, entre direito natural e direito positivo não é, conforme Habermas (2003:139), plausível do ponto de vista sociológico e é precária do ponto de vista normativo: no nível de fundamentação pós-metafísico, tanto as regras morais como as jurídicas diferenciam-se da eticidade tradicional, colocando-se como dois tipos diferentes de normas de ação, que surgem lado a lado, complementando-se. Nesse sentido, o conceito de autonomia precisa ser delineado abstratamente para que possa assumir, não somente a figura do princípio moral, mas também a do princípio da democracia. É por meio dos componentes de legitimidade da validade jurídica que o direito adquire uma relação com a moral, que não é uma relação de subordinação, posto que, agora, a moral autônoma e o direito positivo, que depende de fundamentação, encontram-se numa relação de complementação recíproca.

É certo que as questões morais e jurídicas referem-se aos mesmos problemas: como é possível ordenar legitimamente relações interpessoais e coordenar entre si ações servindo-se de normas justificadas? Como é possível solucionar consensualmente conflitos de ação na base de regras e princípios normativos reconhecidos intersubjetivamente? No entanto, elas referem-se aos mesmos problemas, a partir de ângulos distintos. Todavia, mesmo tendo pontos

em comum, a moral e o direito distinguem-se *prima facie*, porque a moral pós-tradicional representa apenas uma forma do saber cultural, ao passo que o direito adquire obrigatoriedade também no nível institucional. O direito não é apenas um sistema de símbolos, mas também um sistema de ação. (2003:141)

Habermas abandona Kant, mas continua um tanto quanto kantiano. Ele abandona a tese da subordinação, mas mantém a tese da divisão. Em Kant, a liberdade estaria no fundamento da tese da subordinação, sendo ela mesmo o fio condutor que liga a ética e o direito. No entanto, apenas este fundamento não pode estabelecer a diferença entre os deveres éticos e os deveres jurídicos, a distinção tem de apelar para a legislação, estabelecendo uma diferenciação unicamente de forma. Habermas mantém algo como a distinção que Kant (*KpV*:V81) faz entre legalidade e moralidade posta na Segunda Crítica, termos que expressariam a mesma distinção entre agir por dever (*aus Pflicht*) e conforme o dever (*pflichtmäßig*) já encontrada na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, e que seguem, com diferenças, na *Metaphysik der Sitten*, entre: deveres de direito e deveres de virtude, deveres baseados em uma legislação externa e deveres baseados em uma legislação interna, deveres cuja observância se pode compelir externamente e deveres cuja observância alguém só pode compelir a si mesmo, deveres concernentes a ações (externas) e deveres concernentes a fins (internos), deveres para consigo mesmo e deveres para com os outros, deveres concernentes a ações e deveres concernentes a máximas, deveres perfeitos e deveres imperfeitos e deveres amplos e deveres estritos. Mas a distinção dupla que aponta a diferença formal está na ideia de que na legislação ética o móbil da ação tem que ser o respeito pela lei moral, ao passo que na legislação jurídica é considerada somente a conformidade da ação com a lei moral já que o móbil pode ser externo.

Contudo, para Habermas, a autonomia política não pode ser interpretada como uma cópia da moral. Não se trata de uma mesma coisa que é apenas projetada em níveis diferentes. Mas, para Habermas (2003:142), o fato é que normas de ação gerais se ramificam em regras morais e jurídicas, então, sob pontos de vista normativos, isso equivale a dizer que a autonomia moral e política são co-originárias. E mais, podem agora ser analisadas a partir do princípio (D), que ressalta as exigências de uma fundamentação pós-convencional. Tal princípio reza que são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais; o princípio é, portanto, indiferente em relação à distinção entre moralidade e legalidade, por isso, Habermas fala em normas de ação

gerais que se ramificam em regras morais e jurídicas, reafirmando a origem comum, isto é, a co-origem, da autonomia moral e da autonomia política.

A partir do princípio (D), Habermas deriva o princípio moral que é uma especificação do primeiro para normas de ação que só podem ser justificadas sob o ponto de vista da consideração simétrica dos interesses. Ele também deriva daquele o princípio da democracia, que é uma especificação para normas de ação que surgem na forma do direito e que podem ser justificadas com o auxílio de argumentos pragmáticos, éticos-políticos e morais. O princípio do discurso explica apenas o ponto de vista sob o qual é possível fundamentar imparcialmente normas de ação, pois está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente. Com a introdução desse princípio, Habermas já pressupõe que questões práticas em geral podem ser julgadas imparcialmente e decididas racionalmente. Mas enquanto o princípio moral opera no nível da constituição *interna* de um determinado jogo de argumentação, o princípio da democracia, expõe Habermas (2003:146), refere-se ao nível da institucionalização *externa* e eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade, a qual se realiza em formas de comunicação garantidas pela direito.

Aos modos de agir circunscritos juridicamente corresponde um *status* especificamente limitado dos próprios sujeitos do direito. Normas morais regulam relações interpessoais e conflitos entre pessoas naturais, que se reconhecem reciprocamente como membros de uma comunidade concreta e, ao mesmo tempo, como indivíduos insubstituíveis. Eles se dirigem a pessoas individuadas através de sua história de vida. Ao passo que normas jurídicas regulam relações interpessoais e conflitos entre atores que se reconhecem como membros de uma comunidade abstrata, criada através de normas do direito. Também elas se endereçam a sujeitos singulares, os quais, porém, não se individualizam mais através de sua identidade pessoal, formada através de sua história de vida, e sim, através da capacidade de assumir a posição de membros sociais típicos de uma comunidade constituída juridicamente. Portanto, na perspectiva dos destinatários, a relação jurídica não leva em conta a capacidade das pessoas em ligar sua vontade através de ideias normativas; ela atribui a elas apenas a capacidade de tomar decisões teleológicas (*zweckrational*), ou seja, liberdade de arbítrio. Os demais aspectos da legalidade resultam dessa redução da vontade livre de uma pessoa moral e eticamente imputável ao arbítrio de um sujeito jurídico, determinado por preferências próprias. Só é possível regular juridicamente as matérias que abrangem as condições externas. Isso pode explicar um efeito de singularização da forma jurídica, que não chega a desmentir os fundamentos intersubjetivos do direito enquanto tal. (HABERMAS, 2003:148)

Habermas pensa que estabelecer uma perspectiva normativa para o princípio da forma do direito não pode valer. Sua relação com a moral tem uma perspectiva funcional, não epistêmica. Quando, portanto, Habermas fala de legalidade, não se trata de limitar a moral, mas de uma relação complementar de cunho funcional. A forma jurídica é necessária para compensar *déficits* que resultam da decomposição da eticidade tradicional. Já a moral da razão constitui um fato. Ela mesma é crítica para com todas as orientações da ação, institucionalizadas ou não. As orientações da ação tem raízes nos padrões de socialização, e quando uma orientação é criticada pela moral surge então a problematização, que terá de passar pelo crivo da universalização. A moral da razão inicialmente existe como um conteúdo significativo de símbolos culturais, que podem ser transmitidos e desenvolvidos criticamente. Mas uma moral dependente apenas daquilo que compartilham as estruturas da personalidade ficaria limitada em sua eficácia se não fosse capaz de atingir os motivos dos agentes por outro caminho que não o da institucionalização de um sistema jurídico que complementa a moral da razão do ponto de vista da eficácia para a ação.

O “dever” (*Sollen*) das recomendações pragmáticas, relativizado nos fins e valores subjetivos, está voltado para o “arbitrio” (*Willkür*) de um sujeito que toma decisões prudentes com base nos posicionamentos e preferências, dos quais parte de maneira contingente: a capacidade de escolha racional não se estende aos próprios interesses e orientações de valor, mas os pressupõem como dados. O “dever” (*Sollen*) dos conselhos clínicos, relativizado no *télos* da vida boa, endereça-se ao esforço de auto-realização, portanto, à vontade do indivíduo que se decide por uma vida autêntica: a capacidade (*Fähigkeit*) de decisão existencial ou de auto-escolha radical opera sempre no âmbito de um horizonte da história de vida, a partir de cujos traços o indivíduo pode apreender quem ele é e quem gostaria de ser. Por fim, o “dever” (*Sollen*) categórico de mandamentos morais é direcionado para a vontade – em sentido enfático – livre de uma pessoa que age segundo leis que ela mesma se dá [...] apenas esta vontade é autônoma no sentido de que se deixa determinar inteiramente pelo conhecimento moral. No âmbito da validade da lei moral nem as disposições contingentes, nem a história de vida e a identidade pessoal põem limites à determinação da vontade pela razão prática. Apenas a vontade conduzida pelo conhecimento moral e inteiramente racional pode chamar-se autônoma. (HABERMAS, 2003c:12)

A razão comunicativa, ao contrário da razão prática kantiana, não é uma fonte de normas do agir. Seu conteúdo normativo se dá na medida em que o que age comunicativamente é obrigado a apoiar-se em pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual: ele é obrigado a empreender idealizações, por exemplo, a atribuir significado idêntico a enunciados, a levantar uma pretensão de validade em relação aos

proferimentos e a considerar os destinatários imputáveis, isto é, autônomos e verazes consigo mesmos e com os outros. E, ao fazer isso, o que age comunicativamente não se defronta com o “ter que” prescritivo de uma regra de ação e, sim, com o “ter que” de uma coerção transcendental fraca – derivado da validade deontológica de um mandamento moral, da validade axiológica de uma constelação de valores preferidos ou da eficácia empírica de uma regra técnica. Um leque de idealizações inevitáveis forma a base contrafactual de uma prática de entendimento factual, a qual pode voltar-se criticamente contra seus próprios resultados, ou transcender a si própria. Deste modo, a tensão entre ideia e realidade irrompe na própria facticidade de formas de vida estruturadas linguisticamente (cf. HABERMAS, 2003:20).

A razão comunicativa abrange todo o espectro de pretensões de validade, referindo-se apenas às intelecções e asserções criticáveis e abertas a um esclarecimento argumentativo. Assim, na teoria do discurso, a neutralidade representa um princípio *pós-metafísico* que requer uma justificação racional apropriada ao saber filosófico. Segundo Luiz Bernardo Araújo (2003:31), para Habermas, a exigência de imparcialidade da razão prática, à qual estão submetidas as doutrinas abrangentes do bem, só pode ser justificada por uma autoridade epistêmica independente das e anterior às diferentes visões de mundo. Assim, é o princípio filosófico do uso público da razão que fundamenta o procedimento da produção das condições de estabilidade de uma ordem social. Portanto, em Habermas, não se trata apenas da possibilidade, mas da necessidade de se apontar na teoria do discurso uma epistemologia. No entanto, o Estado de direito deve ser tomado numa perspectiva procedimental e não substancialista.

O eixo da discussão é deslocado para o conceito de filosofia, e a justificação passa a depender integralmente do que Habermas convencionou chamar *pensamento pós-metafísico*. De acordo com ele, nossa época exige que, no lugar dos modos metafísicos de pensar, a razão seja vista como finita, falível, orientada à obtenção de acordos intersubjetivos e apoiada em procedimentos. Sociedades modernas providas de garantias meta-sociais últimas, funcionalmente diferenciadas e culturalmente heterogêneas só podem contar com procedimentos de validação cujas regras são fundadas, em última instância, sobre as condições que tornam possível todo o debate argumentativo.

Habermas apresenta uma cognição normativa possível para a moral: apresenta uma racionalidade procedimental e, portanto, formal para a moral. Assim, a pergunta

sobre como justificar, em sociedades heterogêneas, princípios que devam reger as práticas e instituições políticas deve ser encontrada numa justificação de tipo moral. Para Habermas, a legalidade depende de uma justificação moral, processual, mas não substantiva.

Assim, Habermas trata da existência de uma moralidade, como se pode ver no debate hipotético que propõe com o cético, no capítulo 3 de *Consciência moral e Agir comunicativo*. Ali se lê que, assim como Kant faz na *Fundamentação*, Habermas aponta a moral como algo dado, mas sem oferecer um fundamento último como o que poderia ser expresso no imperativo categórico. O que interessa a Habermas não são as formulações substanciais que retomam a intuição kantiana, mas a ideia do caráter universal e impessoal da moral para a possibilidade da exigência metódica de uma fundamentação procedimental do direito, como nas teorias de Kant e Rousseau. Pois, de acordo com a ética do discurso, a pretensão de validade de uma norma deve passar pela possibilidade de que todos os concernidos cheguem, enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade dessa norma. Assim, o princípio de universalização, ou princípio (U), constitui uma regra que possibilita o acordo em discursos práticos, de modo que as matérias sejam regidas no interesse igual de todos os concernidos. Para tanto, Habermas aponta uma reformulação do imperativo categórico:

Ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada indivíduo pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal. (HABERMAS, 2003c:88)

Para Habermas (2004:10), o discurso prático pode, assim, ser compreendido como uma nova forma específica de aplicação do imperativo categórico. Aqueles que participam de um tal discurso não podem chegar a um acordo que atenda aos interesses de todos, a menos que todos façam o exercício de adotar os pontos de vista uns dos outros, exercício que Piaget chama de uma progressiva “descentralização” da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada qual tem de si mesmo e do mundo. Em *Facticidade e Validade*, Habermas explica seu princípio do discurso, neutro em relação ao direito e à moral, mas de conteúdo moral que se refere às normas de ação em geral.

D: são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais. (HABERMAS, 2003:142)

O princípio (D) consiste num princípio normativo neutro em relação à moral e ao direito, de modo que, para a moral, assume a forma de um princípio de universalização – princípio (U) - para testar a possibilidade de aceitação de uma norma; e assume, para o direito, a forma um princípio de democracia – princípio (De) - para legitimação de normas jurídicas.

Isto deriva da ideia de que o princípio (D) não prejudica o contexto das normas de ação às quais ele se refere: a natureza das normas de ação permanece indeterminada. Segundo Repa (2008:90), todas as determinações dessas variáveis corresponderiam a especificações distintas do princípio do discurso. Ou seja, embora contenha claramente um conteúdo normativo, o princípio do discurso não equivaleria a um princípio moral primordial em referência ao qual se poderia fundar ou pelo menos medir a legitimidade do direito positivo – se fosse assim, o direito, como acontece em Kant, estaria submetido à moral. Para Habermas (2003:155), tal subordinação pertence ao mundo do direito pré-moderno; e o que Habermas quer propor é apenas uma complementaridade entre essas duas categorias de normas. Além disso, para Habermas, se a moral submete daquela forma o direito, os cidadãos não são autores das leis:

A ideia da autolegislação dos cidadãos não pode, pois, ser deduzida da autolegislação moral de pessoas singulares. A autonomia tem que ser entendida de modo mais geral e neutro. Por isso introduzi o princípio do discurso, que é indiferente em relação à moral e ao direito. Esse princípio deve assumir – pela via da institucionalização jurídica – a figura de um princípio da democracia, o qual passa a conferir força legitimadora ao processo de normatização. A ideia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Eu vejo esse entrelaçamento como uma *gênese lógica de direitos*, a qual pode ser reconstruída passo a passo. Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito a liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo para a forma jurídica enquanto tal – e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para o exercício discursivo da autonomia política, a qual pode equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica. Por isso, o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um sistema de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código de direito é o mecanismo para a produção de direito legítimo, portanto o princípio da democracia se constitui de modo *co-originário*. (HABERMAS, 2003:158)

A especificação das normas cabe ao princípio (De), único para criar legitimidade, e os discursos racionais envolvem várias formas de argumentação abertas a princípios morais, o que dá ao princípio (U) a tarefa de restringir o amplo espectro de questionamentos para o tipo de discurso no qual apenas argumentos morais são decisivos. Habermas busca, portanto, explicar o papel de uma racionalidade procedimental para justificar publicamente princípios e normas para uma democracia legítima, sendo sua teoria do discurso responsável por apontar essas soluções. A teoria do discurso é a proposta de Habermas para legitimar a justificação pública de princípios e normas que possam ser aceitos como válidos por cidadãos livres e iguais, no contexto de sociedades contemporâneas. A legitimação está no modo de deliberação pública que aplica as regras do discurso.

Onde se fundamenta a legitimidade de regras que podem ser modificadas a qualquer momento pelo legislador político? Esta pergunta torna-se angustiante em sociedades pluralistas, nas quais as próprias éticas coletivamente impositivas e as cosmovisões se desintegraram e onde a moral pós-tradicional da consciência, que entrou em seu lugar, não oferece mais uma base capaz de substituir o direito natural, antes fundado na religião ou na metafísica. Ora, o processo democrático da criação do direito constitui a única fonte pós-metafísica da legitimidade. (HABERMAS, 2003b:308)

É o processo democrático que assegura um caráter discursivo à formação política da vontade por meio das especificações do princípio (D) em sua forma jurídica. O que no princípio (D) resultava na validade, no princípio (De) resulta na validade legítima, pois não se trata de apontar para normas de ação não válidas, mas de expor leis jurídicas não legítimas. As leis jurídicas legítimas são a especificação para normas de ação na forma do direito, que são legítimas por poderem ser justificadas por razões éticas, políticas e morais. Do mesmo modo, os que, no princípio (D), eram participantes em discursos racionais, passam a ser cidadãos, sujeitos de direito. E, assim também, os discursos racionais são acomodados como um processo discursivo constituído juridicamente para o estabelecimento do direito. Assim,

Todos os direitos se reduzem, em última instância, ao sistema de direitos que sujeitos de direito, livres e iguais, podem atribuir-se mutuamente. A referência às condições comunicacionais, das quais emerge o poder político, bem como a referência às formas de comunicação, das quais depende a produção de direito legítimo e através das quais ele se reproduz, voltam-se para as estruturas abstratas de reconhecimento mútuo, as quais formam uma espécie de pele que recobre, através do direito legítimo, a sociedade em geral. Uma ordem jurídica é legítima na medida em que assegura a autonomia privada e a autonomia cidadã de seus membros, pois ambas

são co-originárias; ao mesmo tempo, porém, ela deve sua legitimidade a formas de comunicação nas quais essa autonomia pode manifestar-se e comprovar-se. A chave da visão procedimental do direito consiste nisso. Uma vez que a garantia da autonomia privada através do direito formal se revelou insuficiente e dado que a regulação social através do direito, ao invés de reconstruir a autonomia privada, se transformou numa ameaça para ela, só resta como saída tematizar o nexo existente entre formas de comunicação que, ao emergirem, garantem a autonomia pública e privada. (HABERMAS, 2003b:146-147)

O princípio da democracia tem a função de amarrar um procedimento de normatização legítima do direito, pois somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva. Segundo Habermas (2003:145), o princípio da democracia explica o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente.

Por isso, o princípio da democracia não se encontra no mesmo nível que o princípio moral. O princípio moral funciona como regra de argumentação para a decisão racional de questões morais; mas o princípio da democracia pressupõe preliminarmente a possibilidade da decisão racional de questões práticas, isto é, a possibilidade de todas as fundamentações que se realizam em discursos e tornam legítimas as leis. Esses discursos são regulados pelo procedimento, dada a possibilidade de uma formação política racional da opinião e da vontade. O princípio da democracia afirma como esta formação pode ser institucionalizada.

Essa possibilidade é dada através de um sistema de direitos que garante a cada um igual participação num processo de normatização jurídica, que é garantido nos pressupostos comunicativos. Assim, esclarece Habermas (2003:146), enquanto o princípio moral opera no nível da constituição *interna* de um determinado jogo de argumentação, o princípio da democracia refere-se ao nível da institucionalização *externa* e eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade, a qual se realiza em formas de comunicação garantidas pelo direito.

As normas do direito possuem um caráter artificial, pois formam uma camada de normas de ação reflexivas, isto é, aplicáveis a si mesmas, produzidas intencionalmente. O princípio da democracia estabelece não apenas o processo legítimo de normatização, mas orienta a produção do próprio *Medium* do direito. O direito deve satisfazer as condições do princípio do discurso para poder regular de forma legítima a constituição

de uma comunidade. Habermas relaciona nessas condições o duplo aspecto da validade do direito: a relação entre coerção e liberdade.

Segundo Habermas (2003:50), o sentido desta validade do direito somente se explica através da referência simultânea à sua validade social ou fática (*Geltung*) e à sua validade ou legitimidade. A validade social de normas do direito é determinada pelo grau em que elas conseguem se impor, ou seja pela sua possível aceitação fática no círculo dos membros do direito. Ao contrário da validade convencional dos usos e costumes, o direito normatizado não se apóia sobre a facticidade de formas de vida consuetudinárias e tradicionais, e sim sobre a facticidade artificial da ameaça de sanções definidas segundo o direito (*Faktizitat*) e que podem ser impostas pelo tribunal. Mas a legitimidade da regra independe do fato de ela conseguir impor-se, antes, depende do processo legislativo racional, do fato de poderem ter sido justificadas sob os pontos de vista pragmáticos, éticos e morais.

V.II Autonomia e razão pública: exigência de uma tolerância inclusiva

Em 1996, Habermas publicou um segundo texto, que compõe a terceira parte do famoso debate travado com Rawls, intitulado *Vernunftig versus Wahr – oder die Moral der Weltbilder*. A exposição das críticas de Habermas a Rawls tem aqui a intenção de apontar para a exigência de uma teoria inclusiva desde o ponto de vista da ética do discurso. No debate, Habermas parece dirigir apenas críticas externas ao modelo rawlsiano, sem pressupor as bases mesmas que fundamentam a ideia de um liberalismo político. No entanto, essas críticas, mais do que um ataque ao liberalismo político, parecem apresentar os argumentos centrais para a exigência de um conceito de tolerância inclusiva, porquanto esta exigência é alinhada com uma teoria da sociedade que implica uma normatividade.

Naquele texto, Habermas trata da união da expressão “político” com uma interpretação da neutralidade, expondo a ideia de que Rawls faça uso da expressão “independente” [*freestanding*] com uma ulterior pretensão teórica. Para Habermas, Rawls parece supor que uma teoria independente no campo do político ocupa também um lugar semelhante no campo da filosofia e evita todas as questões da metafísica, deixando a filosofia como está.

