



## Tolerância, cultura e direitos humanos em Habermas

*Tolerance, Culture, and Human Rights in Habermas*

DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA <sup>a</sup>

### Resumo

O texto trata da questão da diversidade cultural e de suas ressonâncias na doutrina da tolerância, a partir da perspectiva de Habermas. Para este autor, a tolerância religiosa seria exemplar para a compreensão da diversidade cultural, a partir justamente de uma perspectiva tolerante. Nesse desiderato, há uma recusa de um multiculturalismo forte que defende a cultura como uma entidade portadora de direitos. A recusa se dá em razão de tal posição ferir direitos humanos fundamentais de escolha. Na sequência o texto aponta para a democracia como meio adequado de estabelecimento das fronteiras da tolerância e da intolerância.

**Palavras-chave:** Tolerância. Cultura. Direitos humanos. Habermas.

### *Abstract*

*The text deals with the issue of cultural diversity and its resonances in the doctrine of tolerance, from Habermas' perspective. According to Habermas, religious tolerance is a pacemaker for understanding cultural diversity, in agreement with a tolerant perspective. In this regard, there is a refusal of a strong multiculturalism that defends culture as a rights-bearing entity. Such a refusal is due to the fact that it violates fundamental human rights to choice. Following, the text points to democracy as the appropriate means for establishing the boundaries of tolerance and intolerance.*

**Keywords:** *Tolerance. Culture. Human rights. Habermas.*

---

<sup>a</sup> Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. Doutor em Filosofia, e-mail: [djvdutra@yahoo.com.br](mailto:djvdutra@yahoo.com.br)

## Tolerância: Introdução histórica

De um lado do Canal da Mancha, durante o reinado de James II [1685-1688], o último rei católico da Inglaterra, da Escócia e da Irlanda, os jacobinos tentavam revogar o *Test Act*, 1673, de acordo com o qual, para a ocupação de qualquer cargo público, era necessário um juramento renunciando a doutrina católica da transubstanciação. O rei não só não o respeitava, especialmente em relação à composição do exército, como queria aboli-lo. Em novembro de 1685 o rei se recusou a dispensar os católicos do exército, dispensa esta ordenada pelo parlamento. O embate entre o parlamento e o rei culminou nos eventos da Revolução Gloriosa de 1688.

Do outro lado do Canal, o Edito de Fontainebleau de 22/10/1685, assinado por Louis XIV, revogava o Edito de Nantes de 30/04/1598.

É nesse cenário que Locke escreve a sua *Epístola de tolerantia*, em Amsterdã, provavelmente entre novembro e dezembro de 1685. A versão inglesa veio a ser publicada em 1689. O conceito de tolerância, que começara a circular na Europa no século XVI, tendo sido inicialmente justificado por razões pragmáticas, recebe, no século seguinte, uma fundamentação normativa: por parte de Spinoza, uma fundamentação moral com base na liberdade de consciência, de pensamento e de expressão; por parte de Locke, uma fundamentação com base nos direitos humanos (HABERMAS, 2003b, p. 4). Vale registrar que Hobbes teve papel importante nesse percurso, em razão das análises sobre a forma jurídica, segundo a qual a lei jurídica seria a regra das ações humanas, não da consciência ou dos pensamentos (HOBBS, 1979 [1651], cap. XLVI), ainda que o próprio Hobbes tenha sido um adepto do controle estatal dos *cultos* religiosos. Não obstante, mesmo em Hobbes, a *fé* foi posta fora do âmbito da interferência estatal (HOBBS, 1979 [1651], cap. XXXVII). Segundo Habermas: “No decorrer dos séculos XVI e XVII, a tolerância religiosa passa a ser um conceito do direito” (HABERMAS, 2007 [2005], p. 279).

Nesse diapasão, se a modernidade enfrentou a diversidade religiosa como questão belicosa, que conduziu ao conceito de tolerância, cuja formulação exemplar é aquela de Locke, o mesmo não parece ter ocorrido em relação à cultura. A diversidade cultural não ganhou pedigree filosófico mais musculado porque o embate

religioso, na Europa moderna, ocorreu, em geral, no contexto da tradição bíblica, especialmente a cristã, o que levou a cultura a ficar em um segundo plano, não sendo tensionada ao ponto da guerra, o que ocorreu no caso da religião. Ademais, a cultura era vista em uma perspectiva mais geral, enquanto traço civilizatório, com especial pendor pela cultura europeia. Para Kant, a cultura era o que conduzia as inclinações, as disposições e as paixões em direção à harmonia com a moral. Ela fazia uma ponte entre a natureza e a liberdade. Nesse sentido, ela é entendida como aptidão/habilidade para toda sorte de fins (KANT, 1993 [1790], §83). O cultivo das faculdades é concebido nos termos de um dever do homem para consigo (KANT, 2005 [1797], §19).

Já, em Hegel, ela toma uma envergadura mais forte. Para ele, aquilo que a ideia, o conceito, põe como universal é visto pelo interesse privado de cada um, apenas enquanto um meio para a obtenção do que cada um quer. A cultura é justamente o que promove a purificação da brutalidade da barbárie interesseira, para poder realizar a liberdade formal e a universalidade formal, ainda que como um meio para fins privados (HEGEL, 2010 [1821], §20, §187). Contudo, ela operaria, imperceptivelmente, uma espécie de libertação dos desejos privados, mediante a qual esta vontade privada elevar-se-ia até a objetividade.

Sem embargo, no início do século XX, com a questão religiosa já menos saliente, os estudos culturais se aprofundaram e caminharam — em vez da perspectiva anterior de Kant e de Hegel, aquela da transcendência da diversidade em direção a traços comuns — rumo à diversidade e ao relativismo. No âmbito moral, Summer é exemplar de um tal encaminhamento:

O modo “correto” é o modo que os ancestrais utilizavam e que foi transmitido [...] A noção de correto está nos modos de pensar de um povo. Não é exterior a ele, de uma origem independente, trazido para testá-la. Nos modos de pensar de um povo, qualquer que seja esse pensar, ele é correto. Isso ocorre porque eles são tradicionais e, portanto, contêm em si mesmos a autoridade dos espíritos ancestrais. Quando nós chegamos nos modos de pensar do povo, nós estamos no final de nossas análises (SUMMER, 1906, p. 28).

