



# SOCIEDADE DEMOCRÁTICA E TOLERÂNCIA LIBERAL

ÁLVARO DE VITA

## RESUMO

Este artigo examina a interpretação liberal-igualitária da tolerância como um valor político. Essa interpretação apóia-se em uma noção que teóricos políticos como Brian Barry e Thomas Nagel denominam “imparcialidade moral de segunda ordem” ou “imparcialidade de ordem superior”. A idéia central é a de que há uma distinção de importância normativa capital entre aquilo que justifica convicções associadas a “doutrinas abrangentes do bem”, e visões éticas similares, e razões que se prestam a justificar o emprego da coerção coletiva da sociedade.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Liberalismo igualitário; justiça; tolerância; neutralidade.*

## ABSTRACT

The article discusses an egalitarian-liberal account of tolerance as a political value. It is an account that appeals to a notion that political theorists such as Brian Barry and Thomas Nagel have called “second-order impartiality” or “higher-order impartiality”. The main idea is that there is a distinction of capital normative relevance between what justifies beliefs that belong to “comprehensive doctrines of the good”, and similar ethical views, and reasons that may justify the employment of collective coercion.

**KEYWORDS:** *Egalitarian liberalism; justice; tolerance; neutrality.*

## I

[1] Ver Vita, Álvaro de. *O liberalismo igualitário. Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

[2] Esse é o caso, por exemplo, de quando refreio meu impulso em interferir na conduta do meu vizinho, que adora ouvir (em horários e volumes legalmente permitidos) axé music, pela qual tenho horror, porque acredito, como uma questão de princípio, que não tenho o direito de interferir. Uma boa análise conceitual da tolerância como uma virtude individual pode ser encontrada em Cohen, Andrew Jason. “What toleration is”. *Ethics*, vol. 115, nº 1, 2004, pp. 69-95.

Este artigo tem por objetivo explicitar o entendimento que a perspectiva normativa que denomino “liberalismo igualitário” tem da tolerância como um ideal político<sup>1</sup>. Quando me refiro à tolerância como “ideal político”, estou pensando-a exclusivamente de duas óticas: como uma virtude de instituições e de decisões políticas fundamentais, e como uma virtude de pessoas somente quando, na condição de cidadãos, de representantes eleitos e de juízes, exercem uma responsabilidade deliberativa que têm por objeto instituições e decisões políticas fundamentais. Como uma virtude individual, a noção de tolerância pode incidir sobre uma gama muito mais ampla de atos e condutas das pessoas<sup>2</sup>. Mas a noção de tolerância liberal será discutida, neste artigo, somente em um contexto político.

A idéia central é bastante conhecida, ao menos por aqueles que estão familiarizados com a teoria política normativa recente. Tendo-se em conta o que Rawls (seguindo Hume) denominou “circunstâncias subjetivas da justiça”<sup>3</sup>, referindo-se ao pluralismo normativo profundo que constitui uma condição permanente da sociedade contemporânea, um Estado justo não pode impor a seus cidadãos uma “doutrina abrangente do bem” específica. Por este termo, entenda-se, no contexto da presente discussão, uma determinada resposta a questões sobre em que consiste o bem supremo ou a melhor forma de vida para os seres humanos. “Como devemos viver?” — essa é a pergunta para a qual uma concepção abrangente do bem oferece uma resposta. As grandes religiões mundiais são as candidatas mais óbvias (e possivelmente as mais importantes) a visões dessa natureza, mas de modo algum as únicas. Também há doutrinas seculares, incluindo variantes clássicas de liberalismo e de republicanismo, que se qualificam como “abrangentes” nesse sentido. Em relação ao tipo de pluralismo constituído por doutrinas abrangentes do bem, e que está na origem de conflitos muito mais intratáveis e fraticidas do que aqueles gerados pela disputa por recursos materiais escassos, um Estado liberal justo deveria adotar uma posição de tolerância. Essa posição se opõe a uma ou outra variante de “perfeccionismo”, entendendo-se, sob essa denominação, todas aquelas doutrinas que estão comprometidas com uma determinada concepção sobre os fins últimos da vida humana, e seus desdobramentos políticos, e que atribuem à autoridade política a responsabilidade de guiar os membros da comunidade política por meio da distribuição de recursos e oportunidades, da educação e mesmo da coerção, na direção da forma de vida prescrita<sup>4</sup>.

Certa interpretação da tolerância é um componente central de qualquer variante de liberalismo político. Formulando a noção no grau mais elevado de abstração possível, uma comunidade política liberal justa é aquela que propicia a seus cidadãos as condições para que cada um possa agir com base em suas próprias convicções sobre aquilo que tem valor último. Para qualquer variante de liberalismo político, a justiça só pode ser “procedimental”. Um Estado liberal justo deve limitar sua intervenção à garantia de uma estrutura de instituições políticas, legais — o Estado de Direito — e socioeconômicas sob a qual indivíduos e grupos têm liberdade para perseguir os fins e os objetivos que julgarem corretos — sujeitando-se a uma norma semelhante ao “Harm Principle” de John Stuart Mill, segundo o qual a coerção coletiva da sociedade só pode ser empregada para restringir a liberdade individual quando isso for necessário para evitar que danos sejam causados a outros<sup>5</sup>. De acordo com essa visão “procedimental” de justiça, não cabe à autoridade política determinar que objetivos e fins — quer isso diga respeito a ideais morais, religiosos ou políticos que exijam doses elevadas de auto-renúncia e altruísmo ou ao interesse próprio individual — as pessoas devem se

[3] Rawls, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões, apresentação da edição brasileira por Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008, seção 22, pp. 154-56.

[4] Sobre a noção de “perfeccionismo”, ver Rawls, op. cit., seção 50.

[5] Mill, John Stuart. “On liberty”. In: Cohen, M. (org.). *The philosophy of John Stuart Mill: ethical, political and religious*. Nova York: Random House, 1961.

empenhar em realizar em suas vidas. O poder político não pode ser exercido com base na suposição de que há uma doutrina verdadeira, religiosa ou moral, sobre o que constitui a boa vida para os seres humanos, à qual os indivíduos, coercitivamente, se necessário, deveriam se conformar. Dispor de soberania para determinar que convicções de valor moral devem guiar as próprias escolhas é aquilo que, para qualquer variante de liberalismo político, responde pela idéia de liberdade individual.

Que condições são necessárias para capacitar cada um a agir com base em suas próprias convicções de valor moral? Uma parte da resposta passa, sem dúvida nenhuma, por uma noção de liberdade negativa que se limita a prescrever que, diante de controvérsias morais insolúveis, o melhor a fazer é permitir que cada pessoa possa, sem sofrer interferências por parte da autoridade política, fazer suas próprias escolhas de acordo com as convicções de valor moral ou religiosas que julga serem mais corretas. O valor da liberdade negativa não deve ser negligenciado, e não somente, como supôs Isaiah Berlin em sua interpretação clássica dessa noção, por razões de autonomia privada<sup>6</sup>. Como argumentou Stephen Holmes, ao examinar aquilo que denominou “regras sobre aquilo a respeito do que se deve silenciar” ou “dispositivos para decidir não decidir” (*gag rules*), a retirada de certas questões profundamente divisivas (controvérsias religiosas, por exemplo) da discussão pública pode ser uma forma de fomentar a autonomia da política. Nas palavras de Holmes,

[6] Berlin, Isaiah. *Ensaio sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 226-72.

*[...] direitos privados contribuem de forma vital para o governo democrático ao expulsar da esfera pública disputas insolúveis. Ao restringir a agenda política a problemas com os quais se pode lidar por meios de discussão pública, pode-se dizer que certos direitos individuais são instrumentos do autogoverno. A função desses direitos [...] não é meramente a de escudar o privado, mas também a de aliviar o peso do público. [...] Ao manter questões religiosas fora da agenda legislativa, como estou sugerindo, o princípio do não-envolvimento pode contribuir para gerar certo tipo de público — um público suscetível a métodos democráticos de resolução de conflitos. Dessa forma, o auto-silenciamento é uma forma de autocontrole, não de auto-estrangulamento. Repetindo: ao concordar em privatizar a religião, uma cidadania dividida pode se capacitar a solucionar suas outras diferenças de forma racional, por meio do debate e do compromisso públicos<sup>7</sup>.*

[7] Holmes, Stephen. “Gag rules”. In: Elster, J. e Slagstad, R. *Constitutionalism and democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 24. Na seção IV deste artigo, sustento, de forma complementar a esse argumento de Holmes, que uma interpretação que não seja moralmente irrelevante da idéia de liberdade negativa revela muito menos conflito com o autogoverno democrático do que muitas vezes se supõe. Nem a liberdade negativa nem a tolerância liberal se resumem simplesmente a uma noção genérica de “mão-interferência” e “autonomia privada”.