Es difícil esperar que Rawls pueda explicar algo como el estatus epistémico de una concepción de la justicia independiente sin tener que adoptar una posición frente a cuestiones filosóficas que, ciertamente, no caen dentro de la categoría de lo <<metafísico>> pero que, no obstante, vem más allá de la esfera de lo <<político>>. (HABERMAS, 1998: 149)

Habermas concorda com a ideia da necessidade de uma *reconciliação* das diferentes doutrinas abrangentes a ser fomentada por um consenso político e não metafísico. No entanto, diz Habermas (1998:149), não se segue daí que a teoria política possa mover-se completamente no campo do político e permanecer à margem das controvérsias filosóficas que não cessam. Para Habermas, os debates filosóficos podem escapar à esfera do político em diferentes direções: a filosofia, em sua concepção, busca a verdade, e não necessariamente mantém uma relação interna com o “metafísico” no sentido do liberalismo político. Uma concepção de justiça independente, explica Habermas, tem um *status* epistêmico em um sentido político inócuo: um debate político sobre razão e verdade não necessariamente trata de questões e controvérsias metafísicas.

Para Habermas, existe uma dependência entre o razoável e o verdadeiro, entre o político e o metafísico.

Segundo ele, não é evidente que para a razoabilidade de uma concepção política só possam ter peso as razões publicamente defendidas e independentes dos atores: razões públicas e dependentes de atores deveriam bastar para a pretensão de verdade moral. Os tipos de justificação oferecidos por Rawls - justificação *pro tanto* da concepção política, justificação plena dessa concepção por uma pessoa individual na sociedade e justificação pública da concepção política pela sociedade política – estão equivocados, pois para um consenso sobreposto, diz Habermas, não se pode esperar dos cidadãos a disposição de adotar um ponto de vista moral independente das perspectivas das distintas concepções de mundo de cada um. Nesse sentido, pode-se dizer que o razoável é muito débil para caracterizar a validade de uma concepção de justiça reconhecida intersubjetivamente; o bem é definido de modo suficientemente forte, mas então se solapa o razoável prático com o moralmente justo. Habermas quer mostrar que Rawls não pode deixar de aceitar o peso pleno das exigências da razão prática que geram as concepções racionais do mundo.

Para Habermas, pode-se ver na práxis cotidiana a pressuposição recíproca da capacidade de juízo moral que exige uma explicação de caráter racional - no caso de Habermas, o princípio D, que, como diria Kant (2005 BA:8), mais precisa ser esclarecido que ensinado. O fato de que prosseguem disputas morais diz algo sobre a infraestrutura da vida social transpassada por pretensões de validade: a integração social é dependente de uma ação orientada ao entendimento. Para Habermas, o conteúdo cognitivo dos enunciados normativos deve recorrer a um tipo de razão prática que não se limita a uma razão instrumental, como ocorre, na concepção de Habermas, em Hobbes.

A leitura de Habermas da construção da posição original de Rawls estabelece uma analogia com a razão prática kantiana, que determina a perspectiva para o juízo imparcial de normas e princípios: a posição original, assim como o imperativo categórico, tem, nesta leitura, o objetivo de possibilitar um acordo sobre o entendimento a respeito das intuições sobre o igual respeito e a responsabilidade solidária para todos. Logo, para Habermas, se os princípios e normas selecionados deste modo aspiram a um reconhecimento geral, o acordo corretamente alcançado deve poder creditar um sentido epistêmico; isto é, as razões que se colocam na disputa devem ter um peso epistêmico e

devem expressar não apenas o que seja racional fazer para uma determinada pessoa com suas preferências dadas.

Para Habermas, a possibilidade de compreender o papel epistêmico destas deliberações práticas está em sua descrição de como os interesses pessoais, que entram na deliberação como motivos racionais, mudam seu papel e significado no curso da argumentação. Para o resultado nos discursos práticos, contam apenas os interesses que se apresentam como valores intersubjetivamente reconhecidos e que são candidatos a serem admitidos no conteúdo semântico de normas válidas. Somente orientações de valor que podem ser aceitas com boas razões por todos os participantes e afetados pela conversão em norma de uma dada matéria que precise de regulação passam deste ponto. Um interesse pode ser descrito como orientação de valor quando é intersubjetivamente compartilhado em situações semelhantes. Mas para que seja considerado do ponto de vista moral, o interesse tem que ser desvinculado da perspectiva da primeira pessoa. Aquilo que se traduz em um vocabulário intersubjetivamente compartilhado pode adotar o papel epistêmico de um argumento, que, após o teste da universalização, torna-se a descrição de um valor destinado à regulação da matéria a que corresponde e que parece ser aceitável para todos os participantes em geral.

Então, se a deliberação prática pode ser entendida como uma forma de argumentação distinta da escolha racional, a teoria da argumentação é um caminho pragmático para elaborar uma concepção de razão prática que se diferencia tanto da razão instrumental quanto da razão teórica. Importante para Habermas é que as proposições normativas possam conservar seu sentido cognitivo sem ser assimiladas a proposições assertóicas nem ser reduzidas à racionalidade instrumental.

Para Habermas, na teoria da justiça, criou-se a tarefa de esclarecer o ponto de vista moral com ajuda da posição original, e sua construção se alimenta de uma razão prática que se incorpora nas duas faculdades superiores da pessoa moral. No entanto, no *Kantian Constructivism* (cf. RAWLS, 1980) reelaborado por Rawls, a razão perde sua posição forte: a razão prática, diz Habermas (1998:156), se priva ao mesmo tempo de seu núcleo e se rebaixa a uma racionalidade desvalorizada que cai na dependência de verdades morais fundadas em outra parte. Assim, a validade moral da concepção de justiça não se fundamenta em uma razão prática universal e vinculante, mas na convergência de concepções de mundo razoáveis que se sobrepõem o suficiente em suas partes morais. Para Habermas, a ideia do consenso sobreposto tem como consequência a debilitação da pretensão de razão da concepção kantiana da justiça.

Assim, para Habermas, a teoria do discurso é mais explicativa que o liberalismo político, pois resolve o problema do modo imparcial da reconciliação e afirma uma razão prática universal e vinculante. Se Rawls diz que se alcança um consenso sobreposto quando todos os membros razoáveis da sociedade política operam uma justificação da concepção política partilhada, embutindo-a em suas várias visões abrangentes razoáveis – justificação pública da concepção política pela sociedade política –, Habermas (1998:157) entende que a divisão do trabalho entre o político e o metafísico tem o resultado de que o conteúdo, no qual pode haver uma reconciliação pela coincidência, se separa das correspondentes razões pelas quais os indivíduos o aceitam como verdadeiro.

Esta construção parte então de dois pontos de vista: no cidadão, reúne-se o ponto de vista do participante e o ponto de vista do observador. Este observador é o que pode descrever os processos na esfera política: por exemplo, descrever como se alcançar um consenso sobreposto. Eles podem ter conhecimento de que se alcança o consenso como consequência da sobreposição sucedida dos componentes morais das diferentes concepções de mundo, que traz consigo a estabilidade da coletividade. No entanto, e esta seria uma diferença fundamental nos dois modelos, os cidadãos, na posição de observadores, no modelo de Rawls, não podem introduzir-se reciprocamente em outras concepções de mundo e compreender o conteúdo de verdade dessas concepções a partir de seus pontos de vista internos.

Confinados en las fronteras de los discursos fácticos, a los observadores está vedada una toma de posición ante lo que los participantes creyentes o convencidos consideran verdadero, justo y valioso desde la perspectiva de la primera persona. Tan pronto como los ciudadanos quieren expresarse sobre verdades morales o en general sobre <<concepciones acerca de lo que es valioso en la vida humana>> (PL, pág. 175), tienen que pasar a la de su propia concepción del mundo inscrita en la correspondiente perspectiva del participante. Pues los enunciados morales los juicios de valor sólo se pueden fundamentar desde el contexto denso de interpretaciones comprensivas del mundo. Las razones morales en favor de una concepción presuntamente común de la justicia son por definición razones no públicas. (HABERMAS, 1998: 158)

A partir de seus pontos de vista, de seus sistemas de interpretação, na teoria da justiça como equidade os cidadãos só podem se convencer da verdade de *uma* concepção de justiça. Essa concepção se demonstra idônea como base comum para uma justificação pública de princípios constitucionais, diz Habermas, porque encontra a justificação não pública para o acordo fundamentador. A razoabilidade do conteúdo do

consenso sobreposto depende da convergência no resultado das mais distintas razões não públicas, de modo que, das premissas das diferentes concepções, resulte um acordo nas consequências. Assim, entende Habermas, é decisivo para a estrutura da teoria que os participantes possam observar esta convergência meramente como um feito social - e Habermas (1998:91) cita Rawls: “*the express contents of these doctrines have no normative role in public justification*”. Habermas entende que, nesse estágio, Rawls não concede aos cidadãos uma terceira perspectiva, que inclua o ponto de vista do observador e o do participante.

Segundo Habermas, antes que se estabeleça o consenso sobreposto não há nenhuma perspectiva pública, compartilhada intersubjetivamente, que seja possível para os cidadãos numa formação imparcial do juízo desde sua origem; falta a perspectiva moral segundo a qual os cidadãos pudessem desenvolver e justificar uma concepção política em uma *deliberação pública comum*. Aqui se vê que Habermas percebe uma diferença quanto ao que os dois autores entendem por razão pública, pois, para Habermas, o que Rawls denomina de uso público da razão pressupõe a plataforma comum de um consenso que já foi alcançado. E, para justificar sua compreensão, Habermas (1998:92) novamente cita Rawls: “*only when there is a reasonable overlapping consensus can political society’s political conception of justice be publicly (...) justified*”.

Nesta seção, não se pretende apontar alguma interpretação da teoria rawlsiana a não ser esta de Habermas, porquanto fica claro na leitura que Habermas faz a respeito do liberalismo político sua posição sobre uma tolerância inclusiva que ganha corpo diante de uma teoria que não a sugere, mas que a exige. Apesar de algumas dificuldades de interpretação que aparecem na leitura que Habermas aponta sobre o liberalismo político, o ponto importante é notar que suas críticas sempre são fundamentadas na teoria da reconstrução. Parece assim, que muitos aspectos desse debate estariam mais bem resolvidos se entendêssemos que o ponto de partida dos dois autores é muito diferente.

Para Habermas, a divisão do trabalho entre o político e o metafísico reflete a relação de complementaridade entre o agnosticismo público e a confissão privada, entre o poder neutro de um Estado cego às colorações confessionais e a força iluminadora de concepções de mundo que competem pela verdade. As verdades morais, diz Habermas (1998:159), que ainda se encontram incrustadas em cosmovisões religiosas ou metafísicas, compartilham essa pretensão de *verdade forte*, apesar do fato de que, ao

mesmo tempo, o pluralismo aponta que as doutrinas públicas já não são suscetíveis de justificação pública.

Esta divisão do trabalho libera a filosofia da tarefa de criar um substituto da fundamentação metafísica das verdades morais. Mas, para Habermas, o metafísico permanece, ainda que eliminado da agenda pública, a base de validade última do moralmente justo e do eticamente bom. Esta divisão, além disso, priva o político de uma fonte de validade própria. Assim, Habermas entende que, se a ideia do consenso sobreposto rawlsiano conserva a conexão interna da justiça política com os componentes morais das concepções de mundo unicamente com a condição de que esta conexão seja inteligível para a moral das cosmovisões, isso quer dizer que essas concepções continuam publicamente inabordáveis. Habermas lembra outra passagem de Rawls: *“It is up to each comprehensive doctrine to say how its idea of the reasonable connects with its concept of truth”* (RAWLS, 1993:94). A leitura de Habermas é de que o consenso sobreposto se apóia nos componentes morais em cada caso distinto que um cidadão considera em conjunto verdadeiros, mas ninguém pode saber, do ponto de vista do observador, qual das concepções de mundo é efetivamente verdadeira.

Rawls se concentra como Hobbes en las cuestiones de la justicia política y toma en préstamo de la tradición hobbesiana la idea de que tiene que alimentar la apetecida conciliación de las razones privadas, no públicas. De modo distinto a como ocurre en Hobbes, en Rawls la aceptabilidad racional de una propuesta que obtenga aprobación se apoya en la sustancia moral de concepciones del mundo diferentes, pero convergentes a este respecto – y no en las preferências de distintas personas que se complementan mutuamente – Rawls comparte con la tradición kantiana la fundamentación de la justicia política. Las razones moralmente convincentes soportan - más allá de un *modus vivendi* – un consenso. Pero estas razones no pueden ser examinadas públicamente por todos porque el uso público de la razón se orienta a una plataforma que tiene que construirse a la luz de razones no públicas. El consenso entrecruzado descansa, como compromiso, en las *distintas* razones respectivas de las partes participantes; pero a diferencia de un compromiso estas razones son de naturaleza moral. (HABERMAS, 1998: 160)

Diante disso, Habermas propõe uma terceira perspectiva para o razoável. Para ele, se a aceitação de uma concepção independente da justiça é nutrida por verdades metafísicas que a completam, essa concepção tem que atender uma razoabilidade que acrescente o aspecto do reconhecimento público para aquelas verdades idiossincrásicas e reciprocamente opacas. Do ponto de vista da validade, não há uma correlação entre a concepção pública de justiça que compartilha uma visão fraca de razoabilidade e as doutrinas públicas que têm uma pretensão forte à verdade. Logo, para Habermas, é

contra-intuitivo que uma concepção pública de justiça deva obter sua autoridade moral de razões não públicas. Habermas não abre mão de uma autoridade moral para a justificação de sua concepção pública de justiça, na qual tudo o que tem validade tem que poder ser justificado publicamente; mesmo que o compromisso alcançado pelas partes se dê por razões distintas, as mesmas razões são necessárias para que os participantes em uma argumentação consigam um acordo racionalmente motivado.

Para Habermas (1998:61), mesmo fora da esfera política, as argumentações já exigem, de certo modo, um uso público da razão. Utiliza-se como tema para discursos racionais somente aquilo que na vida cotidiana serve como recurso para a força vinculante dos atos de fala, quer dizer, as pretensões de validade que reclamam reconhecimento intersubjetivo e que, no caso de serem problematizadas, prometem uma justificação pública. Do mesmo modo, diz Habermas, deve acontecer com as pretensões de validade normativas, pois as confrontações políticas são de natureza mista, e quanto mais se trata de princípios constitucionais e da justiça que lhes subjazem mais se assemelham aos discursos morais.

O problema para Habermas é que os cidadãos não podem considerar algo como razoável se não puderem adotar um terceiro ponto de vista junto ao do observador e ao do participante. Então, cabe a pergunta: pode haver um consenso que seja apropriado para os cidadãos de uma coletividade política como fundamento de um uso público da razão a partir da pluralidade de cosmovisões cujo caráter não público é reconhecido reciprocamente? Para Habermas, mesmo o consenso sobreposto de Rawls não pode abrir mão dessa terceira perspectiva, a partir da qual os cidadãos deliberam coletiva e publicamente para saber o que é, na mesma medida, interesse de cada um.

Habermas concorda que a perspectiva do partidário de uma comunidade de crenças é diferente da de um participante de discursos públicos, e que não é a mesma coisa que resolve a existência de um indivíduo insubstituível que deseja se esclarecer a partir da primeira pessoa do singular sobre como deve conduzir sua vida e a consciência falível da formação política da opinião e da vontade dos cidadãos participantes. No entanto, diz Habermas, Rawls imagina o processo de entendimento de uma concepção comum de justiça não de maneira que os cidadãos adotem coletivamente a mesma perspectiva; essa concepção “razoável” tem então que se encaixar no contexto das correspondentes concepções de mundo consideradas “verdadeiras”. Por isso, Habermas (1998:163) pergunta: a circunstância de que a verdade não pública das doutrinas religiosas ou metafísicas tem prioridade frente à razoabilidade de uma concepção

política, não tem que afetar o sentido universalista de “razoável”? Para ele, os enunciados válidos obtêm reconhecimento universal porque podem ser justificados publicamente.

O termo “razoável” de Rawls, segundo Habermas, refere-se então, em primeiro lugar, à atitude de pessoas que estão dispostas a um entendimento acerca de condições equitativas de cooperação social entre cidadãos livres e iguais e a observá-las, e que estão em situação de reconhecer as cargas da prova e as obrigações da argumentação assumindo suas consequências. Ser razoável é ser tolerante, a crença implica essa ação. Por isso, Habermas diz que Rawls não pode dispor de uma perspectiva metafísica, pois o “razoável” rawlsiano só pode surgir após o consenso sobreposto. Para Habermas, o ponto de vista moral não implica atitudes “razoáveis”, e tampouco é possibilitado por concepções de mundo “razoáveis”. Segundo Habermas,

Rawls parece no poder sino recurrir al menos extraoficialmente a esta <<tercera>> perspectiva también <<en aquel caso fundamental de la justificación pública>>. Uno tiene la impresión de que Rawls se encuentra dividido entre su estrategia originaria, seguida en la *Teoría de la Justicia*, y todavía fuertemente apegada a Kant, y la alternativa desarrollada más tarde que se toma en serio el hecho del pluralismo. También aquí asume el filósofo todavía la perspectiva de juicio imparcial; pero este, digamos, punto de vista profesional, no encuentra ningún equivalente en un punto de vista moral que los ciudadanos pudieran compartir desde el origen. (HABERMAS, 1998: 164)

Para Habermas, as três classes de justificação do consenso sobreposto - justificação *pro tanto*, justificação plena e justificação pública – não podem ser identificadas com concepções “razoáveis” de mundo se não está disponível uma razão prática independente das várias concepções de mundo. Para poder apontar quais concepções de mundo são razoáveis, são necessárias decisões normativas que teriam de poder ser independentes de qualquer fundo metafísico.

Ao lugar onde há uma concepção de justiça Rawls chama de “*the place among citizens in civil society – the viewpoint of you and me*”, e é aí que cada cidadão parte do contexto de sua própria concepção de mundo para formar a justificação daquela concepção de justiça. Diante disso, Habermas (1998:165) entende que para a reflexão normativa, em Rawls, somente esta perspectiva do participante está disponível. Assim, para Habermas, uma pessoa razoável – filósofo ou não – se guiará por seu senso de justiça para desenvolver uma concepção da justiça independente que esperará que seja aceita por todas as pessoas razoáveis quando assumem o papel de cidadãos

presumivelmente livres e iguais. Deste modo, o primeiro passo de reconstrução exige a abstração das doutrinas abrangentes.

Con objetivo de lograr aquella *pro tanto* justification los ciudadanos pueden pasar a considerar doctrinas filosóficas bien pensadas, pero diferentes. Tales teorías ofrecen un hilo conductor para el paso exigido en la abstracción. Por ejemplo se ofrece la <<posición original>> como esquema para dicho test de universalización. Los principios que pasan el test parecen ser aceptables para todos. (HABERMAS, 1998: 165)

Vê-se que Habermas entende que não se pode manejar o teste de universalização sem partir de pressupostos da própria compreensão anterior: o teste de universalização exige que todo cidadão razoável faça a abstração das diferentes concepções de mundo; mas esta operação de universalização tem que se efetuar no contexto da própria concepção de mundo. Este teste, então, filtra todos os elementos que a partir da perspectiva de cada um são inadequados para serem aceitos por todas as pessoas razoáveis. Assim, para Habermas, o terceiro passo é análogo ao imperativo categórico no sentido de dizer o que não é “político” para esta concepção. Habermas pensa que Rawls precisa deste passo porque não se pode saber se houve êxito com a abstração de todo contexto abrangente. Quando as convicções normativas de cada um se sujeitam às restrições da posição original, só se leva em conta os demais cidadãos na última etapa – *the stage of wide and reflective equilibrium*.

Habermas entende este passo como uma radicalização do teste de universalização, que até então só havia sido levado a cabo de modo incompleto. Para ele, só a aplicação recursiva do procedimento conduz ao resultado esperado. Mas são equivocadas as duas expressões que Rawls usa nesse contexto: pública e compartilhada, referindo-se à explicitação de Rawls de que “a justificação pública se dá quando todos os membros razoáveis da sociedade política levam a cabo uma justificação da concepção política compartilhada incorporando-a em suas diferentes concepções abrangentes razoáveis” (RAWLS, 1998: 91). Para Habermas, o consenso sobreposto é resultado do controle realizado simultaneamente por todos, mas cada um em particular e para si, da concepção proposta para comprovar se se adequa à sua própria concepção de mundo. Cada um tem que aceitar a mesma concepção, mas por suas razões próprias, não públicas, enquanto se assegura a tomada de posição afirmativa de todos os demais.

Los contenidos explícitos de estas doctrinas no tienen ningún papel normativo en la justificación pública; los ciudadanos no atienen al contenido de las doctrinas de los demás (...) Más bien tienen en cuenta

y dan cierto peso sólo al hecho – la existencia – del consenso entrecruzado mismo. (RAWLS, 1998: 91)

Habermas cita a leitura de Rainer Forst (a quem talvez deva a maior parte de sua compreensão sobre a teoria de Rawls) de que o consenso sobreposto descansa sobre “o uso privado da razão com propósitos político-públicos” (FORST, 1994:159): o problema, para Habermas, é que neste desenho para as três classes de justificação falta uma perspectiva de juízo imparcial e um uso público da razão em sentido estrito; a um uso que não seja possibilitado apenas pelo consenso sobreposto, mas que seja praticado desde a entrada.

Para Habermas, não é verossímil que, no sentido dado, os cidadãos “razoáveis” tenham alcançado um consenso sobreposto se somente podem convencer-se da validade de seus conceitos de justiça no contexto de suas respectivas concepções de mundo. As possibilidades dependem do fato de que revisões sejam permitidas na última etapa de justificação, e a concepção tem que ser revisada. Para Habermas, o desacordo que desperta tais adaptações diz respeito em primeira linha às diferenças na compreensão do político não antecipadas no primeiro passo. Seguindo Rawls, Habermas distingue então três classes de diferenças de opinião: as que (I) se referem à definição do campo das questões públicas; as que (II) se referem à hierarquia e à ponderação razoável dos valores políticos; e a última, e mais importante (III), que se refere à prioridade dos valores políticos frente aos valores não políticos.

Quanto à classe I, Habermas exemplifica com as diferenças de interpretações possíveis para o princípio de separação entre Estado e igreja. Para ele, as diferentes interpretações tocam a extensão e o âmbito do político e conduzem a diferentes recomendações normativas.

