

Síntese - Rev. de Filosofia
v. 41 n. 131 (2014): 359-372

LIBERALISMO POLÍTICO E CRÍTICA COMUNITARISTA: EXAMINANDO O PRINCÍPIO DE EXCLUSÃO DAS RAZÕES ABRANGENTES NA ESFERA PÚBLICA

Political Liberalism and Communitarian Critique: examining the principle of exclusion of the comprehensive reasons in the public sphere

Luiz Bernardo Leite Araujo *

Resumo: Baseado na versão perfeccionista da crítica comunitarista de Michael Sandel à tese da prioridade do justo sobre o bem sustentada por John Rawls, o artigo examina se, e em que medida, o liberalismo político adota o princípio de exclusão das razões abrangentes na esfera pública.

Palavras-chave: Michael Sandel, John Rawls, liberalismo, comunitarismo, esfera pública.

Abstract: Based on the perfectionist version of Michael Sandel's communitarian critique regarding the thesis of the priority of the right over the good sustained by John Rawls, the article examines whether and to what extent political liberalism adopts the principle of exclusion of the comprehensive reasons in the public sphere.
Key-words: Michael Sandel, John Rawls, Liberalism, Communitarianism, public sphere.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Artigo recebido em 16/11/2014 e aprovado para publicação em 18/11/2014.

No prefácio à segunda edição de *Liberalism and the limits of justice*¹, Michael Sandel observa que grande parte da confusão que assolou o debate entre liberalismo e comunitarismo reside na indistinção entre duas versões da noção de que a justiça está relacionada ao bem, ou ainda de que a justiça não é independente do bem. Não sendo o único, entre os mais destacados representantes, a demonstrar desconforto com a aplicação do rótulo “comunitarista”² ao seu pensamento, Sandel considera que a tese contrária à prioridade do justo sobre o bem, à ideia de que a justificação de princípios de justiça não depende de uma concepção particular da vida boa, se funda numa versão teleológica ou perfeccionista do argumento. Para essa versão, o elemento decisivo não é a força moral dos valores compartilhados numa comunidade ou tradição específica, já que argumentos sobre justiça e direitos possuem um aspecto inevitavelmente crítico, mas o valor moral ou o bem intrínseco dos propósitos ou fins promovidos pelos princípios de justiça.

Evidentemente, o alvo principal da crítica à prioridade do justo sobre o bem é John Rawls, cuja obra provocou inúmeras querelas na filosofia moral e política contemporânea, entre as quais o próprio debate entre liberais e comunitaristas. Tendo assinalado em outra ocasião³ que a primazia do justo, incessantemente atribuída a Rawls, sempre esteve a serviço de um objetivo maior, a saber, a complementaridade entre o bem e a justiça, sendo a congruência entre essas ideias não apenas a questão central de *A theory of justice* (1971), mas aquela que explica a transição para o *Political liberalism* (1993), pretendo neste artigo situar o liberalismo político perante outras formas de liberalismo a fim de examinar se, e em que medida, o primeiro adota o princípio de exclusão das razões filosóficas, morais e

¹ SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2nd. edition, 1998. Além do prefácio, sugestivamente intitulado “The limits of communitarianism”, a segunda edição da obra, originalmente publicada em 1982, contém um novo capítulo final chamado “A response to Rawls’ Political liberalism”.

² Michael Walzer e Charles Taylor evitaram identificar-se como comunitaristas em suas respectivas análises do debate: WALZER, M. “The communitarian critique of liberalism”. *Political Theory*, 18 (1990): 6-23; TAYLOR, C. “Cross-purposes: the liberal-communitarian debate”, in: *Philosophical arguments*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1995, pp. 181-203. Alasdair MacIntyre dissocia-se explicitamente do comunitarismo contemporâneo: MACINTYRE, A. “A partial response to my critics”, in: HORTON, J.; MENDUS, S. (eds.). *After MacIntyre*. Oxford: Polity Press, 1994, pp. 283-304.

³ ARAUJO, L. B. L.; SOUZA, A. A. “As três complementaridades entre o bem e a justiça na teoria da justiça como equidade de John Rawls”, in: HOBUSS, J.; SILVEIRA, D. (eds.). *Virtudes, direito e democracia*. Pelotas: Editora da UFPEL, 2010, pp. 143-168. Agradeço a Anderson Souza pela colaboração nesse ensaio citado, bem como a André Torres pelas reflexões acerca do modelo rawlsiano de justificação política, sem as quais o presente artigo não ganharia o contorno aqui apresentado. Nenhum deles, contudo, é responsável por eventuais erros ou omissões de minha autoria.

religiosas na esfera pública, tal como ressaltado pela crítica comunitarista⁴. Trata-se de uma avaliação global do pensamento rawlsiano em relação ao ponto principal que subjaz à versão perfeccionista ou teleológica do argumento em prol do vínculo incontornável entre a justiça e o bem, ou seja, quanto ao caráter restritivo da ideia de razão pública advogada pelo liberalismo político.

