

Liberais ou Comunitaristas?

*Paulo Roberto Andrade de Almeida**

Recebido: 10/2014

Aprovado: 12/2014

Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo é, sem dúvida, uma obra de amplo espectro, na medida em que discute virtualmente questões de grande relevância para quem pretende apreender um conceito de justiça numa sociedade complexa e pluralista como a nossa. Rainer Forst investiga o tema ao largo de uma década aproximadamente e procura colocar de forma explícita a discussão em torno de questões que envolvem teorias da justiça e as várias tentativas de equacionar tais aporias. O autor considera, inicialmente, a justiça como a virtude político-moral mais elevada, mas admite que cada época ou cultura elege algo como justo. Assume, como proposta ideológica da sua obra, o conceito de justiça político e social fundamentada moralmente.

Como discípulo de Jürgen Habermas, por ocasião de seu doutorado em Frankfurt, 1993, herda do mestre o hábito de ampliar o debate com seus contemporâneos, como estratégia para enriquecer o quanto possível os conceitos trabalhados. Assim, entre seus debatedores se encontram, além do próprio Habermas, Baynes, Sandel, MacIntyre, Walzer, Bruce Ackerman, Dworkin, Charles Taylor, Günther, Mauss, Rawls, Honneth, e outros. A estratégia discursiva de Forst, de fato,

* *Doutorando em Filosofia UFRN-UFPE-UEPB.*

Problemata: R. Intern. Fil. v. 5, n. 2 (2014), p. 358-387 e-ISSN 2236-8612

doi: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v5i2.22164>

aprofunda o debate, mas como é o caso também das obras de seu mestre, corre o risco, às vezes, de deixar o leitor desatento, confuso, ou seja, incapaz de identificar numa leitura corrente, de quem é tal ou tal ideia: se do seu interlocutor ou do próprio autor, já em fase de conclusão ou até mesmo de abertura de um novo argumento.

O cerne da problemática que orienta a construção do debate é a tentativa de distinção de um conceito *razoável* de pessoa, em face das diferentes necessidades e anseios individuais.

Como método de trabalho, o autor se propõe evitar os rótulos *liberais* e *comunitaristas* e busca valorizar posições individuais de cada interlocutor. Além disso, esclarece que ao utilizar, eventualmente, o termo *liberalismo*, refere-se ao liberalismo social e, não ao libertarianismo (de Robert Nozick, por exemplo).

Hoje, o que ocupa parte expressiva das discussões filosóficas sérias são as questões que se ocupam de temas em torno da prioridade do bom ou do justo. Albrecht Wellmer, em Conferência intitulada “Sentido comum e justiça”, apresenta o debate entre liberais e comunitaristas como a discussão sobre a legitimidade política da modernidade. Entende que o problema não é recente, mas remonta a Rousseau, Hegel, Marx e Tocqueville.

Com efeito, Amy Gutmann observa que as críticas que tem lugar nos anos de 1960, são de inspiração marxista, ao passo que as críticas elaboradas nos anos 1980 se inspiram em Aristóteles e Hegel (GUTMANN: 1985, p. 120).

Michael Walzer situa o problema como busca de uma identidade nacional cultural e étnica. Na verdade, as duas tendências estão presentes na mesma sociedade e se confundem, às vezes. Teoricamente, os liberais defendem os direitos fundamentais e de liberdade dos indivíduos, ao passo que os comunitaristas se preocupam em estabelecer um certo republicanismo burguês, valorizando formas comunitárias de vida ou a autodeterminação coletiva.

Defendendo uma posição socialista democrática, Walzer quer entender como e até que ponto o motivo comunitarista pode ser integrado numa teoria liberal. Na sua perspectiva, a de uma tradição política americana, os direitos fundamentais de

liberdade e participação democrática se confundem, ou se integram numa mesma sociedade.

Albrecht Wellmer assevera:

A democracia é um projeto simultaneamente liberal e comunitário; a ideia moderna da democracia designa uma forma de práxis comunitária, que está de certa maneira à altura dos valores fundamentais liberais: ambas pressupõem em grau igual a ruptura histórica com formas substancialmente fixadas da vida em comum. (WELLMER: [s. d.], p. 77)

E, nas linhas seguintes, expõe o quadro em que se encontra a perspectiva democrática no contexto da modernidade. Ele diz:

Tudo o que é estável e estamental se evapora.⁷ Naturalmente não se pode mais garantir a permanência continuada de pontos substanciais comuns no meio da participação democrática e de uma comunicação pública não-bloqueada: Numa sociedade liberal e democrática nenhuma ideia do bem viver, nenhuma orientação valorativa substancial ou nenhuma identidade cultural estão a salvo da crítica e da revisão, nem as interpretações desse consenso liberal e democrático, que é o único fundamento possível de uma forma moderna de eticidade democrática. Nesse sentido, a democracia moderna é essencialmente transgressiva e desprovida de um chão firme (WELLMER: [s. d.], p. 77).

As fundamentações liberal-deontológicas de normas são estranhas ao contexto. Supõem uma justiça impessoal e imparcial, independente do contexto e atribuem prioridade do justo (correto) sobre o bom, indiferentemente do contexto. Além disso, acusam os comunitaristas de serem obcecados pelo contexto. (*Kontextversessen*).

Forst apresenta o debate teoricamente situado e adiciona uma nova concepção de pessoa que, no seu entendimento, deverá encaminhar melhor a discussão: com a concepção intersubjetiva de pessoa, pode-se chegar ao conceito de direito, democracia e moral. Ele parte da premissa de que pessoas estão sempre vinculadas a comunidades e princípios da justiça, ao contexto. Ele afirma, numa perspectiva comunitarista, que os princípios da justiça surgem de um contexto e nele se realizam (*cf.* FORST: 2010, p.11).

Portanto, o ponto de partida de sua investigação será o conceito de pessoa e, conseqüentemente, de comunidade, entendido como contextos normativos diferentes: Assim, ao conceito de *eu* como pessoa ética, como pessoa do direito, como cidadão e como pessoa moral, corresponderá os conceitos de comunidade ética, do direito, política e moral. Esta é, em linhas gerais, a pauta da discussão entre liberais deontológicos (indiferentes ao contexto) e comunitaristas (obcecados pelo contexto).

Mas nosso intento não é fazer uma apresentação exaustiva do livro de Forst. Pretendemos, apenas, tendo-o como literatura básica, apresentar o estado atual da questão, que envolve o debate entre liberais e comunitaristas. Para tanto, será oportuno nos referirmos, eventualmente, a textos de Albrecht Wellmer, Gutmann, Kymlicka e outros.

Aliás, deve-se reconhecer a Sandel o mérito de ter colocado o problema das concepções do *eu* como centro da controvérsia, em 1982, na sua obra *Liberalismo e os limites da justiça*. Partindo de Taylor, Sandel situa a subjetividade como identidade lingüística, histórica, cultural e comunitariamente situada. Portanto, parte da “vida abrangente” de uma comunidade.

A *posição original*, advogada por Rawls, gera dois princípios da justiça: 1) cada pessoa tem direito igual ao mais amplo sistema de liberdades básicas iguais compatível com um sistema similar de liberdades para todos. E 2) Desigualdades sociais e econômicas são admissíveis quando a) promove o maior benefício esperado aos menos favorecidos e b) vinculadas a posições e cargos públicos abertos a todos sob condições de igualdade equitativa de oportunidades. (cf. p. 16, nota 2)

A crítica do eu desvinculado

Rawls não admite, segundo a crítica de Sandel, que o *eu* é constituído numa comunidade constituída. Defende a ideia de que o conceito deontológico do justo indica a moralidade de fins. Por isso, os seres prático-rationais querem agir segundo princípios da justiça. As normas deontológicas se sobrepõem a valores éticos, nesta perspectiva.