Quanto à classe II, Habermas dá o exemplo da possibilidade de diferentes opiniões sobre o valor intrínseco ou meramente instrumental da participação dos cidadãos nos casos em que os direitos à participação política têm que ser pesados frente às liberdades negativas. Estes casos de disputa se resolvem ante os tribunais, em última instância, ante o tribunal constitucional, portanto, sobre a base de uma concepção de justiça já aceita. Os conflitos, diz Habermas, não podem alcançar um ponto tão profundo que as diferenças de opinião cheguem a por em questão o consenso político básico: estes conflitos solapam até mesmo o consenso sobreposto. Habermas está supondo que a maioria destes pontos de vista conflituosos poderiam ser resolvidos consensualmente, mediante revisões da interpretação dominante da constituição, e estas

adaptações confirmam que, naquela última etapa de justificação, os cidadãos poderiam aprender uns com os outros. Mesmo que só de maneira indireta, o veto dos demais pode ocasionar a compreensão de que as concepções de justiça projetadas no começo ainda não eram suficientemente descentradas.

A outra classe de conflitos, a classe III, encontra-se na definição do que se poderia esperar das doutrinas razoáveis, daquilo que Rawls caracteriza como o razoável. Pode-se ver aí o conflito entre os valores políticos e não políticos, por exemplo, quando partidários da proibição do aborto afirmam que suas convicções religiosas acerca do valor da inviolabilidade da vida são mais importantes que qualquer valor político em nome do qual os outros cidadãos exigem seu assentimento. Segundo Habermas, Rawls não discute a fundo o conflito no plano da prioridade dos valores políticos:

Rawls presupone, esto es, que el principio del uso público de la razón por parte de los ciudadanos exige una *traducción* de sus concepciones ético-existenciales al lenguaje de la justicia política. Pero con las propias premisas de Rawls la <<razón pública>> de los ciudadanos puede imponer estas constricciones sólo cuando ya se há conseguido un consenso político básico. (HABERMAS, 1998:169)

O problema, para Habermas, está no fato de que durante a formação do *overlapping consensus* não há nada que equivalha à autoridade neutra de um tribunal constitucional – que só entende a linguagem do direito. Não há, nesse estágio, a possibilidade de reclamar a prioridade do justo sobre o bem, já que esta primazia pressupõe a prioridade dos valores políticos frente aos não políticos. Para Rawls, o significado da prioridade do justo é o de que as doutrinas abrangentes são admissíveis somente se a adesão a elas estiver de acordo com a concepção política de justiça (cf. RAWLS, 1993:176). O problema está em que a prioridade dada por Rawls aos valores políticos não se segue da razoabilidade das pessoas e de suas convicções: para Habermas, Rawls não vai além de dizer que os valores políticos são “valores muito fortes” (cf. RAWLS, 1993:155). Em outras passagens, Rawls fica limitado à “esperança” de que essa prioridade seja reconhecida pelos partidários de concepções de mundo razoáveis.

In this case (when an overlapping consensus is achieved) citizens embed their shared political conception in their reasonable comprehensive doctrines. Then we *hope* that citizens will judge (by their comprehensive view) that political values are normally (though not always) prior to, or outweigh, whatever non-political values may conflict with them. (RAWLS, 1998:97)

Esses conflitos do terceiro tipo ficam então dependentes de que a tolerância dos cidadãos razoáveis e a razoabilidade de suas concepções de mundo impliquem uma percepção harmônica do político e da primazia dos valores políticos. A acusação de Habermas é a de que esta esperança na razoabilidade tem de ser imposta às concepções de mundo em competição. Para Habermas, a exigência da imparcialidade da razão prática não é encontrada no conceito rawlsiano do razoável.

En la actitud de las personas <<razonables>> que quieren tratar-se mutuamente de modo equitativo, a pesar de saber que no coinciden en sus concepciones religiosas o metafísicas, el punto de vista moral colectivo está en todos tan ausente como en la reflexividad y la renuncia a la violencia de las concepciones del mundo <<razonables>>. Una exigencia de la razón práctica que tiene que doblegarse ante concepciones del mundo, si es que el consenso entrecruzado há de ser posible, sólo se puede justificar evidentemente por la fuerza de una autoridad epistémica independiente de las concepciones del mundo mismas. (HABERMAS, 1998:171)

Para Habermas, deve haver uma independência da razão prática frente à moral das concepções de mundo, e a partir daí é que se pode tornar publicamente acessível a relação interna entre o verdadeiro e o razoável. Para ele, a prioridade dos valores políticos não pode ser legitimada a partir de uma razão prática que primeiro define quais concepções de mundo valem como razoáveis.

Assim, pode-se dizer que a clássica fundamentação metafísica é, para Habermas, ultrapassada, e, para Rawls, necessariamente dispensável: em Habermas, é preciso ater-se à construção intersubjetiva, à constituição linguística dos cidadãos de uma democracia contemporânea, à sua ideia de esfera pública; já em Rawls deve-se atentar às suas concepções de racionalidade e razoabilidade da pessoa política, indispensável em seu modelo que encontra uma razão pública.

Mas é possível entender melhor o que advoga cada um quando se aponta a principal diferença entre as duas racionalidades públicas no debate acerca do *overlapping consensus* de Rawls: aí se pode entender a preocupação dos dois autores com a construção intersubjetiva do problemático mundo social. A concepção política de justiça de Rawls apropria-se do procedimento construtivista kantiano, para, por meio do *overlapping consensus*, explicitar uma concepção política da justiça aceita pelas diversas doutrinas abrangentes de uma sociedade democrática bem ordenada. Mas a acusação de Habermas de que Rawls limita a racionalidade pública e estreita a filosofia, dada sua formulação nos termos da explicitação de uma cultura política, permite-nos entender, mais do que a teoria rawlsiana, a necessidade de uma priorização do conceito

de *racionalidade pública* por parte de Habermas, para quem a noção tem um sentido mais forte que aquele conferido por Rawls. Isto porque Habermas entende que há aí uma ambiguidade: o *overlapping consensus* é o resultado de um controle realizado por todos, mas depende de que cada um adéque a concepção de justiça à sua própria doutrina abrangente, de modo que o não público é o critério de aceitação. Retomando Rainer Forst (1994:159), o consenso sobreposto descansa sobre “o uso privado da razão com propósitos político-públicos”. Esta parece ser a diferença fundamental entre as duas racionalidades: em Rawls, não se trata de um uso público da razão em sentido estrito, e ainda que exista esta possibilidade, ela não é uma exigência.

A racionalidade defendida por Habermas, que articula a primazia dos valores políticos e se impõe às diversas doutrinas abrangentes, deve ser aceita e não apenas desenvolvida a partir de uma perspectiva imparcial. Habermas precisa de uma perspectiva mais profunda do que aquela do participante: em seu modelo, a palavra final não é dada pelo cidadão razoável, mas pelo cidadão que argumenta a partir de uma perspectiva intersubjetiva. Em Habermas, a racionalidade pública depende das próprias condições do discurso, que não leva à adequação ao consenso, e sim obriga a uma perspectiva imparcial anterior. A terceira perspectiva, proposta por Habermas, é a que se encontra nas condições ideais do discurso, que institucionalizam o modo de formação do conteúdo da razão pública.

A diferença para com Rawls é que este parte da perspectiva do participante encontrado em uma cultura política determinada para submeter os cidadãos a uma concepção de justiça; mas esta concepção não pode ser construída: deve ser encontrada. Para Rawls, tal concepção de justiça poderia ser encontrada na proposta do equilíbrio reflexivo, ficando então, de certo modo, dependente das doutrinas abrangentes. Para Habermas, apenas a formação institucionalizada das condições da linguagem poderia apresentar-se como independente das doutrinas substantivas. A ética do discurso, em sua complexidade, procura construir o momento ideal desse ponto de vista que se dá na representação do procedimento ideal para um acordo razoável. A teoria habermasiana da ação mostra que as intuições morais básicas têm fundamentos mais profundos do que apenas as particularidades de uma tradição, do que as particularidades de uma sociedade bem ordenada.

A tarefa da teoria moral habermasiana é, portanto, reconstruir – articular, refinar, elaborar – reflexivamente a intuição acerca das pressuposições normativas da interação social dos atores sociais de uma determinada sociedade. Essas intuições morais básicas

que são reconstruídas são adquiridas no próprio processo de socialização; são, portanto, interdependentes e devem ser justificadas como normas por meio da liberdade de cada participante de responder às razões oferecidas para sua justificação. Assim, torna-se possível ler a obra de Habermas como a exploração dos empecilhos e precondições institucionais e culturais na execução de discursos práticos. Todo o exame histórico e sociológico de Habermas o leva à ideia de que a justificação deve passar pelas razões aceitáveis na deliberação de cidadãos livres e iguais em uma democracia constitucional.

Pode-se dizer então que a versão de Habermas de uma estrutura básica da sociedade é a institucionalização da autonomia política, a institucionalização do *uso público da razão*. A concepção procedimental da democracia deliberativa é o ponto de referência normativo de Habermas, que leva em conta o fato do pluralismo e, ainda assim, pode propor um modo de se alcançar acordos razoáveis que envolvam discursos práticos sobre a melhor maneira de se alcançar fins determinados, discursos éticos sobre o bem (valores e identidades), e discursos morais sobre a justiça. A concepção normativa da democracia deliberativa habermasiana propõe assegurar deliberações práticas que contenham discursos éticos e morais, sob condições que garantam que os resultados serão sempre aqueles com os quais todos poderiam concordar.

A democracia deliberativa descentraliza o poder político; e porque possibilita diversos e diferentes modos de detectar, definir e discutir os problemas sociais, ela é a base mesma para o autogoverno e para a autonomia política. Em Habermas, o uso público da razão e a autonomia política envolvem a ideia de que a constituição seja sempre um projeto inacabado e que está sujeito ao exercício da autonomia política. Assim, o uso público da razão é um ideal de reflexão e abertura que faz com que se adote um ponto de vista a partir do qual os princípios políticos fundamentais também sejam vistos dessa maneira, como reflexivos e abertos. O reconstrutivismo habermasiano limita-se às condições e pressuposições da deliberação democrática, e deixa qualquer concepção substantiva para ser resolvida a partir do ideal de uso público da razão. Por isso, Habermas pode dizer que sua teoria tem um foco exclusivo nos aspectos procedimentais do uso público da razão e deriva o sistema de direitos de sua institucionalização legal. Com isso, ele pode deixar mais questões abertas ao processo racional de formação da opinião e da vontade.

Já concepção de democracia de Rawls envolve uma relação política entre cidadãos no interior da estrutura básica da sociedade na qual nascem e na qual normalmente passam toda a sua vida, e isso implica também uma parte igual no poder

político coercitivo que os cidadãos exercem uns sobre os outros ao votar, e de outras formas também. Diante do fato do pluralismo os cidadãos devem estar dispostos a explicar a base de suas ações uns para os outros em termos que cada qual razoavelmente espere que os outros possam aceitar, por serem coerentes com a liberdade e igualdade dos cidadãos. Segundo Rawls (1993:267), procurar satisfazer essa condição é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós: para ele, entender como se comportar enquanto cidadão democrático inclui entender um ideal de razão pública.

Assim, diante dessas duas concepções de razão pública e autonomia, pode-se dizer que Habermas rejeita a concepção de Rawls, pois sua crítica política e social visa a direitos básicos, princípios e valores de um modo que desafia os acordos e entendimentos existentes: o modelo de Habermas tem uma proposta que faz com que os cidadãos vejam as questões fundamentais sob um novo ponto de vista, que é um ponto de vista necessariamente inclusivo. É possível então dizer que, com a teoria da ação comunicativa, Habermas propõe um ideal de razão prática que tem expressão num uso público da razão.

O procedimento da democracia deliberativa de Habermas entende a autonomia política como auto-legislação por meio do uso público da razão num sentido que, por conta da teoria da reconstrução, tenta adquirir adeptos que veem aí a possibilidade de uma emancipação. O ponto de partida de Habermas é a teoria crítica da sociedade. Assim, a legitimidade de normas legais está conectada com o resultado que todos poderiam concordar numa deliberação pública que leve igualmente em consideração as necessidades, vozes e interesses de cada envolvido. O consenso racionalmente motivado deve compreender as dimensões ética, moral e pragmática do discurso. Por isso, Habermas pode criticar as limitações da razão pública expostas por Rawls e dizer que o americano não levava em conta a ideia de que a alternativa de um procedimentalismo consequentemente aplicado resolveria o problema da tutela filosófica dos cidadãos.

Segundo Habermas (1998:173), uma teoria que se limita a esclarecer as implicações da institucionalização jurídica de procedimentos de auto-legislação democrática não prejudica os resultados que os cidadãos mesmos têm que alcançar em um destes marcos institucionais configurados por estes procedimentos. Uma razão prática que se encarne em processos, e não em conteúdos, não desempenha ela mesma qualquer papel paternalista quando se lhe restitui uma autoridade pós-metafísica, independente de concepções de mundo, como aparece com clareza no debate em torno do secularismo na política. Assim, por exemplo, em “Religião na esfera pública.

Pressuposições cognitivas para o uso público da razão de cidadãos seculares e religiosos”, quinto capítulo de *Entre naturalismo e religião*, Habermas aborda a temática do uso de argumentos religiosos na esfera pública a partir das críticas à posição de Rawls. Habermas afirma que o dever que Rawls impõe aos cidadãos religiosos de recorrerem apenas a argumentos da razão pública para fundamentarem suas pretensões no espaço político é uma exigência inadequada. Primeiro, porque a separação de Rawls caracteriza, de certo modo, uma imposição para as pessoas que têm sua religião como concepção de vida boa e que devem abster-se do uso político de argumentos tidos como privados. Segundo, por que as tradições religiosas têm relevância na convivência humana, de modo que o discurso religioso sobre questões políticas deveria ser visto, também por isso, como argumentação sobre conteúdos de verdade que podem ser traduzidos para uma linguagem pública. O Estado não deve estabelecer que as concepções religiosas não devam ser manifestadas no espaço público: segundo ele, não há como saber se a proibição de tais manifestações não estaria privando, ao mesmo tempo, a sociedade de recursos importantes para a criação de sentido. Fechar a esfera política a argumentos religiosos seria possivelmente desperdiçar novas oportunidades de percepção e de aprendizado moral.

V.III A política pós-metafísica

No Ocidente contemporâneo, é notória a emergência de um pluralismo religioso, moral e filosófico que gera problemas para a legitimação das garantias normativas do funcionamento democrático moderno. Além disso, a partir de um ponto de vista crítico, nota-se o surgimento, nos fóruns públicos, de debates científicos que apontam para uma objetivação dos seres humanos, que não raro conduz a um reducionismo de complexos aspectos da vida, ou ainda a uma compreensão científica da vida social que parece não dar conta da complexa transformação sociocultural das democracias contemporâneas nem tampouco de expor o caráter normativo de sua formação cultural intersubjetiva.

Ao lado desse cientificismo, pode-se também ver caminhar na esfera política uma reafirmação das comunidades religiosas e uma politização de certas religiões, como vem acontecendo com o islamismo ou o pentecostalismo, entre outros. Para Habermas (2007:8), esse (re)avivamento das forças religiosas significa o desafio de uma crítica fundamental à autocompreensão pós-metafísica e não religiosa da modernidade ocidental. O desafio a que Habermas se refere parece significar que o embate entre essas perspectivas, científica e religiosa, vai além da concepção de que na política ocidental contemporânea são vitais apenas certas infraestruturas técnico-científicas. O desafio da crítica está na correta interpretação das consequências da secularização do Estado: a crítica do pensamento pós-metafísico dirige-se às consequências da racionalização política e cultural.

Uma teoria política normativa que se preocupe com esses problemas e que não abra mão de um conceito de autonomia precisa atentar para o fato de que, se o cientificismo ou a religiosidade não puderem compreender as circunstâncias de sua existência - como expõe Charles Taylor, numa era secular, marcada também pela objetividade -, a partir de uma disposição à autoreflexão, a própria ideia de democracia e de autonomia política, estará em xeque. Para o ideal normativo de democracia circunscrito na concepção de autonomia moral e política, é preciso compreender o momento filosófico que aponta os limites tanto do secular quanto do religioso.

É fato que o constitucionalismo possibilitou, desde a Inglaterra de Locke, a convivência de determinadas religiões sob o mandamento das regras do direito. O poder secular que se revela no Estado democrático de direito, portanto, neutro do ponto de vista de doutrinas abrangentes, garante a convivência “pacífica” na tolerância de uma modernidade *irreconciliável*. Garantem-se, no Estado constitucional moderno, as

liberdades religiosas na própria secularização do poder coercitivo legítimo. Esse Estado pode garantir não apenas o fim dos conflitos entre as diversas concepções religiosas e metafísicas nele dispostas, mas pode também, por consequência, protegê-las do modo de pensamento de uma sociedade secular, garantindo seu espaço privado. Contudo, se o Estado tiver de oferecer aos seus cidadãos algo mais que um mero *modus vivendi*, surge aí um problema, já que a legitimidade do Estado passa a depender do reconhecimento de si, pelos cidadãos, na autonomia que confere substância à democracia.

Tal reconhecimento, que não pode surgir da coerção, e sim deve anteceder-la, pode ser apresentado na disposição dos cidadãos a ouvirem-se em debates públicos e a aprenderem uns com os outros, influenciando também as normas. Para uma filosofia pós-metafísica, tal como propôs Habermas (2007:10), essa virtude política manifesta-se em determinados enfoques cognitivos que não podem ser impostos, mas apenas aprendidos. A preocupação com a autonomia deve levar o Estado democrático não apenas a não impedir, mas mesmo a estimular uma relação que ultrapasse as fronteiras das cosmovisões. A proposta é a de uma epistemologia específica.

Ou seja, está aqui pressuposto que os enfoques cognitivos diferentes foram formados a partir de complexos processos históricos de aprendizagem, que escapam à reprodução ou ao controle do Estado. O ponto a se frisar é que, como bem apontou Habermas, o Estado liberal depende de mentalidades que ele não é capaz de produzir com recursos próprios. A história moderna, caracterizada pelos desafios cognitivos que representaram a ciência moderna, o pluralismo religioso, o Estado constitucional e a moralidade secular, veio acompanhada de processos gerais de aprendizagem que só podem ser apreendidos a partir da perspectiva interna de cada uma dessas tradições que convivem no tempo. É a partir do comprometimento dos cidadãos com uma civilidade de seu comportamento que pode dar-se aquele reconhecimento da autonomia política em um Estado democrático, apesar das irreconciliáveis diferenças de fé e de concepções de boa vida. Tal processo de aprendizagem leva os cidadãos a relacionarem suas convicções com o pluralismo de uma maneira reflexiva.

Nesse âmbito, a teoria pós-metafísica nada tem a dizer sobre o conteúdo, sobre os argumentos que o cidadão religioso precisa encontrar para acomodar sua concepção abrangente de bem à cientificidade já enraizada social e institucionalmente. Mas a filosofia entra em cena para expor os problemas e potencialidades da secularização e de seu inverso, pois também cidadãos não religiosos acabam por assumir algum enfoque cognitivo para com as doutrinas abrangentes de seus concidadãos. A convivência de

uma época marcada pelo pensamento pós-metafísico impõe, idealmente, uma epistemologia específica: os cidadãos religiosos, p. ex., têm a pretensão de serem levados a sério em seus discursos públicos, abandonando dogmatismos nessa esfera; mas também cidadãos seculares não negarão, antes do debate, uma possível contribuição por parte das doutrinas religiosas.

Se toda linguagem constitucional é postulada como linguagem pública, sua justificação tende a ser secular. Mas há um nível do mundo da vida no qual a informalidade da linguagem pode constituir correções e aprendizados. Nesse nível informal, não há uma separação entre os conteúdos da opinião e da vontade de suas raízes; aí, não é possível desconsiderar a fonte geradora de sentido. É nesse contexto, então, que se manifesta a epistemologia do pensamento pós-metafísico: se cidadãos seculares apresentam uma disposição para verificar o conteúdo religioso que seus concidadãos compartilham, e, se cidadãos religiosos dispõem-se a esclarecimentos racionais de sua linguagem religiosa, chega-se ao ponto de que a dicotomia assume o caráter de um *dissenso racional*, posto que as tradições não são de antemão descartadas por sua pressuposta irracionalidade.

É no mundo da vida que o pensamento pós-metafísico percebe a possibilidade de colocar em suspenso as pretensões de validade do secularismo – que dá forma à imagem de mundo científica – bem como as das doutrinas religiosas. Esse tipo de pensamento coloca limites aos dois lados, entendendo que sua superação está contida nele, em suas possibilidades de emancipação. Se os pressupostos cognitivos que se relacionam com a civilidade dos cidadãos podem proporcionar a superação das irracionalidades do secularismo e da religiosidade, surge daí uma teoria política que não pode restringir-se ao plano analítico.

Habermas (2007:13) pretendeu naturalizar um espírito cuja estrutura é intersubjetiva; e nele insere-se a disputa pela compreensão do impulso cognitivo que se origina com o surgimento de certas manifestações epistemológicas das religiões mundiais. Habermas defende a tese hegeliana de que as grandes religiões são parte integrante da própria história da razão. Para ele, o pensamento pós-metafísico só pode compreender a si mesmo como processo intersubjetivo da aprendizagem ao incluir em sua genealogia as tradições religiosas e metafísicas encontradas ao longo da história. Haveria, portanto, uma ligação entre essas tradições e as formas modernas de pensamento, como aparece no kantismo; e, ainda hoje, são tais tradições que podem

articular a consciência do faltante, que podem manter viva a sensibilidade do convívio pessoal e social tão prejudicada pela racionalização social e cultural.

Essas implicações sugerem a necessidade de destranscendentalizar a razão. Trata-se agora de estabelecer as relações da razão contextualizada, já posta como novo capítulo da filosofia, segundo Habermas, desde Heidegger e Dewey. Contudo, ainda assim é preciso levar em conta que existe uma relação de continuidade de forma entre os pressupostos dessa razão destranscendentalizada, isto é, os pressupostos da razão comunicativa, e os conceitos da filosofia de Kant. De acordo com Habermas (2007:37):

(1) entre a “ideia” cosmológica da unidade do mundo (ou da totalidade das condições do mundo dos sentidos) e a suposição pragmática de um mundo objetivo comum; (2) entre a “ideia de liberdade” como postulado da razão prática e a suposição pragmática da racionalidade de atores imputáveis; (3) entre o movimento totalizador da razão que – enquanto “faculdade das ideias” – transcende tudo o que é condicionado reportando-se a um incondicionado, e a incondicionalidade das pretensões de validade levantadas no agir comunicativo; (4) finalmente, entre a razão como a “faculdade dos princípios”, a qual assume o papel de um “tribunal superior de todos os direitos e pretensões”, e o discurso racional enquanto fórum ineludível das justificações possíveis.