Mas, para que cada cidadão disponha das condições que lhe possibilitem viver sua vida de acordo com suas próprias convicções de valor moral, não basta que seja institucionalmente garantida uma esfera de liberdade negativa. Ademais, é preciso que os arranjos institucionais básicos da sociedade, políticos e socioeconômicos, propiciem a cada cidadão os meios efetivos de fazê-lo, nisso se incluindo um quinhão

equitativo de oportunidades sociais, renda e riqueza. Nesse ponto entra em cena outro valor central para a teoria política do liberalismo igualitário: uma concepção de liberdade que, por não corresponder a nenhuma das concepções de liberdade positiva que foram identificadas e criticadas por Berlin, podemos denominar liberdade *efetiva*. Aos cidadãos, coletivamente, cabe a responsabilidade de tornar as instituições políticas e socioeconômicas de sua sociedade um “procedimento justo”, que distribua oportunidades sociais e recursos sociais escassos de forma a permitir que cada pessoa tenha como viver sua própria vida de acordo com os fins que julga mais verdadeiros e exercer seus direitos civis e políticos de forma efetiva; aos cidadãos, individualmente, cabe a responsabilidade de ajustar suas aspirações (e as exigências de suas convicções morais ou religiosas) àquilo que podem razoavelmente esperar das instituições de sua sociedade e assumir a responsabilidade pelas conseqüências de suas próprias escolhas. A introdução dessa noção de “liberdade efetiva”, no presente contexto, só tem o sentido de enfatizar que, para a teoria política que estamos examinando, a forma de enfrentar as questões de tolerância não pode ser dissociada da forma de enfrentar as questões de justiça distributiva<sup>8</sup>. Só analiticamente faz sentido fazer essa separação.

O argumento liberal-igualitário que trata de questões públicas controversas, sob a rubrica da tolerância, e que tem credenciais rawlsianas claras, apóia-se em uma noção que teóricos políticos como Thomas Nagel e Brian Barry denominam “imparcialidade de ordem superior” ou “imparcialidade moral de segunda ordem”<sup>9</sup>. A idéia central é a de que há uma distinção de importância normativa capital entre razões que só o são — razões — da ótica de uma concepção abrangente específica do bem ou de uma visão ética “cheia” e razões que se prestam a justificar o emprego da coerção coletiva da sociedade. A imparcialidade moral de segunda ordem do liberalismo igualitário implica uma certa noção de neutralidade (em relação a visões éticas “cheias”) e uma “privatização” de convicções morais associadas a doutrinas religiosas, morais e filosóficas abrangentes. Nas seções que se seguem, esse argumento será exposto e submetido a um escrutínio crítico. Apesar de não ser possível levar em conta todas as críticas relevantes a essa linha de argumentação, pelo menos uma objeção frontal, de cunho comunitarista, será discutida na seção final deste artigo.

## II

Afirmei antes que a moralidade política do liberalismo igualitário não dissocia suas concepções de tolerância e de justiça socioeconômica. Vejamos, nesta seção, como essa mesma indissociabilidade se apresenta no plano da justificação normativa. O que vou sustentar,

[8] É claro que essa interpretação específica da justiça procedimental e essa noção de “liberdade efetiva” são componentes do liberalismo igualitário, não do liberalismo político em geral.

[9] Barry, Brian. *Justice as impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1999, caps. 5-7; Nagel, Thomas. “Moral conflict and political legitimacy”. *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, 1987, pp. 215-40; Idem. *Equality and partiality*. Oxford: Oxford University Press, 1991, cap. 14; Idem. “Rawls and liberalism”. In: Freeman, Samuel (org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 62-85.

a seguir, é que ambas as concepções derivam de uma única fonte, ou de uma mesma idéia normativa fundamental. A estratégia para enfrentar tanto questões de igualdade socioeconômica como questões de tolerância e justiça política tem como ponto de partida uma noção normativa mais ampla de “sociedade democrática”. Por essa noção, estou entendendo a ordem social e política, cujas instituições políticas e socioeconômicas garantem àqueles que a ela estão submetidos uma certa forma de igualdade que podemos denominar “igualdade moral” ou “igualdade humana fundamental”. O adjetivo “moral”, aqui, tem o sentido de indicar que se trata de uma igualdade de condições ou de *status*, e não exatamente de uma igualdade socioeconômica estrita. A igualdade moral a que me refiro é assegurada quando os arranjos institucionais básicos de uma sociedade devotam a seus cidadãos, independentemente de quanto dinheiro ou riqueza cada um possua, da capacidade produtiva ou da posição ocupacional que cada um tenha alcançado, e da doutrina abrangente do bem que pratique ou considere verdadeira, uma forma de tratamento igual.

A noção de igualdade humana fundamental, ou de igualdade intrínseca, está na base de diferentes modalidades de argumentação moral que fazem parte da tradição democrática ocidental. Como Robert Dahl observou,

*[...] a democracia, assim como a república de Platão, poderia não ter sido mais do que uma fantasia filosófica não fosse pela influência persistente e profunda da crença de que os seres humanos são intrinsecamente iguais em um sentido fundamental — ou pelo menos de que uma parte substancial dos seres humanos o são. Historicamente, a idéia da igualdade intrínseca adquiriu muito de sua força, em particular na Europa e nos países de língua inglesa, da doutrina comum ao judaísmo e ao cristianismo (também compartilhada pelo Islã) de que somos todos igualmente filhos de Deus. E foi precisamente nessa crença que Locke fundamentou sua proposição da igualdade natural de todas as pessoas em um estado de natureza<sup>10</sup>.*

[10] Dahl, Robert. *Democracy and its critics*. New Haven: Yale University Press, 1989, pp. 85-86.

[11] *Ibidem*, cap. 6.

Essa noção apresenta uma capacidade discriminadora que está longe de ser insignificante. Dahl enfatizou o quanto ela foi importante para deslegitimar a crítica milenar à democracia segundo a qual o exercício do poder político deveria ser reservado somente àqueles que fossem moral e cognitivamente competentes para fazê-lo<sup>11</sup>. No contexto da presente discussão, a noção de valor intrínseco igual tem um poder discriminador que é suficiente para identificar como injustiças certas formas gritantes de tratamento desigual — pensemos em um sistema institucionalizado de discriminação racial ou étnica, em práticas sociais que envolvem discriminação sistemática contra as mulheres e na escravidão ou em práticas similares de trabalho com-

pulsório. Mas, por mais importante que seja considerada o platô (por assim dizer) a partir do qual a argumentação normativa, em questões de moralidade política, tem de proceder, a noção de igualdade humana fundamental é demasiado genérica para que dela possa se derivar, de forma direta, uma concepção específica de “tratamento igual” e de igualdade distributiva.

Realizar essa derivação, isto é, extrair conseqüências normativas mais precisas da noção abstrata de igualdade humana fundamental, é um dos propósitos centrais de uma teoria da justiça como a de Rawls. No que se refere à justificação de princípios de justiça distributiva, isso se faz por meio do “argumento da arbitrariedade moral”. Em uma sociedade de iguais (que estou denominando “democrática”), a distribuição de vantagens sociais não pode se fazer de acordo com fatores “moralmente arbitrários”, isto é, de acordo com fatores — a fortuna social e genética — que se impõem às pessoas como circunstâncias que não lhes deixam outra opção que não a de se adaptar o melhor que podem à própria sorte<sup>12</sup>. A discussão vai se concentrar, nesse caso, nas formas de desigualdade socioeconômica que deveríamos ver como arbitrárias de um ponto de vista moral, nos princípios que seriam os “remédios” mais apropriados para essas formas de desigualdade e nos arranjos institucionais que são ou que poderiam ser adotados para aboli-las ou para mitigar seus efeitos<sup>13</sup>.