Sandel diz que o “senso de comunidade” é algo constitutivo do *eu*. O *eu* supõe alguns vínculos e obrigações para com a comunidade, embora não esclareça satisfatoriamente que vínculos e obrigações são esses – observa Forst.

Rainer Forst demonstra, muito oportunamente, que tanto Sandel quanto Rawls, permanecem presos à ideia do *eu* individual, anterior à comunidade. Na verdade, a comunidade não é exterior, nem constitutiva. Mas vincula-se ao indivíduo por inclinações e sentimentos comunitários.

Outro aspecto que Sandel salienta em sua crítica a Rawls é o fato de que toda teoria moral deontológica pressupõe um conceito do *eu* desvinculado do contexto. “Na visão deontológica– afirma Sandel – o que importa não são os fins que escolhemos, mas nossa capacidade de escolhê-los”. (SANDEL: 1982, p. 6 *apud* FORST: 2010, p. 22)

Sandel parte das premissas de que Rawls se funda num *eu* desengajado e de que em toda concepção deontológica da moral supõe um conceito do *eu*. Estas premissas o levam a concluir que toda teoria moral deontológica deve fracassar, visto que a justiça não pode ser entendida primordialmente no sentido deontológico.

Sandel segue sua crítica na direção de que princípios de vida comum supõem concepções do bem. Ele entende que a justiça separa as pessoas. O bem as une. O bem pessoal e universal se constituem reciprocamente. A Crítica às concepções deontológicas da moral, contra a visão atomística do *eu* é central à crítica de Sandel a Rawls, como ao comunitarismo de MacIntyre e Taylor.

Por seu turno, Rawls defende a ideia de que as qualidades naturais pertencem à identidade da pessoa. São contingentes, do ponto de vista normativo, isto é, desigualdades naturais não legitimam desigualdades sociais.

Em suma, enquanto para Rawls, a sociedade corresponde aos princípios da justiça, Sandel prioriza a comunidade em relação a seus membros.

Pessoa ética e pessoa do direito

Rawls admite que fala, pensamento e ação se constituem socialmente e que os seres humanos se realizam em relações

intersubjetivas. Para ele, os princípios da justiça são compatíveis com a natureza social dos seres humanos.

Numa *sociedade bem ordenada*, fica em aberto, do ponto de vista ético, quais as concepções do bem são possíveis, desde que se movimentem dentro do espaço da justiça – questões individualistas, comunitaristas ou religiosas. Rawls admite uma congruência entre o bem e o justo: agir de forma justa, manifesta o desejo de expressar nossa natureza como pessoas morais livres. Uma sociedade justa garante a autorealização individual, da comunidade e concorre para o auto-respeito e o reconhecimento.

Tardiamente, Rawls se afaste da tese da congruência entre o bem e o justo. Contra Sandel, diz que é preciso distinguir princípios da justiça de concepções éticas. O conceito de pessoa moral difere da teoria da identidade pessoal. Mas é um conceito político.

Nos princípios de justiça há um conceito de pessoa, com o qual se pode julgar a sociedade. Isto não está ligado à *posição original*, mas ao “véu de ignorância”, que coloca as partes racionais sob condições morais. Rawls quer fornecer uma interpretação procedimental do conceito kantiano de autonomia, através do conceito de pessoa.

A *posição original* obriga as partes a se colocarem na perspectiva de todo membro possível da sociedade. Expressa a natureza dos homens como seres razoáveis, livres e iguais, que agem autonomamente.

Portanto, na ideia kantiana de igualdade está uma concepção substantiva de pessoa. Assim, a pessoa que está na base da *posição original* tem uma concepção do bem e um senso de justiça.

Rawls quer manter na base da sua teoria uma concepção kantiana de pessoa e razão. Mas vê os riscos que isto implica e se afasta da teoria moral de Kant, por ter fundamentos metafísicos. Para isto distingue racional (poder moral da pessoa de perseguir uma concepção do bem) e razoável (capacidade para o senso de justiça).

Forst apresenta nos seguintes termos o argumento de Rawls em resposta à crítica de Sandel:

O conceito de pessoa, que está na base da teoria de Rawls, não é caracterizado pela racionalidade das partes orientadas para fins da “original position”, mas pela

construção da situação inicial como um todo, isto é, pelas partes racionais e pela equidade razoável (no sentido moral) dos constrangimentos impostos às partes. A “pessoa moral” (...) não corresponde a nenhum conceito de liberdade subjetiva de escolha, mas sim ao de autonomia moral. E (...) esse conceito de pessoa moral não é um conceito de eu ético, mas situa-se num plano político-moral mais abstrato. (FORST: 2010, p. 37)

Isso significa que a) o conceito fundamental de pessoa deixa em aberto a questão de como se constitui a identidade ética de uma pessoa; b) essa é uma concepção política de pessoa; c) esse conceito de pessoa mediado pela *posição original* serve para a fundamentação de princípios de justiça que se referem à identidade política, pública ou institucional das pessoas – à identidade como uma questão de direito fundamental. Portanto, o conceito rawlsiano de pessoa é político e não metafísico – conclui Forst. (cf. FORST: 2010, p. 37)

Rawls estabelece a distinção entre a comunidade política e as várias comunidades sociais (ou éticas): na primeira, a pessoa é sujeito do direito (entendido aqui como um portador de direitos subjetivos). As comunidades éticas se integram por meio de diferentes tipos de concepções do bem.

No debate entre liberais e comunitaristas é necessário distinguir os diferentes conceitos de pessoa, aos quais correspondem diferentes conceitos de comunidade.

Portanto, como resultado sistemático do debate Rawls-Sandel, surge uma primeira diferenciação entre a pessoa ética e a pessoa do direito.

Liberalismo e neutralidade

Alguns dizem que o liberalismo é uma teoria do governo mínimo, outros, que é a teoria dos direitos individuais básicos e, ainda outros, especialmente Dworkin e Rawls, definem liberalismo como uma filosofia igualitária. O liberalismo é uma teoria política, não uma teoria moral. Seus objetivos, historicamente, são a luta contra o absolutismo e a favor das liberdades civil e econômica e dos direitos fundamentais (constitucionais) e pela separação Igreja-Estado, isto é, pela tolerância religiosa.

Com Locke, o liberalismo clássico reagiu às grandes transformações sociais e culturais do seu tempo. Defendia, como valores básicos, a liberdade pessoal, o pluralismo social e o constitucionalismo político.

Dworkin, numa abordagem individualista, defende a igualdade de oportunidades, que é um direito natural supra-positivo. Os princípios da igualdade formal e material são princípios morais (e não éticos). Daí a exigência de neutralidade ética. Ela garante a igualdade das pessoas em seus direitos fundamentais.

Taylor defende a prioridade do indivíduo e de seus direitos sobre a sociedade. Para os liberais, direitos individuais não podem ser sacrificados em favor do bem comum. Nós definimos nossa identidade pessoal, independentemente dos fins sociais. (cf. GUTMANN: 1985, p. 122).