A linguagem não é mais a de uma razão pura, mas a de uma pragmática formal. A ideia de liberdade – que tem de ter uma causalidade própria, e é, ela mesma, uma exigência da razão prática, uma faculdade – está na força racionalmente motivadora de bons argumentos. Supor essa racionalidade é situar-se no âmbito de um julgamento normativo que se dá no próprio agir comunicativo. A exigência das máximas determinadas pela vontade dos seres racionais sensíveis, agora, na razão destranscendentalizada, toma a forma de argumentos que podem ser epistêmicos para discutir a verdade das afirmações, éticos para avaliar a autenticidade de uma decisão, ou indicadores para detectar a sinceridade de confissões estéticas, narrativas, valorativas, de pretensões de direito, etc.

A *Doutrina dos Costumes* de Kant era uma doutrina dos deveres, mas não era uma doutrina do direito porque a liberdade humana funda como causa não causada toda a lei moral, que comanda como dever exigido por respeito. No entanto, não comanda apenas como dever. Segundo Kant (*MS Ak.* 239), só conhecemos nossa própria liberdade, da qual procedem – através do imperativo moral, que é uma proposição que prescreve o dever, e a partir da qual pode desenvolver-se a faculdade de obrigar a outrem, quer dizer, o conceito de direito – todas as leis morais e, portanto, também todos os direitos e todos os deveres. De maneira diferente, no agir comunicativo, a

racionalidade não mais constitui uma obrigação. Tanto no comportamento moral como no comportamento legal, a suposição de racionalidade não está no sentimento de obrigação quanto à obediência de normas, embora ao sujeito seja imputado o saber a respeito do que pode significar agir de modo autônomo. Assim como na implicação de um reino de fins para a liberdade da razão prática kantiana, na ação comunicativa também se toma como ponto de partida a ideia de uma interdependência na imputação de capacidade a todos os envolvidos. Sujeitos que agem comunicativamente pressupõem a capacidade recíproca de tomada de posição quanto a pretensões de validade.

A ideia de agir orientado pelo respeito mútuo substitui a ideia de agir por respeito à lei, e a suposição de racionalidade não constitui mais um saber *a priori*, mas funciona como uma pressuposição pragmática que pode comprovar-se de maneiras diferentes pela mudança da transcendência para o mundo da vida de sujeitos socializados historicamente. Essa análise diferencia-se daquela kantiana porque esta última não podia corrigir a autonomia do sujeito inteligível por meio de qualquer saber de mundo. Mas, de acordo com Habermas (2007:50), sujeitos que agem comunicativamente assumem o papel não apenas de primeiras, mas também de segundas pessoas. É, portanto, a relação interpessoal que expõe a racionalidade comunicativa daqueles que compartilham um mesmo mundo da vida e entendem o que o outro diz. Aí, estão dadas as condições de aprendizagem por meio das informações e objeções que os envolvidos trazem às inter-relações sociais. A autonomia que a ideia de democracia implica passa por esse processo de aprendizagem no contexto do pensamento pós-metafísico, para o qual as pretensões de validade tomam agora o lugar das pretensões à verdade.

Os sujeitos que agem comunicativamente se entendem não apenas sobre algo objetivo no mundo, mas também sobre expectativas normativas. O enfoque adotado pelos atores em suas interações reguladas normativamente é o enfoque performativo de atores que podem, justamente por reconhecerem a obrigatoriedade, transgredir normas. Existem então pretensões de validade complementares à objetividade do mundo; e certas expectativas normativas tornam-se um sistema de referências que pode mostrar como os membros de um mundo da vida compartilhado entendem suas relações interpessoais reguladas legitimamente. São referências que podem mostrar como, nesse mundo, reconhecem-se normas e práticas como fruto dessa autonomia destranscendentalizada, da autonomia não dicotômica, mas intersubjetiva.

Esse sistema de referências, que caminha ao lado do mundo objetivo, é completado pelo uso de frases de primeira pessoa com as quais o falante expressa vivências próprias, tendo certa autoridade epistêmica para fazê-lo. Assim, Habermas distingue, além do mundo objetivo, um mundo social e ainda um mundo interior; mas este último não pode constituir outro sistema de referências, em virtude do próprio acesso privilegiado daquele que as expressa: vivências não podem ser tomadas como dados objetivos, nem podem ser postas como expectativas normativas. O mundo subjetivo, portanto, é diferente tanto do mundo objetivo quanto do mundo intersubjetivo.

Importante aqui é frisar que existe, para o sistema de referências normativo, certa possibilidade de variação que não pode haver nas pretensões de verdade do mundo objetivo, no qual valem afirmações descritivas. A pretensão de uma correção variará junto com o fundamento que a legitima. Essa pretensão caminha até os limites de seu mundo social. Contudo, para mandamentos morais, a validade absoluta, universal, pode ser exigida em sua pretensão de validade. Normas morais estão aquém de limites históricos e culturais: trata-se do reino de todos os homens; ideia que, para Kant, deveria ser realizada pela prática da liberdade, que indicava, no plano ideal, aquele reino de fins.

Num mundo pós-metafísico, no entanto, o sentido construtivo da moral está representado em processos de aprendizagem morais, na ampliação de um entrecruzamento de mundos sociais que, quando em conflito, aprendem a inserir-se no mundo construído em comum. É a prática da argumentação que direciona para essa ampliação: para normas morais, apenas normas boas para todos serão reconhecidas; então, o discurso racional aparece como o melhor *procedimento* para a solução de conflitos entre diferentes doutrinas ao assegurar as regras da inclusão e da simetria.

São os processos de aprendizado que solucionam conflitos decorrentes do pluralismo de visões de mundo através da inclusão recíproca. A própria forma da argumentação conduz à ampliação das perspectivas. E a ideia de proteger esse sentido cognitivo da discussão de pretensões de validade exige dos participantes acatar um universalismo igualitário que é apresentado pela estrutura da argumentação, que nesse ponto não assume um sentido moral forte, mas apenas um sentido pragmático formal.

Do mesmo modo que Kant capturava a liberdade na lei moral, Habermas captura a liberdade da razão destranscendentalizada no agir comunicativo. O pluralismo das democracias contemporâneas tem de ser articulado nesse âmbito para que o Estado

possa alimentar-se de pressuposições normativas que ele, por si só, não consegue garantir. O Estado precisa renovar e manter suas pressuposições normativas apoiando-se na suposição de que ele mesmo depende de tradições metafísicas (religiosas, filosóficas ou éticas) que fornecem elementos normativos capazes de gerar e legitimar exigências. Assim, se Habermas estiver correto, temos de atentar para a posição de impossibilidade de neutralidade em que se encontra o Estado das democracias contemporâneas, se tal neutralidade não levar em conta os problemas do ônus cognitivo que os cidadãos de determinadas doutrinas abrangentes carregam.

A democracia deveria então tomar a forma de uma justificação pós-metafísica dos fundamentos normativos do Estado, que, justamente por constituir uma justificação desse tipo, não se contrapõe a assunções cosmológicas, filosóficas e religiosas, ainda que seja uma justificação não-religiosa. Esse tipo de justificação pode ser visto como parte da tradição das razões do iluminismo, em oposição à teologia cristã escolástica: de acordo com Habermas (2007:116), os fundamentos de legitimação, neutros em relação à cosmologia religiosa, têm origem nas fontes profanas da filosofia dos séculos XVII e XVIII. Contudo, esse tipo de legitimação forjada pela modernidade foi questionada, no século XX, muito mais por críticas oriundas do empirismo e do historicismo do que pelas próprias ideias acerca do direito natural. É nessa passagem que Habermas propõe um conceito de autonomia que encontra sua deontologia no conteúdo normativo da constituição comunicativa de formas de vida socioculturais. Surge aí a defesa de uma filosofia que utiliza um conceito de razão não derrotista, que pode fazer frente ao contextualismo, bem como um conceito não-decisionista da validade do direito, contra o positivismo jurídico.

A autonomia demonstrada e alcançada por esse tipo de pensamento leva Habermas à defesa de um procedimento democrático para a garantia da legitimidade de um Estado plural: na medida em que o processo democrático impõe determinadas condições para uma formação discursiva e inclusiva da opinião e da vontade, fundamenta-se a ideia de que os resultados desse processo são racionais. Mas essa normatividade proposta no próprio procedimento não inaugura algo totalmente novo, como num contratualismo. Habermas propõe que nesse processo constituinte da democracia sejam assegurados os direitos humanos, liberais e políticos, pois essa seria uma exigência da própria institucionalização jurídica do procedimento de criação democrática do direito. É da fonte do direito que se alimenta o Estado constitucional moderno: não há mais uma substância pré-jurídica que garanta sua legitimidade, como

convicções éticas de comunidades nacionais ou religiosas: Essa fonte ganha sentido de outra maneira: a validade toma o lugar da eticidade.

A constituição do Estado liberal obterá sua legitimação das próprias reservas cognitivas da argumentação dos cidadãos, sem depender então de tradições religiosas ou metafísicas, já que o Estado democrático necessita de uma solidariedade que ele não pode obter pela força. Esses cidadãos se vêem como autores do direito, e por isso envolvem-se no trabalho de execução de uma democracia. Essas virtudes políticas são parte da socialização de uma cultura política acostuada à liberdade e podem ser encontradas numa sociedade civil que, essa sim, vive de bases pré-políticas espontâneas.

Mas a proposta de estabilização dessa racionalidade destranscendentalizada está posta em disputa; e Habermas tem consciência de que a possibilidade de uma razão comunicativa conseguir estabilizar uma modernidade ambivalente seja uma questão empírica ainda muito aberta. Nesse sentido, é preciso levar em conta que a religião permanece no entorno ainda com muita força, mesmo que modificada em certa medida pela modernidade. Mas ela não pode ser vista apenas como mais um fato social que a filosofia poderia tolerar, talvez pela própria aproximação da religião a uma via cada vez mais secular. A filosofia, que, nesta perspectiva, não pode ser apenas política para ser política, deve encarar o fenômeno de dentro. E, além disso, toda a crítica do conceito moderno de razão acaba por levar a filosofia a refletir sobre suas próprias origens metafísicas e religiosas, tal como apontava Horkheimer em seu *Eclipse da Razão*.

Essa crítica afirma uma filosofia consciente de sua falibilidade no interior de uma modernidade irreconciliável, e por isso terá numa outra perspectiva aquela distinção de dois tipos de discurso – secular e religioso –, limitados desde Kant. Estabelecer limites é ir contra a pretensão filosófica de entender a validade de certos conteúdos religiosos ou do conteúdo de um saber sobre o mundo já institucionalizado na sociedade. Tal filosofia deve engendrar o sentimento de disposição em aprender.

... é possível supor que na vida das comunidades religiosas que evitam o dogmatismo rígido e a coação das consciências se mantenha intacto algo que já se perdeu alhures e que não pode ser restaurado apenas pelo saber profissional de especialistas - refiro-me a possibilidades de expressão suficientemente diferenciadas e a sensibilidades para uma vida fracassada, para patologias sociais, para o fracasso de projetos de vida individuais e para a deformação de contextos vitais. A assimetria das pretensões epistêmicas permite que se pense numa disposição ao aprendizado que a filosofia adota em relação à religião, e isso não apenas por simples razões funcionais, mas por razões de conteúdo. (HABERMAS, 2007:125)

Como apontou Eric Voegelin, em *Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo*, a interpenetração entre cristianismo e filosofia grega promoveu não apenas uma helenização do cristianismo, mas também uma apropriação pela filosofia de conteúdos genuinamente cristãos. Para Habermas, essa apropriação toma corpo em conceitos que são normativamente carregados de conteúdo, tais como: responsabilidade, autonomia e justificação; renúncia, incorporação, internalização, individualidade e comunidade. Para ele, a própria ideia de uma igualdade humana fundamental é uma tradução da concepção de que o homem é semelhante a Deus; e esse tipo de tradução pode expor o conteúdo de conceitos bíblicos para um público em geral que poderia ganhar em autonomia também na denúncia de patologias provenientes da pura objetivação.

A importância de se garantir a solidariedade social numa coordenação da ação por meio de valores, de normas e do uso da linguagem orientada pelo entendimento, contra o diagnóstico do desalojamento da autonomia por parte do mercado e da força administrativa, leva Habermas a propor que o Estado constitucional poupe as fontes culturais que alimentam a consciência de normas e a solidariedade. Essas fontes, elas mesmas, levam a religião a se firmar num entorno cada vez mais secular, mas sem perder suas potencialidades, além de conduzirem a consciência pública de uma sociedade pós-secular a refletir uma compreensão normativa no trato de seus cidadãos religiosos: os dois lados, por razões cognitivas, podem levar a sério suas contribuições para temas controversos na esfera pública quando entendem que a secularização da sociedade é também um processo de aprendizagem complementar.

Assim, se o Estado depende de uma integração política dos cidadãos que, para garantir autonomia, não pode reduzir-se a um simples *modus vivendi*, a renúncia de um cidadão religioso sobre o monopólio de sua interpretação abrangente da vida não pode ser a mera adaptação do *éthos* religioso ao secularismo. Antes, e esse é o ponto fundamental, essa renúncia deve estar imbuída de pretensões cognitivas. É isso que Habermas tem em mente quando aponta que a regulamentação do aborto demonstraria não estar o fardo da tolerância igualmente distribuído entre cidadãos religiosos e não-religiosos; e que, no mesmo sentido, a consciência secular também é, de certo modo, lesada na manutenção da liberdade religiosa. O secularismo está adaptado a uma relação auto-reflexiva com seus próprios limites, com os limites do Esclarecimento. A permanência do dissenso vale para os dois lados. O cidadão não-religioso não pode atribuir de saída um *status* epistêmico de irracionalidade à religião, e por isso pretender

impor algo aos cidadãos religiosos: na esfera pública política, portanto, a ciência não deveria ter prioridade sobre concepções religiosas.

A neutralidade em termos de visões de mundo, que impregna o poder do Estado, o qual garante iguais liberdades éticas para cada cidadão, não se coaduna com a generalização política de uma visão de mundo secularista. Cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam no seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução – para uma linguagem publicamente acessível – das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa. (HABERMAS, 2007:128)

Essa expectativa aparece suprida, de certa forma, no fenômeno que Peter Berger chamou de *dessecularização*. Em seu *The Desecularization of the World*, Berger, autor citado por Habermas em alguns artigos relacionados ao tema, aponta que as religiões no Ocidente passaram por processos de secularização; mas que tal fenômeno não eliminou o impulso religioso, que continuou intenso. A *dessecularização* seria então a continuidade da religiosidade no mundo moderno que, para Berger, não está menos religioso do que em outros períodos históricos. Mas o ponto importante, e parece ser esta a leitura de Habermas, é que toda essa dinâmica acabou por levar as religiões a empreenderem certa adaptação de seus ritos às instituições da modernidade, sem perder sua força. Nesse sentido, Habermas aponta para a revitalização política da religião nos Estados Unidos, a qual indica uma consciência religiosa forte que não foi atingida pela dúvida nem pela insegurança da reflexão política. Por isso, para Habermas (2007:131), o “racionalismo ocidental”, de Max Weber, passa a ser encarado, agora, como um caminho que foge à normalidade.

Apesar das dúvidas que possam surgir desse debate sociológico, fica claro que o problema de como garantir a autonomia de cidadãos religiosos e não religiosos passará pelo entendimento desse processo que evidencia certa tensão política. O problema está ligado àquilo que já apontava Adorno (2009:179), com a ideia de que o esclarecimento tomou o curso da degeneração da consideração prévia em uma proibição à consideração. A possibilidade de garantia da autonomia, mesmo dependendo de um conhecimento epistêmico, isto é, mesmo dependendo da associação da noção de validade à noção de justificação, precisa evitar as regras impostas por um modelo de pensamento que regula sobre aquilo que é possível refletir.

Para Habermas (2007:135), a autocompreensão do Estado democrático formou-se na tradição filosófica que apela para o que ele chama de “razão natural”, isto é, que apela exclusivamente a argumentos públicos igualmente acessíveis a todas as pessoas. A ideia de autonomia ligada à razão humana, como especificidade do humano, foi o fundamento para a justificação filosófica do Estado secular. Daí, a separação, não apenas institucional, mas também no modo de pensar, cuja genealogia remete à reação moderna às guerras religiosas por meio da neutralização do exercício do poder.

É certo que o aspecto secular do Estado pode garantir a liberdade de religião de maneira simétrica. Mas o ponto de Habermas é que tal condição, tão necessária, não é suficiente. Para ele, o sentido pós-metafísico que precisa alcançar o pensamento depõe contra os fundamentos da autoridade secularizada. A razão destranscendentalizada exige que as partes envolvidas possam chegar a um acordo sobre as fronteiras do direito ao exercício da religião: ela exige que o princípio da tolerância livre-se da suspeita de uma determinação repressiva quanto ao que pode ou não ser tolerado no espaço público, do que segue uma tolerância inclusiva.

O procedimento democrático extrai sua força geradora de legitimação de dois componentes, a saber: da participação política simétrica dos cidadãos, a qual garante aos destinatários das leis a possibilidade de se entenderem, ao mesmo tempo, como seus autores; e da dimensão epistemológica de certas formas de uma disputa guiada discursivamente, as quais fundamentam a suposição de que os resultados são aceitáveis em termos racionais. (HABERMAS, 2007:137)

A mudança de paradigma faz com que a justificação de normas aconteça, como pressupõe essa epistemologia, por meio da razão contextualizada, na qual os participantes aprendem a assumir a perspectiva uns dos outros. É por isso que, para Habermas, a formação deliberativo-democrática constitui um procedimento adequado. A autodeterminação está no processo de justificação intersubjetiva que leva cidadãos solidários a apresentarem uns aos outros bons argumentos para que o poder político perca seu caráter repressivo. Esse caráter aparece, de certo modo, no modelo liberal com sua interpretação de que a neutralidade garante uma não imposição de normas por meio de uma concepção de autonomia: se o Estado garante a liberdade de religião sob a condição de que os cidadãos religiosos aceitem, na perspectiva da razão privada de seus próprios pontos de vista, a neutralidade das normas, isto é, a secularização, essa mesma condição determina uma restrição ao uso público da razão dos cidadãos, de maneira que modos de pensar e expectativas acabam sendo impostos pelo direito.

É importante notar que tal crítica não se dirige às premissas do liberalismo, e sim às *implicações* que uma teoria normativa desse tipo acaba não prevendo, que podem solapar os objetivos que ela mesma pretendia alcançar ao se posicionar como alternativa aos modelos de *modus vivendi*: as doutrinas abrangentes acabam por ter um papel político estreitado, o que faz com que o dissenso – sempre existente quando se está diante de doutrinas abrangentes irreconciliáveis – desapareça. Num modelo desse tipo, preocupado com princípios constitucionais e questões fundamentais, de saída, certas pretensões de validade são consideradas ilegítimas, o que parece acarretar a imposição de um consenso básico que não existe.

Mas isso não quer dizer que a separação entre Igreja e Estado deva ser anulada. O que devemos compreender é que, se quisermos garantir algo mais do que um mero *modus vivendi*, teremos de atentar para a existência de muitas implicações normativas decorrentes de tal separação, especialmente a respeito do papel do cidadão de um Estado plural. Para Habermas, o Estado não pode impor restrições que não combinem com a forma de existência religiosa daqueles cidadãos que têm a liberdade de um modo de vida religioso garantida. É preciso que tal cidadão seja visto também a partir de outro ponto de vista: não apenas os argumentos exteriorizados numa linguagem secular, mas também outros, que são motores para vidas inteiras, e que se desvelam nos círculos anônimos da comunicação pública, contribuindo de alguma maneira para a motivação cognitiva de certas decisões (no voto ou em decisões de parlamentares ou de detentores de cargos públicos), precisam ser defendidos.

Num Estado secular, os cidadãos religiosos têm, teoricamente, que manifestar-se a partir dessa divisão necessária entre argumentos neutros e argumentos religiosos, que eles mesmos têm de equilibrar. Para Habermas (2007:144), muitos cidadãos religiosos não podem concretizar tal divisão artificial da própria consciência sem colocar em jogo a sua própria existência piedosa. O que Habermas quer mostrar é que a exigência normativa daquela separação não condiz com a constatação de que a religião assume um papel integral na vida de certas pessoas, para as quais a crença opõe-se à transposição de convicções políticas enraizadas na própria crença para outra base cognitiva.

Um tipo de argumentação neutra não pode ser exigida dos cidadãos religiosos, mas deve ser dirigida àqueles que possuem cargos públicos, já que a neutralidade no exercício do poder ainda é a pressuposição necessária também para a garantia da liberdade religiosa, que possibilita a existência de cidadãos até mesmo incapazes de discernir entre razões seculares e aquelas que configuram sua existência, inclusive

social e política, como um todo. Mas a própria exigência de uma institucionalização secular, ainda que seja a garantia da liberdade religiosa, não pode ser vista como uma obrigação compartilhada pelas convicções religiosas de um cidadão particular.

Se abandonarmos o paradigma kantiano da autonomia encontrada na razão prática, a expectativa normativa de que cidadãos deveriam conduzir suas vidas a partir de considerações seculares, ou mesmo científicas, também deve ser abandonada. Devemos esperar que seus motivos, que legitimarão também a neutralidade das instituições públicas, possam coincidir com aqueles por eles usados para justificar sua existência, e que, de certa maneira, também servem para legitimar a constituição de um Estado neutro.

O conflito moderno colocado pelo fato do pluralismo surge da difícil necessidade de conciliar normas políticas e convicções religiosas de cidadãos que já aceitaram a constituição do Estado secular. A pressão que sofreu o cristianismo, com a necessidade de uma reflexão lógica, capaz de adaptar a fé medieval à nova filosofia natural emergente em finais do medievo, que a escolástica produziu na forma de *summae*, e que mais tarde perderia sua força totalizante diante de argumentos históricos e científicos, ou a pressão que gerou um islã político, forjado a partir de uma leitura moderna do corão, demonstram que as certezas de fé não estão imunes às pressões da reflexão.