O argumento da arbitrariedade moral conecta-se a uma justificação contratualista, ainda que isso não corresponda literalmente ao argumento de Rawls da “posição original”<sup>14</sup>, se sustentamos que ninguém poderia razoavelmente rejeitar, como carta fundamental de uma sociedade democrática, aqueles princípios de justiça que objetivassem neutralizar tanto quanto possível os efeitos distributivos de fatores arbitrários de um ponto de vista moral. A justificação de um princípio que tenha por objeto os conflitos produzidos das “circunstâncias subjetivas da justiça”, da ótica do liberalismo igualitário, procede de forma similar. Uma sociedade, cujas instituições fundamentais, políticas e socioeconômicas tratam seus cidadãos como portadores de um mesmo *status* social e moral e, por isso, como merecedores de um respeito igual, só pode ser aquela em que essas instituições tratam de forma eqüitativa as concepções ou doutrinas abrangentes do bem que os cidadãos aceitem e se empenhem em praticar, ou melhor, tratam de forma eqüitativa os adeptos de diferentes doutrinas desse tipo ou de diferentes formas de vida. Mas que termos eqüitativos de acordo poderiam ser esses?

Podemos tratar a condição de ser adepto das crenças da maioria religiosa, ou de determinadas minorias religiosas, ou ainda de uma visão política ou moral militantemente anti-religiosa<sup>15</sup> também como um fator “arbitrário do ponto de vista moral” que não pode, em uma

[12] Rawls, *op. cit.*, cap. 2.

[13] Vita, *op. cit.*, cap. 1.

[14] Rawls, *op. cit.*, cap. 3.

[15] Um exemplo disso é a British Humanist Association (e sua contraparte norte-americana, a American Humanist Association), que tem por um de seus patrocinadores mais célebres o biólogo Richard Dawkins. Há um relato de campanhas atéias (ver <[www.whybelieveinagod.org](http://www.whybelieveinagod.org)>) na Europa e nos Estados Unidos em Grau, Abel. “Los ateos se hacen fuertes”. *El País*, 24/11/2008, pp. 26-27. O modelo republicano francês de cidadania, que é fortemente hostil a qualquer forma de expressão de identidades étnicas ou religiosas no espaço público, pode ser outro exemplo de “visão laica abrangente”.

sociedade que reconhece a igualdade humana fundamental, determinar de que forma a coerção coletiva deverá ser empregada. Se qualquer dessas doutrinas abrangentes se converter na carta fundamental da sociedade, isso será visto, pelos adeptos das doutrinas rivais, como uma afronta às suas convicções que julgam ser mais verdadeiras. O argumento vai na direção de sustentar que os *únicos* termos de acordo entre pessoas que diferem em seus comprometimentos normativos últimos, mas que reconhecem umas nas outras o mesmo *status* social e moral e que estão similarmente motivadas a encontrar esses termos de acordo, são aqueles fornecidos por um princípio de justiça que confira uma especial importância aos direitos civis (aos direitos liberais clássicos), às garantias e prerrogativas do Estado de Direito e aos direitos e liberdades políticos fundamentais. É claro que essa justificação só pode ter apelo àqueles que aceitam as duas condições estabelecidas: (1) perceber os que divergem de suas próprias convicções mais profundas ou que diferem de suas próprias identidades culturais, étnicas ou religiosas como pessoas morais iguais; e (2) ter a motivação para alcançar um acordo com base em termos que todos possam aceitar (ou que “ninguém possa razoavelmente rejeitar”). Que essas condições cruciais nem sempre estejam presentes revela os limites que nenhuma teoria política normativa tem como transpor, mas não é uma objeção à justificação da tolerância aqui proposta. O fato de que israelenses e os palestinos do Hamas hoje prefiram a destruição mútua a qualquer forma de acordo que assegure uma paz duradoura em nada desqualifica, moral e prudencialmente, a adoção de arranjos institucionais — quer sob a forma de um Estado binacional, israelense-palestino (e árabe), quer sob a forma de dois Estados separados — que garantissem a tolerância liberal.

A forma de realizar institucionalmente esse esquema de direitos e liberdades básicos pode variar, e de fato varia entre as sociedades que adotam alguma forma de constituição democrática. O que Rawls supõe que deva receber uma proteção especial e ficar a salvo das vicissitudes da competição política, na formulação que deu ao primeiro princípio de sua teoria da justiça a partir de *O liberalismo político*, é um “esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdade para todos”<sup>16</sup>. A constitucionalização (dos direitos e liberdades básicos) é certamente recomendada por esse princípio de justiça, mas não, ou pelo menos não necessariamente, o controle jurisdicional da constitucionalidade das leis<sup>17</sup>. Essa formulação do princípio também não predetermina de que forma se farão os ajustes entre as eventuais exigências conflitantes de diferentes direitos e liberdades básicos, como, por exemplo, o direito à liberdade de expressão e o direito à inviolabilidade da honra e da imagem das pessoas. Nos Estados Unidos, supõe-se que a liber-

[16] Rawls. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 60.

[17] Uma boa discussão sobre essa temática na literatura brasileira de teoria política pode ser encontrada em Mendes, Conrado Hübner. *Controle de constitucionalidade e democracia*. São Paulo: Campus-Elsevier, 2007.



dade de expressão deva abrir espaço até mesmo para a expressão de formas de intolerância (o denominado *hate speech*); a idéia consiste em que a expressão intolerante se combate por meio de mais expressão, e não mediante restrições à liberdade de expressão. Já em países como o Brasil, a expressão que tenha um conteúdo de discriminação racial é tratada (no inciso XLII do Artigo 5º da Constituição) como crime inafiançável. Ainda que essas sejam variações institucionais admitidas pelo ideal de tolerância liberal que ora se examina, há um vasto campo, sobretudo no Brasil, para uma discussão mais rigorosa dessas questões da ótica da teoria política. Como a coerção coletiva da sociedade deve ser empregada para regular ou mesmo, nos casos em que isso se justificar, para restringir a liberdade de expressão? Essa é uma questão presente no debate público brasileiro, mas que vem sendo tratada com notável indigência teórica<sup>18</sup>. Nos limites deste artigo, não é possível ir além daquilo que será dito, na seção III, sobre a noções de razão pública e sobre o “princípio liberal de legitimidade”.

As credenciais normativas do argumento esboçado nos parágrafos precedentes são obtidas de uma extensão, com o propósito de abranger um leque bem mais amplo de direitos e liberdades, da justificação da tolerância religiosa como constituindo o único ponto possível de acordo entre os praticantes de diferentes interpretações da verdade religiosa — sem esquecer dos agnósticos e ateus. Justificar a tolerância, como uma questão de princípio, deve enfatizar o respeito mútuo entre pessoas que diferem em seus comprometimentos normativos últimos. Ainda que elas não estejam de acordo sobre a verdade desses comprometimentos mais profundos, podem concordar sobre o que significa estar comprometido com uma doutrina abrangente e reconhecer a importância de um comprometimento dessa natureza na própria vida e também na de outros. Se estou ciente da importância que isso tem em minha própria vida não posso negar a outros os direitos e as liberdades que lhes permitem viver a própria vida de acordo com suas próprias crenças sobre o que confere valor último à vida, não porque se o fizesse incorreria em alguma inconsistência racional-dedutiva, mas porque violaria uma consistência que podemos denominar “humana”. Essa forma de consistência humana é aquilo que a noção de “razoável” e de “razoabilidade”, no contexto da justificação normativa, esforça-se em captar.