Segundo Will Kymlicka, um aspecto distintivo da teoria liberal contemporânea é a ênfase na neutralidade. Ele observa que Rawls busca certa neutralidade em sua teoria. (cf. KYMLICKA: 1989, p. 165)

Contudo, é interposta a objeção de que a neutralidade liberal é incapaz de garantir a existência de uma cultura pluralista que garanta às pessoas uma gama de opções necessária a uma escolha individual significativa. “Autonomia requer pluralismo”, diz Kymlicka. (KYMLICKA: 1989, p. 170). Uma escolha autônoma supõe uma cultura adequada, florescente, viável. Esta idéia se aproxima muito do atomismo de Walzer.

Mas Kymlicka tenta salvaguardar suas posições, demonstrando que a sociedade liberal cria condições para as pessoas manifestarem e desenvolverem suas capacidades e interesses. Além disso, as liberdades de associação e de expressão são direitos liberais fundamentais. E isto, de fato, ocorre. Quer nas reuniões de amigos e famílias, em primeira instância, quer nas igrejas e sindicatos, associações culturais, grupos profissionais, universidades e *mass media*, que são modelos de organização pública. (cf. KYMLICKA: 1989, p. 175)

Forst, por sua vez, afirma:

O que é exigido dos cidadãos não é a luta pela paz social, mas o reconhecimento moral das normas do diálogo racional e o respeito recíproco das pessoas

como fins, em sentido kantiano, exigido pelo próprio diálogo.

(...) O princípio da neutralidade não é, portanto, apenas uma oportunidade em vista das oposições éticas intransponíveis, mas é um princípio moral de justificação. (FORST: 2010, p. 51)

E observa em seguida que

o diálogo neutro é primordialmente introduzido por Ackerman e Larmore como uma estratégia de evitar o conflito para assegurar a prioridade dos direitos subjetivos, o respeito mútuo. (Idem, ibidem)

Segundo o princípio liberal da neutralidade, valores éticos controversos não pode ser o fundamento para normas universais. Mas Nagel busca certa objetividade. Ele entende que não é legítimo recorrer à *verdade* de uma concepção ética para justificar a coerção jurídica. Propõe que as pessoas assumam um ponto de vista *universal e impessoal*, diante de convicções éticas pessoais, fazendo uma distinção entre *crença* e *verdade*.

Nagel afirma:

[...] as pessoas não devem abrir mão da verdade de determinadas concepções, devem apenas estar em condições de assumir um ponto de vista “exterior a elas mesmas” que lhes permite, sob certas circunstâncias, reconhecer que sua verdade é sua verdade e, portanto, é uma crença, uma convicção que outros não compartilham. Portanto, a justificação da moral deve corresponder a um ponto de vista mais elevado de acordo universal, enquanto a justificação da ética é um assunto de “racionalidade individual (NAGEL: 1987, p. 229 *apud* FORST: 2010 , p. 53).

O ponto de vista moral é impessoal. O critério de imparcialidade reside na objetividade, não na aceitabilidade universal-intersubjetiva, segundo Nagel. Assim, a diferença entre valores éticos e normas universalmente vinculantes não pode ser compreendida como uma diferença epistemológica entre convicções subjetivas e verdade objetiva que, na medida em que é reconhecida, questiona a validade das primeiras. Antes, é fundamental manter separados os contextos de questões éticas e morais. Para Nagel, a justificação supõe reciprocidade e universalidade. Uma convicção ética que não se submeta a estes

critérios não pode levantar uma pretensão de validade no sentido moral.

Mas Forst reconhece que:

Pode-se atribuir também um sentido à ideia de Nagel de proteger um domínio central da autonomia pessoal. Essa concepção de justificação intersubjetiva não implica que as pessoas, como “bons cidadãos”, tenham de abdicar de sua identidade ética, mas mantém que a validade universal e obrigatória dos demais valores e das normas que deles seguem está sujeita a um critério mais amplo, o consentimento racional de todos os atingidos (FORST: 2010, p. 56).

E reconhece também que Rawls não coloca o problema do conceito de neutralidade no centro de sua teoria, o que obriga a reinterpretá-la como concepção *política* e não *moral abrangente*. Forst demonstra em nota de rodapé o que Rawls entende por concepção moral, conforme a edição de 1993, de *O liberalismo político*:

[...] é abrangente quando inclui concepções do que é valioso na vida humana e ideais de caráter pessoal, bem como de amizade e de relacionamentos familiares e associativos, e muito mais do que deve informar nossa conduta e, no limite, a vida como um todo (RAWLS: 1993^a, p.13apud FORST: 2010, p. 57).

Considerando o pluralismo da cultura democrática, o objetivo do liberalismo político é descobrir as condições de possibilidade de uma base pública razoável de justificação sobre questões políticas fundamentais. No liberalismo político de Rawls, O conceito de *razão* desempenha um papel central, o que sugere que ele pretende que sua teoria da justiça seja *razoável*, mas não necessariamente verdadeira.

O conceito de *razoável* está na base do conceito de pessoa que fundamenta a *original position*. Pessoas razoáveis, segundo Rawls, possuem a capacidade da *razão prática público-política e compartilhada*. Significa dizer: estão preparadas para propor e seguir princípios justos de cooperação.

As pessoas são *razoáveis* num sentido prático quando são cognitivamente *capazes* e moralmente *dispostas* à justificação. Elas podem oferecer e aceitar boas razões e podem diferenciar entre boas razões *éticas* e boas razões *morais*.

Valores éticos, quando pretendem ter validade universal *para todos*, precisam de razões justificáveis de modo *recíproco* e *universal*, de modo a formarem a base *razoável* de uma sociedade.

Que significa neutralidade? Somente aquelas normas que podem ser justificadas *recíproca* e *universalmente* podem reivindicar validade universal. Não significa que a validade do direito seja uma validade moral. Ao contrário, uma das características do princípio da neutralidade é, exatamente, garantir direitos.

Isto leva Forst a concluir que a neutralidade ética não significa que o direito é inteiramente livre de valores éticos ou que as comunidades políticas não possam ter *avaliações fortes*; Contudo, impõe determinadas condições para a *eticização* do direito. Isso não implica uma relação dicotômica entre ética e direito.

Direitos individuais e o bem da autonomia

Rainer Forst recorre a MacIntyre que, contra a teoria liberal deontológica, parte de uma teoria da pessoa, cuja identidade se forma em contextos comunitários particulares, isto é, *papéis*.

O que é bom para mim – diz MacIntyre – tem de ser bom para qualquer outro que ocupa esses papéis. Como tais, herdo do passado de minha família, cidade, tribo, nação, uma variedade de débitos, heranças, expectativas e obrigações legítimas. Essas constituem o que é dado em minha vida, meu ponto de partida moral. (MACINTYRE: 1985, p. 294 *apud* FORST: 2010, p. 68) Esses valores definidores da identidade, segundo MacIntyre, tornam impossível haver um ponto de vista deontológico neutro (“impessoal”) e imparcial para a moralidade.

O respeito por outras pessoas, enquanto parceiros do direito, concidadãos ou pessoas morais, enfim, pessoas que não compartilhem com a mesma concepção de bem, não é uma exigência ética, mas moral. É preciso reconhecer os outros como iguais, apesar das suas diferenças. MacIntyre recusa relações morais ou jurídicas mais abstratas e transforma todas as normas em valores éticos.