No mesmo sentido, Benedict apostrofa: a “[...] moralidade difere em cada sociedade e é um termo conveniente para hábitos aprovados socialmente” (BENEDICT, 1934, p. 73). No mais tardar no final do século XX, os temas culturais

já tinham ganhado densidade suficiente para se tornarem um dos pontos centrais das discussões filosóficas: “The inescapable problem is that cultures have propositional content. It is an inevitable aspect of any culture that it will include ideas to the effect that some beliefs are true and some are false, and that some things are right and others wrong” (BARRY, 2001, p. 270). No âmbito epistemológico, autores como Peirce, Popper, Kuhn, Rorty mostram elementos nessa direção, mas foi no campo prático que esses estudos se tornaram centrais, por exemplo, nas perspectivas contextualistas e relativistas. A cultura avançou mesmo ao ponto de ter importante influência sobre questões sanitárias (ANDRADE, 2020), bem como influência em relação às necessidades humanas: “[...] as carências naturais do ser humano — alimentação, moradia, sexualidade, etc. — não podem ser justificadas de maneira ética e moralmente relevante, senão como carências culturais, o que quer dizer: *como anseios* comunicáveis, que em uma determinada situação social podem ser satisfeitos [...]” (APEL, 2000 [1973], p. 481).

Por certo, a cultura desafiou a filosofia desde os seus primórdios (JAEGER, 1995 [1936]), contudo, ela ganhou saliência especialmente no séc. XX.

## A cultura como problema filosófico

O próprio conceito de cultura é disputado nas várias disciplinas que tratam do assunto. Mesmo as definições existentes são bastante indeterminadas: “a maioria das definições caracteriza a cultura enquanto alguma coisa que é amplamente compartilhada pelos membros de um grupo social, em virtude da pertença a tal grupo” (PRINZ, 2016, não p.). Luhmann, depois de uma longa discussão, atesta o fracasso de uma definição de cultura. Ainda assim, aponta para um aspecto que vale a pena destacar, qual seja, aquele da cultura como memória dos sistemas sociais (LUHMANN, 1999, p. 31-54). De todo modo, o acento acabou sendo posto sobre um viés particularista da cultura, justamente o que lhe concedeu pedigree de problemática filosófica no final do século XX, em contraposição a uma perspectiva vocacionada à universalidade, ao comum: “‘Cultura’, nesse sentido, é um sinônimo de tradições locais particulares, de visões de mundo particulares ou comunidades de entendimento e acordo mútuos” (KETTNER, 2006, p. p. 299-318). É o que Rawls

sumariza com a expressão fato do pluralismo (RAWLS, 1996 [1993], p. 66). Aliás, para escancarar a problematidade filosófica das questões culturais, basta dizer, como indício, que Rawls, um dos maiores filósofos do século XX, no campo prático, fez modificações em seu projeto de *Uma teoria da justiça* (1971) por causa da agenda que envolve também a cultura, modificações estas consolidadas no *Liberalismo político* (1993): “Rawls transformou sua *Teoria da justiça* num *Liberalismo político*, a partir do momento em que reconheceu a relevância do ‘fato do pluralismo’” (HABERMAS, 2007 [2005], p. 167).

O multiculturalismo foi a resposta conceitual da filosofia contemporânea à questão cultural: “A ideia de multiculturalismo no discurso político contemporâneo e em filosofia política é sobre como entender e responder aos desafios associados com a diversidade religiosa e cultural” (SONG, 2017, não p.). Desenvolvido no final do século XX, o multiculturalismo respondeu pelas demandas da cultura, por exemplo, a linguagem, os hábitos, a religião, o currículo escolar, cujo foco é a identidade em busca de reconhecimento e diferenciação, visando à não interferência ou a sua acomodação por parte dos Estados. Desse modo, o tratamento da cultura evoluiu no sentido de sua fundamentalidade para diversas questões filosóficas, como também na direção do destaque para a sua conflitividade. Segundo Rawls, a gravidade do problema não reside só no fato do pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, mas no pluralismo *incompatível* de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes (RAWLS, 2000 [1993], p. 24). No mesmo sentido, segundo Butler não se pode tratar as questões culturais como sendo *meramente* culturais, por exemplo, em sua comparação com as questões econômicas (BUTLER, 1997).

Considerando esse diagnóstico, há pelo menos duas perspectivas para o seu tratamento. Uma liberal, segundo a qual o indivíduo tem prioridade, sendo a cultura recepcionada desde que em harmonia com esse princípio. A outra, comunitarista, concede prioridade à comunidade.

É certo que não se pode mais pensar uma cultura completamente isolada das demais, pois, no limite, isso conduziria o conflito em direção à guerra (HABERMAS, 2004 [1997], p. 140), de tal forma que a alternativa é que se conduza o conflito na direção da paz. Com efeito, a modernidade formula tal desiderato no sentido de uma ordem da razão: “[...] é um preceito ou regra geral da razão, *Que todo homem deve esforçar-*

*se pela paz*” (HOBBS, 1979 [1651], cap. XIV); “Pode-se dizer que esta fundação da paz universal e permanente não perfaz apenas uma parte, mas todo o fim terminal da doutrina do direito nos limites da simples razão” (KANT, 2014 [1797], p. 355 [RL, AA 06: 355]). A pergunta que se coloca é: como fazer isso? Nesse particular, trata-se de determinar o que seria justo para todos os envolvidos. Habermas bem resume várias tentativas nesse sentido, as quais podem ser assim agrupadas (HABERMAS, 2004 [1997], p. 315-6; HABERMAS, 1995-1996, p. 1484-1485):

- (a) a justiça permanece indissolúvelmente ligada à concepção de bem de uma cultura particular; neste caso, o acordo [*Einverständnis*] só pode ocorrer por assimilação dos parâmetros deles pelos nossos (Rorty) ou por conversão pela capitulação dos nossos padrões em relação aos deles;
- (b) considerando os potenciais universalistas, ocorre a tolerância com base em um consenso sobreposto (Rawls), por razões diferentes, como no caso da liberdade religiosa;
- (c) na teoria discursiva que pressupõe uma descentração de perspectivas (Mead) em direção ao ponto de vista moral.