Considerando apenas o marco do debate liberal-comunitarista, predominante nos anos oitenta do século passado, é importante notar inicialmente que não houve uma forma única de liberalismo projetada naquele cenário filosófico, do mesmo modo que o chamado comunitarismo jamais constituiu uma doutrina homogênea. Não seria exagero ressaltar que três formas de compreender a doutrina do liberalismo se apresentaram como dominantes, ainda que algumas distinções entre elas tenham permanecido obscuras. A primeira forma, e que ganha seus melhores contornos no pensamento de Joseph Raz, pode ser denominada de liberalismo perfeccionista, o qual é apresentado sumariamente por William Galston como “the thesis that liberalism finds its justification, and its point, in a distinctive vision of the human good”⁵. Raz é enfático em afirmar quais elementos sustentam a base moral do liberalismo perfeccionista, enunciando que o valor derradeiro da vida humana consagra-se num ideal de autonomia pessoal, e defendendo uma concepção do pluralismo moral que, nos termos de Charles Larmore, “is precisely a deep and certainly controversial account of the nature of the good, one according to which objective value is ultimately not of a single kind but of many kinds”⁶. Com efeito, Raz apresenta a perspectiva perfeccionista do liberalismo derivada do pluralismo de valores e do ideal de autonomia: “It is a perfectionist view of freedom, for it regards personal political freedom as an aspect of the good life. It is a view of freedom deriving from the value of personal autonomy and from value-pluralism. Freedom is valuable because it is, and to the extent that it is, a concomitant of the ideal of autonomous persons creating their own lives through progressive choices from a multiplicity of valuable options”⁷.

⁴ Além da obra de Michael Sandel citada na primeira nota, cabe registrar as seguintes obras dos pensadores mencionados na segunda nota, obras cujo conjunto forma a representação principal da crítica comunitarista: MACINTYRE, A. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth, 1988; TAYLOR, C. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1989; WALZER, M. *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books, 1983. Sobre o debate liberal-comunitarista, com destaque para as críticas desses autores, cf.: BERTEN, A.; DA SILVEIRA, P.; POURTOIS, H. (eds.). *Libéraux et communautariens*. Paris: PUF, 1997; FORST, R. *Contexts of justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism*. Berkeley: University of California Press, 2002; MULHALL, S.; SWIFT, A. *Liberals and communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992.

⁵ GALSTON, W. *Liberal purposes: goods, virtue, and diversity in the liberal state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 98.

⁶ LARMORE, C. *The morals of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 154.

⁷ RAZ, J. *The morality of freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 265.

A maior dificuldade enfrentada pelo liberalismo perfeccionista reside no fato de que suas principais ideias apresentam um teor notadamente substantivo, estando sujeitas ao desacordo razoável entre os cidadãos, o que, por conseguinte, invalida o seu núcleo moral como base compartilhada para o consenso político. Considerar a autonomia pessoal como valor supremo, bem como afirmar a existência de várias concepções igualmente válidas sobre o sentido da vida humana, pode não parecer razoável para aqueles que enaltecem os laços morais tradicionais e que encontram numa comunidade específica ou numa verdade tida como revelada os valores adequados para sua autorrealização. Frente ao tema capital, porém espinhoso, da neutralidade do Estado, é evidente que o liberalismo perfeccionista postula que as instituições políticas devem atuar no sentido de fomentar as concepções do bem que asseguram primazia à autonomia do indivíduo, à sua capacidade de refletir sobre os compromissos morais por ele afirmados - e de, eventualmente, revisá-los em razão de seu suposto caráter contingente -, reduzindo, dessa forma, o espaço legítimo da diversidade permitido pelo Estado liberal. Como observa Galston: "Perfectionist liberalism secures authority for liberal politics at the cost of taking sides in normative controversies that are bound to rage within liberal polities under modern circumstance"⁸. Há uma suspeita de que Rawls hesita em admitir que o liberalismo político extraia a sua base moral de razões não públicas, provenientes de doutrinas abrangentes que endossam, ainda que minimamente, o ideal de autonomia pessoal, de modo que o liberalismo político deveria ser interpretado como uma forma moderada de perfeccionismo⁹. Ao que parece, contudo, essa interpretação não condiz com a modalidade rawlsiana de justificação política, como veremos adiante.