O momento é propício para um esclarecimento importante. Essa justificação da tolerância liberal não se apóia no ceticismo religioso ou no ceticismo sobre a verdade de comprometimentos normativos mais profundos de modo geral. Não se trata somente da questão meta-ética de que, caso se adote uma posição cética com respeito a julgamentos normativos de modo geral, não há como justificar a proposição de que a tolerância é moralmente superior à intolerância. Uma dificuldade mais

[18] Basta pensar em duas questões públicas de alta relevância no Brasil: o debate sobre a necessidade de fazer alterações, de simplesmente abolir ou de substituir por uma nova lei a Lei de Imprensa de 1967, um dos “entulhos autoritários” ainda remanescentes; e o debate sobre a forma apropriada de regular a liberdade de expressão, nos meios de comunicação de massa e na internet, em campanhas políticas.

séria é a de que justificar a tolerância religiosa — tenhamos em mente esse caso que é paradigmático para a reflexão sobre a tolerância — a pessoas que têm crenças religiosas fortes apelando-se ao ceticismo religioso parece uma empreitada condenada ao fracasso já de princípio. Não faz sentido justificar a adoção de uma política de tolerância religiosa a pessoas que têm crenças dessa natureza, colocando-se em dúvida a veracidade da sua fé. Já foi o tempo em que se poderia dar crédito às tolices do jovem Marx, em *A questão judaica*, sobre uma visão da “emancipação humana” que significaria, entre outras coisas, “emancipar” os homens de toda e qualquer crença religiosa. É justamente por reconhecer que estar comprometido com uma determinada doutrina abrangente é algo tão importante na vida de muitas pessoas, e envolve as crenças que elas julgam ser mais profundamente verdadeiras, que o esforço de justificação da tolerância enfoca aquelas condições que possibilitam a cada pessoa praticar sua própria doutrina ou credo reconhecendo, ao mesmo tempo, um direito similar que os outros têm de fazer o mesmo.

### III

A justificação da tolerância que ora examinamos, que tem por componente central a garantia dos direitos liberais clássicos, do Estado de Direito e dos direitos e liberdades políticos, envolve uma certa forma de neutralidade em relação a doutrinas abrangentes do bem ou, como sustentam Thomas Nagel e Brian Barry, uma “imparcialidade moral de segunda ordem”<sup>19</sup>. Como observa Nagel, a defesa liberal-igualitária da tolerância e da liberdade individual, quando o que está em debate são questões públicas controversas que envolvem crenças religiosas ou que dizem respeito à orientação sexual, ao aborto e à liberdade de expressão, não se apóia em valores morais de primeira ordem como o ceticismo religioso (ou em uma moralidade secular), a liberdade ou a permissividade em matéria de conduta sexual, a permissividade na expressão e assim por diante<sup>20</sup>. Esse argumento de segunda ordem ancora-se, como vimos, em um valor, o respeito mútuo, que os cidadãos de uma sociedade democrática podem compartilhar, ainda que discordem entre si em matéria de religião, de moralidade sexual e de expressão — neste último caso, as divergências dizem respeito ao que deve ser feito em relação à expressão que alguns consideram repulsiva ou que tem um conteúdo ofensivo em relação a determinados grupos da sociedade (como é o caso da expressão de crenças de cunho racista, anti-semita, sexista ou homofóbico)<sup>21</sup>. É o valor do respeito mútuo que restringe as razões às quais podemos apelar para justificar àqueles que não compartilham de nossas convicções (de primeira ordem) por que eles deveriam se submeter às decisões políticas e à vontade da maioria, quando se trata de decisões que envolvem questões controversas de tolerância.

[19] Ver nota 9, acima, para as referências bibliográficas relevantes.

[20] Nagel, “Rawls and liberalism”, op. cit., pp. 72-8, e demais textos citados na nota 6.

[21] Como observa George Fletcher, religião, sexo e expressão suscitam as questões mais delicadas de tolerância (“The instability of tolerance”. In: Heyed, David [org.]. *Toleration: an elusive virtue*. Princeton: Princeton University Press, 1996. pp. 158-172).

Esse argumento moral de segunda ordem implica a suposição de que há uma distinção, de importância normativa capital, entre razões que justificam o que deve ser feito que só o são — razões — da ótica de uma determinada doutrina abrangente do bem e razões que se prestam a justificar o emprego (ou a omissão de emprego) da coerção coletiva da sociedade. Isso nem precisaria ser dito, mas estou aqui estou tomando como axiomática a proposição de que qualquer decisão política, mesmo quando precedida por ampla discussão pública e tomada por meio do processo democrático, é sempre uma forma de emprego da coerção coletiva da sociedade. O que a doutrina da tolerância liberal aqui exposta supõe é que as razões apresentadas para justificar o emprego da coerção coletiva, no caso de decisões políticas fundamentais e que envolvem um componente importante de desacordo moral, devem ser acessíveis a todos, e não razões que só fazem sentido para os adeptos de uma doutrina específica do bem. Em *O liberalismo político*, Rawls sustentou que, naqueles casos em que a decisão política tiver por objeto “elementos constitucionais essenciais” e “questões de justiça básica”, a justificação do emprego da coerção coletiva da sociedade deverá fazer-se com base em razões que satisfazem as exigências do que denominou “razão pública”:

[...] nosso exercício do poder político é próprio e, por isso, justificável somente quando é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais. Esse é o princípio liberal de legitimidade. E, como o exercício do poder político deve ser legítimo, o ideal de cidadania impõe o dever moral (e não legal) — o dever de civilidade — de ser capaz de, no tocante a essas questões fundamentais, explicar aos outros de que maneira os princípios e as políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública<sup>22</sup>.

[22] Rawls. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000, p. 266.

“Elementos constitucionais essenciais” abrangem valores políticos centrais para a tolerância liberal: os direitos civis, os direitos e as prerrogativas associados à noção de Estado de Direito e os direitos e as liberdades associados a uma estrutura democrática de autoridade política. “Questões de justiça básica” são as que dizem respeito às normas e às instituições que determinam a distribuição de oportunidades, renda e riqueza na sociedade (questões de justiça distributiva em sentido estrito). Isso corresponde ao que denominei antes “decisões políticas fundamentais”. O ponto a ser ressaltado no momento é o de que, se questões de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica estão em discussão (pensando-se sempre em opções distintas de emprego da coerção coletiva da sociedade), argumentar a

[23] Em votação apertada (de 6 votos contra 5), o Supremo Tribunal Federal do Brasil decidiu, em 29 de maio de 2008, que a Constituição brasileira não estende ao embrião humano mantido em laboratório a garantia da inviolabilidade do direito à vida. A decisão foi suscitada por uma Ação Direta de Inconstitucionalidade movida pelo ex-Procurador Geral da República, Cláudio Fonteles, contra o Artigo 5º da Lei de Biossegurança, de 24 de março de 2006, que (sob certas condições) autoriza a utilização de células-tronco e embrionárias obtidas de embriões humanos produzidos por fertilização *in vitro* e não utilizados. Tanto Cláudio Fonteles como o Ministro Carlos Alberto Menezes Direito, que foi quem deu o tom da posição minoritária, são católicos fervorosos.

[24] Em visita ao Vaticano, em 13 de novembro de 2008, o presidente Luís Inácio Lula da Silva assinou um acordo (ou uma “concordata”) com a Igreja Católica que, entre outros pontos (tais como o compromisso, de *status* legal duvidoso, de que, no Brasil, o vínculo entre sacerdotes e a Igreja não gera vínculos empregatícios), assegura a instituição do ensino religioso nas escolas públicas.

partir de razões que só são razões da perspectiva interna de uma doutrina abrangente significa ignorar o que Rawls está denominando, na passagem acima, “dever de civilidade”, isto é, significa desconsiderar o *status* social e moral de cidadãos iguais daqueles que não compartilham das crenças da doutrina em questão. (O que Rawls denomina, na passagem citada, “dever de civilidade” corresponde àquilo que chamei de “respeito mútuo”.) O caso mais extremo disso seria o de justificar a adoção de uma religião oficial sob a alegação de que “fora da Igreja não há salvação”. Uma posição de intolerância explícita como essa é hoje obviamente indefensável, pelo menos nas sociedades que têm um regime político de democracia liberal. Mas, sem chegar a tais extremos, há gradações dessa posição que têm incidência sobre uma variedade de questões públicas controversas em muitas democracias. A crença religiosa de que há um “direito sagrado à vida”, que se estende do momento da fecundação do óvulo à da morte de uma pessoa, é invocada, sobretudo mas não somente pela Igreja Católica, para justificar de que forma a coerção coletiva da sociedade deve ser empregada em questões como os direitos reprodutivos das mulheres, a pesquisa científica com células-tronco e embrionárias<sup>23</sup> e o recurso à eutanásia ou ao suicídio assistido no caso daqueles pacientes terminais que, acima de um interesse não-qualificado na preservação da vida humana, prezam o direito a não se sujeitar a um sofrimento intolerável e de morrer de acordo com suas próprias convicções. A lista pode ser ampliada para incluir questões como a instituição do ensino religioso nas escolas públicas (ainda que a frequência às aulas seja optativa)<sup>24</sup>, a posição segundo a qual a chamada “ciência criacionista” deveria ser ensinada nas aulas de ciências em pé de igualdade com a teoria da evolução e a rejeição à instituição da união civil de homossexuais com base na crença de que o homossexualismo é “pecado” ou é uma prática sexual “contra a natureza”.