Seja como for, a resposta parece residir no foco em uma diferenciação que consiga alinhar traços comuns, ainda que em um sentido muito abstrato: “Uma sociedade pluralista baseada em uma Constituição democrática garante a diferenciação cultural somente sob a condição da integração política” (HABERMAS, 2003, p. 10). As condições de possibilidade de tal desiderato são dadas por uma determinada concepção de razão com vocação universal: “só pode haver uma razão humana” (KANT, 2014 [1797], p. 207. [MS, AA 06: 207]); “A razão comunicativa não passa certamente de uma casca oscilante — porém, ela não se afoga no mar das contingências, mesmo que estremecer em alto mar seja o único modo de ela ‘dominar’ contingências” (HABERMAS, 1990 [1988], p. 181). A razão, assim concebida, alavanca dois planos normativos, aquele da ética e aquele da moral.

Pelo primeiro viés, é possível reconstruir elementos apropriados para uma ética da espécie (CARRABREGU, 2016, p. 515; PIERCE, 2018 [2017], p. 14; VARGA, 2011, *passim*). A própria Covid-19 pode ser tomada para evidenciar tal formulação: “La pandemia [...] nos ha puesto ante el espejo como una especie [...]” (CARBONELL, 2020, não p.). Deveras, a pandemia da Covid-19 levou a alterações

nos rituais do Ramadã, bem como em costumes ancestrais de várias etnias indígenas no Brasil, tendo em vista o cumprimento de normas sanitárias emitidas pela OMS. Obviamente, há circunstâncias a serem consideradas (ANDRADE, 2020, não p.); não obstante, no dizer de Habermas, haveria elementos referentes à espécie humana presentes nas diversas culturas que apontariam para traços comuns (HABERMAS, 2003c [2001], p. 39)<sup>1</sup>. Um destes elementos comuns seria aquele da vulnerabilidade, seja dos corpos, seja da própria identidade, o que implicaria uma ética da proteção da vida, em conjunção com uma compreensão de nós mesmos enquanto seres autônomos, portadores de direitos iguais e que se pautam por razões morais (HABERMAS, 2003c [2001], p. 67).

Já no segundo viés, a moral encontraria na individualidade de cada um elemento intransponível que se apresentaria como o traço comum que *poderia* ser partilhado por todos, independentemente de qualquer cultura, de modo que, dito claramente, a diferenciação não iria ao ponto da completa diferença, pois que

Há um ponto geral aqui, a saber, que existem algumas regras morais que todas as sociedades têm que adotar porque tais regras são necessárias para que a sociedade exista. As regras contra mentir e matar são dois exemplos. De fato, nós encontramos essas regras vigentes em todas as culturas. As culturas podem diferir em relação ao que elas consideram exceções legítimas às regras, mas esse desacordo existe em face de uma grande plataforma de acordo. Portanto, nós não devemos superestimar a extensão em que as culturas diferem. Nem toda regra moral pode variar de sociedade para sociedade (RACHELS; RACHELS, 2013, p. 35).

Rawls bem formulou isso sob o rótulo dos direitos humanos, com a clara recomendação de que eles não seriam paroquiais, com destaque para o direito à vida, à liberdade, à propriedade e à igualdade formal. Nas suas palavras:

Entre os direitos humanos estão o direito à vida (aos meios de subsistência e segurança); à liberdade (da escravidão, da servidão, da ocupação forçada e a uma medida suficiente de liberdade de consciência que assegure liberdade religiosa e de pensamento); à propriedade (propriedade pessoal); e à igualdade formal como expresso pelas regras da justiça natural (isto é, que casos similares sejam tratados similarmente). Direitos humanos, assim entendidos, não podem ser rejeitados por

---

<sup>1</sup> "They concern not culture, which is different everywhere, but the vision different cultures have of 'man' who — in his anthropological universality — is everywhere the same".

serem peculiares do liberalismo ou especiais para a tradição ocidental. Eles não são politicamente paroquiais (RAWLS, 1999b, p. 65).<sup>2</sup>

É com base no direito à liberdade que se pode fundamentar a exigência de tolerância que toda cultura deve manifestar em relação às outras culturas, devido à liberdade ser um direito do indivíduo, a despeito de ele poder fazer parte da cultura x ou y: “Toleration extends to the widest range of views, so long as they stop short of threats and other direct and discernible harms to individuals” (GUTMANN, 1994, p. 22).

De todo modo, essa perspectiva não avançaria na direção de uma identidade ético-cultural forte, mas, sim, no sentido de uma identidade ético-política, o patriotismo constitucional (PIERCE, 2018 [2017], p. 2).

Considerados esses poucos traços comuns, no demais, a perspectiva liberal concede verdadeira determinação importante à cultura, chegando ao ponto da defesa de direitos de grupos concernentes à sua cultura. Já a perspectiva comunitarista avança muito mais, privilegiando os traços culturais específicos em relação aos elementos comuns que a perspectiva liberal busca reconstruir, chegando mesmo a defender que as culturas teriam um direito de sobrevivência.

Frente a isso, algumas críticas foram levantadas.

Segundo Waldron, soa um pouco artificial querer preservar uma cultura em face do cosmopolitismo que põe em contato várias culturas (WALDRON, 1995, p. 110). Ademais, Waldron reclama que a agenda cultural inflaciona a agenda política (WALDRON, 2012, p. 133), por isso, justamente, ele propõe distinguir [i] a proteção da dignidade [ii] da proteção de ofensas referentes a crenças que as pessoas possam ter, inclusive religiosas (WALDRON, 2012, cap. 5).

Para Kukathas, não há direitos culturais. Ele defende a tolerância liberal como indiferença à cultura (KUKATHAS, 2007 [2003]).

---

<sup>2</sup> “Among the human rights are the right to life (to the means of subsistence and security); to liberty (to freedom from slavery, serfdom, and forced occupation, and to a sufficient measure of liberty of conscience to ensure freedom of religion and thought); to property (personal property); and to formal equality as expressed by the rules of natural justice (that is, that similar cases be treated similarly). Human rights, as thus understood, cannot be rejected as peculiarly liberal or special to the Western tradition. They are not politically parochial” (RAWLS, 1999b, p. 65). “[...] a right to personal property as necessary for citizens’ independence and integrity [...]” (RAWLS, 1999a [1971], p. XVI).