A segunda forma de doutrina liberal, característica do debate aqui tratado, pode ser denominada de liberalismo pragmático, que corresponde ao modo de organização política conhecido como *modus vivendi*. De acordo com Samuel Scheffler, o *modus vivendi* é uma estratégia de defesa da tolerância liberal que representa uma terceira via entre pluralismo e ceticismo, consistindo num "strategic compromise among contending social groups, none of whom is in a position to impose its preferred way of life on the others without intolerable cost, and each of whom therefore accepts a policy of mutual tolerance as the best that it can hope to achieve under the circumstances"¹⁰. Tal modelo de liberalismo com base pragmática, no entanto, apresenta o grande inconveniente de estar indefinidamente sujeito ao fluido e instável movimento de forças no interior de uma comunidade política, deixando as instituições vulneráveis ao poder de barganha

⁸ GALSTON, W. *Liberal purposes: goods, virtue, and diversity in the liberal state*, op. cit., p. 99.

⁹ Vide, por exemplo: BRINK, Bert van den. *The tragedy of liberalism: an alternative defense of a political tradition*. Albany: State University of New York Press, 2000 (sobretudo, pp. 49-61).

¹⁰ SCHEFFLER, S. "The appeal of political liberalism". *Ethics*, 105 (1994): 4-22 (aqui: p. 5).

dessas forças em conflito, isto é, completamente à mercê da necessária, porém precária, preservação do equilíbrio de poder na sociedade, cuja estabilidade depende de circunstâncias fortuitas, sendo mantida por puro oportunismo. O liberalismo pragmático, na apreciação de Galston, é apenas “an agreement struck by symmetrically situated, self-interested individuals animated only by prudential or strategic considerations”¹¹. Não paira dúvida quanto à rejeição rawlsiana, como também veremos adiante, dessa forma de liberalismo marcado pela ausência de estabilidade pelas razões certas, não simplesmente prudenciais ou estratégicas.

Posicionando-se com certa moderação, o liberalismo político tem como objetivo superar as deficiências de ambas as doutrinas. Por um lado, busca estabelecer um consenso em torno de um núcleo moral mínimo, capaz de agregar, além dos valores éticos modernos da autonomia e da individualidade, as concepções do bem que enaltecem os laços morais tradicionais, desde que respeitem os limites do juízo (*burdens of judgement*), os quais, na sucinta definição de Patrick Neal, “are those factors that explain how it is that reasonable people who employ their powers of reflection nevertheless fail to agree”¹². Por outro lado, a estabilidade do liberalismo político, sendo calcada num consenso entre ideias conflitantes do bem - o consenso sobreposto em Rawls, cujo objeto é uma concepção moral endossada por razões morais -, permite que, mesmo aqueles grupos e indivíduos que professam visões de mundo dominantes ou hegemônicas na sociedade, se mantenham leais aos princípios de justiça, posto que cada uma das doutrinas, nas palavras de Rawls, “dá apoio à concepção política por si mesma e cada qual com base em suas próprias razões”¹³. Dois elementos conjugados esclarecem a peculiaridade do liberalismo político em comparação com as duas formas de liberalismo - perfeccionista e pragmático - consideradas: o fato de ele ser uma concepção mínima, alargando o espaço legítimo da diversidade, bem como uma concepção moral, superando a estabilidade precária do *modus vivendi*. Segundo Charles Larmore, o liberalismo político é uma concepção ao mesmo tempo moral e mínima, sustentando que o princípio liberal de uma neutralidade política em face dos ideais controversos da vida boa encontra sua justificação em certos compromissos morais, os quais são compatíveis com uma ampla gama de ideais da vida boa. O liberalismo, assim entendido, “seems to satisfy the need for a minimal moral conception. It depends on moral commitments, but on ones that are neutral with respect to the general ideals of individualism and tradition”¹⁴.

¹¹ GALSTON, W. *Liberal purposes: goods, virtue, and diversity in the liberal state*, op. cit., p. 98.

¹² NEAL, P. “Political liberalism, public reason, and the citizen of faith”, in: GEORGE, R. P.; WOLFE, C. (eds.). *Natural law and public reason*. Washington: Georgetown University Press, 2000, pp. 171-201 (aqui: p. 180).

¹³ RAWLS, J. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 174.

¹⁴ LARMORE, C. *The morals of modernity*, op. cit., p. 144.