Cidadãos religiosos reconhecem a exigência de neutralidade em nome da liberdade; e, para Habermas, esse reconhecimento aparece como uma capacidade epistêmica que permite ao cidadão devoto observar criticamente suas convicções religiosas a partir de outros pontos de vista. Essa capacidade é fundamental para a ideia de uma ética do discurso, pois, de maneira autônoma, os cidadãos religiosos poderão reconhecer outros pontos de vista, sem, contudo, ter de dividir sua identidade. Traduzir a linguagem religiosa em argumentos seculares, se é que isso é possível, deve ser uma escolha dos cidadãos religiosos, que devem entender-se como participantes iguais do processo de legislação. Não cabe ao filósofo exigir esta tradução: a diferenciação como uma imposição suprime a possibilidade de criação de sentido, suprime a possibilidade de aprendizado mútuo entre os cidadãos.

A proposta de uma justificação do exercício político baseado em uma constituição cujos elementos essenciais possam ser endossados razoavelmente pela razão humana comum de cidadãos livres e iguais é bem diferente da legitimação por meio de um consenso constitucional apoiado em argumentos que completam essa

epistemologia. Trata-se de algo mais do que a possibilidade de um mero assentimento geral, pois esperar por isso seria, desde uma perspectiva pós-metafísica, retroceder a um tipo de convivência regulado por decisões da maioria, ou por um simples *modus vivendi*.

A possibilidade de se assegurar a democracia numa sociedade plural precisa passar pela garantia de algo mais que a mera convivência pacífica entre visões de mundo irreconciliáveis. Segundo essa visão, a democracia acaba dependendo de algo que não pode ser imposto pelo direito, que é a solidariedade que leva os cidadãos a verem-se como iguais na necessidade de dispor de argumentos para justificar suas opiniões políticas. Contudo, essa reciprocidade deve ser integrada por uma constituição que não dispense a obrigação recíproca de justificação de posicionamentos quanto a questões políticas.

O Estado, segmentado em visões de mundo irreconciliáveis, pode impor aos cidadãos um *éthos* político que distribui entre eles o ônus cognitivo de maneira muito desigual. Algumas propostas políticas normativas podem favorecer a preeminência de certos tipos de argumentos, os seculares, justamente por serem propostas já influenciadas por tal precedência, que exige dos cidadãos, que não compartilham diretamente a abordagem secularizada, uma adaptação que os onera mais do que a outros cidadãos. Para Habermas (2007:154), tais enfoques epistêmicos são expressão de uma mentalidade já dada; eles não se deixam transformar, à semelhança dos motivos, em conteúdo de expectativas normativas ou de apelos políticos à virtude. A autonomia, que um Estado democrático deve assegurar e refletir, passa pela garantia da possibilidade de mudança dessa mentalidade, que se vincula às expectativas do papel dos cidadãos que justificam suas posições políticas publicamente. Caso contrário, aqueles que sentem que seus argumentos dificilmente poderão transpor a mentalidade moderna, em questões políticas controversas, são lesados antes mesmo de o processo acontecer. Seguindo a figura de linguagem de Wellmer (1993:35), podemos dizer que, para tais cidadãos, a modernidade está feita de uma madeira tão dura, que pensar em seu fim não passa de um jogo vão.

Os cidadãos que defendem suas consciências religiosas estariam então submetidos à arbitrariedade histórica que lhes impõe a obrigação de processar dissonâncias cognitivas que não se colocam para cidadãos seculares. A modernidade teria gerado uma mudança real na consciência religiosa, que se vê diante da necessidade de dar uma resposta justificada ao fato do pluralismo religioso, às ciências modernas, ao

direito positivo e à moral social profana. Quando existe essa articulação, podemos entender, seguindo Habermas, que um processo de aprendizagem ocorreu.

À luz de condições modernas de vida, para as quais não temos alternativas, novos enfoques epistêmicos são “aprendidos” quando resultarem de uma reconstrução de verdades de fé transmitidas, a qual se torna evidente para os próprios participantes. Se esses enfoques resultassem apenas de simples domesticações ou de processos de adaptação impostos, a questão sobre o modo como as pressuposições cognitivas devem ser preenchidas para que se tenha imputabilidade do etos da cidadania igualitária teria de ser respondida no sentido de Foucault, isto é, elas seriam consequência de um poder do discurso que se impõe na aparente transparência do saber esclarecido. Tal resposta, no entanto, estaria certamente em contradição com a autocompreensão normativa do Estado constitucional democrático. (HABERMAS, 2007:156)

Assim, o pensamento pós-metafísico propõe uma operação de aprendizagem e adaptação cognitiva para cidadãos seculares que não se restringe à tolerância política e moral: não se trata apenas da garantia do respeito para com outras visões de mundo, mas do que ele chama uma *autocompreensão da modernidade*. A liberdade de religião deve ser vista como algo mais do que a mera proteção de culturas pré-modernas: ela deve ser pensada como uma visão de mundo que tem uma justificação interna. A autonomia garantida no processo de aprendizagem vai além do sentimento de indiferença que a separação entre tipos de argumentação estritos pode causar. Ora, se é assim, uma democracia deve então admitir argumentos religiosos na esfera pública política ao exigir de todos os cidadãos que não excluam de antemão a possibilidade de um conteúdo cognitivo de tais contribuições.

Dessa maneira, haveria a garantia de uma distribuição igual do ônus cognitivo: não apenas a consciência religiosa adaptar-se-ia ao seu entorno secular, mas também cidadãos seculares compreenderiam que é preciso viver numa sociedade epistemicamente relacionada a modos de vida religiosos. Para Habermas, isso pressupõe uma mudança de mentalidade que ainda não é autoevidente nas sociedades secularizadas do Ocidente. No entanto, e isso é relevante, um uso *público* da razão dependeria dessa pressuposição cognitiva, isto é, dependeria de um enfoque epistêmico que resulta da certificação autocrítica dos limites da razão secular. No âmbito da filosofia, essa consciência que pode superar a mentalidade secular – a consciência pós-secular – está refletida no tipo de justificação do pensamento pós-metafísico, que acentua os problemas da razão objetiva, a qual não reconhece as doutrinas religiosas em sua genealogia.

O estado atual das ciências, combinado com a mentalidade moderna, não permite uma diferenciação entre resultados científicos de conhecimentos teóricos da natureza e a imagem de mundo que se produz diretamente desses conhecimentos. Na perspectiva do pensamento pós-metafísico, não traçar uma diferença desse tipo é problemático porque reduz a razão à objetividade: o que não pode ser reduzido a observações experimentais ou a explicações causais, incluindo asserções morais e jurídicas, é desvalorizado. Antes, o pensamento pós-metafísico advoga a razão multidimensional, que não se fixa na natureza objetiva, e que aparece em sujeitos providos de razão e linguagem, integrados normativamente por uma razão prática implícita e contextualizada. O pensamento pós-metafísico exige a normatividade da razão que está disposta a aprender, e que é capaz, portanto, de superar a mentalidade gerada pela metafísica kantiana, segundo a qual o mundo é organizado pelo sujeito a partir das categorias do pensamento anteriores à experiência, que, no entanto, possibilitam-nas e nelas se revelam, sendo, contudo, independentes delas. Um aprendizado não mais centrado no sujeito iluminista, e sim em relações e interações intersubjetivas.

O Estado constitucional democrático depende de uma deliberação política sensível à *verdade*, depende de pretensões de validade suspensas, de um uso público de razões não públicas. O pensamento pós-metafísico exige um tipo de justificação que é encontrado no princípio do discurso ao revelar o sentido da imparcialidade de juízos práticos. Trata-se de um princípio normativo vazio de moral, pois espera pela intersubjetividade, pelo resultado da relação entre sujeitos que é neutra em relação ao direito e à moral. O pensamento pós-metafísico exige a possibilidade para a justificação de normas morais e jurídicas, exige critérios para um processo de aprendizagem que corrige a si mesmo. Esse pensamento exige que a interpretação dos direitos fundamentais não seja reduzida a uma interpretação moral.

Contudo, ainda longe dos olhos, cabe ressaltar com Habermas (2003:167) que compete aos destinatários decidir se eles, como autores, empregarão sua vontade livre, se passarão por uma mudança de perspectivas que os faça sair do círculo dos próprios interesses e passar para o entendimento de normas capazes de receber o assentimento geral, se vão ou não fazer um uso público de sua liberdade comunicativa. A possibilidade de revelar dissensos então é posta sobre certa cultura política, mas uma política pós-metafísica, como proposta de abertura aos discursos mais diversos, deve exigir essa possibilidade: a tolerância, como parte de uma ideia da institucionalização da

regulação da convivência, assume, numa proposta pós-metafísica da política, um caráter essencialmente inclusivo.

V. IV Tolerância e emancipação

O conceito de tolerância, num contexto de pluralismo, tem um papel fundamental, porquanto é meio para chamar a atenção da sociedade para os problemas do discurso político contemporâneo. De maneira genérica, pode-se dizer que o conceito demonstrou sua complexidade na defesa que se fez dele ao longo do tempo como a possibilidade de alcançar a cooperação entre sujeitos de opiniões ou crenças divergentes, e no ataque daqueles que entenderam tolerância como dominação e exclusão. De qualquer forma, a própria existência do conceito pode levar a uma reflexão acerca dos conflitos sociais de uma época, como ocorreu em diferentes tempos e lugares.

A complexidade do conceito remonta às discussões que precederam o iluminismo, e não cessaram ainda hoje. Mas a preocupação de Habermas com os problemas da convivência social de uma época plural que almeje ainda manter algo mais que um mero *modus vivendi*, leva-o a formular uma teoria capaz de abarcar as preocupações que um conceito tão ambivalente carrega e propor alguma solução pela via da autonomia dos sujeitos capazes de comunicação racional. A ética do discurso, que deve ser, nesse modelo, institucionalizada num Estado democrático de direito, parece capaz de anular os efeitos ruins e criticáveis que a efetivação da tolerância carregou ao longo dos anos, como no comentário de Goethe de que “tolerar significa insultar”. A ética do discurso parece ser a proposta de findar os insultos irracionais que o conceito de tolerância poderia carregar, de modo que a tolerância como inclusão possa tornar-se a base normativa que fomenta respeito e reconhecimento através da abertura aos diversos modelos de argumentação e fundamentação racionais possíveis para sujeitos que defendam seus pontos de vista de maneira argumentativa, e que estejam dispostos a colocar em suspensão suas pretensões de validade.

Mas, para além da possibilidade de encerrar alguns problemas e dificuldades que o conceito de tolerância carregou ao longo dos anos, Habermas propõe uma teoria da emancipação para o primeiro plano, que se revela na própria utilização de uma mentalidade gerada na evolução social, que é aberta para entender discursos de fundamentações diversas e que é capaz de até mesmo percebê-los como imbuídos de ganhos cognitivos. A mentalidade que essa teoria desposa é a da inclusão dos discursos racionais por parte dos sujeitos que reclamam seu espaço, e que ao fazerem isso garantem a autonomia na possibilidade de viver em conformidade com as definições que lhes dizem respeito e que são reconhecidas pelos demais membros da sociedade de

comunicação. A realização da emancipação torna-se assim, tanto a luta contra a tolerância como dominação e exclusão como também a defesa do reconhecimento de mentalidades que se encontram em fundamentos diferentes de diferentes modos de viver.

A tolerância inclusiva assume assim um caráter específico, ela é a expressão institucional de uma racionalidade, alcançada pela evolução social e demonstrada pelas ciências da reconstrução, que promove a inclusão de diversos modos de pensar nos discursos públicos. Essa expressão volta-se contra as formas de tolerância que mantêm ou velam relações de poder, de modo não apenas a promover o fim dessas formas, mas também de possibilitar que se lute contra elas. A tolerância inclusiva torna-se assim justificada normativamente por uma teoria da emancipação, como possibilidade do alcance de formas de racionalidade apreendidas na comunicação para além da racionalidade subjetiva.

Mas a emancipação, cuja estrutura que a permite é encontrada pelas vias das ciências reconstrutivas, é possibilitada, nesse modelo, pela aprendizagem que o conceito de tolerância parece também carregar. O Édito de Nantes, por exemplo, ainda que seja uma clara expressão do que significou a tolerância como exclusão, também pode ser considerado um modelo de mudança quando em comparação com a situação opressiva anterior dos franceses. E, independente das motivações históricas que o precederam, ele pôde gerar o germe de maneiras diferentes de pensar a convivência social entre sujeitos que professam diferentes visões de fé, mesmo que fosse apenas para ressaltar a intolerância da mera permissividade.

Vê-se que no desenvolvimento de um conceito tão extensivamente posto em disputa o que se encontra é, portanto, uma mistura de avanços com retrocessos, de liberdade com opressão, de inclusão com exclusão. Rainer Forst (2014:130) chama este sentido que a tolerância tomou no caminho histórico de um conceito permissivo de tolerância. Mas mesmo este conceito permissivo parece carregar alguma nova forma de pensar, diferente de um estado de proibição total em relação a algum tipo de expressão de crença.

A mera permissão que uma autoridade concede em relação a uma minoria para que ela viva em conformidade com suas crenças, ainda que trace a necessidade do reconhecimento da posição dominante daquele que tolera, acaba por possibilitar que no âmbito privado a crença dos tolerados continue a exercer o papel de garantir a mentalidade que alimenta a concepção normativa de que nenhuma autoridade deva

forçar alguém a abrir mão de suas crenças e convicções particulares. Assim, é importante perceber que a própria noção de tolerância democrática foi construída por ideias não isoladas, mas com curso difícil na história que a formou.

A famosa *Carta sobre a Tolerância* de John Locke pode também ser um exemplo e apontar para a compreensão de que a necessidade de separação entre razões públicas e privadas seja posterior ao texto de Locke, de modo que esquecer essa origem para fundamentar uma ideia de tolerância pode acarretar a manifestação de uma mentalidade específica de permissividade, que é a mentalidade da exclusão. Segundo Locke, nada nas escrituras sagradas levava a supor que fosse obrigação dos cristãos rejeitarem de forma violenta os que não tivessem se convertido a sua fé, mas o contrário, já que Locke afirma que “a tolerância com os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara”. O problema então, desde o ponto de vista do autor, não é o de tolerar a diversidade de concepções acerca da verdade, mas o de que os homens estavam cegos diante da luz verdadeira do evangelho e agiam como se ela iluminasse outra verdade, que levava à intolerância sob a forma de perseguição e extermínio. Tal modo de argumentar direciona-se a um público específico, que compartilha o âmbito da revelação, mas que tem diferenças quanto às interpretações das escrituras. Nesse sentido, assim como nos *Dois Tratados sobre o Governo*, talvez seja possível dizer que Locke teve como alvo uma audiência mais ligada a Filmer que a Hobbes. Daí também a dificuldade, conforme expõe Mark Goldie (1991:331), de saber se Locke defende realmente uma separação completa entre igreja e Estado.

Com a carta Locke expôs a ideia de limitar a intolerância, mas sem defender uma liberdade, religiosa ou política, sem limites, que tenha algum fundamento não substantivo. A ideia central da Carta não abarca tal concepção de liberdade, mas concerne à separação entre os poderes político e religioso por meio de argumentos que têm fundamento na interpretação bíblica que Locke julgava correta. Os principais argumentos de Locke sobre a tolerância não têm um apelo geral ou universal, não visam princípios políticos liberais que de alguma forma sejam neutros; antes, sua concepção acerca da tolerância só resulta coerente se ligada ao seu conteúdo religioso. Essa é a leitura que se pode encontrar p. ex. em John Dunn (1995), a leitura de que os princípios de Locke para a tolerância são sustentados por premissas religiosas.

Nota-se que no texto da carta, Locke não dirigiu qualquer ataque ao cristianismo, que defende desde seus primeiros textos por vezes na forma da autoridade divina. As perseguições que Locke assistia em sua época eram, para ele, responsabilidade de intervenções indevidas das crenças religiosas na comunidade política, mas não de assuntos gerais acerca do cristianismo. O que ele aponta é um desvio no que diz respeito à verdade dessa religião. Em seu contexto havia uma diversidade de opiniões acerca da interpretação correta das escrituras que levou Locke a dizer que nenhuma religião deve perseguir os que dela não fazem parte, pois ela mesma não pode ter certeza de que tudo o que diz seja verdadeiro. Seria melhor então que os vários cristianismos coexistissem, já que não se pode assegurar uma única via que guia à salvação da alma. A afirmação quanto a este tipo de argumentação de Locke, que não passa por princípios que pretendam ser universalmente aceitáveis, pode ser apreendida também por meio de sua ideia de que um dos limites da tolerância é a não aceitação do ateu, que não acredita em recompensa ou punição após a morte, nem está submetido à autoridade divina. Para Locke, se as promessas de salvação não tiverem seu valor específico, a sociedade não tem em que apoiar-se, e quem não acredita na autoridade divina coloca-se acima das leis.

Ora, Locke traçava elementos fundamentais para o conceito de tolerância que se desenvolveu adiante, que não foi neutro em seu surgimento, mas defendido, portanto, com base no que poderíamos chamar, seguindo Rawls, de uma doutrina abrangente. Mas é possível perceber alguma mudança de mentalidade também nesta exposição que Locke fez de seu cristianismo. Por meio dessas excursões históricas, a tolerância pareceu ter ganhado o rumo do significado de que a autoridade que tem o poder de interferência deva tolerar as minorias, claro que ao custo de que as minorias devam aceitar a autoridade, mas parece surgir aí o elemento normativo de uma garantia forte de liberdade privada, uma mentalidade hoje petrificada, que foi construída historicamente e possibilitou maneiras distintas de pensar a convivência social.

É claro que esta forma de tolerância permissiva, que tomou diferentes propostas ao longo da história, exclua minorias e faça de seus participantes cidadãos como que de segunda classe, enquanto sujeitos dependentes, mas ao mesmo tempo a forma permissiva pôde garantir uma forma de liberdade determinada, que aos poucos ganhou força no processo histórico e nos embates da práxis e do pensamento, gerando aquilo que Rawls chamou de *burdens of judgment*, que é essencial ao conceito da racionalidade da imagem de mundo moderna. Em muitos casos não se garantiu direitos iguais, mas

apenas permissões específicas, que ao longo se tornaram irreversíveis, por conta da mentalidade que pressupõe um ideal de liberdade, mínimo ao menos.

Mas a forma permissiva de tolerância era assim, num quadro comparativo com formas de organização social anteriores, talvez um avanço rumo um estado de menos opressão, porquanto carregava em potência a racionalidade moderna que dispõe de uma teoria da argumentação, capaz de colocar em suspensão pretensões de validade. Contudo, não há como negar que essa forma permissiva seja uma tolerância totalmente excludente, e talvez pior até mesmo que a intolerância declarada, porquanto possa produzir stigmas em sujeitos que tiveram suas identidades abaladas ao serem incluídos e excluídos ao mesmo tempo, como numa aceitação de algum tipo de inferioridade, ao exemplo da definição de Marcuse de uma tolerância repressiva. No entanto, para além dessas questões importantes, cabe perceber que estavam em curso mudanças na maneira de pensar e perceber a necessidade de garantias de liberdades básicas que possam ainda culminar numa transformação social que abarque a racionalidade comunicativa, que, por essência é intersubjetiva e, portanto, inclusiva.

Ora, mesmo a ideia de uma maioria democrática parece ainda carregar aquele ideal de permissividade, que não se perdeu, mas talvez tenha ganhado força com a própria ideia de uma indiscutível garantia de liberdade privada. A mentalidade atual parece ser a da necessidade óbvia de uma garantia de liberdades básicas equitativas para todos os cidadãos de uma democracia, mas, num certo sentido, essa é também a ideia de permissividade que se via no Édito de Nantes ou na Carta de Locke. Em muitas democracias contemporâneas, a tolerância como permissão continua viva e a inclusão continuou sendo, ao mesmo tempo, desde o ponto de vista de uma teoria pós-metafísica, exclusão. Contudo, percebe-se que um tipo de visão de mundo foi sendo solidificado.

O conjunto de conceitos e casos concernentes à tolerância parece ter formado uma determinada identidade que acompanha a época atual. Os grupos minoritários que ao longo das épocas foram tolerados puderam gerar uma maneira de pensar que exige a garantia de lutas por liberdade de expressão e reconhecimento, ideais que foram sendo cristalizados no iluminismo e nas doutrinas do jus naturalismo e que por fim acabam por dar à luz uma ideia de tolerância menos poderosa que aquela tolerância permissiva pura, foi-se gestando a possibilidade de que as validades sejam suspensas e postas à crítica. Rainer Forst (2014:135) sugere a existência de um desenvolvimento: a ideia de que o conceito permissivo de tolerância passou, já nos debates dos *levellers*, a um tipo de conceito de respeito, porquanto estava ligado a exigências de justificação para o

exercício do poder político, de modo que a tolerância deixasse de ser uma exceção que liberava algum grupo para algum exercício de fé no âmbito privado, para ser uma regra do modo como os cidadãos tratam uns aos outros, com igualdade civil e política mesmo que defendam visões de mundo opostas.

Também já nos escritos de Bayle parecem implícitos os germes de parte da evolução social tal como descrita por Habermas, como evolução da maneira de perceber o mundo e de construir uma racionalidade dependente da intersubjetividade, porquanto Bayle seja conhecido por traçar algumas das concepções que negam qualquer papel à religião para a fundamentação da moralidade. Não que Bayle seja algum expositor da teoria da ação comunicativa, mas ele pode ser exemplo de alguém que expõe argumentos para uma audiência crítica. E o que chama atenção nos argumentos de Bayle é que o conflito entre maneiras diferentes de crenças e pensamentos seja latente, e que a possibilidade de convivência só reste possível no compartilhar de uma base moral de respeito geral e independente capaz de regular a convivência. É como se Bayle argumentasse em favor da própria possibilidade de debates argumentativos que apelem à razão.

Para Bayle, o fanatismo religioso era mais perigoso para o Estado que o ateísmo, de modo que uma sociedade de ateus seria mais pacífica que as sociedades religiosas. Bayle propunha um conceito de tolerância que não tinha o mesmo fundamento que o de Locke, e que tentava mesmo evitar os problemas que aparecem na *Carta sobre a Tolerância*. Bayle parece assim antecipar a defesa da liberdade de consciência propondo fundamentos normativos enraizados na razão natural e que dizem respeito às exigências do dever de justificação mutua para qualquer utilização da força.