A interpretação da tolerância liberal que aqui proponho tem credências rawlsianas evidentes. Mas há um ponto de divergência. Isso não diz respeito à justificação contratualista do primeiro princípio de justiça da teoria de Rawls, que é mais diretamente relevante à questão da tolerância. Na seção II, mostrei como, na justificação de uma concepção rawlsiana de justiça, o “argumento da arbitrariedade moral” se conecta a uma versão de contratualismo que tem por pedra de toque um padrão de “não-rejeição razoável”. A noção de razão pública parece-me ser, essencialmente, uma rerepresentação desse padrão contratualista de justificação moral, como se pode ver pela formulação que Rawls dá ao “princípio liberal de legitimidade”. O que se poderia dizer é que os cidadãos (e seus representantes) de uma sociedade que é tolerante em relação à diversidade de doutrinas abrangentes professadas por seus membros devem ser capazes, se eles querem se tratar mutua-

mente como pessoas morais iguais, de justificar as decisões políticas fundamentais, uns perante os outros, com base nos valores de uma concepção política de justiça. Até aqui, o problema, como já foi dito, é de justificação. Mas uma doutrina contratualista tem sempre duas partes distintas. Uma delas, que aqui estou chamando de “problema da justificação”, é o de especificar os termos de contrato que seriam mutuamente aceitáveis — ou que “ninguém poderia razoavelmente rejeitar” como termos de acordo — às partes envolvidas. A segunda é o da adesão continuada aos termos do contrato. Supondo-se que seja possível especificar esses termos, e colocá-los em prática por meio de arranjos institucionais apropriados, será que as partes envolvidas podem ser motivadas a ter “um desejo forte e em geral efetivo” de agir em conformidade com os termos do contrato? Vamos supor que os valores políticos abrangidos pelo primeiro princípio de justiça da teoria de Rawls de fato especifiquem, no que se refere a problemas de tolerância, termos equitativos de acordo entre pessoas que professam distintas doutrinas abrangentes do bem. Será que os cidadãos de uma sociedade democrática podem ser motivados a dar o peso apropriado, quando isso se fizer necessário, a uma concepção política de justiça dessa natureza?

Rawls refere-se a essa segunda parte da história contratualista como “o problema da estabilidade”. Trata-se da estabilidade de uma sociedade *justa* — ou do que aqui estou denominando “sociedade democrática”. A estabilidade de uma sociedade justa não pode depender fundamentalmente da coerção, nem de um *modus vivendi* prudencial entre os partidários de concepções distintas e conflitantes do bem<sup>25</sup>. Algumas pessoas podem simplesmente ter de ser coagidas a fazer o que a justiça requer. Mas instituições justas não podem ser mantidas se essas pessoas representarem mais do que uma pequena minoria da sociedade. É por essa razão que Rawls sustenta que um dos “fatos gerais” a serem levados em conta na formulação de uma teoria da justiça é o de que “um regime democrático duradouro e seguro, não seja dividido em confissões religiosas em litígio ou em classes sociais hostis, deve ser apoiado, voluntária e livremente, ao menos por uma maioria substancial de seus cidadãos politicamente ativos”<sup>26</sup>. Em *O liberalismo político*, e essa constitui a principal inovação teórica do livro em relação a *Uma teoria da justiça*, Rawls sustenta que essa estabilidade “pelas razões certas” — por razões morais, e não por razões que dependem da existência de certo equilíbrio de forças na sociedade — só pode ser alcançada se aquilo que acima denominei “termos equitativos de acordo” puder se constituir no objeto de um “consenso sobreposto” das principais “doutrinas abrangentes e razoáveis” que subsistam e encontrem adeptos em uma sociedade democrática<sup>27</sup>. A justificação contratualista dos termos do contrato, da concepção política de justiça, permanece inalterada. Mas a novidade

[25] Isso não implica negar que um *modus vivendi* prudencial, no qual a estabilidade dos arranjos institucionais se assenta em uma *détente* que se impõe pela possibilidade real de aniquilamento mútuo, seja preferível a conflitos fratricidas entre os membros de diferentes confissões religiosas ou de diferentes grupos étnicos ou nacionais. Em muitas circunstâncias, pode não haver nenhuma outra alternativa política que seja melhor. Mas não é desse tipo de estabilidade que estamos tratando no momento.

[26] Rawls, *O liberalismo político*, op. cit., p. 81. A tradução foi ligeiramente alterada.

[27] *Ibidem*, Conferência IV.

[28] *Ibidem*, pp. 102-110, para uma discussão mais detalhada sobre o que significa uma doutrina ser “abrangente e razoável”.

[29] “The idea of public reason revisited”. In: Rawls. *The law of peoples with the idea of public reason revisited*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, p. 151, nota 52.

[30] A formulação clássica da noção de “fé livremente professada” foi feita por Locke em *Carta acerca da tolerância*. Locke sustentou que, ainda que fosse possível à autoridade identificar a doutrina religiosa verdadeira, seria inútil impô-la aos membros da comunidade política porque o meio específico do poder político é a coerção, ao passo que é da natureza da crença religiosa o fato de que ela só pode ter os efeitos benéficos que a ela se atribuem — o de levar à salvação da alma — se for considerada intimamente verdadeira por aquele que a professa.

[31] Rawls, *O liberalismo político*, op. cit., p. 184; Barry, Brian. “John Rawls and the search for stability”. *Ethics*, vol. 105, 1995, pp. 974-75, Seção IX.

que Rawls introduz em *O liberalismo político* é o argumento de que essa concepção política só poderá assegurar a estabilidade, no sentido que aqui é relevante, se os adeptos de diferentes “doutrinas abrangentes razoáveis” puderem afirmá-la da ótica dessas estruturas normativas mais amplas que professam. Por exemplo, os cidadãos que professam uma doutrina religiosa que aceita uma noção de fé livremente professada encontrariam razões para afirmar a concepção política que derivam da sua própria doutrina abrangente. A noção de tolerância, nesse caso, não é puramente política, e sim se expressa de dentro de uma doutrina religiosa. Quando isso é possível, Rawls supõe que uma doutrina abrangente seja “razoável” e que esse é o caso do Catolicismo Romano, desde o Concílio Vaticano II, e de certas formas de Protestantismo, Judaísmo e Islamismo<sup>28</sup>. Neste último caso, Rawls empenha-se em mostrar, em uma longa nota de rodapé no ensaio “The idea of public reason revisited”, que há uma interpretação da Sharia que a torna compatível com o apoio a uma democracia constitucional<sup>29</sup>.

Mas o problema da estabilidade que realmente importa é o de conquistar o consentimento e o apoio voluntário de *peessoas* razoáveis — ao menos de “uma maioria substancial de seus [de uma sociedade democrática] cidadãos politicamente ativos”, como diz Rawls em uma passagem citada acima — aos mesmos princípios de justiça. Por que um consenso sobreposto de *doutrinas* abrangentes seria necessário? Afinal, doutrinas, em si mesmas, não têm como dar apoio a nada, muito menos aos arranjos institucionais de uma democracia constitucional. Para os praticantes do Islamismo, o fato de haver uma interpretação da Sharia que faz dela uma “doutrina abrangente razoável”, nos termos de Rawls, lhe confere alguma vantagem especial em confronto com interpretações fundamentalistas? Consideremos um caso nítido de intolerância. O que poderia ser dito, por exemplo, a alguém que acredita na doutrina segundo a qual *extra ecclesia nullam sallus* (“fora da Igreja não há salvação”) e que disso deduz que é legítimo colocar o poder político a serviço de obter obediência aos comandos da Igreja? Deveríamos lhe dizer que essa doutrina abrangente é “desarrazoada” e que aquilo que essa pessoa deveria se dispor a aceitar é uma correção de sua doutrina religiosa de modo a acomodar uma noção de fé livremente professada<sup>30</sup> e de modo, portanto, a torná-la compatível com a liberdade igual de consciência? A resposta a essa pergunta é “não”. Não é preciso negar a verdade da visão de que “fora da Igreja não há salvação”. O que é preciso negar é a conclusão opressiva que dela pode ser derivada, o que se faz repudiando-se a suposição (do crente) de que ninguém possa razoavelmente rejeitar a verdade de tal doutrina<sup>31</sup>. Dado o “fato do pluralismo”, entendido como uma suposição de diversidade irreduzível de doutrinas abrangentes que florescem e encontram adeptos sob condições em que as liberdades de pensamento e de consciência são garantidas, uma pessoa pode enten-