Mas a neutralidade como princípio de justificação política precisa ser bem situada, pois, como sublinha Rawls, “o termo *neutralidade* não é dos mais felizes; algumas de suas conotações são extremamente enganosas, outras sugerem princípios impraticáveis”¹⁵. E os próprios teóricos da neutralidade liberal divergem quanto aos múltiplos aspectos de sua manifestação. Nessa ótica, chamemos o primeiro sentido de neutralidade de oportunidades. Ao adotá-lo, o liberalismo afirmaria sua capacidade de acomodar todas as concepções do bem professadas pelos indivíduos. Está intrinsecamente ligado àquilo que Rawls denomina de pluralismo como tal. O pluralismo, singelamente concebido, admite as mais diversas doutrinas, razoáveis ou não, mesmo aquelas que primam, para além da irracionalidade presumida, por atitudes agressivas em relação aos direitos e liberdades mais fundamentais dos cidadãos. Entretanto, o liberalismo político incorpora princípios substantivos em sua concepção de justiça, o que afasta a possibilidade de se admitir um ideal de neutralidade como o aqui esboçado, uma vez que aquela concepção política de justiça se sujeita ao fato do *pluralismo razoável*, não sendo articulada para se adaptar à irrazoabilidade existente¹⁶. O segundo sentido pode ser designado de neutralidade de efeito. Segundo este, as decisões políticas legítimas são aquelas que não promovem ou prejudicam o florescimento de certas concepções do bem em detrimento de outras. Rawls rejeita igualmente tal significado de neutralidade, por ser, além de impraticável, simplesmente indesejável, pois implica que os princípios políticos tenham a mesma influência sobre todos os modos de vida permissíveis. É nesse mesmo sentido que Larmore afirma ser “a general truth that what the state does, the decisions it makes and the policies it pursues, will generally benefit some people more than others, and so some conceptions of the good life will fare better than others”¹⁷.

O terceiro e quarto sentidos estão intrinsecamente relacionados. A neutralidade de objetivo não suscita maiores controvérsias, pelo menos no âmbito das doutrinas liberais. Essa versão da neutralidade afirma tão somente que uma ordem política liberal não deve “favorecer ou promover qualquer doutrina do bem em particular, nem dar auxílio maior àqueles que a professam”¹⁸, porquanto as doutrinas abrangentes estão sujeitas ao desacordo razoável entre os membros da sociedade. O que se pretende é evitar que as concepções do bem se apropriem da máquina estatal para imprimir seus imperativos em detrimento das convicções morais afirmadas por outras doutrinas. Já a neutralidade de procedimento exige que as ações políticas

¹⁵ RAWLS, J. *O liberalismo político*, op. cit., p. 225.

¹⁶ Cf. Id. *Ibid.*, p. 170.

¹⁷ LARMORE, C. *Patterns of moral complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 43.

¹⁸ RAWLS, J. *O liberalismo político*, op. cit., p. 227.

sejam justificadas “without appealing to the presumed intrinsic superiority of any particular conception of the good life”¹⁹. Nesse caso, teríamos de recuar para um terreno neutro, comum às doutrinas abrangentes, a fim de fundar a legitimidade da ação estatal em normas que possam ser justificadas perante todos os envolvidos. Mas na interpretação rawlsiana, ao contrário de outras versões procedimentais do liberalismo, esse terreno comum, que servirá de guia para a deliberação política, não é proceduralmente neutro, no sentido de não recorrer a quaisquer valores morais ou não utilizar nenhuma ideia do bem, já que a base da unidade social num regime constitucional é a concepção política de justiça, vista como objeto do consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes razoáveis e formada por ideias implícitas na cultura política pública. “Embora o liberalismo político busque um terreno comum e seja neutro em relação ao objetivo”, diz Rawls, “é importante enfatizar que pode afirmar a superioridade de certas formas de caráter moral e encorajar determinadas virtudes morais. (...) O ponto decisivo é que abrir lugar para essas virtudes em uma concepção política não leva ao Estado perfeccionista que resulta da adoção de uma doutrina abrangente”²⁰.

A neutralidade de procedimento implica, portanto, na adoção de certos princípios substantivos que restringirão as razões invocadas para justificar ações políticas. Uma forma influente de apresentar esse significado de neutralidade, no panorama do debate liberal-comunitarista, está baseada no princípio da “conversational restraint” de Bruce Ackerman. Segundo o autor, numa sociedade democrática encontra-se uma pluralidade de grupos que abraçam pretensões morais distintas e conflitantes, o que exige que o componente moral do diálogo público seja confinado àquelas proposições que todos os grupos consintam como válidas. O princípio reza que: “When you and I learn that we disagree about one or another dimension of the moral truth, we should not search for some common value that will trump this disagreement; nor should we try to translate it into some putatively neutral framework; nor should we seek to transcend it by talking about how some unearthly creature might resolve it. We should simply say *nothing at all* about this disagreement and put the moral ideals that divide us off the conversational agenda of the liberal state”²¹. Essa economia do desacordo moral tornou-se alvo constante de críticas, tanto de comunitaristas quanto de liberais, mas em especial daquelas empreendidas por teóricos da democracia deliberativa que postulam um ideal de espaço

¹⁹ LARMORE, C. *Patterns of moral complexity*, op. cit., p. 44.