Charles Taylor endossou a crítica ao liberalismo procedimental em relação à questão do reconhecimento de comunidades culturais. Como MacIntyre e Sandel, ele também parte de uma teoria da pessoa.

As *avaliações fortes* estão vinculadas ao contexto e à comunidade, diz Taylor. A tese de que os direitos são fundamentados eticamente está, portanto, situada num nível *mais alto* do que em MacIntyre e Sandel.

Como Larmore, é preciso reconhecer que o liberalismo não é uma filosofia do homem, mas uma filosofia do político. Rawls contesta que o liberalismo estaria fundamentado numa determinada concepção do bem, mas admite que haja alguma idéia do bem contida em sua teoria: Por exemplo, o bem como racionalidade, isto é, a suposição de que as pessoas em geral têm fins essenciais na vida que pretendam realizar. Portanto, esta primeira ideia de bem é definida formalmente, ou seja, apenas supõe que as pessoas sejam capazes de formar planos racionais de vida e de tentar realizá-los. Para tanto, as pessoas precisam dispor de bens básicos, que são os direitos, liberdades, oportunidades, recursos materiais e os pressupostos sociais do auto-respeito. Ele vê uma outra idéia de bem, a de uma sociedade bem-ordenada, que também não é ética, mas sim político-moral. Forst observa que essas idéias do bem são idéias políticas que, segundo a argumentação de Rawls,

(1) “são ou podem ser compartilhadas por cidadãos livres e iguais” e (2) não pressupõem qualquer doutrina abrangente plena (ou parcial) particular (cf. RAWLS: 1988, p. 366).

Por conseguinte, são justificadas *universalmente* – enquanto implicação do princípio da justificação pública entre cidadãos livres e iguais – e não de modo ético particular – como valores que são elementos definidores da identidade da vida boa de indivíduos ou grupos. O conceito de autonomia, que é definido formalmente, por Rawls (a primeira ideia do bem), caracteriza simplesmente uma condição pra que a vida autônoma seja a própria vida de alguém. A autonomia jurídica assegura a liberdade de ação de fazer o que não prejudica aos demais, enquanto que a autonomia ética consiste em assumir, buscar, escolher e modificar o bem próprio. (FORST: 2010, p. 75)

Rawls, Larmore e Ackerman insistem no princípio da neutralidade ética de justificação dos princípios liberais. Por conseguinte, refutam a tese comunitarista de que o liberalismo tem como fundamento uma teoria individualista do bem.

Contra a teoria contratualista de Rawls, da “descontinuidade” entre princípios de justiça e concepções do bem, Dworkin propõe uma estratégia de “continuidade” – uma ética liberal. Todavia, essa ética deve segundo ele, ser “abstrata”, isto é, mais “estrutural e filosófica” do que “substantiva”: deve ser formal o suficiente para incluir “convicções éticas substantivas diversas”. Dworkin introduz os critérios morais da *equidade* e *reciprocidade*. A separação entre ética e moral reaparece no *interior* da sua ética. A obrigação moral está vinculada normativamente ao conceito do bem.

Direitos subjetivos de liberdade

Forst parte da premissa de que os direitos subjetivos não estão além dos contextos intersubjetivos e não são atribuídos a sujeitos atomísticos, sem contexto e individualistas, mas sim asseguram o reconhecimento universal como concidadãos e a possibilidade particular do desenvolvimento da identidade própria em diversas comunidades e contextos ético-intersubjetivos.

Direitos subjetivos básicos são direitos à autonomia pessoal nos limites de princípios justificados universalmente. Disto decorre que razões não universalizáveis não podem servir como fundamentos de princípios do direito. Nesse sentido o direito assegura a liberdade subjetiva.

A liberdade (independência de ser forçado pelo livre arbítrio de outro) na medida em que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, é o único direito original que cabe a todo ser humano devido a sua humanidade. (KANT: 1797, p. AB45 *apud* FORST: 2010, p. 106)

Portanto, conclui Forst:

os direitos subjetivos de liberdade – ao respeito da integridade da pessoa e da liberdade pessoal de agir – são direitos à liberdade que não podem ser restringidos

por normas a serem justificadas recíproca e universalmente – e isso significa que são protegidos por meio disso. Portanto, direitos de liberdade não são “inatos” ou justificados primeiramente com base nos “interesses de ordem superior” (Rawls) são direitos morais de “razão” no sentido de não serem razoavelmente contestáveis na medida em que as pessoas se reconhecem reciprocamente como autores e destinatários das normas a serem justificadas (FORST: 2010, p. 106).

O *direito subjetivo à justificação* corresponde ao *princípio da razão prática* de que somente podem reivindicar validade universal aquelas normas justificadas recíproca e universalmente.

Aqui, *razão prática* não deve ser entendida como fonte de autoridade para normas morais, mas sim como capacidade de pessoas *razoáveis* fornecerem *boas razões* para normas (legitimadoras da ação) em cada um dos contextos apropriados. A *razão prática* é entendida num sentido não metafísico como uma *razão* em contextos intersubjetivos.

Diferentemente da moral, o direito vale somente no interior de uma comunidade jurídica. Ele obriga a agir conforme suas regras não segundo a motivação moral. Com isso, é destinado – enquanto direito coercitivo – à liberdade de arbítrio das pessoas e estabiliza as expectativas recíprocas em relação ao comportamento externo. (cf. Habermas: 1992^a, p. 143 *apud* FORST: 2010 p. 108) Como pessoa de direito, o cidadão é sujeito de um determinado direito institucionalizado, que é o de uma comunidade política. É sujeito e *destinatário* desse direito e, como *cidadão*, simultaneamente seu *autor*.

O direito somente é legítimo – observa Forst – pelo fato de que os sujeitos do direito se compreendem como autores do direito e nele reconhecem seus interesses, isto é, o reconhecem como *seu* direito auto-legislado.

Autonomia pessoal e autonomia política referem-se uma a outra. Habermas chama isso de “co-originariedade”. Sob um *princípio do discurso* para a justificação de normas de ação (“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 faz a distinção entre um princípio da moral e outro da democracia.

Então Forst infere que o direito é sempre o direito de uma comunidade política particular e objeto do discurso político dos cidadãos. A própria comunidade política deve ser, em seus discursos e instituições, a instância na qual a relação entre universalidade (pessoa de direito) e diferença (pessoa ética) é discutida e regulada. É necessário dar a grupos, até então excluídos, determinadas possibilidades de levantarem politicamente suas reivindicações. Forst conclui, finalmente, que

essas questões sistemáticas nos reconduzem ao debate entre liberalismo e comunitarismo – a questão da legitimação política, do fórum dos discursos públicos, da justiça social e da solidariedade e da cidadania e integração político-normativa” (FORST: 2010, p. 113).

O “Ethos” da democracia

Os Estados modernos apresentam um pluralismo de concepções éticas, ao mesmo tempo em que nelas se dissolveram os laços tradicionais de solidariedade e de comunidade.

O encargo da decisão política nas sociedades modernas cresce com a complexidade crescente mas, ao mesmo tempo, o espaço de decisão é restringido pela diferenciação e pelas leis próprias das esferas do poder administrativo e econômico. (cf. Habermas: 1973 *apud* FORST: 2010, p. 115) Assim, Forst situa o desafio de conciliar democracia e complexidade social. (cf. FORST: 2010, p. 115) Trata-se do *Ethos* da democracia, do modo como cidadãos se entendem como membros de uma comunidade política, quais as coisas que têm em comum e quais suas responsabilidades.