Houve, também, o questionamento se as bandeiras identitárias não despotencializariam outras bandeiras mais prementes, exemplarmente, aquela do bem-estar econômico (RORTY, 1999; RORTY, 2000).

Feministas argumentaram que as bandeira culturais deixaram de evidenciar a vulnerabilidade de certos membros dos grupos culturais, por exemplo, as mulheres (SONG, 2017).

Feitas essas considerações, põe-se a questão de como conduzir o tratamento da diversidade cultural. A proposta de Habermas parece promissora nesse desiderato.

## **Habermas: solidariedade**

De acordo com Habermas, antropologicamente, a moral é uma instância de segurança que compensa a vulnerabilidade estrutural de formas de vida socioculturais (HABERMAS, 2000 [1991], p. 26). Haveria uma interdependência entre a identidade individual e a identidade coletiva, já que o processo de individuação ocorreria no âmbito do mundo vivido, que é sempre uma comunidade de linguagem. A vulnerabilidade estaria presente em dois âmbitos: aquele do indivíduo e aquele da comunidade. A compensação dessa fragilidade dar-se-ia pela defesa moral da inviolabilidade do indivíduo, mas, também, pela proteção da comunidade de comunicação da qual o indivíduo faria parte. Os termos justiça e solidariedade responderiam por essas duas determinações. Com efeito, a justiça requer igual respeito e iguais direitos para o indivíduo e a solidariedade requer empatia e consideração pelo bem-estar do outro. Ambos os aspectos têm sua raiz na vulnerabilidade. No caso específico da solidariedade, ela adviria de os indivíduos terem um interesse em manterem a integridade da comunidade que compartilham (HABERMAS, 2000 [1991], p. 27; 59). De acordo com ele, ambos os aspectos, as normas universais de justiça<sup>3</sup> e a solidariedade, não só não seriam opostos, como seriam mais que complementares, já que formariam aspectos de uma mesma coisa, de tal forma que a moral exigiria duas determinações, a intangibilidade dos indivíduos enquanto livres e iguais em dignidade e a proteção de relações intersubjetivas de reconhecimento, a qual

---

<sup>3</sup> “[...] moral theories which develop a cognitivist approach are essentially theories of justice” (HABERMAS, 1992, p. 249).

exigiria solidariedade. Só seria possível proteger o indivíduo se também fosse protegida a comunidade (HABERMAS, 2000 [1991], p. 27; 29; 59).

Vale registrar que já nesse momento Habermas se apressa em dizer que não se trata de uma solidariedade colada a formas de vida tradicionais, ou seja, aquela de “[...] uma coletividade que etnocentricamente se fecha contra outros grupos [...]” (HABERMAS, 2000 [1991], p. 59). Não, ela tem que ser compreendida em termos pós-convencionais, ou seja, a partir da sua transformação pelo viés discursivo das condições pragmático-universais da linguagem, o que implica uma transcendência dos limites da comunidade natural, de tal modo que seria quase uma solidariedade da comunidade ideal de comunicação, a qual, por certo, está sempre imersa em comunidades reais de comunicação. Essa formulação, portanto, compreende a solidariedade como um outro da universalidade das condições pragmático-formais da comunidade de comunicação, o que lhe dá uma natureza deontológica, colocando-a no patamar dos deveres morais. Trata-se, bem entendido, de uma *ampliação* do conceito deontológico de justiça para aqueles aspectos estruturais da vida boa instanciados na racionalidade comunicativa, a qual é estruturante de qualquer mundo vivido (HABERMAS, 2000 [1991], p. 29).

Sem embargo, em *Direito e democracia* é introduzida a solidariedade segundo uma nova perspectiva, aquela jurídico-política. Não se trataria nem de um viés deontológico nem de um viés de identidade ético-cultural. O caminho intermediário proposto, portanto, é aquele de uma versão jurídico-política de solidariedade, em continência com a democracia, já que esta dependeria de uma solidariedade que não poderia ser obtida pela força (HABERMAS, 2007 [2005], p. 121): “Ao contrário da moral, o direito não pode *obrigar* a um emprego comunicativo de direitos subjetivos, mesmo quando os direitos políticos dos cidadãos *sugerem* exatamente esse tipo de uso público” (HABERMAS, 1997b [1992], p. 168).

Uma tal formulação implica, para Habermas, o paradoxo da legitimidade poder surgir da legalidade, já que aquela dependeria de uma solidariedade infensa à implementação jurídica. O esclarecimento desse aparente paradoxo estaria em que o direito funcionaria como um mecanismo que aliviaria a sobrecarga do entendimento, “[...] sem anular, em princípio, a liberação do espaço da comunicação” (HABERMAS, 1997b [1992], p. 60). Isso significa justamente uma concepção jurídica da cidadania,

não uma concepção ética calcada na virtude (HABERMAS, 2004 [1997], p. 312). Entendidos desse modo, os direitos políticos, por estarem sob a forma jurídica, implicariam liberdades subjetivas de ação, incluso para serem usadas com a motivação da busca do bem comum, muito embora isso não possa ser imposto juridicamente, mas só proposto politicamente (HABERMAS, 1997c [1992], p. 323, posfácio). Com efeito, já no prefácio ao livro ele anuncia uma solidariedade social preservada em estruturas jurídicas que precisa de regeneração (HABERMAS, 1997b [1992], p. 13). O direito teria uma espécie de falha na solidariedade que ele mesmo não poderia suprir. Ele sugere que essa solidariedade estaria relacionada com o exercício da liberdade comunicativa (HABERMAS, 1997b [1992], p. 54). Com essa formulação, abre-se a possibilidade de reconciliação entre a racionalidade comunicativa e o direito enquanto um meio. Isso ocorre justamente porque a forma jurídica, na qual as condições da racionalidade comunicativa são postas, não pode obrigar coercitivamente nem ao uso estratégico da liberdade nem ao seu uso comunicativo; sem embargo, ambos são usos possíveis de acordo com a forma jurídica.