²⁰ RAWLS, J. *O liberalismo político*, op. cit., p. 229. Rawls elenca algumas virtudes políticas interpretadas pela justiça como equidade, tais como a civilidade, a tolerância, a razoabilidade e o senso de justiça.

²¹ ACKERMAN, B. “Why Dialogue?” *Journal of Philosophy*, 86 (1989): 5-22 (aqui: p. 16).

público amplo e irrestrito²². Ackerman, me parece, além de postular que a justificação do poder político seja realizada em termos neutros, o que pode ser entendido por neutralidade de procedimento, extrai outra conclusão não menos importante para a sua teoria: de que as fontes (argumentos, razões, propostas, evidências, e assim por diante) utilizadas para se chegar a uma decisão política também devem pertencer ao âmbito daquilo que é comum a todos nós. Proponho chamar esse tipo de exigência de neutralidade do discurso. Arquivando os compromissos morais mais profundos na esfera privada, a teoria das restrições conversacionais ensinaria a criação de um *unencumbered citizen*, termo que provavelmente receberia o aval de Michael Sandel. Mas essa crítica da abordagem liberal do conflito entre o domínio privado e o público não parece sustentável quando direcionada diretamente ao liberalismo político rawlsiano, como é o caso na leitura de Roberto Alejandro, para quem Rawls “proposes a divide between the public identity of individuals and their private subjectivity, their ‘personal affairs’; (...) in the private domain, citizens need not see themselves as independent of their final ends, whereas in the public sphere they must do so; (...) [the] self becomes divided between the attachments of its private realm and the rules of its public one”²³.

As críticas centradas no argumento de que o liberalismo exclui razões abrangentes no discurso político, certamente, atingem o ideal de espaço público como formulado por Ackerman, mas não, na minha leitura, porque este postula que a legitimidade das ações políticas ancora-se na noção de neutralidade estatal perante as pretensões normativas das concepções do bem, e sim, na medida em que elimina as razões morais não políticas antes mesmo de o debate ser iniciado. A esfera pública projetada pelo liberalismo político, neste ponto específico, se distancia do modelo da restrição conversacional e de outros similares. É o que se depreende das motivações que animam alguns intrincados argumentos lançados por Rawls para a defesa da razão pública do liberalismo político. Duas motivações, a meu ver, merecem destaque. Uma delas encontra expressão no componente principal da razão pública, que é o critério de reciprocidade. A outra repudia justificações políticas com base na coerção moral, o que significaria autorizar uma invasão ilegítima na capacidade moral do indivíduo de buscar realizar a concepção do bem que considera mais adequada aos seus propósitos. Vejamos esses elementos²⁴.

²² Vide, sem intento exaustivo: BENHABIB, S. (ed.). *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996; BOHMAN, J.; REHG, W. (eds.). *Deliberative democracy: essays on reason and politics*. Cambridge: MIT Press, 1999.

²³ ALEJANDRO, R. *The limits of rawlsian justice*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998, p. 125.

²⁴ Sirvo-me a seguir de parte da exposição realizada no último capítulo de: ARAUJO, L. B. L. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010.

No entender de Rawls, o ingrediente essencial na especificação da razão pública, cujo conteúdo é dado por uma família de concepções políticas de justiça, é o critério de reciprocidade, o qual submete as doutrinas abrangentes, seculares ou religiosas, à injunção de apresentar razões políticas adequadas na discussão política pública. A ideia de razão pública diz respeito aos tipos de razões em que os cidadãos baseiam seus argumentos políticos no processo de justificação de normas que, relacionadas com questões de justiça básica e elementos constitucionais, invocam o emprego efetivo da coerção pública pelo poder político. Assim, o critério de reciprocidade, situado entre as ideias de imparcialidade e de vantagem mútua, requer que os termos de uma justa cooperação entre cidadãos sejam propostos de tal maneira que possam ser mutuamente aceitos, ancorando o princípio de legitimidade política segundo o qual “nosso exercício do poder político é adequado apenas quando acreditamos sinceramente que as razões que ofereceríamos para nossas ações políticas - caso tivéssemos de formulá-las como autoridades públicas - são suficientes e pensamos razoavelmente que outros cidadãos também poderiam razoavelmente aceitar essas razões”²⁵. Note-se que o repúdio rawlsiano ao chamado fato da opressão, isto é, ao fato de que a comunhão política ampla e durável em torno de uma doutrina abrangente só pode ser mantida através do uso opressivo do poder estatal, não exige que os cidadãos, ao ingressarem no fórum político público para discutir e decidir questões fundamentais de justiça política, deixem para trás os valores seculares ou religiosos que prezam e nem impede a introdução de doutrinas abrangentes na esfera pública.