Wellmer refere-se a este processo como *globalização* de todos os processos políticos, econômicos e tecnológicos no mundo atual. Essa *globalização* significa, num primeiro momento, que decisões políticas ou econômicas ao nível “local” co-envolvem um número cada vez maior de pessoas e sociedades, que não participaram em nada na elaboração dessas decisões, mesmo onde elas são tomadas em observância das regras democráticas. É o caso, por exemplo, das associações

supranacionais como a Comissão Europeia. (cf. WELLMER: [s. d.], p. 87)

Forst resume o estágio atual da discussão, nos seguintes termos:

Na interpretação comunitarista, a legitimação política é pensada como “auto-compreensão ética” (cf. Habermas: 1992b, p. 18) de uma coletividade, enquanto na perspectiva liberal ela aparece como o equilíbrio justo de interesses subjetivos concorrentes. A *comunidade política* é entendida, por um lado, como uma *comunidade ética* pré-política integrada culturalmente e, por outro lado, como comunidade de cooperação social composta de uma pluralidade de sujeitos com direitos individuais e pretensões recíprocas – em essência também como *comunidade de direito*. (FORST: 2010, p. 116)

Nesse contexto, a crítica comunitarista ao liberalismo parte da tese de que o liberalismo não consegue explicar adequadamente quais os pressupostos político-culturais necessários para uma comunidade democrática.

O “overlapping consensus” de Rawls

Rawls parte de pessoas que possuem um senso de justiça que as motiva a assumirem uma atitude cooperativa. Ele pressupõe que, à medida que existe uma *congruência* entre o que é bom subjetivamente e o que é justo moralmente, como algo apropriado à natureza social dos seres humanos, “a participação na vida de uma sociedade bem-ordenada é um grande bem”. (RAWLS: 1971 p. 619 *apud* FORST: 2010, p.122) O problema que o *liberalismo político* se coloca é o seguinte: como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais divididos profundamente por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora irreconciliáveis. *Overlapping consensus* e “razão pública livre” são os dois conceitos com os quais Rawls explica, desde 1985, a unidade e a legitimidade política. O *overlapping consensus* deve explicar como uma sociedade pode ser ao mesmo tempo pluralista e estável.

Num *overlapping consensus*, as doutrinas éticas abrangentes *razoáveis* aceitam a estrutura básica de sua sociedade com base numa concepção *compartilhada* de justiça

política e social. Elas estão em acordo quanto à idéia fundamental *razoável* de uma cooperação social entre cidadãos livres e iguais – que eles vêem *como parte* de sua própria convicção ética. Com isso, o consenso é essencialmente político-moral entre doutrinas abrangentes. Ele é ético somente da perspectiva de cada doutrina.

Justificação política corresponde ao conceito de *razão pública* – a razão dos cidadãos iguais que, enquanto corpo coletivo, exercem um poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar sua constituição. *Razão pública* é aquela entre cidadãos como autores do direito – sua razão justificadora em relação a normas válidas universalmente. No sentido político, os cidadãos são *razoáveis* quando apresentam *razões públicas* uns aos outros.

Os princípios da justiça são substancializados em valores políticos. Somente assim a razão pública do Tribunal exercida para os cidadãos pode servir de modelo para o discurso público *conduzido* pelos cidadãos.

Rawls quer evitar uma teoria estrita, “exclusiva”, do discurso político, que eliminaria totalmente da “agenda política” os argumentos éticos. Os argumentos éticos servem para fortalecer a razão pública. Os *motivos* religiosos dos cidadãos não são ilegítimos nos contextos políticos, e também não os *problemas* que tocam em questões religiosas, mas são considerados ilegítimos os *argumentos* ou razões que se apoiam em convicções religiosas, estritamente.

Os cidadãos não têm somente objetivos pessoais, mas também coletivos; a cooperação social num projeto comum lhes aparece como um bem desejável. O bem da sociedade assim ordenada é, segundo Rawls, uma das concepções centrais do bem numa teoria da justiça.

Num republicanismo clássico, as virtudes políticas – disposição para cooperar, tolerância, razoabilidade, equidade – constituem um “ideal do bom cidadão”.

Segundo Rawls, cidadãos são pessoas com as duas capacidades morais – de ter uma concepção própria do bem e de ter um senso de justiça – que convivem num sistema de reconhecimento recíproco e cooperação mútua.

Wellmer admite que Rawls tem razão ao defender que os direitos fundamentais e de liberdade da tradição liberal devem estar previamente assegurados, isto é, devem ter se tornado uma

realidade social e institucional. Mas reconhece também que Habermas está certo ao pretender que fora do discurso democrático, não se pode tomar decisões inquestionáveis ou subtraídas à crítica.

Portanto, do debate Rawls-Habermas – conclui Wellmer – fica claro que só no

discurso democrático os próprios fundamentos desse discurso poderão ser assegurados duradouramente. Isso somente pode ser pensado, se o discurso democrático não for visto apenas como uma rede de instituições e associações, mas simultaneamente como uma rede de publicidades [Öffentlichkeiten] (WELLMER: [s. d.], p. 78).

Comunitarismo substancialista e republicano

Para a tematização comunitarista das questões de legitimação política, integração e cidadania, a tese central é a de que uma comunidade política deve ser, no sentido forte, uma comunidade ética integrada culturalmente, de modo a possibilitar unidade social, autogoverno democrático e solidariedade.

Forst apresenta uma distinção entre uma teoria comunitarista substancialista e uma teoria comunitarista republicana-participativa, que determinam, de modo diferente, o *ethos* de uma comunidade democrática. Charles Taylor concilia argumentos de ambas as orientações.

Uma posição republicana-participativa, inspirada em Rousseau, não parte de uma unidade ético-substancial dos cidadãos, mas da unidade por meio da participação. O bem comum não é afirmado, mas produzido no discurso entre cidadãos livres e iguais. Aqui o conceito de cidadania é também entendido, pelo menos em parte, de forma ética e à intersubjetividade dos cidadãos é contraposta uma objetividade da vontade popular.

Por sua vez, uma posição republicana substancialista, na perspectiva de Hegel, pressupõe uma unidade forte entre a identidade dos indivíduos e a da universalidade que “suprassuma” a oposição entre subjetividade e comunidade.

Identificação e participação são os dois conceitos fundamentais por meio dos quais pode ser entendida a diferença entre as duas

posições comunitaristas – a substancialista e a participativa. (cf. FORST: 2010, p. 131)

Para Sandel, a pertença a uma comunidade política é uma relação constitutiva para a identidade da pessoa.

A relação entre os cidadãos aparece como um vínculo de amizade e o pathos da política consiste em reconhecer o bem comum que revela e fortalece uma identidade comum (SANDEL: 1982, p. 182 apud FORST: 2010, p. 133).

Taylor entende queo *ethos* de uma comunidade política é sempre uma eticidade substancial. Sua tese republicana entende a comunidade política como um *bem comum imediato*.

Mas Walzer sustenta que a unidade da comunidade política não é garantida por meio de uma identidade cultural, mas por um acordo sobre os princípios políticos da cidadania liberal. A cidadania é um conceito político, e não cultural.