A legitimidade advinda do processo democrático depende de uma solidariedade no sentido de os cidadãos decidirem usar as suas liberdades políticas de uma maneira orientada ao entendimento, que pode ser formulado também como orientação para o bem comum. Nesse diapasão, a solidariedade compensaria um déficit inevitável das obrigações jurídicas no sentido de uma admoestação ao uso público da razão (HABERMAS, 2000, p. 527). Isso implicaria, por derradeiro, uma concepção não positivista do processo democrático, ao modo de Kelsen e Luhmann (HABERMAS, 2007 [2005], p. 118).

Nos debates que houve sobre *Direito e democracia*, Habermas conecta essa discussão com o tema do patriotismo constitucional, já sugerido por um dos textos que ele ajuntara, em anexo, a *Direito e democracia*. Ele esclarece que o patriotismo constitucional não se daria no nível da motivação ética, mas naquele nível da busca e do processamento de informações (HABERMAS, 1995-1996, p. 1481-1482). A razão pela qual Habermas distingue esta solidariedade, ínsita neste patriotismo, de uma motivação ética ocorre porque a deficiência motivacional moral seria diferente da deficiência motivacional na política. Na verdade, a deficiência da motivação política seria uma consequência da motivação individualista da ética moderna, já que a política

clamaria por uma ação coletiva, uma ação conjunta. A ética não daria conta desse tipo de ação solidária (HABERMAS, 2013 p. 620). Portanto, o patriotismo constitucional seria uma espécie de solidariedade política (HABERMAS, 2007 [2005], p. 305; CARRABREGU, 2016, p. 516).

Em *A inclusão do outro*, 1996, são explicadas com mais propriedade as implicaturas da solidariedade em relação ao multiculturalismo. Segundo ele, haveria dois níveis de integração social: um ético-político e outro ético-cultural (HABERMAS, 2004 [1997], p. 266). O primeiro nível exigiria uma conformação externa; já o segundo, aculturação. As comunidades políticas teriam um direito ao primeiro tipo de integração, mas não ao segundo, já que se trataria de uma *solidariedade abstrata entre estranhos mediada legalmente* (HABERMAS, 2004 [1997], p. 187; 134). Povo, então, seria um constructo jurídico neutro em relação a identidades ético-culturais.

É nesse sentido que a substância ética do patriotismo constitucional não pode prejudicar a neutralidade do sistema jurídico em relação às comunidades que são integradas ético-culturalmente em nível subpolítico, já que tal neutralidade não pode se sustentar em um consenso substantivo de valores, mas em um consenso em relação aos procedimentos democráticos para a produção legítima do direito e o exercício legítimo do poder (HABERMAS, 2004 [1997], p. 262; 140).

Desse modo, parece estável na obra de Habermas a versão ético-política de solidariedade, em vez de uma versão ético-cultural. No entanto, há mudança em relação ao viés ético-político comportar um traço moral ou um traço jurídico. Ao que parece, houve uma mudança de Habermas do viés moral para o viés jurídico. Em relação a esta mencionada mudança de perspectiva no percurso de Habermas, concernente à solidariedade, há discussão na literatura se a formulação da solidariedade pelo viés deontológico da justiça teria sido considerada errada pelo Habermas tardio, com base na afirmação de que a concepção da solidariedade em estreita conexão com a justiça “[...] leads to a moralization and de-politicization of the concept of solidarity” (HABERMAS, 2014, p. 12). Segundo Carrabregu, Habermas teria avaliado a sua formulação primeva da solidariedade, em contraponto com a

justiça, como sendo um tipo de erro categorial, como se a solidariedade fosse essencialmente um ato político, em vez de um ato moral<sup>4</sup>.

Frente ao exposto, cabe perguntar: o que ocorre quando a forma jurídica entra em cena? Sabidamente, operam sob a forma jurídica razões morais, éticas, pragmáticas e de negociação. O tema da solidariedade foi inicialmente introduzido como o verso da medalha do princípio de universalização, o qual foi posteriormente repensado em conexão com o novo desenho proposto por Habermas, que põe em cena o princípio da democracia, baseado no princípio do discurso neutro moralmente. O que ocorre com a solidariedade nesse deslocamento? Parece ocorrer o seguinte: ela é desacoplada da moral e acoplada ao princípio da democracia. Na época, Habermas pensou em resolver os déficits de uma moral abstrata por meio de uma ligação maior com a eticidade, via o conceito de solidariedade, de tal forma que não seria possível conceber uma moral abstrata de sujeitos iguais e livres sem que estes fossem pensados como membros de uma comunidade de comunicação, a comunidade real de comunicação, mas, também, ao mesmo tempo, membros de uma comunidade ideal de comunicação. Desse modo, a justiça ordenaria tanto a preservação/defesa/consideração do indivíduo portador de dignidade e de direitos quanto a preservação da comunidade de comunicação da qual ele faria parte, especialmente daqueles elementos da comunidade ideal de comunicação contrafaticamente já operantes pragmaticamente em sua comunidade real de comunicação.<sup>5</sup>

No contexto de *Direito e democracia*, as deficiências de uma moral abstrata não precisariam mais ser sanadas pelo recurso a algo aproximado da eticidade hegeliana, mesmo ao modo que Habermas propusera na década de 1980, porque ele poderia,

---

<sup>4</sup> "Moreover, and perhaps more dramatically, he warns that if we were to insist on the moral-deontological core of solidarity, as he used to do until recently, we would risk committing some sort of category mistake: that is, we would end up moralizing and therefore depoliticizing what is a purely 'political act' amenable neither to moral-theoretic grounding nor to moral judgment." (CARRABREGU, 2016, p. 513).