As restrições da razão pública incidem na avaliação do que deve contar como argumento aceitável, tendo em vista o fato do pluralismo e a suposição do caráter razoável dos indivíduos, e por isso o acordo público está relacionado com aqueles valores políticos que convergem para uma concepção política comum às doutrinas abrangentes razoáveis e que determinam as relações de um governo democrático com seus cidadãos e destes entre si. Daí a sugestiva e polêmica cláusula (*proviso*) introduzida por Rawls no intuito de especificar a cultura política pública, que se refere à sociedade política onde os cidadãos agem como se fossem legisladores²⁶,

²⁵ RAWLS, J. *O liberalismo político*, op. cit., pp. 529-530. A passagem é extraída do último escrito de John Rawls, publicado em 1997 e intitulado “A ideia de razão pública revisitada”, o qual compõe agora a quarta parte da edição ampliada, em 2005, de *Political liberalism*, publicada originalmente em 1993 e acrescida da conferência “Resposta a Habermas” em 1996. Há outras formulações do princípio de legitimidade política no liberalismo político (cf. Id. *Ibid.* p. 161 e p. 255), sem que a ideia central seja modificada, embora a menção às autoridades públicas só apareça nesse artigo de 1997.

²⁶ Trata-se do *ideal* de razão pública, concretizado quando os cidadãos se veem como legisladores e cumprem o seu dever moral (não jurídico) de civilidade, distinto da *ideia* de razão pública, aplicada aos juízes, especialmente de uma corte suprema, aos funcionários de governo, particularmente executivos e legisladores, e aos candidatos a cargo público e seus chefes de campanha. Sobre o fórum político público e sua divisão tripartite, cf. Id. *Ibid.* pp. 523-528.

em contraste com a cultura de fundo (*background culture*), formada pelas várias instituições e associações da sociedade civil, tais como igrejas, universidades, sociedades de eruditos e cientistas, grupos profissionais, clubes, entre outras, cuja cultura é permeada por razões não públicas. Para ele, “doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas - e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes - para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam”²⁷.

Rawls enfatiza que “a introdução na cultura política pública de doutrinas religiosas e seculares, contanto que a cláusula seja cumprida, não altera a natureza e o conteúdo da justificação da própria razão pública”, justificação que permanece adstrita a uma família de concepções políticas razoáveis de justiça e não impõe quaisquer restrições ou exigências sobre o modo de expressão das próprias doutrinas religiosas ou seculares. “Não se requer, por exemplo, que essas doutrinas sejam logicamente corretas de acordo com determinados padrões, abertas à avaliação racional ou demonstráveis por meio de evidências”. A rigor, o liberalismo político não apenas não impede a introdução das doutrinas abrangentes na esfera pública, como também admite que a revelação mútua de razões não públicas contribui para o aperfeiçoamento da discussão política e fortalece o ideal da razão pública, porquanto “as bases do compromisso democrático dos cidadãos com suas concepções políticas encontram-se em suas respectivas doutrinas abrangentes, religiosas e não religiosas. Dessa maneira, o compromisso dos cidadãos com o ideal democrático de razão pública é fortalecido pelas razões certas”²⁸. A exigência que permanece a todo instante, como se pode ver, consiste em traduzir os argumentos morais, filosóficos e religiosos utilizados no processo de justificação normativa para a linguagem do político, igualmente acessível a todos os cidadãos de uma comunidade política.

O liberalismo político sequer veda a possibilidade de convergência moral no âmbito do fórum político público, mas apenas exclui aquelas pretensões de impor a verdade inteira através do político, porque violam as liberdades e os direitos básicos necessários para o devido cumprimento do critério de reciprocidade. De acordo com Rawls, uma doutrina é irrazoável justamente na medida em que “it proposes to use the public’s political power - a power in which all citizens have an equal share - forcibly to impose a view affecting constitutional essentials about which many citizens as reasonable persons, given what we have called the burdens

²⁷ *Ibid.* p. 549.

²⁸ *Ibid.* pp. 549-550.

of judgment, are bound to differ uncompromisingly”²⁹. A exigência de reciprocidade e o repúdio ao fato da opressão - cabe repisar - não impedem a construção de um espaço público amplo e sensível a diversos anseios sociais. É verdade, entretanto, que apesar de assinalar aspectos positivos na introdução de razões abrangentes na discussão política pública, Rawls se sujeita a inúmeras críticas derivadas da ressalva de tradução, especialmente no que tange às razões religiosas. É claro que o ônus recai também sobre as razões seculares - expressas em termos de doutrinas morais ou filosóficas, as quais não se confundem com a razão pública propriamente dita e os seus valores estritamente políticos -, mas as “cargas do juízo” distribuídas simetricamente entre os membros da sociedade democrática - na qual a afirmação de muitas e variadas doutrinas abrangentes e suas legítimas pretensões de verdade promove o desacordo razoável entre as pessoas - parecem onerar sobremaneira os cidadãos religiosos³⁰.