A teoria de um comunitarismo participativo republicano, através de Benjamin Barber, fala de uma concepção *forte* de democracia. No cerne dessa concepção está o autogoverno democrático dos cidadãos como indivíduos politicamente autônomos, que estabelecem de modo discursivo e argumentativo o bem comum. Há um *consenso criativo*, dialógico entre os cidadãos. A *democracia forte* é definida como:

[...] a política no sentido participativo, na qual os conflitos são resolvidos, na ausência de um fundamento independente, com um processo participativo de autolegislação progressiva imediata e a criação de uma comunidade política capaz de transformar indivíduos privados dependentes em cidadãos livres e de transformar interesses privados em bens públicos. (BARBER: 1984, p. 132 apud FORST: 2010, p.139)

Isto supõe o acesso democrático aos meios de comunicação modernos, desde um sistema de abonos para a distribuição de bens e oportunidades sociais (educação, moradia) até o referendo e experimentos de pesquisa eletrônica de opinião.(BARBER: 1984, p. 132 apud FORST: 2010, p. 139)Nos discursos políticos, os cidadãos se metamorfoseiam em seres orientados para o bem comum.

O princípio vinculante da cidadania comum deve estar em condição de produzir uma orientação para o bem comum sem pressupor mais espírito de comunidade do que aquele que aparece como pertença, definida formalmente a uma comunidade política. Um Estado democrático tem a tarefa de promover associações e comunidades, mas ele não pode substituí-las.

Para uma teoria da sociedade civil

Forst está seguro de que em questões de integração política, cidadania e legitimação política é necessária uma teoria que vá além de liberalismo e comunitarismo. Ele entende que a comunidade política não é um “bem puramente *subjetivo* nem *objetivo*, mas um bem *intersubjetivo*: é uma comunidade de cidadãos politicamente autônomos que a percebe como um “bem” à medida que ela lhes oferece os pressupostos (institucionais e materiais) para todos poderem se compreender como membros dignos de valor. Com isso, o reconhecimento recíproco como cidadãos abrange não apenas o reconhecimento da diferença ética e da igualdade jurídica, mas também a responsabilidade política comum.

A sociedade civil caracteriza um domínio parcial de associações e esferas públicas no interior da sociedade, nas quais os cidadãos deliberam sobre problemas e interesses comuns e, eventualmente, introduzem suas reivindicações nos processos institucionalizados politicamente. (cf. Habermas: 1992, p. 443 *apud* FORST: 2010, p. 144) A comunidade política é o *contexto total* de fóruns da sociedade civil. Ou, no entendimento de Walzer, o Estado é o lugar e o instrumento da coordenação comum da convivência social justificada *universalmente*.

Jean Cohen e Andrew Arato, partindo da teoria do sistema e mundo da vida de Habermas¹, entendem que a sociedade civil é analisada como um domínio que não é integrado sistematicamente, mas a partir da força comunicativa

¹ *Veja, a esse respeito, capítulo de minha autoria, publicado sob o título “Sociedade civil e esfera pública política”, In: BORGES, Bento I. et al. (orgs.) Direito e democracia em Habermas: pressupostos e temas em debate. São Paulo: Xamã, 2010.*

do entendimento e da solidariedade sociais (sob a proteção dos direitos fundamentais). As instituições da “sociedade civil” abrangem a família, bem como as comunidades éticas, étnicas e culturais, junto com associações voluntárias e grupos com intenções políticas (de modo paradigmático, os movimentos sociais).

Para além de seus contextos particulares, as pessoas, enquanto cidadãos, têm de estar em condições de falar uma linguagem *universal e pública* – nesse ponto, entra em uso a categoria central da sociedade civil, a “esfera pública” (*Öffentlichkeit*). Ao falarmos de uma linguagem pública, nos referimos sempre a uma esfera pública política, que é o espaço no qual os cidadãos apresentam razões, respondem a contra-razões e responsabilizam-se de modo argumentativo por suas razões.

Os argumentos políticos, em seu conjunto, apelam a uma esfera pública política de todos os cidadãos, que é a comunidade de justificação legítima das questões que atingem a todos os cidadãos.

Isto leva Forst a inferir que:

sem essa dimensão de publicidade e de responsabilidade, uma concepção de democracia fica aquém dos princípios de justificação pública e mostra-se que esse princípio pressupõe uma forma política de responsabilidade mútua dos cidadãos com e para os outros. As razões políticas têm de ser justificadas pelos cidadãos perante a comunidade de todos os cidadãos e a comunidade tem de poder assumir em comum as responsabilidades pelas decisões políticas. Essa responsabilidade não cabe aos indivíduos isolados, mas a todos como participantes de discursos e autores do direito. Nesse sentido, uma comunidade de justificação procedimental é uma comunidade de responsabilidade que tem, ao menos a “substância” de que os cidadãos se compreendam como participantes dessa comunidade: deliberam reciprocamente e chegam a decisões que podem ser responsabilizadas coletivamente perante e com os outros. Essa forma exigente de integração política é acompanhada pela ideia de autonomia política. (FORST: 2010, p. 152)

Cidadania e justiça social

O princípio da cidadania igual forma o cerne da teoria da justiça social tanto de Rawls quanto de Walzer. Com a *posição original*, Rawls busca conceber uma “teoria ideal” da justiça. A *posição original* adota os seguintes princípios:

Primeiro princípio: cada pessoa tem o direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades iguais fundamentais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdade para todos. Segundo princípio: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de modo que (a) sob a restrição do justo princípio da poupança, elas devem trazer benefícios aos menos favorecidos e (b) devem estar vinculadas a posições e cargos públicos abertos a todos sob as condições de uma justa igualdade de oportunidades. (RAWLS: 1971, p. 301 apud FORST: 2010, p. 174)

Portanto, a dimensão política do auto-respeito consiste no reconhecimento como concidadão pleno e a dimensão ética consiste em ser estimada como pessoa com um plano de vida digno de ser reconhecido. Portanto, os princípios da justiça correspondem aos esforços dos cidadãos em produzir relações sociais nas quais existe a possibilidade para as pessoas levarem uma vida própria favorável ao autorespeito.

A heterogeneidade dos bens básicos e sua dependência a diferentes contextos já indica a dificuldade de fundamentar pretensões morais de reconhecimento recíproco num mesmo plano com princípios que somente podem ser justificados no interior de circunstâncias sociais concretas. Os bens básicos são “sociais”: liberdades básicas não são bens concretos produzidos em comum, mas formam o cerne de direitos subjetivos reconhecidos moralmente; bens materiais são concretos, produzidos socialmente, a serem distribuídos em vista de circunstâncias concretas.

Para Rawls, o auto-respeito é um bem que tem primazia sobre os outros bens. As comunidades políticas devem assegurar a possibilidade de que os cidadãos possam reconhecer a si mesmos como membros plenos de uma sociedade e de como tais serem reconhecidos. Portanto, uma teoria da justiça social tem como cerne a ideia de pertença igual a uma comunidade política. Esse *status* implica determinados direitos e liberdades e os bens

necessários para seu exercício. Estes tornam possível desenvolver capacidades que transformam as pessoas em participantes sociais.

O ideal de “cidadania inclusiva” está na base da teoria mais substancialista e “comunitarista” da justiça social de Walzer. É o ideal de um cidadão de uma sociedade na qual os bens são distribuídos segundo convicções e princípios *universais* compartilhados, o *valor* da liberdade e dos direitos dos cidadãos é assegurado e onde é possível uma vida no auto-respeito.