der que sua própria visão (abrangente) é razoável e, *ao mesmo tempo*, reconhecer que outros podem razoavelmente rejeitá-la. O reconhecimento disso corresponde à aceitação daquilo que Rawls denomina “limites do juízo” (ou “limites da capacidade de julgamento”<sup>32</sup>) e que constitui um dos componentes centrais da noção de razoabilidade (aplicada a pessoas na condição de cidadãos). O que se está dizendo, nesse caso, é que *pessoas* razoáveis aceitam as implicações do pluralismo de valores e dos “limites do juízo” e, portanto, aceitam, ao exercerem a responsabilidade deliberativa que a tomada de decisões coletivas por meio do processo democrático coloca sobre seus ombros, que a doutrina abrangente que professam não pode ter um lugar privilegiado na justificação das decisões políticas que dizem respeito a “elementos constitucionais essenciais” e “questões de justiça básica”.

O que importa para a estabilidade de um esquema institucional que garanta a tolerância, na vertente que aqui estamos examinando, não é em que medida “justiça como equidade”, ou uma concepção política de justiça similar, pode se constituir em um módulo de certo rol de “doutrinas abrangentes razoáveis”<sup>33</sup>. O que realmente importa é em que medida os cidadãos de uma sociedade democrática aceitariam a distinção entre razões que só são razões da perspectiva interna das doutrinas abrangentes que professam e razões que, nas condições do pluralismo moral e dos limites da capacidade de juízo, oferecem uma justificação para o emprego da coerção coletiva da sociedade quando elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica se apresentam à discussão e a deliberação políticas. Como vimos, o princípio liberal de legitimidade e o dever de civilidade impõem a exigência de que as razões desse segundo tipo só podem ser aquelas que passam pelo crivo de uma noção de “razão pública”. Esse raciocínio vale quando a doutrina de primeira ordem professada se qualifique como “razoável”, na interpretação que Rawls dá a isso, ou não. O que há de problemático na forma de neutralidade ou de imparcialidade moral de segunda ordem que está envolvida nessa interpretação da tolerância liberal não está em sua dependência do apoio que poderia receber de doutrinas abrangentes razoáveis. A dificuldade central está na suposição de que os cidadãos de uma sociedade tolerante nos termos aqui discutidos — ao menos uma “substancial maioria dos cidadãos politicamente ativos” — teriam de perceber seus compromimentos normativos últimos com certo espírito que só poderíamos rotular de “liberal”. Mesmo que esses compromimentos normativos sejam aquilo que vêem como mais profundamente verdadeiro, eles aceitariam a injunção (imposta pelo dever de civilidade) de que não se prestam a justificar, no caso de decisões políticas fundamentais, o emprego da coerção coletiva da sociedade, isto é, não se prestam a justificar restrições aos direitos e à liberdade individual de outros.

[32] “Burdens of judgment”. In: Rawls, *O liberalismo político*, op. cit., pp. 98-102.

[33] A lista de Rawls é restrita e bastante seletiva. A versão mais completa menciona cinco doutrinas que são candidatas a fazer parte do consenso sobreposto em uma sociedade democrática: (1) uma doutrina religiosa da fé livremente professada; (2) o liberalismo abrangente de Stuart Mill, com sua concepção de autonomia individual; (3) o liberalismo abrangente de Kant, com sua concepção de autonomia moral; (4) o utilitarismo de Bentham e Sigdwick; e (5) uma “visão mista de valores”, que abrangeria os valores políticos de “justiça como equidade” e uma variedade, não claramente especificada, de valores não-políticos (Rawls, *O liberalismo político*, op. cit., Conferência IV).

Para exemplificar o que está sendo sustentado, posso achar, como uma questão de convicção religiosa, que o homossexualismo é uma forma pecaminosa de conduta sexual e, ao mesmo tempo, aceitar que essa minha convicção não deve determinar de que modo a coerção coletiva deve ser empregada, por exemplo para negar aos homossexuais os mesmos direitos que já são assegurados aos heterossexuais; ou então, posso acreditar, em virtude de uma convicção moral ou religiosa, que o aborto é sempre errado e, ao mesmo tempo, aceitar que essa minha convicção não pode servir de justificativa para a forma como a coerção coletiva deve ser empregada para lidar com o problema das mulheres que recorrem ao aborto para interromper uma gravidez indesejada. No que se refere a esta segunda questão controversa, não há ainda como ignorar a consideração de natureza conseqüencialista de que, muito pior do que tratar essa minha convicção religiosa como uma razão privada para agir, o que é uma implicação da discriminação do aborto em estágios iniciais da gestação, é supor que essa minha convicção possa ter alguma relação com as cerca de 70 mil mortes que ocorrem anualmente em decorrência de complicações que resultam de abortos ilegais realizados em condições precárias. De forma bastante mais controversa para os que têm simpatia pela teoria política normativa aqui defendida, mesmo considerando odiosa a expressão dos pontos de vista daqueles historiadores revisionistas (e anti-semitas), como Paul Rossinieri, que negam que tenha havido o Holocausto, posso aceitar, em virtude de meu compromisso com a tolerância, que a coerção coletiva da sociedade não deva ser empregada para suprimir tal forma de expressão. Como lidar com o “discurso de ódio” e com a expressão intolerante é mais uma questão controversa que poderia ser adicionada às que foram mencionadas antes (na nota 18). É verdade que a expressão de cunho racista é considerada crime no Brasil. Em 17 de setembro de 2003, o Supremo Tribunal Federal corroborou a condenação, em instância inferior, de um sujeito de nome Sigfried Ellwanger, proprietário de uma pequena editora no Rio Grande do Sul que publicava livros com conteúdo anti-semita. O anti-semitismo (expresso em livros como *Os protocolos dos sábios do Sião*) foi tratado, pelo STF, como uma forma de racismo. Mas como uma questão de teoria política normativa, dificilmente se poderia considerar que a discussão — sobre como lidar com o discurso intolerante — se encerra por aqui.<sup>34</sup>

[34] Para argumentos no sentido de que a supressão do discurso intolerante pode não ser aquilo que é mais recomendável da ótica de um sistema de tolerância, ver Fletcher, op. cit., pp. 165-68, e Scanlon, Thomas. *The difficulty of tolerance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 197-200.

#### IV

Será que pessoas que têm convicções morais fortes (derivadas de visões éticas “cheias”) podem endossar a tolerância liberal e o respeito mútuo como valores políticos que se justificam por uma imparcialidade moral de segunda ordem? Formulemos a mesma questão como



uma objeção à linha de argumentação que estou desenvolvendo. Será esse projeto teórico que fundamenta a justificação normativa em uma imparcialidade moral de segunda ordem, e a norma de neutralidade perante doutrinas abrangentes do bem que é um componente central de tal projeto, uma fraude? Essa é uma suspeita que perenemente ronda os esforços teóricos de justificar a tolerância liberal de forma a não fazer dessa justificação somente mais uma dentre as partes contentoras no conflito entre concepções rivais do bem. Será que o liberalismo político pode mesmo ser concebido e defendido de uma forma que não o aliste simplesmente como mais um combatente no conflito, que em certas circunstâncias pode ser fraticida, entre os adeptos de diferentes doutrinas abrangentes do bem? Consideremos o que diz sobre isso um teórico comunitarista antiliberal como Alasdair MacIntyre. Em uma crítica que abarca a tradição liberal em seu conjunto, e não somente a vertente de liberalismo igualitário que ora discutimos, MacIntyre afirma que