De fato, o próprio Rawls em suas reflexões sobre religião e razão pública na democracia levanta essa intrigante questão em relação aos cidadãos que professam doutrinas religiosas como cidadãos de fé: “como é possível que estes sejam membros dedicados de uma sociedade democrática, que endossem os ideais e os valores políticos intrínsecos da sociedade, e não simplesmente aquiesçam ao equilíbrio das forças políticas e sociais?”. A questão é formulada com maior nitidez da seguinte forma: “como é possível - ou será possível - que os fiéis, assim como os não religiosos (seculares), endossem um regime constitucional, mesmo quando suas próprias doutrinas abrangentes podem não prosperar sob ele e, com efeito, podem mesmo declinar?”³¹. Trata-se precisamente do problema da delimitação entre tipos de razões que possam assegurar uma estabilidade de nível superior, ou seja, fundada no firme compromisso com os valores políticos de uma sociedade democrática pluralista, e não na mera aceitação de um *modus vivendi* entre doutrinas rivais. Rawls chega mesmo a afirmar que os conflitos entre religião e democracia no mundo contemporâneo suscitam a questão de saber se a democracia e as doutrinas abrangentes podem ser compatíveis e como o podem, ou ainda quais são os pressupostos comuns para uma atuação aceitável dessas doutrinas na

²⁹ RAWLS, J. *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2001, p. 183.

³⁰ Malgrado as discordâncias quanto a seu impacto e a maneira de lidar com as assimetrias dela decorrentes, tal sobrecarga sobre cidadãos religiosos constitui um diagnóstico compartilhado por diversos críticos da razão pública rawlsiana, tornando sua posição central nos debates atuais sobre religião na esfera pública. Cf. BOETTCHE, J. “Public reason and religion”, in: BROOKS, T.; FREYENHAGEN, F. (eds.). *The legacy of John Rawls*. London: Continuum, 2007, pp. 124-151. Cf. tb. HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

³¹ RAWLS, J. *O liberalismo político*, op. cit., p. 544.

esfera pública. Para respondê-la, ele faz uma distinção entre concepção política e doutrinas abrangentes, sustentando uma separação clara entre as razões não públicas das últimas e a razão pública da primeira, da qual decorre não apenas a neutralidade do poder político em face das doutrinas abrangentes razoáveis, mas também a injunção restritiva do uso público da razão pelos cidadãos, cujas doutrinas filosóficas, morais e religiosas são contidas nos limites de princípios políticos razoáveis que permitem mitigar os conflitos potenciais entre as doutrinas abrangentes, notadamente entre a religião e a ordem democrática constitucional e entre as próprias doutrinas religiosas³².

De todo modo, a controversa neutralidade pleiteada pelo liberalismo político se resume à justificação do poder político, sem desqualificar razões abrangentes não políticas para o diálogo público, como o fazem os defensores de um ideal rígido de neutralidade. Nesse sentido, muitas das críticas direcionadas à concepção rawlsiana do espaço público perdem sua força. Na minha leitura, o liberalismo político não faz mais do que reforçar aquilo que constitui seu principal compromisso moral: a justificação política razoável. Esta última procura conectar, num sistema integrado de princípios, vários outros compromissos morais tradicionalmente perseguidos pelas doutrinas democráticas: a busca do mais amplo consenso possível entre os cidadãos em torno de uma concepção de justiça, o repúdio à tirania da maioria (ou à supremacia parlamentar, à coerção moral, ao fato da opressão, como queiram), a construção de um espaço legítimo de diversidade (o que não significa priorizar a autonomia pessoal ou a individualidade, transformando o liberalismo político em mais uma doutrina controversa), a consecução da estabilidade social, entre outros. Há controvérsia entre os estudiosos do pensamento rawlsiano sobre os ganhos e as perdas dessa posição mais permissiva do liberalismo político encontrada nos últimos escritos de Rawls, mas é notório que a visão inclusiva da razão pública não impede a articulação de razões abrangentes na esfera pública, exigindo apenas que a justificação de princípios políticos seja realizada com base na ponderação de valores políticos comuns à estrutura de concepções de justiça razoáveis. Assim, os valores abrangentes devem ser traduzidos para a linguagem do político, daquilo que é compartilhado pelos cidadãos razoáveis de uma sociedade democrática, sendo o critério de reciprocidade o atestado de razoabilidade de qualquer concepção de justiça.