O cidadão que desfruta do auto-respeito é uma pessoa autônoma. Ele é autônomo em sua comunidade, como agente livre e responsável, como membro participante.

O auto-respeito, por sua vez, mede-se não primordialmente pela confirmação por outros como ser humano particular, mas por meio de um *padrão* de dignidade reconhecida universalmente. Este, contudo, não é primeiramente um padrão moral – a dignidade como ser humano em geral – mas o de pertença plena a uma comunidade política.

O princípio de uma teoria da justiça social, desenvolvido em conexão com Rawls e Walzer, amarra argumentos liberais e comunitaristas – observa Forst (p. 189). A ideia de uma justificação dialógica das relações sociais (Ackerman) é afirmada e contextualizada em discursos políticos que levam em conta a particularidade de uma sociedade e a pluralidade dos bens sociais. Princípios *universais* de justificação revelam as implicações substantivas do conceito de *cidadania social*.

Forst, então, conclui que o reconhecimento recíproco implica: a) como reflexão sobre o pluralismo das comunidades éticas, tolerância e respeito diante de formas de vida “diferentes”, que b) são protegidas pela salvaguarda recíproca de direitos subjetivos; c) o seu reconhecimento como participante com igualdade de direitos em discursos políticos, com o que eles têm de assumir conjuntamente a responsabilidade pelas decisões políticas e suas conseqüências para os concidadãos, bem como para outras pessoas atingidas; e d) nenhum concidadão pode ser excluído da pertença plena a uma comunidade política por razões de ordem ética, social ou política. (p. 189) O *ethos da democracia* consiste na realização dessas dimensões da cidadania.

Forst lembra que a controvérsia entre liberais e comunitaristas retorna sempre a um ponto central: a questão da

prioridade do bem ou da justiça. Uma primeira tentativa de resposta a este problema foi a distinção entre pessoa “ética”, constituída comunitariamente e por meio de determinadas concepções do bem, e a “pessoa de direito” abstrata – uma distinção que compreende ambos os conceitos como sendo complementares e não concorrentes.

Outra questão que o autor entende que seja oportuna neste momento é sobre a possibilidade de uma fundamentação universal de normas jurídicas sem marginalizar ou favorecer determinadas concepções do bem e modos de vida. O princípio da justificação universal levou a uma teoria da legitimação política que resgata a pretensão de universalidade do direito, mas ao mesmo tempo, defrontou-se com as dúvidas liberais sobre a possibilidade da formação social de consensos, com as dúvidas comunitaristas sobre a viabilidade dessa comunidade política sem substância e, por fim, com as dúvidas feministas sobre a possibilidade de uma linguagem realmente universal.

A tentativa de resposta a estas aporias e à questão da fundamentação de uma teoria da justiça social foi a legitimação universal, que evita tanto a concepção liberal mínima quanto a comunitarista maximalista de comunidade política e propõe um conceito diferenciado de cidadania. Os comunitaristas colocam novamente a questão do bem como fundamento da teoria.

Forst está convencido de que é possível distinguir entre pessoa ética, pessoa do direito e cidadão como sendo dimensões do reconhecimento (respectivamente, da justificação normativa de valores e normas), bem como fazer a distinção entre concepções *éticas* do bem (que são formadoras da identidade de uma pessoa ou comunidade) e normas justificadas universalmente. Ele mantém de pé o conceito procedimental de razão prática, segundo o qual somente podem ter validade universal as normas que puderem ser justificadas recíproca e universalmente.

Mas Forst deverá recorrer, também, às abordagens construtivistas de O’Neill e teórico-discursivas de Habermas, para tentar solucionar as principais questões que suscitam entre universalismo e contextualismo. Ele se mantém na perspectiva de MacIntyre, de que não faz sentido defender uma concepção de razão que transcenda o contexto e nem um conceito de pessoa “sem lugar”.

Filosofia e democracia

Segundo Walzer, Rawls formula uma teoria da justiça para uma comunidade política numa situação abstrata de escolha racional fundada em certas capacidades de pessoas abstratas e em bens básicos abstratos que devem ser distribuídos de modo justo. Todavia – insiste Walzer – os cidadãos de uma comunidade concreta não se perguntam o que indivíduos escolheriam sob condições ideais, mas antes: “o que devemos escolher diante do pano de fundo de nossas concepções do bem e de nossa identidade?”

Ele defende a idéia de que *compartilhar* implica um processo de formação intersubjetiva de práticas e instituições, no qual entram certas condições de reciprocidade. Essas premissas “filosóficas” da *reciprocidade* e da *igualdade* democrática e social não são exteriores à idéia de “democracia”, mas imanentes.

Forst conclui que os discursos democráticos não se realizam num espaço “ideal”, mas somente podem ser denominados “radicais”, no sentido dado por Walzer, quando o princípio da justificação universal puder ser reivindicado por todos os membros da comunidade democrática (e decisões podem ser sempre questionadas). Essa exigência “filosófica” é o sentido crítico e normativo da democracia.

Construtivismo e razão prática

Numa perspectiva defendida por Rawls, a concepção de “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, *demodo necessário*, quando esta ergue a pretensão de querer ser uma cultura democrática que se apoia numa base razoável compartilhável. Sem esses conceitos – observa Forst – 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 política pública e compartilhada” dos cidadãos

– deve se apoiar nesses conceitos, uma vez que eles mesmos pertencem à ideia de razão pública. “Podemos dizer, então, que as concepções de sociedade e pessoa, e o papel público dos princípios da justiça, são idéias da razão prática”.

A respeito das teorias deontológicas da justiça, Forst observa que:

No centro do modelo de uma teoria não metafísica, deontológica, da justiça está a tentativa de reformular o princípio kantiano da autonomia moral, do agir segundo princípios justificados universalmente. (...) Trata-se, segundo uma formulação específica de Rawls, de uma “interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico dentro da estrutura de uma teoria empírica” (Rawls, 1971, p. 256). O conceito kantiano de autonomia é destrancendentalizado e procedimentalizado: vale como justificado universalmente aquilo sobre o que pessoas livres e iguais podem concordar em seu interesse mútuo e universal. Com isso, o princípio da razão prática, de que normas universais devem ser justificadas universalmente, deve ser interpretado *recursiva* (O’NEILL: 1989, p. 21) e *discursivamente* (HABERMAS: 1983, p. 67). (FORST: 2010, p. 216)

Em seus textos posteriores à publicação de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls coloca em primeiro plano o papel da concepção de pessoa. Segundo ele, uma posição construtivista não pretende ser “verdadeira”. Ela apenas é “razoável”, pois se apoia num conceito “razoável” de pessoa – mas trata-se de um conceito que mantém a “reflexão crítica” e é o centro de uma concepção de justiça “objetiva”, pública (*cf.* FORST: 2010, p. 221).

Universalismo ético e identidade moderna

Ao analisar a obra de Taylor, Forst tem clara a ideia de que ele tenta *superar* a concorrência entre o bem e a justiça em benefício da prioridade do bem. Bens transcendentais – reivindica Taylor (TAYLOR: 1986, p. 128 *apud* FORST: 2010, p. 259) – como parte do horizonte de valores dos sujeitos modernos, exigem o respeito pela dignidade da pessoa.