Bayle, um religioso, participou da história do pensamento que foi se construindo em torno do conceito de tolerância enquanto afirmava que a fé não poderia ser colocada no mesmo patamar que o conhecimento. É possível encontrar nos escritos de Bayle a ideia de que se não houver uma prova razoável para a verdade de uma confissão, o dever de justificação mutua exija a tolerância, que não se baseia no ceticismo, mas na concepção de evidências que podem ser relativas. Desse modo, exigindo que as questões de fé fiquem ligadas ao âmbito da fé, Bayle exigia que aqueles que criam deter a verdade não poderiam usar essa crença para fundamentar o uso da força contra aqueles que pensassem de maneira diferente. Bayle denunciava assim o uso ilegítimo da força. Para ele, a fé não deveria ser vista como necessariamente contrária à razão, mas deveria estar além dela, isto é, a fé não deveria ser tomada como irracional, e a razão não

poderia provar qual seja a fé verdadeira. Desse modo, a razão humana deveria aceitar seus próprios limites e sua falibilidade. Do que se pode dizer que talvez Bayle estivesse antecipando aquilo que o liberalismo político chamou de discordância racional (*reasonable disagreement*), uma ideia fundamental também para o modelo político proposto por Habermas e para a racionalidade da imagem de mundo moderna.

As propostas de Bayle parecem ser o ponto chave de uma mudança essencial para a história do pensamento político, que depois foi solidificado no iluminismo e ecoa na teoria política contemporânea. A ideia de autonomia que Kant defendeu com veemência parece carregar o tom de Bayle, que continua na teoria contemporânea conforme a ideia de um respeito pela autonomia dos indivíduos que procura não se basear em algum ponto de vista ético particular, mas na concepção moral de cidadãos razoáveis, que podem oferecer, uns aos outros, justificações. A ideia é a de que as normas passem a reclamar validade por meio de argumentos que não possam ser razoavelmente rejeitados. Espera-se que as normas básicas recebam sua validade em razões que não sejam baseadas ou contestadas por concepções de bem, mas espera-se por razões que possam ser compartilhadas por todos os afetados, não apenas por grupos específicos.

Essa concepção guarda a noção de respeito pela autonomia moral de seres razoáveis, capazes de oferecer razões para suas ações. A finitude da razão é o argumento que sustenta a necessidade de acordo nos termos básicos de uma ideia de tolerância que exige reciprocidade e generalidade para normas básicas. Espera-se assim que os cidadãos sejam capazes de fazer diferenciação entre as concepções particulares e a concepção geral de respeito pela autonomia. Já na teoria de Bayle era possível traçar esse sentido que toma o leme da discussão sobre tolerância para além da mera manutenção de determinadas concepções no âmbito privado, tal como no caso do Édito ou na teoria de Locke.

Parece evidente uma diferenciação no modo de pensar a convivência humana que perpassa essa discussão sobre tolerância. O que restava como mera reclusão acaba por ser visto como a execução de um princípio moral fundamental, que ganha os termos de um imperativo categórico na teoria kantiana. A tolerância como mera estratégia de paz foi substituída pela tolerância como uma exigência da razão, que é, portanto, compartilhada por todos os seres racionais sensíveis. Essa substituição pode ser vista, num certo sentido, como a substituição num modo de pensar e de legitimar as normas

fundamentais do Estado. Tal substituição parece ser parte da racionalização e do desencantamento das imagens de mundo, tal como exposto por Weber.

A tolerância fundamentada em uma argumentação religiosa, tal como na carta de Locke, deu lugar para a tolerância fundamentada na argumentação filosófica que advoga a universalização da razão. Contudo, da própria evolução social, no sentido dado por Habermas, pode-se ver surgir também outro substituto para o conceito, que, mesmo em sua versão moderna, encontra muitas dificuldades para manter-se em um mundo pós-metafísico, marcado pela filosofia de nosso tempo, mas para o qual a ética do discurso é uma resposta possível. O conceito traz em si muitas disputas, mas mesmo essas disputas parecem indicar uma estrutura cognitiva da qual decorre uma importância para a história do pensamento.

A compreensão do conceito de tolerância deve ter como ponto de partida as disputas intermináveis que foram travadas em torno daquilo que ele expressa. Assim como outros conceitos da teoria política, o conceito de tolerância é um conceito que pode ser identificado como essencialmente contestado. A ideia de conceito essencialmente contestado, que foi inicialmente proposta por Gallie em 1956, e que continuou com reformulações de outros pensadores que vieram ao longo, caracteriza algum conceito que, conforme Gallie (1956:169), envolva disputas intermináveis sobre seu uso apropriado.

Tais disputas que marcam um conceito dessa natureza acabam por expor alguns critérios que permitem a avaliação do conceito para que ele possa ser classificado como essencialmente contestado: primeiro, o conceito deve demonstrar um caráter valorativo, isto é, ele deve dispor de algum conteúdo normativo que possa implicar também em alguma posituação; segundo, o conceito deve ter uma complexidade interna e poder ser descrito de maneiras diferentes, isto é, a própria complexidade do conceito faz com que diferentes ênfases possam ser dadas a ele gerando assim a descrição de uma ou outra realidade; terceiro, o conceito deve demonstrar abertura em seu significado, podendo sempre ser revisto diante de contextos diferentes; quarto, o conceito deve proporcionar um reconhecimento recíproco fazendo com que aqueles que disputam um conceito dessa natureza reconheçam a complexidade e o caráter contestado do conceito: usar um conceito dessa natureza implica em fazê-lo diante de outros usos diferentes do mesmo termo, e significa usá-lo contra outros usos, para ataque ou para defesa; quinto, o conceito deve ter em torno de si uma competição progressiva a seu respeito, quer dizer, ele tem muitas contestações ao longo da história,

mas essas contestações tem um sentido progressivo, de maneira que, para Gallie (1956:193), as contestações têm como fruto um marcante aumento no nível de qualidade dos argumentos das partes em disputa.

A complexidade do conceito de tolerância apresenta sua história como sendo a história de um conceito essencialmente contestado. Mas essa mesma contestação expõe a estrutura cognitiva com a qual Habermas fundamenta sua teoria da ação comunicativa e formula uma ética do discurso que, em sua institucionalização, deverá exigir a tolerância como inclusão, devido à própria forma inclusiva encontrada no mundo da vida e que é explicitada num tipo de argumentação capaz de suspender pretensões de validade, tal como o tipo de argumentação que perpassa as disputas em torno de conceitos essencialmente contestados. Dessa forma, na teoria de Habermas, a contestação parece abarcada na própria forma da exigência normativa da abertura aos processos racionais de comunicação.

A ideia de tolerância que parece tomar, na teoria de Habermas, a roupagem de uma abertura à pluralidade que não carrega os efeitos de um mero reconhecimento ou da camuflagem de conflitos sociais mais profundos, torna-se assim um conceito que dependa ser, nessa abordagem, totalmente inclusivo. Assim, a teoria de Habermas deve exigir um conceito inclusivo de tolerância e essa exigência independe de algum fundamento forte, ou ainda de algum valor de justiça ou respeito que a fundamente, senão das estruturas de racionalidade que podem ser percebidas na evolução social caracterizada pelos processos de aprendizagem institucionalizados, que podem ser percebidos também na estrutura de algum conceito que é essencialmente contestado tal como o de tolerância. As intermináveis contestações a um conceito que admite, por sua natureza, a suspensão de sua validade, podem indicar a estrutura racional do mundo da vida, que exigirá o mesmo conceito numa resignificação. Nesse sentido, a tolerância tem uma relação com a noção habermasiana de emancipação.

Essa compreensão parece acompanhar em paralelo a exposição de Habermas de que a forma tradicional de legitimação da dominação, que era fundamentada em visões de mundo religiosas e metafísicas, foram perdendo força diante do avanço dos subsistemas das ações racionais referentes a fins. Mas esse avanço é também acompanhado pela autonomização dessa esfera instrumental em seu confronto com a esfera de interação, que é a marca da forma tradicional de dominação. A autonomização constitui a maneira de legitimação dessa nova forma de dominação, que não é mais uma legitimação fundada na religião ou na metafísica, mas pelo sistema de mercado. O ponto

é que as bases de legitimidade da dominação foram sendo substituídas por outras bases que ganharam força a partir do discurso científico moderno. Na obra de Habermas é recorrente a retomada de uma releitura da teoria weberiana da racionalização das imagens de mundo, mas essa racionalização é tida por Habermas como um processo evolutivo de aprendizagem, no qual as religiões tem parte com um papel fundamental, pois a perda da força legitimadora que ela carregou é fruto da possibilidade de evolução que as próprias religiões universais contêm.

O conceito de aprendizagem é obtido na evolução social que, como teoria, combina aspectos estruturais e históricos. A evolução social carrega, portanto, a ideia de que os processos ontogenéticos de aprendizagem guardam a evolução filogenética de tal maneira que os problemas sociais podem ser tratados à luz das capacidades que excedem o aprendizado individual ou coletivo, no sentido das visões de mundo, para que novos níveis de aprendizagem possam ser institucionalizados. A teoria da evolução social passa a ser, com Habermas, uma teoria analítica, porquanto deva explicar o passo que a sociedade dá quando conflitos sociais levam a novas formas de integração social e de desenvolvimento. O que Habermas ressalta sempre é que a evolução não é dada apenas no âmbito técnico do saber, mas também no âmbito prático-moral, do qual depende a estrutura da interação social.

É importante notar que a teoria de Piaget, que Habermas toma para expor a teoria da evolução social, era uma teoria reconstrutiva porquanto pensava processos de aprendizagem que podem ser descritos e distinguem etapas de construção da cognição que se estabelecem como níveis de capacidade de aprendizado, que pressupõe níveis anteriores de acordo com os quais se desenvolve. Assim, para Habermas, a evolução social depende da racionalização das imagens de mundo que precede a racionalização das sociedades modernas. As capacidades de aprendizagem que são adquiridas na individualidade restam disponíveis nas imagens de mundo e podem tornar-se processos de aprendizagem da sociedade. Conforme sua lógica do desenvolvimento, as imagens de mundo são o elemento que permite a reconstrução da ligação com as estruturas dos níveis anteriores de aprendizagem. A aprendizagem da sociedade passa, portanto, pela utilização dos potenciais cognitivos contidos nas imagens de mundo de modo que as estruturas de racionalidade que são institucionalizadas encontram-se, antes, já em alguma imagem de mundo. A religião, p. ex., carrega, como sistema de interpretação, um determinado potencial cognitivo, e, na evolução social chega a aparecer como expressão da racionalidade necessária ao desenvolvimento.

Diante da reconstrução que se faz das estruturas que perpassam o mundo da vida e da exposição da evolução social, a emancipação é encontrada, como possibilidade na reconstrução, na estrutura do discurso que garante a todos os envolvidos a igualdade e a liberdade para intervir e mobilizar livremente todos os conteúdos que julgarem pertinentes numa relação de publicidade de suas razões. A ação comunicativa, permeada pela racionalidade comunicativa, rege o mundo da vida de modo a produzir a integração social. Por isso, Habermas (1990:72) insiste que o agir comunicativo distingue-se do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força relacionalmente motivadora dos atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifeste nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente. Para Freitag (1990:63), é na esfera social e da cultura, no mundo da vida, que devem ser conjuntamente fixados os destinos da sociedade, através do questionamento e da revalidação dos valores e das normas vigentes do mundo vivido. Somente quando este reconquistar o terreno perdido pode ocorrer a “descolonização” do mundo da vida pelo sistema, a capacidade de agir comunicativamente para todos os atores. A razão dialógica, comunicativa, estaria desta forma, recolocando em seu devido lugar a razão instrumental. Logo, o direito precisa abandonar sua perspectiva monológica de garantidor da autonomia do sujeito moderno.

Até Hegel, a razão prática pretendia orientar o indivíduo em seu agir, e o direito natural devia configurar normativamente a única e correta ordem política e social. Todavia, se transportamos o conceito de razão para o médium linguístico e o aliviarmos da ligação exclusiva com o elemento moral, ele adquirirá outros contornos teóricos, podendo servir aos objetivos descritivos da reconstrução de estruturas de competência e da consciência, além de possibilitar a conexão com modos de ver funcionais e com explicações empíricas. (HABERMAS, 2003:19).

No modelo de Habermas, assim como o imperativo categórico, o princípio do discurso, ou princípio (D), expressa as condições de imparcialidade e as articula com o querer da razão. Este princípio explicita a validade de normas morais e jurídicas a partir da universalização da máxima, excluindo da validade as normas de ação que não puderem receber o assentimento de todos os possíveis atingidos, na qualidade de participantes de discursos racionais. A validade depende deste pressuposto universal, negando, no entanto, fundamentações de caráter individualista. A validade das normas

depende do reconhecimento de todos, que ocorre quando cada um pode adotar a perspectiva dos outros.

O kantismo de Habermas, sua ideia de uma emancipação possível, está na fundamentação da razão prática, na autonomia das leis que os cidadãos dão a si mesmos, abandonando, no entanto, a abrangência da doutrina de Kant. O reconstrutivismo de Habermas parte da razão prática na forma de uma ação comunicativa. Para ele, na prática dialógica do entendimento está implícita a ideia de autonomia: a razão tem aí um papel forte, pois é ela mesma que deve apontar para a concepção de uma sociedade mais justa. Segundo Habermas (2003:18), a razão prática deixa seus vestígios filosófico-históricos no conceito de uma sociedade que administra democraticamente a si mesma.

Esta sociedade estaria pautada na razão prática, que não é própria a um ator singular, nem a um macrossujeito sociopolítico; a razão prática de Habermas é a razão comunicativa que se torna possível pelo *medium* linguístico, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam. Segundo Habermas (2003:20), qualquer um que se utilize de uma linguagem natural, a fim de entender-se com um destinatário no mundo, vê-se forçado a adotar um enfoque performativo e a aceitar determinados pressupostos.

Essa argumentação de Habermas conduz-nos ao conceito de filosofia que perpassa seus escritos, conduz-nos às ideias da teoria crítica, que, quanto ao método, fica próxima daquela proposta por seu primeiro expoente. Esse conceito de filosofia faz-nos entender por que Habermas, para ser coerente, tem de rejeitar uma teoria política estrita, fechada em conceitos fixos para propor algum tipo de razão pública. Habermas está inserido na tradição que, desde Horkheimer, entende que a tarefa da filosofia seja a exposição da possibilidade de conciliação entre ego e natureza, e que na época em que a formalização da razão ganhou força como nunca, o pensamento filosófico, incluindo o pensamento político, tenha negado a existência de uma separação entre ego e natureza na realidade. Uma filosofia da conciliação entre pensamento e realidade, que não abra mão da possibilidade de emancipação, tem que rejeitar e acusar as teorias que não percebem o antagonismo, pois estas contribuem para aumentar os riscos da formalização. Para um teórico crítico, apenas a consciência filosófica de que a separação entre ego e natureza seja fruto de um processo pode alcançar valor real.

O método da filosofia a que Habermas está ligado implica a busca pelo entendimento de que a opressão de uma época seja desnaturalizada. Essa filosofia tem

de apontar que a razão, a razão comunicativa no caso de Habermas, pode ser reconciliada com a natureza, e que isso não é privilégio de algum grupo seletivo de seres humanos sortudos. A teoria crítica, ao contemplar o processo social, aponta, como parte primeira do método, que a emancipação é possível a todos, isto é, que não seja defensável a imaturidade eterna das massas, e que o processo histórico irreversível, que alcançou a formalização da razão, que não possibilita um retorno às metafísicas, pode tomar algum outro rumo com a compreensão de um uso mais acertado da autonomia humana.

Como crítica romântica, alguns teóricos, Ortega y Gasset p. ex., que acusaram a razão formal, acabaram diminuindo a potencialidade emancipatória das massas ao pensar em sua total falta de individualidade e no esquecimento que expunham quanto aos valores do passado. Mas uma tendência de renovação de velhos ideais pode ser encontrada no pré-fascismo alemão. Para Horkheimer (2007:169), as teorias que incluem os processos históricos, quando usadas como panacéias, geralmente tornam-se doutrinas repressivas. Nesse sentido, e é preciso incluir Habermas nesse tipo de pensamento, a filosofia não pode ser nem instrumento nem plano de ação, ela não pode ser definida, mas, como para Horkheimer, sua definição se identifica com a descrição explícita do que ela precisa dizer.

Ora, desde a perspectiva da teoria crítica, as definições adquirem seu significado pleno no decorrer de um determinado processo histórico complexo, e não podem ser apreendidas apenas por representações linguísticas. Tentar suprimir os processos históricos e buscar definições atemporais é negar a herança intelectual transmitida à filosofia desde seu começo. Os textos de Horkheimer parecem indicar uma filosofia, um tipo de pensamento, que expõe definições históricas porquanto denuncia a negação da História como parte dela, como decorrência da teoria filosófica que formaliza a razão. É parte da História que ela seja negada no empirismo lógico, e as definições que procuram furtar-se do processo histórico acabam por elevar a natureza histórica da linguagem na definição e indefinição dos termos utilizados pela ciência formalizada. A filosofia não deve privar-se da historicidade que a linguagem carrega, não pode negar o conteúdo mudo da linguagem.

As formas de pensamento envolvidas na linguagem, diz Horkheimer (2007:171), fazem parte de seu significado enraizado nos padrões de crença daqueles que a compartilham. Ela constitui-se pelas perspectivas diversas dos que a utilizam, mas o significado de uma palavra não pode ser entendido pela simples indagação de seu

significado àqueles que fazem uso da mesma. Conceitos e ideias são deteriorados na época da razão formalizada, e a tarefa da filosofia é apontar a mentalidade envolvida nos significados dos conceitos que são, hoje, esquemáticos e anti-históricos, não apenas para cientistas, mas em todos os homens envolvidos nesse processo social, desde o campo até as fábricas.

A filosofia tem de evitar as definições precisas naturalistas, ela não pode ter uma fórmula, tal como tem a ciência física. Qualquer conceito abstrato deve ser entendido à luz do processo histórico que o envolve, por isso não há fórmula. Conceitos e categorias não podem ser entendidos por meio de uma perspectiva formal, pela filosofia padronizada. As definições não podem estar nos termos propriamente ditos, mas, como salienta Horkheimer (2007:172), cada conceito deve ser visto como parte de uma verdade na qual encontra seu significado. A preocupação da teoria crítica é justamente a construção da verdade a partir dessas partes. Fixar conceitos é reduzi-los. Não há como falar de um conceito fluido convertendo-o numa identidade sem prejudicar sua realidade, pois ele carrega aspectos de sua existência material que passa por mudanças.

O estudo da história pode provar que os atributos da ideia de liberdade têm estado em constante processo de transformação. Os postulados dos partidos políticos que lutaram por essa ideia podem ter sido contraditórios até numa mesma geração, e ainda assim permanece a ideia idêntica que estabelece todas as diferenças possíveis no mundo entre esses partidos e indivíduos, por um lado, e os inimigos da liberdade, do outro. Se é verdade que devemos saber o que é a liberdade a fim de determinar quais os partidos na História que lutaram por ela, não é menos verdade que devemos saber o caráter desses partidos a fim de determinar o que é a liberdade, a resposta reside nas linhas gerais concretas das épocas da História, A definição da liberdade é a teoria da História e vice-versa. (HORKHEIMER, 2007:172)

Conceitos não podem ser tidos como átomos, são partes que formam proposições, que formam, por sua vez, sistemas, que, por sua vez, influenciam conceitos. O esquematismo que trata de conceitos imutáveis deve ser deixado de lado pela filosofia, e, ainda que ela utilize princípios da lógica tradicional, deve transcendê-los na cognição que coincide com seu objeto. A lógica que transcende a formalidade vale não apenas para o objeto, mas também para o sujeito na relação entre sociedade, natureza e história. Definir identidades fixas como natureza e espírito, na metodologia da razão formalizada, é propor algum tipo de unidade ou de dualismo rígidos, mas a filosofia deveria apontar que o dualismo não pode ser negado em favor da unidade, e

que as tendências históricas refletidas no dualismo não podem ser revertidas. A afirmação da unidade é hoje falsa, porquanto nega a potencialidade que carrega.

O problema com as filosofias que tratam da unidade entre natureza e espírito é que elas acabam por fortalecer a ideia da dominação da natureza pelo homem, mas, com a razão formalizada, essa tendência torna-se ambivalente, já que a unidade é expressa em nome do absoluto da natureza, não do espírito. Enquanto o idealismo exalta o existente e o representa como espiritual em essência, ocultando os conflitos sociais com a harmonia de suas construções conceituais, o naturalismo, por sua vez, exalta o poder sobre a natureza que é modelado no jogo das forças naturais mesmas, desprezando a razão especulativa com o ceticismo que se apresenta no pensamento científico formal. O homem do naturalismo é passivo, é objeto como tudo na natureza. A negação de que o espírito transcenda a natureza por meio de sua identificação com ela leva à compreensão de que o homem seja apenas um objeto dos processos naturais, de modo a perder sua importância desde o ponto de vista da civilização, pois não passa de coisa.

Para Habermas, não é possível admitir nem a separação nem a unidade entre espírito e natureza. A própria abstração desses conceitos distorce a existência concreta que afeta novamente a abstração. Como para Horkheimer (2007:176), os conceitos filosóficos tornam-se falsos quando são abstraídos dos processos pelos quais foram obtidos. O espírito, portanto, deve estar ligado a seu objeto, e isto não apenas no sentido da autopreservação, como princípio da vida natural, nem, tampouco, apenas no sentido lógico de que todo ato espiritual implica alguma matéria ou natureza, mas que quanto mais o espírito separar-se da natureza incorre em tornar-se um absoluto mitológico que pode regredir ao modelo da simples natureza que ele deveria absorver em si. O idealismo extremo pode conduzir a filosofias da natureza e da mitologia. Para Kant, p. ex., as formas da natureza eram produtos do espírito que as formava em sua liberdade irrestrita, mas não apenas as formas da natureza eram o produto do espírito como também sua própria substância, de tal modo que as categorias do entendimento e a substância desse espírito puderam tornar-se leis da natureza, em repetição das sequências naturais. O idealismo acaba por referir-se ao espírito como algo fora da razão autônoma, ainda que o aponte como fonte da existência e da natureza.