*O liberalismo [...] oferece uma concepção específica de ordem justa que está intimamente relacionada com uma concepção de racionalidade prática exigida pelas transações públicas e conduzidas dentro dos limites estabelecidos por uma comunidade política liberal. Os princípios que informam tal racionalidade prática e a teoria e a prática da justiça em uma comunidade política como essa não são neutros em relação a teorias rivais e conflitantes do bem humano. Onde estão em vigor, esses princípios impõem uma concepção específica da boa vida, de racionalidade prática e de justiça tanto àqueles que estão dispostos como àqueles que não estão dispostos a aceitar os termos e os procedimentos liberais de debate. O bem supremo do liberalismo não é mais nem menos do que a sustentação continuada da ordem social e política liberal.*

*Desse modo, o liberalismo, apesar de inicialmente rejeitar as exigências de qualquer teoria do bem supremo, acaba, por fim, por expressar exatamente uma teoria desse tipo. Além disso, o liberalismo não tem como articular argumentos persuasivos a favor de sua concepção do bem humano a não ser recorrendo a premissas que, em seu conjunto, já pressupõem aquela teoria. Os pontos de partida da teorização liberal nunca são neutros entre concepções do bem humano; eles sempre são pontos de partida liberais<sup>35</sup>.*

Que resposta se pode dar a essa objeção de MacIntyre? Será a interpretação da neutralidade liberal aqui proposta um ideal político impossível? A única resposta possível à essa objeção é a seguinte: o que é impossível é uma neutralidade *perfeita* ou *absoluta*. É hora de fazer menção a uma distinção importante nesse contexto. A forma de neutralidade que importa ao princípio liberal de legitimidade é uma *neutralidade de justificação* e não uma *neutralidade de resultados*<sup>36</sup>. Se uma

[35] MacIntyre, Alasdair. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, pp. 344-45.

[36] Com alterações, apóio-me, aqui, em alguns parágrafos de Vita, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 290-93.

[37] Este ensaio foi republicado em Dworkin. *A matter of principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1895, cap. 8.

[38] Ver o ensaio intitulado “Equality and the good life”. In: Dworkin, Ronald. *Sovereign virtue: the theory and practice of equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 6.

[39] Novamente, estou me apoiando, com alterações, em Vita, *A justiça igualitária e seus críticos*, op. cit., pp. 280-82.

noção de neutralidade de resultados é adotada, só seriam justificadas as *políticas* de um Estado liberal das quais se pudesse afirmar que não privilegiam nenhuma doutrina específica do bem. Essa interpretação da neutralidade liberal encontra-se claramente expressa em um ensaio dos anos de 1970 de Ronald Dworkin, intitulado “Liberalism”<sup>37</sup>. Para fazer justiça às posições de Dworkin nesse debate, é preciso mencionar que ele não só abandonou esta posição de neutralidade estrita, como parece ter abandonado também o próprio projeto teórico de justificar o liberalismo (igualitário) sem recorrer a uma concepção específica do bem. Em textos mais recentes, ele sustenta que a defesa do liberalismo tem de se apoiar em uma concepção do bem que ele denomina *model of challenge*<sup>38</sup>. Não vou discutir aqui, mas tenho dúvidas de que essa “concepção do bem como desafio”, que Dworkin agora propõe, realmente difira, em aspectos essenciais, da imparcialidade moral de segunda ordem que estou considerando central à justificação da tolerância liberal.

Detenhamo-nos, no momento, na posição de neutralidade estrita que Dworkin sustentou em seu ensaio dos anos de 1970. Nessa linha, não seria possível justificar nem mesmo uma política de tolerância religiosa. Ademais, quaisquer restrições à liberdade negativa (entendendo-se essa noção da mesma forma que Bentham a concebeu, a saber, no sentido de uma “liberdade-como-licença”) decorrentes de decisões políticas que se justificam em nome de uma concepção específica da boa vida deveriam, sempre, ser consideradas moralmente ilegítimas, pois os adeptos dessa concepção receberiam um tratamento privilegiado em relação àqueles têm convicções distintas. Um Estado liberal justo só poderia ser neutro nesse sentido se excluísse do alcance das decisões políticas boa parte das questões controversas que dão sentido à existência de procedimentos democráticos de tomada de decisões coletivas. Antes de passar à noção de neutralidade de justificação, permitam-me fazer duas considerações conexas sobre esse ponto<sup>39</sup>.

Em primeiro lugar, decisões políticas de qualquer tipo, e não somente as que definem a configuração institucional básica da sociedade, inevitavelmente impõem restrições à conduta e à discricção individual, entendendo-se “discricção individual” por referência a uma noção não-discriminadora de liberdade negativa. Fiz referência a uma noção benthamita de liberdade negativa, segundo a qual toda e qualquer lei, isto é, decisão coletiva, implica uma restrição à liberdade individual de alguns. Essa noção é “não-discriminadora” no sentido de que trata da mesma forma (como restrições à liberdade individual) tanto uma lei que, digamos, restringe minha discricção para fazer o que bem entendo dentro do meu carro (ao me obrigar a usar o cinto de segurança) como uma lei que restrinja minha liberdade de expressão. Uma noção moralmente significativa de liberdade negativa só pode estar referida

à não-interferência em certos interesses individuais que se revestem de um *status* moral especial e que, justamente por isso, identificamos como direitos e liberdades fundamentais. Uma noção de liberdade negativa certamente tem um lugar importante em uma noção de tolerância liberal, mas não é nada óbvio o que devemos entender por “liberdade negativa”. Não se trata, evidentemente, de uma questão de esclarecimento conceitual, e sim de argumentação normativa.

Vamos supor que, por uma decisão majoritária, aprove-se a subvenção, pelo Estado, de determinadas formas de excelência artística (por exemplo, uma orquestra sinfônica de padrão internacional) ou científica (por exemplo, uma agência de fomento à pesquisa científica de ponta). Vamos também supor que, se eu tivesse de decidir por mim mesmo, e sem sofrer nenhuma interferência política, escolheria contribuir — supondo-se que eu estive disposto a contribuir para alguma atividade que julgo ser valiosa — para a proliferação de escolas de futebol. Nesse caso pode-se dizer que a decisão coletiva, na medida em que me obriga a fazer algo que voluntariamente eu não faria (contribuir para atividades orientadas por um ideal de excelência artística ou científica), não é neutra em relação a meus valores pessoais e restringe minha “autonomia” (no sentido moralmente raso da liberdade-como-licença). Mas, de acordo com a interpretação que estou propondo da norma de neutralidade, nada tenho a objetar a isso desde que a decisão política que limita minha discricção individual tenha sido tomada por procedimentos decisórios que, esses sim, ninguém poderia razoavelmente rejeitar. Em decisões como essa, não posso apelar diretamente ao padrão de não-rejeição razoável e à norma de neutralidade liberal — como poderia no caso de uma decisão coletiva que, mesmo que tivesse sido tomada por meio do processo democrático, impusesse restrições arbitrárias à minha liberdade de consciência ou à minha liberdade de expressão. O mero fato de que decisões políticas impõem custos aos interesses ou às convicções morais ou religiosas de alguns (ou mesmo de muitos) cidadãos, tal como eles as entendem, não é uma razão suficiente para considerar que há uma violação à norma de neutralidade.

Em segundo lugar, o padrão de justificação contratualista e a noção de razão pública do liberalismo igualitário têm por objeto uma classe restrita de questões públicas controversas. O fato de que as questões pertinentes à “estrutura básica da sociedade” devam ser debatidas, no fórum público, com base em uma noção estrita de razão pública — isto é, com base em razões e valores políticos que todos poderiam, em princípio, aceitar — não significa que tudo o mais seja retirado do domínio do político. Há um sem-número de questões políticas importantes, como as que dizem respeito à proteção ao meio ambiente, ao patrimônio histórico, à subvenção pública às artes e à cultura e à forma de tratar os animais, com respeito às quais os argumentos que

[40] Basta pensar, por exemplo, nos conflitos entre ambientalistas e os setores “desenvolvimentistas” do governo Lula que querem reduzir as exigências ambientais e acelerar a concessão de licenciamento ambiental para as obras de infra-estrutura, sobretudo de geração de energia, do PAC (Programa de Aceleração do Crescimento).

se farão representar, na discussão pública, necessariamente se fundamentarão, senão em doutrinas abrangentes do bem (como doutrinas religiosas), em concepções sobre o que é valioso na vida humana. Certamente necessitaremos aperfeiçoar o processo democrático para que nos tornemos capazes de decidir questões como essas pesando os méritos de razões que só podem ser articuladas a partir de concepções controversas do bem humano. Para exemplificar, queremos ouvir as razões — e, quando for o momento, deliberar (tenho sempre em mente os cidadãos e seus representantes) de modo informado as questões que se apresentarem — dos que defendem o desenvolvimento econômico acima de tudo, como o único meio que pode assegurar a todos um estilo de vida baseado no consumo e no conforto material e as razões daqueles que defendem um estilo de vida mais austero e que seja compatível com a sustentabilidade ecológica. Questões como essa, que, aliás, têm se apresentado com frequência na discussão pública no Brasil<sup>40</sup>, apresentam um importante componente de controvérsia moral, mas não envolvem questões de justiça básica ou de tolerância. Da ótica da aqui adotada, não há nenhum espaço normativo neutro para discuti-las, a não ser aquele que é propiciado por procedimentos democráticos de deliberação.