Taylor conclui que a concepção moral procedimental é ela própria uma parte do *mal-estar na modernidade*: é uma razão prática que se *esquece do contexto* e que procura fundamentar princípios morais isolados de concepções do bem subjetivas, intersubjetivas e transcendentais. (TAYLOR: 1986, p. 80 *apud* FORST: 2010, p. 259)

Tal concepção de subjetividade não compreende o que significa *identidade*. Ser uma identidade significa mover-se num horizonte no qual as relações com os outros e a relação com o mundo já estão sempre mediadas numa linguagem que o abre, na qual as identidades subjetiva, coletiva e ético-transcendental, formam um todo – ainda que formem também um campo de tensão. A identidade moderna – e isso quer dizer a de cada sujeito moderno e a da própria modernidade, o *espírito* da modernidade – está cindido na medida em que os sujeitos não estão conscientes da totalidade de suas relações éticas com o mundo, e que exilaram sua busca romântica para o domínio *privado*, compreendendo a natureza como objeto e a si mesmos como sujeitos distanciados.

O *self* liberal está desenraizado – alega Wellmer –

seu lugar não é uma comunidade territorialmente limitada, que pudesse reivindicar toda a sua lealdade: muito pelo contrário, seu lugar é o ponto nodal, movente no espaço e no tempo, de um tecido variável de associações e lealdades voluntárias, que não são condicionadas territorialmente, mas temática, profissional e pessoalmente (WELLMER: [s. d.], p. 84).

Para compreender a ética do bem de Taylor, o ponto de partida é formado pela análise heideggeriana do *Dasein*. A *subjetividade referida à situação* denota precisamente esse caráter mundano do sujeito, que tem somente um acesso interpretativo a si mesmo – quer dizer, a si mesmo como sujeito particular temporal, corpóreo, histórico e ético no interior do horizonte de determinados pressupostos de fundo e de um mundo que aparece “desvelado” linguisticamente, porém nunca aparece sob uma luz clara e cristalina.

A linguagem desvela, no sentido heideggeriano, (1980, p. 84) um mundo ético subjetivo e comunitário. Ela é o *medium* pelo qual esse mundo se torna consciente ao indivíduo. A ênfase não está no momento *expressivo*, mas no momento de abertura do mundo.

Três coisas acontecem na linguagem: a realização de articulações e, portanto, a produção da consciência explícita; a colocação das coisas no espaço público e, portanto, a constituição do espaço público; e a elaboração de distinções que são fundamentais para as preocupações humanas e, portanto, nos abrem para essas preocupações (HEIDEGGER: 1980, p. 74 apud FORST: 2010, p. 265).

O mundo comum desvelado linguisticamente é histórico e as pessoas que nele se encontram são seres temporais: possuem um passado que devem conectar, no presente, com uma projeção de seu futuro com base na linguagem que está à sua disposição. As pessoas têm de se entender numa “história de vida”, numa “narrativa”, como diz Taylor, junto com MacIntyre (e Ricoeur).

Contextos da justificação

Forst admite que comunidades diferentes (éticas, jurídicas, políticas e morais) se defrontam com questões práticas diversas. Como equacionar tais aporias? Forst recorre a Korsgaard, que diz:

O que é uma razão? Ela não é apenas uma consideração a partir da qual você de fato age, mas a partir da qual você deveria agir; não é apenas um motivo, mas uma pretensão normativa que exerce autoridade sobre outras pessoas e sobre você mesmo em outras situações. Dizer que você tem uma razão é dizer alguma coisa relacional, alguma coisa que implica a existência de outro, pelo menos de um outro eu. Mostra que você tem uma reivindicação sobre o outro, ou reconhece a reivindicação dele sobre você. Pois reivindicações normativas não são reivindicações de um mundo metafísico de valores sobre nós: são reivindicações que fazemos sobre nós mesmos e uns com os outros (KORSGAARD: 1993, p. 51 apud FORST: 2010, p. 290).

Uma ação moral deve estar motivada moralmente, senão ela é conforme a moral, mas não o é moralmente. Ela assim o é quando o fundamento a partir do qual uma pessoa age de acordo

com certas razões consiste no fato de que estas são justificadas moralmente. Esse é o cerne de uma ação autônoma, moralmente razoável. Pois as razões que são boas do ponto de vista moral têm de poder responder à questão “por que você faz isto?” de um modo que não apenas explique a ação, mas também a legitime.

A razão prática é a faculdade e a disposição para agir de forma fundamentada; a razão prática é uma razão fundamentada em contextos intersubjetivos. Essas razões não guiam “automaticamente” a ação; concorrem com outros interesses e eventuais obrigações especiais. Contudo, orientam a ação na medida em que uma pessoa estiver disposta a – se for capaz de – agir com base num juízo moral.

Contextos do reconhecimento

O significado da *cidadania* numa sociedade pluralista pode ser explicado com base nas dimensões diferenciadas do reconhecimento da diferença ética e da igualdade jurídica, política e social. O *bem básico* (segundo Rawls) do autorespeito de membros plenos da comunidade política desempenha um papel central.

Há ainda uma dimensão do reconhecimento recíproco: o reconhecimento como pessoa moral, para além da pertença a qualquer comunidade particular. Portanto, *reconhecimento* significa: reconhecimento recíproco como *indivíduos* e como *seres comunitários* em todas essas esferas que estão vinculadas entre si, mas que não podem ser misturadas umas com as outras.

O reconhecimento *político* define o que significa serem cidadãos responsáveis reciprocamente, que se reconhecem, num sentido substantivo pleno, como membros diferentes eticamente, iguais juridicamente e politicamente e com igualdade de direitos numa comunidade política.

A controvérsia entre liberalismo e comunitarismo nos ensina que a pessoa, que está no centro das questões sobre a justiça, não deve ser entendida exclusivamente como pessoa ética, como pessoa do direito, como cidadão ou como pessoa moral, mas como pessoa em todas essas dimensões comunitárias.

A democracia moderna manifesta um caráter transgressivo, na medida em que se situa como *relação de tensões* entre direitos fundamentais liberais e práxis democrática.

O que está em jogo, na ótica de Wellmer, é uma espécie de se administrar as dissensões, as heterogeneidades e os conflitos (também os insolúveis), como elas são estruturalmente inevitáveis para as sociedades modernas, que são simultaneamente liberais e diferenciadas (cf. WELLMER: [s. d.], p. 82).

A eticidade democrática não define, portanto, já um determinado conteúdo da vida boa, mas apenas a forma de uma coexistência simultaneamente igualitária e comunicativa de uma multiplicidade de ideias do Bem, que concorrem entre si.

A tarefa de uma teoria da justiça consiste em definir e reunir adequadamente esses contextos da justiça. Segundo essa teoria, uma sociedade que harmoniza esses contextos pode ser considerada *justa*.

Bibliografia

- DWORKIN, Ronald. Liberal community. In: AVINERI, Shlomo et al. *Communitarianism and individualism*. New York: Oxford University Press, 1992, cap. 12, p. 205-223.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010. 384 p.
- GUTMANN, Amy. Communitarian critics of liberalism. In: AVINERI, Shlomo et al. *Communitarianism and individualism*. New York: Oxford University Press, 1992. Cap. 7, p. 120-136.
- KYMLICKA, Will. Liberal individualism and liberal neutrality. In: AVINERI, Shlomo et al. *Communitarianism and individualism*. New York: Oxford University Press, 1992. Cap. 10, p. 165-185.
- TAYLOR, Charles. Atomism. In: AVINERI, Shlomo et al. *Communitarianism and individualism*. New York: Oxford University Press, 1992, cap. 2, p. 29-50.