Por isso, Habermas precisa de uma filosofia que rechace a definição do dualismo entre espírito e natureza, por isso mesmo trata de uma pragmática transcendental, para deixar de lado a abstração que separa radicalmente os conceitos e a

determinação factual da unidade que não pode ser verificada. Habermas tem de rejeitar a alienação da consciência que se acomoda ao processo social de reificação, e, ao mesmo tempo, evitar as teorias românticas puras. Mas seu diagnóstico de tempo é que a razão formalizada toma cada vez mais espaço no ocidente contemporâneo, acabando com a noção de que os dois conceitos de razão não sejam partes distintas e independentes da mente humana. A filosofia que Habermas busca promover é aquela que promove a crítica dos dois conceitos, de modo a preparar na teoria sua conciliação na realidade. As consequências da razão formalizada, as patologias sociais, a colonização do mundo da vida, faz com que Habermas tenha de dar ênfase mais à razão objetiva e à especulação que aos remanescentes do positivismo, e das teorias que tendem a fixar conceitos isolados. Nesse sentido, a abertura para argumentos de cunho religioso na esfera pública não tem a intenção de substituir a razão pública, mas de combater o positivismo científico que o pragmatismo inculcou em certa teoria política.

Habermas não advoga uma decisão filosófica no sentido da especulação, mas procura demonstrar a dependência entre razão prática e razão formalizada, que o positivismo buscou desconstruir. Ora, a desconstrução da dependência é fruto, primeiro, do sistema social de controle da natureza que impôs certa mentalidade formal, e, segundo, pela continuação de uma especulação encontrada na transcendência do auto-interesse. A dissociação dos dois conceitos de razão tem razões históricas: a formalização impediu o avanço da crítica que deveria reconhecer os limites dos dois conceitos de razão. Para Horkheimer (2007:180), a separação e a inter-relação dos dois conceitos deveria ser compreendida, para ele, a ideia de auto-preservação, que está conduzindo a razão subjetiva à loucura, é a ideia que pode salvar a razão objetiva do mesmo destino. É preciso que a filosofia demonstre que a realidade pode ser tomada com a definição das finalidades da sociedade, incluindo a instrumentalidade da razão e o respeito pelo indivíduo de uma maneira objetiva. Por isso, Habermas propõe a abertura aos argumentos religiosos, posto que na religião encontre-se ainda alguma possibilidade desse sentido, dessa maneira de pensar. Argumentos desse tipo podem formular mentalidades com a compreensão de que a formalização da razão é insuficiente para sua própria finalidade, é a transcendência do mundo dos cálculos que pode levar a algo mais que a simples compreensão da auto-preservação adaptativa individual, pode-se pensar nos aspectos sociais dessa finalidade.

É na razão comunicativa que Habermas encontra a possibilidade de que a crítica da razão aponte para os problemas da civilização, que a crítica aponte para as

origens da razão formal como instrumento de dominação da natureza e do próprio homem para que se entenda a frustração desse propósito. Se a razão transformou a natureza em objeto, impedindo o caminho para o entendimento dessa objetivação nos conceitos, por meio da mentalidade estabelecida, cabe agora à crítica apontá-la. A colonização do mundo da vida precisa ser entendida para além das formações óbvias de sua época, ela precisa ser entendida como produção e reprodução da mentalidade formalizada, e é com essa crítica que a razão poderá ser verdadeira consigo mesma, aplicando e perseverando na veracidade que a razão comunicativa pode exigir de si mesma.

Para evitar a colonização do mundo da vida e as patologias que surgem daí, é preciso que haja alguma compreensão básica sobre a razão e seus processos de auto-supressão. Com a crítica é possível alcançar o nível maior que o da mera naturalização da razão e dos processos sociais, pois na conciliação entre razão formal e razão comunicativa a cognição gerada poderá levar a razão a algo diferente da mera instrumentalidade. É a própria colonização do mundo da vida que cria a possibilidade de emancipação. Enquanto o pensamento é sufocado pelo desenvolvimento da razão formalizada na época do maior industrialismo até então e da cultura de massas, surge a possibilidade de mudança, pois a ideia de dignidade surge em momentos de barbárie. É na defesa de interesses particulares que a contradição entre o existente e a ideologia aparece, na contradição entre injustiça e justiça existe o estímulo à mudança, a harmonia implica certo conformismo. A filosofia tem o papel de apontar as contradições de seu tempo, e deve fazê-lo, para ser crítica, avaliando a aplicação dos conceitos mais caros de uma sociedade e salientando os vícios que a distorção desses conceitos acarreta.

Com a razão comunicativa seria possível encontrar um maior grau de veracidade entre os conceitos e sua realidade por meio da linguagem que os expressam, a transformação torna-se possível pela linguagem que busca a conciliação entre conceito e realidade. A linguagem precisa deixar de ser instrumento, de ser meio de armazenar informações, e a filosofia tem o papel de ajudá-la a refletir sua função essencial não corrompida. A filosofia tem o papel de chamar as coisas por seus nomes corretos, dando sentido cognitivo à linguagem, mas, para isso, precisa desvencilhar-se de conceitos isolados. A veracidade tem de depender da adequação entre os nomes e as coisas, e é essa adequação que capacita o pensamento a opor-se à mentalidade da razão formalizada. Os argumentos religiosos são desqualificados pelo positivismo por serem argumentos mitológicos, mas são justamente esses argumentos e não os argumentos

positivistas que mantêm a ideia de que a verdade é a correspondência da linguagem na realidade. Ainda que seja necessária uma adaptação que não obscureça a separação entre homem e natureza, e que não harmonize uma teoria com seu inverso, a filosofia crítica pôde adquirir das grandes narrativas os protestos contra a naturalização da ofuscação.

Os ideais encontrados nas grandes narrativas, a igualdade, a justiça e a liberdade, são aspectos importantes que a filosofia deve tomar como protestos da natureza contra sua própria condição. A filosofia, sem exigir o *status* de verdade absoluta, precisa apontar a relatividade histórica desses ideais e admitir que as ideias culturais tenham o *status* de verdades relativas porquanto devem ser medidos e verificados em relação ao contexto social em que são erigidos. É esse o modelo filosófico que Habermas aplica ao conceito de autonomia, contrapondo as ideias e a realidade. Como para Horkheimer (2007:187), a filosofia deve confrontar o existente, em seu contexto histórico, com as exigências dos conceitos que são os princípios norteadores dessa sociedade. Desse modo, pode haver não apenas a crítica da relação entre conceitos e realidade, mas, talvez, sua transcendência.

O aspecto negativo da filosofia crítica está na negação tanto das pretensões absolutas da ideologia dominante quanto das exigências naturalizadas da realidade. Essa filosofia tem de negar o ceticismo, pois sua negação não é formalizada, antes toma os valores e conceitos existentes em um contexto para inclui-los em um conjunto teórico que indique sua relatividade. Assim, nem ceticismo, nem positivismo, nem idealismo, nem racionalismo, mas uma combinação que leve em conta as origens históricas das normas e conceitos, isto é, que não lhes fixe significados eternos, mas que também encontre sentido nesses conceitos gerais, que não abra mão de tudo como num ceticismo. Trata-se de negar o pragmatismo absoluto que invade todos os âmbitos da vida, pois a filosofia pode funcionar como apontamento para correção no caminho da História.

Que a teoria política habermasiana envolva aspectos importantes do cognitivismo, como estrutura que pode ser encontrada na história do conceito de tolerância, parece claro quanto à essência de sua teoria, isto é, na relação entre as condições ideais de fala e a correção moral. Em *Verdade e Justificação* pode-se encontrar a posição que Habermas assume ao negar o realismo e afirmar um construtivismo para a ética do discurso, pois a correção moral é dependente da aceitabilidade racional, e uma implicação desse cognitivismo é a abertura do debate

público a argumentos de todos os tipos, é um ideal de tolerância gerado na impossibilidade de alguma exclusão de antemão. A implicação é, portanto, um ideal de tolerância que exige inclusão, que dá voz e ouve, do qual surge também certa possibilidade de emancipação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As tentativas de reavivar a moral para estabelecer padrões de julgamento foi muito enfraquecida nos últimos anos pelo relativismo cultural e as críticas que lhe acompanharam: hoje parece não haver ponto de acordo para a convivência social entre os seres humanos no sentido de encontrar uma fundamentação única para as regras de convivência e ação política. Contudo, a própria possibilidade de desacordo revela a universalidade da capacidade de juízo. Mas não é possível falar de universalidade e necessidade senão de relatividade e contingência, de modo que surge a exigência do respeito à diferença e à multiplicidade cultural.

Para esta forma de pensar, a linha que não pode ser cruzada é a linha da tolerância, e o mal começa quando alguma cosmovisão pretende impor aos outros seu bem universal, deixando de ser, como queria John Rawls, uma doutrina abrangente razoável. Rawls, quando expõe sua ideia de razão pública, diz que aqueles que rejeitam a democracia constitucional com o seu critério de reciprocidade rejeitarão, naturalmente, a própria ideia de razão pública, e que para eles, a relação política pode ser de amizade ou inimizade para com os membros de uma comunidade religiosa ou secular particular, ou pode ser uma luta implacável para conquistar o mundo para a verdade inteira, mas que o liberalismo político não conquista os que pensam dessa maneira, pois o zelo de incorporar a verdade inteira na política seria incompatível com uma ideia de razão pública que faça parte da cidadania democrática.

Ora, democracia e razão pública são expressões chave na tentativa de ligar a tolerância com os problemas contemporâneos que surgem com o relativismo, são expressões que podem definir o mal, que podem definir o não razoável. Assim, para alguns leitores, a concepção de uma esfera pública fechada a argumentos de alguma doutrina abrangente poderia ser entendida como a imposição de um tipo de razão pública bem definida: a razão pública que garante uma tolerância exclusiva. Na esfera pública apenas razões que pudessem assegurar uma estabilidade de nível superior seriam permitidas, apenas doutrinas abrangentes que demonstrassem compromissos com os valores políticos primeiros de sua sociedade democrática poderiam ser aceitas e identificadas, por isso, como razoáveis, de modo a ser essa a solução para acomodar os conflitos do pluralismo.

A aplicação de um conceito de tolerância que exclua de determinados âmbitos razões não públicas, e que, por isso, não tolera de maneira geral, é parte de um modelo

que faz distinção entre a concepção política e as doutrinas abrangentes. Dessa distinção deveria decorrer uma neutralidade do poder político que acabaria por impor certa exclusão de razões não públicas para alguns âmbitos do Estado, de maneira a suprimir potenciais conflitos entre doutrinas filosóficas, morais e religiosas distintas. Diante da exigência da razoabilidade, os cidadãos que professam doutrinas abrangentes ficam dependentes de uma tradução de suas crenças para um vocabulário político, mas essa exigência poderia submeter alguns cidadãos a uma divisão de sua própria identidade. De modo que numa esfera pública secularizada poderia ocorrer uma distribuição desigual de deveres entre os cidadãos, onerando principalmente os cidadãos religiosos se a razão pública exigir, não uma diferenciação de perspectiva entre fé e razão, mas a exclusão das doutrinas que não podem ser abrigadas sob o leque da razoabilidade.

Diante desses problemas, o liberalismo político de Rawls, como tentei mostrar, assume uma posição intermediária, e não há como compartilhar a leitura de que o liberalismo político, ainda que recomende aquela divisão, faça a defesa de um conceito meramente permissivo de tolerância, que é a tese da exclusão de argumentos fundamentados apenas em doutrinas abrangentes. Sem dúvida, as democracias contemporâneas têm recebido muita influência da teoria democrática rawlsiana, de modo a demandarem uma restrição a argumentos de doutrinas abrangentes, especialmente os religiosos, diante da perspectiva de uma justificação normativa que se funda numa razão pública e que impõe uma restrição aos cidadãos no uso de argumentos não traduzidos para o vocabulário político quanto do trato do uso do poder do Estado. Contudo, não parece ser essa a concepção defendida por Rawls, ainda que possam ter surgido leituras que fossem nesse sentido, como no caso de Robert Audi (2000).

É preciso ter cuidado para que não se criem tipos ideais opostos, entre uma tese de inclusão e outra de exclusão, totalmente radicais. Entre uma concepção de tolerância exclusiva - que apenas permite aos cidadãos viverem conforme suas crenças em doutrinas abrangentes no âmbito privado, sem expor argumentos nelas embasados na esfera pública - e uma concepção de tolerância inclusiva - que apoie o reconhecimento e o uso de argumentos fundamentados em doutrinas abrangentes na esfera pública, reconhecendo a legitimidade do papel que tais doutrinas desempenham na democracia, e que suprima toda restrição a justificações não políticas no espaço político - existem algumas nuances.

Assim, não há como abarcar o liberalismo político de Rawls como parte das teorias que defendam uma concepção de tolerância exclusiva, antes é possível dizer que o liberalismo político, na proposta de Rawls, advoga uma exclusão fraca, ou uma inclusão moderada: na visão ampla da cultura política pública, Rawls admite que argumentos de doutrinas abrangentes, religiosas ou não, sejam introduzidos no debate público, ainda que faça a ressalva da necessidade de que esses argumentos sejam acompanhados da apresentação das razões políticas adequadas. Essa cultura política pública ampla, que por ser ampla diferencia-se da razão pública, é diferente também daquilo que Rawls denominou cultura de fundo. A diferença é sublinhada justamente pela necessidade da injunção de razões políticas a esta visão ampla da cultura política. Para Rawls (2011:550), o conhecimento mútuo, por parte dos cidadãos, das doutrinas abrangentes uns dos outros, que se expressa nessa visão ampla da cultura política pública, pode levar ao reconhecimento de que as próprias bases do compromisso democrático dos cidadãos com suas concepções políticas estão em suas doutrinas abrangentes. Assim, o compromisso com a razão pública é fortalecido pelas razões certas. Há aí um argumento de Rawls a favor da introdução de doutrinas abrangentes no debate público.

Dessa argumentação encontrada no texto de Rawls, é possível subscrever uma crítica à tese da separação no liberalismo político, e derivar daí uma formalização do espaço público da religião, pois se cidadãos religiosos oferecem justificação pública em sua argumentação pública, podendo justificar argumentos a todos os cidadãos pelo apelo à razão pública, a separação estrita só poderia ser justificada por razões não públicas e, por consequência, não poderia ser justificada para todos os cidadãos razoáveis. Para alguns, a separação estrita entre assuntos do Estado e da religião seria a imposição secular da compreensão de que as religiões não devem ter espaço na vida pública, uma imposição desse tipo não pode ser imparcial: uma filosofia secular substantiva não pode ser endossada por todos os cidadãos razoáveis na composição democrática contemporânea.

A separação poderia ser justificada apenas por razões não públicas, isto é, apenas por razões seculares substantivas. A razão pública tal como proposta por Rawls não pode ser a de uma doutrina abrangente, de modo que, poderia alguém afirmar, a separação trouxesse vantagens a cidadãos não religiosos. Ora, mesmo que a tese da separação seja fundamentada em argumentos apenas políticos e não seculares no sentido de uma doutrina abrangente, na prática, cidadãos não religiosos tem maior propensão a

aderirem e submeterem-se a tais princípios. Esse argumento, contudo, é comprometido com as consequências e não com os princípios, o que é inverso na proposta do liberalismo político: o que interessa é a justificação adequada de princípios de justiça e, por conseguinte, a justificação adequada das leis, não suas consequências. Mas as instituições políticas não devem ser insensíveis aos impactos da justificação política, porquanto ela não pode forçar cidadãos contra suas consciências, de modo que a própria neutralidade da justificação exige atenção às suas consequências para preservar-se.

Assim, é possível dizer que o liberalismo político não afirma categoricamente uma separação estrita. É possível encontrar lugar para uma separação moderada, ou um reconhecimento brando, não total, na introdução de algumas exceções na razão pública, como a do argumento negativo de que a exigência de uma separação rígida coloca cidadãos religiosos numa desvantagem que pode ser interpretada como violação da liberdade básica de consciência ou como violação da equidade. O liberalismo político parece não estabelecer de vez a decisão da separação ou do reconhecimento, pois as duas teses, ainda que a do reconhecimento tenha de ser chamada de um reconhecimento parcial, são compatíveis com o liberalismo político. O problema que o teórico político precisa enfrentar é então este de saber dosar as variações entre os tipos ideias de aplicação de um conceito exclusivo ou inclusivo de tolerância.

Contudo, Jürgen Habermas, por conta de toda a teoria que embasa seu modelo político, da qual se destaca uma teoria da emancipação diante da razão subjetiva e da colonização do mundo da vida, acaba por rejeitar qualquer compreensão de uma tolerância exclusiva branda, bem como qualquer compreensão de uma tolerância inclusiva moderada. Habermas parece marcar bem o ponto de um tipo ideal para uma tolerância inclusiva forte, não moderada. A teoria crítica de Habermas tende a rejeitar qualquer ideia de exclusão, mesmo fraca, porque ele parece assumir que a não inclusão pode soar como a reprodução de um tipo de mentalidade subjetiva, secular e mesmo científica. Há uma crítica de Habermas à secularização dos pressupostos normativos das democracias contemporâneas.

A secularização, entendida como um processo de racionalização não apenas social, mas também cultural, tem efeitos profundos no modo de vida atual, pois pode fomentar um secularismo capaz de suprimir e modificar experiências e mentalidades. Como na tese de Peter Berger, a secularização não acarretou uma diminuição das experiências religiosas, contudo as modificou profundamente. No mesmo sentido, Paula Monteiro (2006:47) argumenta que o paradigma weberiano da secularização formulou

de maneira analítica a ideia de que a constituição da religião como uma esfera diferenciada da vida social seja fruto de um movimento histórico inaugurado pela modernidade e exponencialmente estimulado pelo ascetismo protestante; as religiões éticas, caracterizadas por uma concepção abstrata de salvação, teriam sido responsáveis pela racionalização da imagem de um mundo sem Deus. Disso decorre que a força secularizadora da ética protestante tenha promovido uma forma subjetiva de experiência religiosa e que a reforma protestante, em conjunto com a emergência da ciência e dos Estados modernos, tenha distanciado ainda mais a diferenciação entre as esferas públicas e científicas em relação aos espaços da religião.

Habermas aborda a secularização e suas consequências por meio de um estudo mais expandido do contexto que gera o pensamento moderno. Em seu *Religião na Esfera Pública: pressuposições cognitivas para o uso público da razão de cidadãos seculares e religiosos*, ele aponta para a possibilidade de uma autocompreensão pós-metafísica que se apresenta como uma objeção à tomada secularizante do pensamento moderno nas democracias contemporâneas. Essa objeção se levanta na forma de uma cidadania própria às sociedades pós-metafísicas nas quais se garante uma tolerância inclusiva por conta mesmo da autocompreensão do entorno pluralista, que não apenas gera problemas para a formulação de normas para a convivência, mas que também acarreta contribuições para o próprio tipo de pensamento pós-metafísico. A objeção ao secularismo se ergue como a autocompreensão pós-metafísica que percebe, e que é alimentada por essa percepção, que as vozes distintas devam ter volume na esfera pública diante da confirmação de processos de aprendizagem complementares entre as razões seculares e as razões de cunho religioso.

Da teoria de Habermas não deriva a defesa de uma tolerância permissiva ou exclusiva; não é possível admitir algum obstáculo ao uso de argumentos dos mais diversos tipos na esfera pública política, pois a fundamentação pós-metafísica nega as justificações seculares que exijam o abandono de argumentos mais abrangentes ou menos políticos na esfera pública. Contudo, é também essa inclusão que fomenta a autocompreensão pós-metafísica e não religiosa, porquanto seja na própria abertura aos argumentos mais variados que a aprendizagem ocorre como estrutura que tem influência em todos os participantes da discussão racional. Nesse sentido, também não é possível dizer que Habermas seja algum contraponto do modelo rawlsiano, mas ele busca ir além até mesmo das objeções que se levantam contra o modelo de Rawls, porquanto Habermas pareça estar mais atento ao processo de formação da racionalidade

comunicativa: o pensamento pós-metafísico propõe uma operação de aprendizagem e adaptação cognitiva para cidadãos seculares que não se restringe à tolerância política e moral.

Não se trata apenas da garantia do respeito para com outras visões de mundo, mas do que ele chama uma *autocompreensão da modernidade*. A liberdade de religião deve ser vista como algo mais do que a mera proteção de culturas pré-modernas: ela deve ser pensada como uma visão de mundo que tem uma justificação interna. A autonomia garantida no processo de aprendizagem vai além do sentimento de indiferença que a separação entre tipos de argumentação estritos pode causar, e se é assim, uma democracia deve então admitir argumentos religiosos na esfera pública política ao exigir de todos os cidadãos que não excluam de antemão a possibilidade de um conteúdo cognitivo de tais contribuições.

A cidadania que se define num ideal de tolerância inclusiva, conforme o qual se exige uma liberdade para todos os tipos de argumento numa esfera pública regulada pela positivação dos ideais da ética do discurso, possibilita uma autodeterminação democrática que dá forças a uma mentalidade que compreende determinadas atitudes epistêmicas diante das quais as divergências são entendidas não como simples desacordos, mas como desacordos razoáveis entre os cidadãos que fazem parte de um processo de aprendizagem. Assim, é possível derivar da teoria de Habermas um ideal de tolerância inclusiva que representa as expectativas da inclusão de diversos tipos de argumentos na esfera pública, mas que também representa a formação de uma autocompreensão pós-metafísica, que se caracteriza pela compreensão do potencial de adaptação da religião ao entorno secular, e do secularismo ao entorno religioso.