<sup>5</sup> Há algo assim equivalente em Apel: "Dessa exigência (implícita) de toda argumentação filosófica, podem ser deduzidos a meu ver dois *princípios regulativos e fundadores* da estratégia moral de ação de todo ser humano a longo prazo: é preciso, em toda atuação e omissão, que se trate em primeiro lugar de assegurar a *sobrevivência* da espécie humana como comunidade *real* de comunicação; e, em segundo lugar, de que a comunidade *ideal* de comunicação se realize na comunidade real de comunicação. O primeiro objetivo é condição necessária do segundo; e o segundo, dá ao primeiro o seu sentido — qual seja o sentido que já se antecipa com cada argumento" (APEL, 2000 [1973], p. 487).

agora, contar com o direito. Nesse movimento, a solidariedade é também deslocada para um âmbito jurídico: “In earlier publications, I connected moral justice too closely with solidarity/ethical life. [...] I no longer uphold the assertion that ‘Justice conceived deontologically requires solidarity as its reverse side’” (HABERMAS, 2014, p. 12, n. 8). A interpretação deve ser lida no sentido de que a justiça deontologicamente concebida pode contar com as possibilidades de complementação abertas pelo direito. Ao que parece, o Habermas da ética discursiva da década de 1980 buscou respostas análogas àquelas propostas por Hegel com seu conceito de eticidade. Em *Direito e democracia* esse caminho foi alterado em direção a uma proximidade maior com Kant. Isso implicou a desconexão da solidariedade do âmbito da eticidade e a sua reconexão com o princípio da democracia. Contudo, com isso, não se retirou o aspecto moral da solidariedade, como pensa o comentador, pois, assim como uma norma moral que adentra no direito pode ser cumprida tanto sob o ponto de vista da legalidade, por uma motivação estratégica, quanto por uma motivação moral, do mesmo modo, a solidariedade pode ser cumprida pelo viés da moral ou pelo viés jurídico-político. Isso ocorre, por exemplo, em relação à tolerância: “[...] o ato jurídico que impõe a todos uma tolerância recíproca funde-se com a auto-obrigação virtuosa a um comportamento tolerante” (HABERMAS, 2007 [2005], p. 282).

Desse modo, assim como Habermas quer evitar a moralização do direito<sup>6</sup>, ele parece considerar que a moralização da solidariedade e a sua despolitização teriam consequências indesejadas. Para o Habermas tardio, a solidariedade política da participação na comunidade de comunicação não poderia demandar que a motivação fosse moral porque isso implicaria uma moralização da política no sentido da motivação a ser exigida. Contudo, a motivação política é mais deflacionada do que a motivação moral, já que o princípio da democracia comporta uma gama muito maior de razões. Nesse particular, pode-se suscitar a questão do tipo de motivação que seria aquela exigida pela liberdade comunicativa. O ponto parece ser aquele de que esta não exigiria uma motivação moral, mas uma motivação pragmático-ilocucionária, no sentido de um acoplamento da personalidade com a racionalidade comunicativa.

---

<sup>6</sup> As leis injustas não seriam jurídicas? Toda norma moral seria *eo ipso* jurídicas? Toda motivação jurídica teria que ser moral? Hart aponta diferenças estruturais entre a moral e o direito.

A ação comunicativa obriga a um enfoque performativo e, então, conduz a certos pressupostos pragmáticos, não obstante ela não se confundir com a normatividade da razão prática (HABERMAS, 1997b [1992], p. 20; 21). A liberdade comunicativa é aquela de dizer sim ou não que abarca todo o espectro de proposições, incluindo a verdade. No caso, há um tipo de liberdade, a comunicativa, que opera no princípio do discurso, bem como em dois subprincípios, o princípio de universalização e o princípio da democracia, o que conduz à formação do juízo, não à formação da vontade: “A moral da razão, sublimada na forma de um saber, passa a ser representada no plano cultural como qualquer outra forma de saber; inicialmente, ela existe apenas como um conteúdo significativo de símbolos culturais, que podem ser entendidos e interpretados, transmitidos e desenvolvidos criticamente” (HABERMAS, 1997b [1992], p. 149). Desse modo, faz-se mister um outro uso da liberdade que concerne ao campo da ação prática. Nesse particular, duas determinações se seguem, aquela da liberdade da vontade como autonomia e aquela da liberdade negativa própria dos direitos subjetivos, de tal modo que deveriam ser equacionados três tipos de liberdade: a liberdade comunicativa, a autonomia moral e a liberdade subjetiva de ação<sup>7</sup>. Portanto, conceber a solidariedade ligada à liberdade comunicativa em termos morais implica moralizar a política, bem como, no limite, despolitizar a própria solidariedade que passaria para um domínio moral individual.

Desse modo, a interpretação de Carrabregu parece exagerada, visto que, do fato de Habermas afirmar que o tratamento da solidariedade pelo viés moral, exclusivamente, levaria a tal moralização e despolitização, não se segue, do seu tratamento pelo viés mais deflacionado da perspectiva jurídico-política, a implicação de que, só por isso, então, a solidariedade seria de outra natureza, pois, sabidamente, a moral não é incompatível com a forma jurídica.

## **Habermas: tolerância**

No que concerne à cultura, há ainda um outro tema que merece ser introduzido em continência com a solidariedade, qual seja, aquele da tolerância:

---

<sup>7</sup> Honneth sugere uma tricotomia semelhante em HONNETH, 2015 [2011].

“*Tolerance is the price we pay for the abstract respect that members of a community based on solidarity, and guaranteed by constitutional law, can legitimately expect across cultural boundaries*” (HABERMAS, 2000, p. 525, ênfase acrescentada). A tolerância, enquanto uma virtude política (HABERMAS, 2007 [2005], p. 286), é a solidariedade cívica ou cidadã de respeitar o outro como membro livre e igual da comunidade política e, com base nesta solidariedade, buscar entendimento em questões disputadas: “eles são obrigados a apresentar uns aos outros bons argumentos” (HABERMAS, 2007 [2005], p. 137). Ao que tudo indica, a solidariedade do respeito ao outro implicaria, também, a participação na comunidade comunicativa.