³² Rawls nega enfaticamente que seus argumentos sejam uma forma velada de secularismo, considerando, não sem alguma ironia, que eles poderiam ser vistos como uma forma velada de religiosidade, o que também não é o caso. A seu juízo, há dois tipos de doutrinas abrangentes, religiosas e seculares, sendo os argumentos políticos em termos de razão pública o solo comum entre elas, a partir do qual é possível a compreensão e a cooperação mútuas. Sobre isso, cf. RAWLS, J. "Commonweal Interview with John Rawls", in: *Collected Papers*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, edited by Samuel Freeman, 1999, pp. 616-622.

Pode-se perguntar, no entanto, se é admissível a imposição de tradução adotada por Rawls à luz de uma cláusula que prescreve a apresentação pública de razões estritamente políticas, ainda que no momento oportuno, pelas doutrinas abrangentes razoáveis. Não pretendo discutir aqui os limites dessa estratégia de tradução defendida pelo liberalismo político, particularmente o fato apontado por diversos autores de que certas concepções se revelam incapazes de traduzir suas pretensões gerais para a linguagem do político³³. Rawls se expõe à objeção de que a razão pública democrática ensinaria uma providencial *lingua franca* num mundo desprovido de garantias metassociais de ordem religiosa ou metafísica, uma espécie de *Esperanto* político numa época de diversidade radical. Salvo, porém, submeter-se à contradição performativa típica dos discursos teóricos sobre democracia e pluralismo em termos de antagonismo e hegemonia, a polêmica reside mais no lugar e no âmbito de aplicação da linguagem compartilhada pelos membros da comunidade política do que no caráter específico das razões abrangentes utilizadas na esfera pública, todas elas - não apenas as razões religiosas, mas também as razões filosóficas e morais - sujeitas às mesmas restrições impostas pelo critério de reciprocidade democrática. Sendo assim, a mim me parece que, uma vez removida da ideia rawlsiana de razão pública uma aparente indistinção entre os momentos de deliberação e de justificação, uma possível ambiguidade entre contextos de *escolha* e de *apresentação pública* de argumentos que justificariam decisões políticas coercitivas³⁴, a crítica comunitarista ao princípio de exclusão das razões abrangentes na esfera pública perde o seu alvo. Na realidade, com a tese da congruência entre o justo e o bem, sustentada por Rawls desde *A theory of justice*, o liberalismo político internaliza, sem comprometer-se com ela em termos de fundamentação filosófica, a tese comunitarista de que antes de escolhermos nossos fins, já partimos de contextos prenhes

³³ Por essa razão, Habermas procura confrontar-se com as objeções - empírica e normativa - erguidas contra o *proviso* rawlsiano mediante um modelo diferente de implementação da ressalva de tradução. De um lado, a objeção *empírica* de que “many citizens cannot or are not willing to make the required separation between contributions expressed in religious terms and those expressed in secular language when they take political stances”. De outro lado, a objeção *normativa* de que “a liberal constitution, which also exists to safeguard religious forms of life, must not inflict such an additional, and hence asymmetrical, burden on its religious citizens” (HABERMAS, J. “*The political: the rational meaning of a questionable inheritance of political theology*”, in: MENDIETA, E.; VAN ANTWERPEN, J. (eds.). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, pp. 34-59; aqui: p. 25).

³⁴ Ambiguidade possível porque Larmore tem razão ao observar que Rawls nem sempre distingue claramente entre a “discussão aberta” (*open discussion*) e a “tomada de decisão” (*decision-making*) na discussão política pública, mas é verdade também que, para o segundo, como notamos na nota 26, a *ideia* de razão pública é distinta de seu *ideal*, que é concretizado por todos os cidadãos quando pensam em si mesmos *como se* fossem legisladores. Cf. LARMORE, C. “Public reason”, in: FREEMAN, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 368-393 (aqui: pp. 382-384).

de significados que nos moldam e nos orientam. Nesse caso, as próprias doutrinas razoáveis fornecem os padrões de correção dos princípios básicos de justiça, pois “são os próprios cidadãos que, como parte do exercício de sua liberdade de pensamento e de consciência, e voltando-se para suas doutrinas abrangentes, veem a concepção política como derivada de outros valores seus, ou congruente com eles, ou pelo menos não contraditória em relação a esses outros valores”³⁵.

Endereço do Autor:

Luiz Bernardo Leite Araujo
Rua Rosa e Silva, 60 – BL 6 – Apto. 401
Grajaú
20541-330 Rio de Janeiro – RJ
lblaraujo@gmail.com

³⁵ RAWLS, J. *O liberalismo político*, op. cit., p. 12.