A neutralidade de resultados é um ideal político inalcançável e, caso se tentasse praticá-lo, entraria em choque com o valor de uma política democrática vigorosa e competitiva. Mas a norma de neutralidade endossada pela imparcialidade moral de segunda ordem não se aplica indiscriminadamente à avaliação dos resultados políticos, mas somente à justificação dos fundamentos constitucionais e de decisões políticas fundamentais. Espera-se que as divergências com respeito aos elementos constitucionais essenciais e às questões de justiça básica possam ser debatidas, no fórum público, com base em valores políticos que pessoas razoáveis, independentemente da concepção do bem que cada uma julgue ser verdadeira, reconheceriam como o fundamento de pretensões morais. Os direitos civis e políticos fundamentais são candidatos fortes a valores neutros nesse sentido. Não são neutros se por isso se entender que todas as pessoas, de todas as culturas e tradições morais, e quaisquer que sejam suas convicções morais e religiosas, podem entendê-los dessa forma. Mas são valores neutros no único sentido que importa ao princípio liberal de legitimidade. Se divergimos sobre qual é a religião verdadeira, sobre os ideais morais e políticos ou sobre as identidades coletivas que julgamos de importância suprema praticar e preservar, esses direitos e liberdades constituem a única base possível para um acordo razoável sobre os princípios de justiça que devem reger nossa vida comum.

As críticas à concepção de tolerância do liberalismo igualitário muitas vezes confundem essas duas formas distintas de neutralidade,

ou então, como é o caso da crítica de MacIntyre, sequer a levam em conta. Não constitui uma objeção à tolerância liberal afirmar que as instituições e as políticas adotadas até mesmo por um Estado liberal justo não poderiam ser neutras. Isso não significa que a liberdade de consciência se qualifica como um valor político neutro porque os efeitos de uma política de tolerância religiosa são neutros entre as diferentes concepções da verdade religiosa. Para aqueles que acreditam que sua visão religiosa só pode ser adequadamente praticada se os mecanismos de coerção coletiva estiverem sob seu controle, os resultados de uma política de tolerância não são neutros. Vejamos como Dworkin responde à mesma questão com a qual iniciei esta seção:

*Será que pessoas que têm convicções éticas fortes podem ser liberais éticos? Há quem pense que os homossexuais levam vidas muito ruins. Outros pensam que os homens de negócio são desprezíveis, que os ateus desperdiçam suas vidas, que os Estados Unidos se tornaram um país de patéticas pessoas sedentárias que não saem da frente da televisão, que os benefícios de bem-estar social corroem a alma das pessoas, que as pessoas precisam voltar para a natureza, que é imperativo preservar identidades étnicas ou religiosas, que o patriotismo é a mais fundamental das virtudes, e assim por diante. Algumas pessoas defendem convicções como essas apaixonadamente; são pessoas que as praticam e as pregam, e que entram em desespero se seus filhos as rejeitam. Por que pessoas que têm convicções tão fortes não tentariam persuadir outros de que aquilo que defendem corresponde ao bem?*

*Isso é o que elas devem fazer. O problema não está em essas pessoas fazerem campanha pelo bem tal como o entendem, mas em como fazê-lo. A tolerância liberal só lhes nega uma arma: elas não podem se valer da lei, mesmo quando são a maioria, para proibir quem quer que seja de levar a vida que deseja, ou para punir alguém por fazer isso, somente porque as convicções éticas dessa pessoa são, segundo pensam, profundamente equivocadas<sup>41</sup>.*

[41] Dworkin, *Sovereign virtue*, op. cit., pp. 282-83.

Esta passagem de Dworkin resume uma parte da argumentação que foi desenvolvida ao longo deste ensaio. Muitas pessoas têm convicções éticas fortes, e as teriam ainda que as instituições básicas de nossa sociedade fossem efetivamente reguladas por princípios justificáveis de justiça — mesmo que tivéssemos chegado mais perto da realização da idéia reguladora que estou denominando “sociedade democrática”. E elas querem e têm o direito de difundir a verdade tal como a entendem. A tolerância liberal só lhes nega o direito, como diz Dworkin, de se valer de uma “arma”: a de colocar a coerção coletiva a serviço dessas convicções éticas fortes, ou a serviço da criação ou da preservação de identidades coletivas que alguns grupos na sociedade — em geral, os ativistas dos movimentos gays e do movimento negro, e, sobretudo no caso das democracias de alguns países ocidentais desenvolvidos,

[42] A esse respeito, ver Vita. “Liberalismo igualitário e multiculturalismo”. In: *O liberalismo igualitário*, op. cit. Lá, sustento que há formas (em especial, a política de cotas raciais) de enfrentar a discriminação racial que, além de terem pouco impacto sobre essa forma de injustiça quando é tratada como uma questão de justiça distributiva, podem manufaturar um grave problema de intolerância.

[43] Holmes, Stephen. “The permanent structure of antiliberal thought”. In: Roseblum, Nancy (org.). *Liberalism and the moral life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, p. 245.

[44] Scanlon, op. cit., cap. 10, pp. 196-7.

---

Recebido para publicação  
em 15 de maio de 2009.

**NOVOS ESTUDOS**

CEBRAP

84, julho 2009

pp. 61-81

---

os líderes de comunidades de imigrantes que querem preservar uma identidade cultural de caráter fortemente não-liberal — julgam que deveriam ter seu valor moral e cultural reconhecido<sup>42</sup>. Em confronto com aqueles que insistem em que a coerção coletiva seja colocada a serviço de suas doutrinas do bem, concepções éticas fortes e identidades coletivas, a tolerância liberal não pode e não deve ser defendida de forma neutra. Ela constitui uma concepção substantiva de justiça, ou um componente central de uma concepção substantiva de justiça, que, como toda posição moral substantiva, é de natureza controversa. Ao contrário do que diz a descrição caricatural do liberal como alguém que é incapaz de assumir sua própria posição em controvérsias que têm um componente de desacordo moral, o ideal de tolerância associado à garantia de direitos civis e políticos fundamentais (e correspondentes instituições) tem de ser defendido ativamente contra as implicações políticas de concepções não-liberais ou antiliberais do bem. A tolerância liberal é uma moralidade política a ser defendida contra aqueles que querem restringir a liberdade de outros com base em suas próprias convicções de valor moral. Uma neutralidade absoluta é, então, tanto impossível como indesejável. Mas, como lembra Stephen Holmes em um ensaio de alguns anos atrás, os críticos antiliberais da noção de neutralidade liberal, como MacIntyre, estabelecem uma equivalência moral entre dois tipos muito distintos de “intolerância”: aquela que há em eu impor minhas convicções de valor moral a outros me valendo para isso da coerção coletiva e aquela que resultaria de um Estado democrático se valer da coerção coletiva para me impedir de impor minha concepção do bem a outros por meio da força<sup>43</sup>. Um Estado liberal justo tem uma doutrina para adotar oficialmente — a da tolerância liberal —, e que tem de fazer cumprir, de forma coercitiva se necessário, para impedir os intolerantes de impor suas convicções a outros, sem que isso constitua uma forma de intolerância ou uma violação à norma de neutralidade de justificação<sup>44</sup>.

---

ÁLVARO DE VITA é professor do Departamento de Ciência Política da USP. Publicou, nesta revista, “Democracia deliberativa ou igualdade de oportunidades políticas?”, n° 66, jul. 2003.