Para Habermas, a liberdade religiosa é tida por precursora e modelar dos direitos culturais (HABERMAS, 2007 [2005], p. 296). Quando os Estados foram privados da legitimidade com base na religião, houve um aprendizado no sentido da busca de outras fontes de legitimidade, seja nos direitos humanos, seja na soberania popular (HABERMAS, 2003a, p. 153s), as quais, diga-se, são mais abstratas do que as formas concretas de identidades nacionais (HABERMAS, 2004 [1997], p. 79). Nesse contexto, as dissonâncias cognitivas entre visões de mundo puderam contar com o recurso à esfera social do igual tratamento, já que isto deveria ser pressuposto (HABERMAS, 2003b, p. 4; HABERMAS, 2007 [2005], p. 286). Por isso, a tolerância teria o seu início para além da discriminação, o que implicaria respeitar o outro a despeito de sua fé, de seus pensamentos e de sua conduta de vida (HABERMAS, 2007 [2005], p. 286-287).

O tipo de integração que as sociedades políticas podem exigir, qual seja, aquela ético-política da Constituição e não a ético-cultural das formas de vida, porta conexão com um paradoxo típico das teorias da tolerância, qual seja, aquele de como traçar os limites da intolerância. Por certo, a tolerância não pode ser ilimitada. Rawls, por exemplo, a formulou nos limites da ordem pública (RAWLS, 1999a [1971], p. 186; 189) e em conexão com a autopreservação (RAWLS, 1999a [1971], p. 192). Nesse particular, o próprio Habermas caracteriza como paradoxal a intolerância que habita em toda tolerância (HABERMAS, 2007 [2005], p. 282), justamente, a questão dos limites da tolerância.

A problemática dos limites da tolerância dos intolerantes ainda pode ser passada adiante e remetida para as mãos da democracia, mas esta última não tem como

passar adiante, terceirizar, a decisão (HABERMAS, 2007 [2005], p. 283). De se anotar, inclusive, nesse ponto preciso, que a desobediência civil é chamada para desempenhar a função de dar conta do paradoxo da tolerância: “Reconhecendo a desobediência civil, o Estado democrático consegue processar o paradoxo da tolerância, o qual reaparece na dimensão do direito constitucional” (HABERMAS, 2007 [2005], p. 285). A desobediência civil desempenha um papel importante no trato deste paradoxo da tolerância dos intolerantes, já que uma certa institucionalização poderia ainda conter uma intolerância indevida. Considerando que não há padrão a que se possa recorrer fora do próprio procedimento democrático, uma cláusula de abertura controlada para a não institucionalidade funcionaria no sentido de uma espécie de teste derradeiro da correção dos resultados, que se mostraria também no exercício de patriotismo constitucional (HABERMAS, 2007 [2005], p. 284-285).

Referente ao tratamento habermasiano da tolerância<sup>8</sup>, uma das objeções de McCarthy é que ela não distinguiria um tipo de conflito que seria mais importante do que aqueles categorizados como conflitos de interesses motivados estrategicamente. Haveria pelo menos mais dois tipos (McCARTHY, 1991, p. 196). O primeiro diria respeito ao conflito que pode haver entre o bem comum e a economia. Ou seja, a disputa não seria somente entre interesses particulares, mas uma disputa ético-política. O segundo tipo de desentendimento seria ainda mais grave, pois concerniria ao que Habermas chama conflito moral, ou seja, concerniria a algo que deveria vincular a todos igualmente. Ele apresenta, nesse particular, quatro exemplos: aborto, eutanásia, pornografia e direitos dos animais. A esse respeito, duas possibilidades podem se apresentar: “what one party considers to be a moral issue, another party may regard merely as a pragmatic issue or as a question of values open to choice or as a moral issue of another sort, or the opposing parties may agree on the issue but disagree as to the morally correct answer” (McCARTHY, 1991, p. 197). O caso do aborto seria típico. Para uns, o feto é uma pessoa, portanto, tem direitos, o que implica alocar a proteção dos direitos do feto como questão de justiça, ou seja, daquilo que é devido aos demais; para outros, o feto não é uma pessoa, portanto, não tem direitos, o que

---

<sup>8</sup> Parte da argumentação que se segue já se encontra publicada em VOLPATO DUTRA, D. J. O direito como árbitro da democracia. In: SOUZA, D. G.; BRESOLIN, K. (Org.). *Filosofia e direito*. Caxias do Sul: EDUCS, 2018. p. 46-79.

implica que a sua vida está à disposição da ética subjetiva de cada um<sup>9</sup>. Para ele, “These types of disagreement are usually rooted in different ‘general and comprehensive moral views’” (McCARTHY, 1991, p. 197). Por isso mesmo,

Disagreements of these sorts are likely to be a permanent feature of democratic public life. They are in general not resolvable by strategic compromise, rational consensus, or ethical self-clarification in Habermas’s senses of these terms. All that remains in his scheme are more or less subtle forms of coercion, e.g., majority rule and the threat of legal sanctions (McCARTHY, 1991, p. 198).

Não obstante, se os participantes forem reflexivos, bem como falibilistas, e considerarem as instituições e procedimentos justos, eles tenderão a avaliar as decisões como sendo legítimas, ainda que discordem delas. Ou seja, consentiriam com normas que em verdade consideram injustas, talvez, na esperança de mudá-las no futuro (McCARTHY, 1991, p. 198).

Habermas acolhe tal consideração no sentido de um conflito de valores, por contraposição a um conflito de interesses, e começa por registrar um certo encolhimento da capacidade das pessoas, juridicamente consideradas, de privatizarem domínios da vida social, frente ao crescimento da questão da identidade dos indivíduos, conectada com identidades coletivas que não se dispõem a serem privatizadas em direção ao âmbito discricionário subjetivo de cada um (HABERMAS, 1995-1996, p. 1498)<sup>10</sup>. Nesse sentido, ele analisa dois mecanismos constitucionais que seriam capazes

---

<sup>9</sup> Essa oposição pode, ainda, vir marcada por diferentes visões de mundo, como aquela de muitos religiosos que acreditam no seguinte: “First, God created the universe. Second, God created the universe for a purpose, and with a design or plan for achieving that purpose. Third, God’s purpose for the universe is a supremely and inclusively good purpose — good in the sense that it involves the achievement of the blessedness of God’s creatures. This framework of beliefs about life and the universe is vastly different from a secular framework, which instead views life largely as a fortunate (or perhaps unfortunate) accident without any encompassing purpose or plan” (SMITH, 2014, p. 1350). De se anotar que já Coulanges apontava para o diagnóstico de que a crença religiosa, muito embora uma criação humana, seria mais forte do que os seus criadores, pois os homens acabariam submetidos ao seu próprio pensamento: “il est assujetti à sa pensée” (COULANGES, 2009 [1864], p. 163). O único reparo é que Coulanges aplicava esse diagnóstico ao homem antigo, não ao moderno. Sem embargo, as discussões políticas do século XX parecem sufragar a ideia de que o homem contemporâneo se encontra tão submetido à religião quanto o antigo, ao menos no que concerne à religião se constituir em um elemento importante no debate político contemporâneo.