A concessão de iguais liberdades éticas exige a secularização do poder do Estado. Não obstante isso, ela proíbe igualmente a supergeneralização política de uma visão de mundo secularista. À proporção que cidadãos (*Bürger*) secularizados assumem o seu papel de cidadãos de um Estado (*Staatsbürger*), não podem negar que as imagens de mundo religiosas possuem, em princípio, um potencial de verdade nem contestar o direito dos co-cidadãos religiosos de apresentarem contribuições a discussões públicas lançando mão da linguagem religiosa. Uma cultura política liberal pode, inclusive, esperar que os cidadãos secularizados participem de esforços visando a tradução de contribuições religiosas relevantes para uma linguagem acessível publicamente. Mesmo que essas duas expectativas não conseguissem contrabalançar inteiramente a não-neutralidade dos efeitos resultantes do princípio da tolerância, esse resto de desequilíbrio não conseguiria colocar em xeque a justificação do próprio princípio. Portanto, à luz da superação de uma injustiça gritante por via da eliminação uma discriminação religiosa, não seria

razoável ou proporcional às circunstâncias o fato de os crentes, devido à distribuição assimétrica dos fardos, passarem a eliminar a própria exigência de tolerância. Tal consideração abre caminho para uma compreensão dialética da secularização cultural. Quando entendemos a modernização da consciência pública na Europa como um processo de aprendizagem que envolve, simultaneamente, as mentalidades seculares e as religiosas, modificando-as, à medida que força, tanto a tradição do iluminismo como as das doutrinas religiosas, à reflexão sobre seus respectivos limites, uma nova luz se espalha sobre a tensão, difundida em escala internacional, entre as grandes culturas e religiões mundiais. (HABERMAS, 2007:346)

O pensamento pós-metafísico acaba então por exigir um conceito inclusivo de tolerância tanto por conta da oposição ao reducionismo que a razão do secularismo é capaz de causar, quanto por conta do potencial cognitivo garantido na abertura que também não é um comprometimento absoluto de uma autocompreensão secular. Isso pressupõe uma mudança de mentalidade que ainda não é autoevidente nas sociedades secularizadas do Ocidente. No entanto, e isso é relevante, um uso *público* da razão dependeria dessa pressuposição cognitiva, isto é, dependeria de um enfoque epistêmico que resulta da certificação autocrítica dos limites da razão secular. No âmbito da filosofia, essa consciência que pode superar a mentalidade secular – a consciência pós-secular – está refletida no tipo de justificação do pensamento pós-metafísico, que acentua os problemas da razão objetiva, a qual não reconhece as doutrinas religiosas em sua genealogia, como se pode ver, p. ex., na própria história do conceito de tolerância.

BIBLIOGRAFIA

ABU-RABI, Ibrahim: *O Guia Árabe Contemporâneo sobre o Islã Político*. São Paulo, Editora Madras, 2011.

ADORNO, Theodor: *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor: *Minima Moralia: Reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro, Beco do Azougue Editorial, 2008.

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max: *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2006.

ALLISON, Henry E.: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite: *A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva*. In: *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto alegre: EDIPUCRS, 2003.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite: *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo. Editora Loyola; Coleção Filosofia, 1996.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite: *Pluralismo e Justiça: Estudos sobre Habermas*. São Paulo, Edições Loyola, 2010.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite: *Esfera Pública e Secularismo: introduzindo a questão*. In: *Esfera Pública e Secularismo: Ensaio de Filosofia Política*. Org. Luiz Bernardo Leite Araújo, Marcela Borges Martinez e Taís Silva Pereira. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2012.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite: *Teoria Discursiva e o Princípio da Neutralidade*. In: *Filosofia Prática e Modernidade*, pp. 157-173. Org. Luiz Bernardo Leite Araújo e Ricardo José Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2003.

ARAÚJO, Cícero: *Apresentação: um "giro lingüístico" na história das idéias*. In: *Linguagens do ideário Político*, pp. 9-22. São Paulo, EDUSP, 2003.

AUDI, Robert: *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge University Press, 2000.

AURÉLIO, Diogo Pires: *Um fio de nada: ensaio sobre a tolerância*. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BAYLE, Pierre: *Commentaire Philosophique sur ces Paroles de Jésus Christ, Contrain-les d'entrer; ou Traité de la Tolérance Universelle*. Fritsch et Böhm, 1686.

BAYLE, Pierre: *Philosophical Commentary*. New York, Peter Lang, 1987.

BAYLE, Pierre: *Historical and Critical Dictionary, Selections*. Indianapolis, Third Clarification, 1991.

BAYNES, Kenneth: *Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung*. In: WHITE, Stephen. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BALL, Terence: *Aonde vai a Teoria Política?* In: *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, 23, 9-22, 2004.

BERLIN, Isaiah: *Ensaio sobre a humanidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

BERGER, Peter e Thomas Luckmann: *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido*. Tradução de Edgar Orth. Petrópolis, Editora Vozes, 2004.

BERGER, Peter: *A Desseccarização do Mundo: uma visão global*. In: *Religião e Sociedade*, vol. 21, nº1, CER-ISER, Rio de Janeiro, p. 9-23, 2001.

BOURKE, Richard. *Pocock and the Presuppositions of the New British History*. In: *The Historical Journal*, 53, pp. 747-770. Cambridge University Press, 2010.

BURKE, Edmund: *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.

CITTADINO, Gisele: *Pluralismo Direito e Justiça Distributiva*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Júris, 2000.

COHEN, Joshua: *For a Democratic Society*. In: *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 86-138, 2003.

DERRIDA, Jacques: *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967.

DERRIDA, Jacques: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques: *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.

DERRIDA, Jacques: *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.

DURÃO, Aylton Barbieri: *A Crítica de Habermas à Dedução Transcendental de Kant*. Londrina, Editora UEL, 1996.

DURÃO, Aylton Barbieri: *Habermas: os fundamentos do Estado Democrático de Direito*. Marília, Revista Trans/forma/ação 32, 2009.

DUNN, John: *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

DUNN, John: *The Identity of the History of Ideas*. In: *Philosophy*, nº 134, 85-104, 1968.

DUTRA, Delamar José Volpato: *Razão e Consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2ª edição revisada e ampliada. Florianópolis, Editora da UFSC, 2005.

ESTLUND, David: *Democratic Authority. A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

ESTLUND, David: *The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth*. In: *Ethics*. Chicago, The University of Chicago, pp. 252-275, 1998.

EISENBERG, José: *A Democracia depois do Liberalismo: ensaios de ética, direito e política*. 1. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

FERES, João: *De Cambridge para o mundo, historicamente: revendo a contribuição metodológica de Quentin Skinner*. In: *Dados*. vol. 48, nº3. Rio de Janeiro, 2005.

FREITAG, Bárbara: *A Teoria Crítica ontem e hoje*. São Paulo, Edição Brasiliense, 1990.

FREEMAN, Samuel: *Congruence and the Good of Justice*. In: *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, 2003.

FREUD, Sigmund: *O Mal-estar na Civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

FREUND, Julien: *Sociologia de Max Weber*. Tradução de Luiz Claudio de Castro e Costa; revisão de Paulo Guimarães do Couto. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000.

FORST, Rainer: *Contextos da Justiça*. Tradução de Denilson Luís Werle. Ed. Boitempo, 2010.

FORST, Rainer: *Justification and Critique*. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge, Polity Press, 2014.

FOUCAULT, Michel: *As Palavras e as Coisas: uma Arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GALLIE, Walter Bryce: *Essentially Contested Concepts*. In: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol.56, 167-198. Blackwell, 1956.

GAUTHIER, David: *Morals by Agreement*. Oxford, Clarendon Press, 1986.

GOYARD-FABRE, Simone: *Kant et Le Problème du Droit*. Paris: Vrin, 1975.

GOLDIE, Mark: *The Theory of Religious Intolerance in Restoration England*. IN: *From Persecution to Toleration: the Glorious Revolution and Religion in England*. Ole Peter Grell, Jonathan I. Israel, and Nicholas Tyacke, eds. pp. 331-68, Oxford, 1991.

GOLDIE, Mark: *Introduction*. In: *A Letter concerning Toleration and Other Writings*. Edited and with an Introduction by Mark Goldie, Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

GREGOR, Mary: *Laws of Freedom. A study of Kant's method of applying the categorical imperative in the Metaphysik der Sitten*. Oxford: Blackwell, 1963.

GRÓCIO, Hugo: *De Imperio Summarum Potestatum circa Sacra*, Lutetiae Parisiorum, 1647.

GUYER, Paul: *Kant*. New York: Routledge, 2006.

GUYER, Paul: *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A reader's Guide*. London: Continuum, 2007.

GUYER, Paul: *The Cambridge Companion to Kant*. Edited by Paul Guyer. Cambridge University Press, 2008.

HABERMAS, Jürgen: *A constelação pós-nacional*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen: *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen: *Direito e Democracia: entre facticidade e validade II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, Jürgen: *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003c.

HABERMAS, Jürgen: *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen e RAWLS, John: *Debate sobre el liberalismo político*. Traducción de Gerard Vilar Roca. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica/ Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.

HABERMAS, Jürgen: *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4ª edição. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

HABERMAS, Jürgen: *The Theory of Communicative Action*. Volume 2: System and Lifeworld, trad. McCarthy, Boston: Beacon, 1987.

HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987. Tomo I e II.

HABERMAS, Jürgen: *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen: *A nova intransparência – A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*, Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 18, 103-114, 1987a.

HABERMAS, Jürgen: *Conhecimento e Interesse*. In: *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987b.

HABERMAS, Jürgen: *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro, Editores Zahar, 1982.

HABERMAS, Jürgen: *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1990.

HABERMAS, Jürgen: *A Ética da discussão e a Questão da Verdade*, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

HARSANYI, John: *Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory*. *American Political Science Review* 69: 594–606, 1975.

HART, H. L.: *Rawls on Liberty and its Priority*. *University of Chicago Law Review*, 40, 1973.

HAYEK, Friedrich: *Law, Legislation and Liberty*, London, Routledge and Kegan Paul, 1973-1979, 3 Vols.

HEGEL, G. W. F.: *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

HELD, David: *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1997.

HOFFE, Otfried: *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2005.

HOFFE, Otfried: *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit e la religion*. Tradução de Francois Rüegg e Stéphane Gillioz. Paris: Vrin, 1993.

HONNETH, Axel: *Teoria Crítica*. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. *Teoria Social Hoje*. Tradução de Gilson Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

HORKHEIMER, Max: *The Social Function of Philosophy*. In: *Critical Theory, Selected Essays*, Max Horkheimer. New York, 2002.

HORKHEIMER, Max: *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Leite. São Paulo, Editora Centauro, 2007.

HORKHEIMER, Max: *The present situation of social philosophy and the task of an Institute for Social Research*. In: *Between philosophy and social sciences: selected early writings*. Cambridge: The MIT Press, 1995.

HORKHEIMER, Max: *Notes on Science and the Crisis*. In: *Critical Theory, Selected Essays*, Max Horkheimer. New York, 2002.

HOLMES, Stephen: *Gag rules*. In: Elster, J. e Slagstad, R. *Constitutionalism and democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

INGRAM, David: *Habermas e a dialética da razão*. Brasília, Editora UnB, 1994.

KANT, Immanuel: *Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamago, Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

KANT, Immanuel: *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo: Ed. Nova Cultura, 1999.

KANT, Immanuel: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa, Ed. 70, 2005.

KANT, Immanuel: “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática.” In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1988, p. 57 – 102.

KANT, Immanuel: “A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico.” In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1988, p. 119 - 171.

KANT, Immanuel: *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel: *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2005.

KANT, Immanuel: *Idéia De Uma História Universal De Um Ponto De Vista Cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2003.

KANT, Immanuel: *Lectures on Ethics*. Tradução de Peter Heath. Cambridge University Press, 1997.

KERSTING, Wolfgang: *Kant's Concept of the State*. In: *Essays on Kant's Political Philosophy*. Edited by Howard Lloyd Williams. Blackwell, 1992.

KERSTING, Wolfgang: “Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy.” In: *The Cambridge Companion to Kant*. Edited by Paul Guyer, New York: Cambridge University Press, 1992, p. 342 – 366.

KIMLYCKA, Will: *Filosofia Política Contemporânea*. Tradução de Luís Carlos Borges, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KIMLYCKA, Will: *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Clarendon Press, 1989.

KOLAKOWSKI, Leszek: *Chrétiens sans Église*. Gallimard, Paris, 1969.

KORSGAARD, M. Christine: "Introduction." In: *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Tradução de Mary Gregor, New York: Cambridge University Press, 2007, p.VII – XXX.

KRITSCH, Raquel. *Entre o analítico e o prescritivo: disputas em torno dos direitos humanos*. Revista *Mediações*, Londrina, vol. 15, nº1, 2010.

KUHN, Thomas: *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo, Perspectiva, 2003.

LABORDE, Cécile: *Political Liberalism and Religion: On Separation and Establishment*. In: *The Journal of Political Philosophy: Volume 21*, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 67-86, 2013.

LASLETT, P.: *Introduction*. In: *John Locke, Two Treatises on Government*. Cambridge University Press, 1960.

LEFORT, Claude: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução de Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEIBNIZ, G. W: *Carta a Cristobal Brosseau, 29 de junho de 1693*. In: *Escritos de filosofia jurídica y política*. Madrid: Ed. Nacional, 1984.

LÊNIN, Vladimir Ilitch: *O Socialismo e a Emancipação da Mulher*. Editorial Vitória, 1956.

LOCKE, John: *Four Letters concerning Toleration*. In: *The Works of John Locke in Nine Volumes*. London: Rivington, 1824 12th ed.

LOCKE, John: *Cartas sobre Tolerância*. Tradução de Jeane B. Duarte Rangel, Fernando Dias Andrade. São Paulo, Editora Ícone, 2004.

LOCKE, John: *Dois Tratados sobre o Governo Civil*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

LOPARIC, Zelijko: *Sobre a interpretação de Rawls do Fato da Razão*. In: *Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas*. Organização de Sônia T. Felipe. Ed. Insula, Florianópolis, 1998.

LOPARIC, Zelijko: "O fato da razão: uma interpretação semântica" In: *Analytica*, v.4, n1, 1999.

MARCUSE, Herbert: *Repressive Tolerance*. In: *A Critique of Pure Tolerance*. Beacon Press. Boston, 1965.

MARÉCHAL, Joseph: *Le Point de Départ de la Métaphysique*. Brussel, Musaeum Lessianum, 1949.

MARX, Karl: *A Questão Judaica*. Tradução de Artur Morão. LusoSofia press, 1989.

MACINTYRE, Alasdair: *Depois da Virtude*. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

MELO, Rúrion Soares: O uso público da razão como procedimento: Um contraste entre Rawls e Habermas. In: *Dois Pontos*, UFPR, Curitiba, 2008.

MILL, John Stuart: *Sobre a Liberdade*. Tradução e prefácio Alberto Rocha Barros; apresentação Celso Lafer – 2. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

MILL, John Stuart: *Representative Government*. Ed. Geraint Williams, London, Everyman, 1993.

MONTEIRO, Paula: *Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil*. In: Revista Novos Estudos CEBRAP 74, pp. 47-65, 2006.

NAGEL, Thomas: *Rawls on Justice*. In: *Reading Rawls*. Org. Norman Daniels. New York, Basic Books, 1975.

NOBRE, Marcos: *Modelos de Teoria Crítica*. In: Curso Livre de Teoria Crítica. Org. Marcos Nobre. Campinas, Papirus, 2013.

NOZICK, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

NUSSBAUM, Martha Craven: *The New Religious Intolerance: overcoming the politics of fear in an anxious age*. Cambridge. The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

O'NEILL, Onora: *Reason and Politics in the Kantian Enterprise*. In: *Essays on Kant's Political Philosophy*. Edited by Howard Lloyd Williams. Blackwell, 1992.

O'NEILL, Onora: *Constructivism in Rawls and Kant*. In: *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, 2003.

ORTEGA y GASSET, José: *La Rebelión de las Masas*. Madrid, Tecnos, 2003.

PALONEN, Kari: *Quentin Skinner: History, Politics Rhetoric*. Cambridge: Polity Press, 2003.

PAREKH, Bhikhu (1998): *Political Theory: Traditions in Political Philosophy*. In: A New Handbook of Political Science, Oxford Scholarship Online Monographs, pp. 503-519, 1998.

PETTIT, Philippe: *Liberalismo*. In: Dicionário de Ética e Filosofia Moral, org. por Monique Canto-Sperber UNISINOS, 2003, vol. 2.

PIZZI, Jovino: *O Conteúdo Moral do Agir Comunicativo: uma análise sobre os limites do procedimentalismo*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2005.

POCOCK, John e SCHOCHET, Gordon: *Interregnum and Restoration*. In: The Varieties of British Political Thought, 1500-1800. Cambridge University Press, 1993.

POCOCK, John: *The History of Political Thought: A Methodological Enquiry*. In: *Philosophy, Politics and Society*. Oxford, Blackwell, 183-202, 1962.

POCOCK, John: *A angústia republicana: entrevista com J. G. A. Pocock*. In: Lua Nova: Revista de Cultura e Política, nº 51, 31-40. São Paulo, 2000.

POCOCK, John: *O conceito de linguagem e o métier d'historien*, IN: Linguagens do ideário Político, 63-82. São Paulo, EDUSP, 2003.

POCOCK, John: *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge University Press, 2002.

POCOCK, John: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, 1975.

RAWLS, John: *Kantian Constructivism in moral theory*. In: Collected Pappers, Cambridge: Harvard University Press, 1980.

RAWLS, John: *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves, São Paulo: Martins Fontes, 1971.

RAWLS, John: *A Theory of Justice: revised edition*. New York: Oxford, 1999.

RAWLS, John: *O Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita, São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John : *Liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo, São Paulo: Ática, 2000.

RAWLS, John: *A Ideia de Razão de Razão Pública Revisitada*. In: *O Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita, São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John: *Political Liberalism*. New York: Columbia, 1993.

RAWLS, John: *Themes in Kant's Moral Philosophy*. In: Collected Pappers, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

RAWLS, John: *A Kantian Conception of Equality*. In: Collected Pappers, Cambridge: Harvard University Press, 1975.

RAWLS, John: *Resposta a Habermas*. 1995. In: O Liberalismo político. Tradução de Álvaro de Vita, São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John: *Resposta a Habermas*. Tradução de Otacílio Nunes Junior. In: Educação e Sociedade, ano XVII, nº 57, 1996.

RAWLS, John: *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*. In: Collected Pappers, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

RAWLS, John: *Justiça e Democracia*. Trad. Irene A. Panternot. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RAWLS, John: *O Direito dos Povos*. Trad. Luís C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAWLS, John: *História da Filosofia Moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John: *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John: *The Idea of Public Reason Revisited*. In: Collected Papers, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAZ, Joseph: *The Morality of Freedom*. Oxford, Clarendon Press, 1986.

REPA, Luiz. *A normatividade do discurso em Habermas Sobre a neutralidade do princípio do discurso em relação ao direito e à moral*. In: Dois Pontos: Estado, soberania e mundialização, São Carlos: 2008.

RICOEUR, Paul: *O Único e o Singular*. São Paulo, Editora UNESP, 2002.

ROHDEN, Valério: *A Crítica da razão prática e o estoicismo*. In: DoisPontos, Curitiba, São Carlos, vol.2, n.2, p.157-173, outubro, 2005.

ROHDEN, Valério: “Kant e o fato da razão: cognitivismo ou decisionismo”. In: Studia Kantiana 1: 53-81., 1998.

ROHDEN, Valério: “Crítica, Dedução e Fato da razão”. In: Analytica, v.4, n1, 1999.

ROHDEN, Valério: “Introdução à edição brasileira.” In: *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.IX – XXVII.

RORTY, Richard: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1983.

RORTY, Richard: *El giro lingüístico: dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística*. Barcelona: Paidós, 1991.

- RORTY, Richard: *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Barcelona: Paídos, 1991.
- ROUANET, Paulo Sergio: *As Razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- SANDEL, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1998.
- SCANLON, Thomas: *A Theory of Freedom of Expression*. In: *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 1, No. 2. Princeton University Press, 1972, pp. 204-226.
- SCANLON, Thomas: *The Significance of Choice*. In: *The Tanner Lectures on Human Values*. Oxford University, 1986.
- SLOTERDIJK, Peter: *Derrida, um egípcio: o problema da pirâmide judia*. Tradução de Evando Nascimento. São Paulo, Estação Liberdade, 2009.
- SILVA, Ricardo: *O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo*. In: *Dados*. vol. 53, nº2. Rio de Janeiro, 2010.
- SILVA, Rafael Cordeiro: *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*. Uberlândia, EDUFU, 2011.
- SKINNER, Quentin: *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo, Ed. UNESP, 1999.
- SKINNER, Quentin: *Visions of Politics, volume I: Regarding Method*. Cambridge University Press, 2002.
- SKINNER, Quentin: *The Limits of Historical Explanation*. In: *Philosophy*, vol. 41, 199-215, 1966.
- SULLIVAN, Roger J.: "Introduction." In: *The Metaphysics of Morals*. Tradução de Mary Gregor, New York: Cambridge University Press, 2007, p.VII – XXVI.
- SOLÉ, Jacques: *Les Origines Intellectuelles de la Révocation de l'Édit de Nantes*. Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1997.
- TAYLOR, Charles: *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo, Edições Loyola, 1997.
- TAYLOR, Charles: *A Secular Age*. Harvard University Press, 2007.
- TAYLOR, Charles: *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, 1991.
- TAYLOR, Charles: *Imaginários Sociais Modernos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições Texto e Grafia, 2010.

TULLY, James: *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*. Oxford, Polity Press, 1988.

VALLENTYNE, Peter: *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*. Cambridge University Press, 1991.

VINUESA, José Maria: *La Tolerancia: contribución crítica para su definición*. Madrid. Ediciones del Laberinto, 2000.

VITA, Álvaro de: *O liberalismo igualitário: Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VITA, Álvaro de: *A Justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VITA, Álvaro de: *Sociedade democrática e tolerância liberal*. In: Revista Novos Estudos CEBRAP 84, pp. 61-81, 2009.

VOEGELIN, Eric: *Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo: História das Ideias Políticas*. São Paulo, Editora É Realizações, 2012.

WALDRON, Jeremy: *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

WARREN, Mark E.: *What is Political Theory/Philosophy?*. In: *Political Science and Politics*, Vol. 22, No. 3, 606-612, 1989.

WEBER, Max: *Economia e Sociedade*. Brasília. Editora UnB, 2004.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de M. Irene Q. F. Szmrecsányc e Tamás J. M. K. Szmrecsánys. 15ª edição. São Paulo: Pioneira, 2000.

WELLMER, Albrecht: *Finales de Partida: La Modernidad Irreconciliable*. Valência: Frónesis, 1993.

WERLE, Denílson: *Justiça e Democracia: ensaios sobre John Rawls e Jurgen Habermas*. São Paulo, Esfera Pública, 2008.

WHITE, Stephen: *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge Press, 1997.

WILLIAMS, Howard Lloyd : *Essays on Kant's Political Philosophy*. Edited by Howard Lloyd Williams. Blackwell, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigações Filosóficas*. Petrópolis RJ, Editora Vozes, 1994.

WOOD, Allen: *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge, Cambridge University Press, 1999.