<sup>10</sup> Uma tese que relembra um ponto suscitado por Sandel, quando afirma que os membros de uma sociedade “[...] conceive their identity- the subject and not just the object of their feelings and aspirations- as defined to some extent by the community of which they are a

de neutralizar diferenças ou conflitos (HABERMAS, 1995-1996, p. 1489). O primeiro é pela distinção entre questões de justiça e questões da vida boa, ou seja, pela diferença entre o justo e o bem, distinção esta passível de aplicação, por exemplo, para as questões da eutanásia e do aborto. Em casos assim, as descrições do problema aparecem de tal modo ligadas a visões de mundo, a ideologias, a religiões, que o conflito não poderia ser resolvido por discurso ou por negociação, restando como alternativa justamente a sua privatização sob o viés do que seria eticamente disponível ao indivíduo decidir discricionariamente (HABERMAS, 1995-1996, p. 1489). Porém, para tal, os sujeitos precisariam tomar o ponto de vista moral: “[...] precisam checar sob o ponto de vista moral, que regulamentação ‘é igualmente boa para todos’ em vista da reivindicação prioritária da coexistência sob igualdade de direitos” (HABERMAS, 2004 [1997], p. 322). Ele bem observa que, por um lado, isso não resolve propriamente o conflito, apenas *abstrai* dele. Por outro lado, tal mecanismo de neutralização não significa que as consequências dessa regulamentação sejam distribuídas simetricamente. Pode ocorrer até o contrário disso. É exatamente neste caso de distribuição assimétrica das consequências que acaba por acontecer o efeito colateral de se deixar irresoluta a controvérsia do conflito, tendo em vista a coexistência. Porém, sabidamente, tal estratégia tende a beneficiar uma perspectiva liberal, por exemplo, em relação à eutanásia, ao aborto, à pornografia e ao direito dos animais.

A solução liberal da privatização, para o âmbito da discricionariedade, funciona bem quando não se disputa a questão enquanto matéria de justiça. Por exemplo, antanho, a relação entre mulher e marido era considerada uma questão privada. Contemporaneamente, não mais é, porque tal relação passou a ser considerada questão de justiça. Presentemente, eutanásia, aborto, pornografia e direito dos animais, tendem a ser consideradas como sendo privadas. Não obstante, há contestações no sentido de serem tratadas como matéria de justiça. Justamente por isso faz-se necessária a *tolerância*, por exemplo, em relação ao aborto: “O que se exige juridicamente de nós é tolerância em face de práticas que consideraremos eticamente

---

part. For them, community describes not just what they *have* as fellow citizens but also what they *are*, not a relationship they choose (as in a voluntary association) but an attachment they discover, not merely an attribute but a constituent of their identity” (SANDEL, 1998 [1982], p. 150).

extraviadas a partir de ‘nossa’ perspectiva” (HABERMAS, 2004 [1997], p. 322). Portanto, o uso de tal estratégia só pode ocorrer sob o pressuposto de que o conflito seja considerado ético (HABERMAS, 1995-1996, p. 1491). Em outras palavras, pressupõe-se a aceitação de que ele concerniria a uma questão pessoal, não moral. Dito claramente, a problemática não diria respeito a uma matéria de justiça no sentido daquilo que seria bom para todos. Por conta disso, ocorre uma tolerância desigual [ungleiche Toleranz] (HABERMAS, 1997a, p. 323) entre as partes envolvidas, a saber, uma *exigência de mais tolerância de uns em relação aos outros*, o que acaba por impactar o segundo modo de neutralizar diferenças, qual seja, a legitimação pelo procedimento. Mesmo no nível altamente abstrato de discussão moral da primeira estratégia, o consenso, de fato, raramente é alcançado. Em sendo assim, pergunta-se, a busca pela única resposta correta seria uma ilusão? Mesmo que empiricamente os consensos sejam bastante ilusórios, cabe perguntar, mais uma vez, por que a busca pela única resposta correta seria ainda necessária? Em a resposta sendo positiva, como reconciliar tal desiderato com a evidência dos dissensos permanentes?

Em consideração ao primeiro questionamento, dito cruamente, a crença na possibilidade da única resposta correta é necessária porque senão a alternativa seria a violência. Caso não fossem possíveis esses vários tipos de entendimento entre as diferentes visões de mundo, então, a alternativa seria o conceito de política defendido por Schmitt em *O conceito do político* e em *A crise da democracia parlamentar* (HABERMAS, 1995-1996, p. 1493). Com efeito, se os conflitos políticos fossem considerados de natureza ética e não pudessem ter uma redescrição em um nível mais abstrato de justiça, então, haveria pouca alternativa à violência. Nesse caso, “Se nós, como participantes de discursos políticos, não pudessemos convencer outras pessoas, nem aprender com elas, a política deliberativa perderia o seu sentido — e o Estado democrático de direito, o fundamento de sua legitimação” (HABERMAS, 2004 [1997], p. 326). Desse modo, repõe-se a questão: como o procedimento pode suportar essa demanda? Precisamente, nesse caso, para Habermas, a institucionalização jurídica do procedimento comunicativo pode ajudar, “Afinal, é qualidade específica do direito poder *coagir* de maneira legítima” (HABERMAS, 2004 [1997], p. 327). Com isso, o discurso político e o discurso de negociação ganham algumas propriedades formais do direito. Por exemplo, sob o ponto de vista externo, limitações de tempo e decisões

por maioria podem ser introduzidas como regras que, sob o ponto de vista interno do participante, não afetam a força legitimatória discursiva. Nesse diapasão, é pressuposta a legitimidade *prima facie* das decisões majoritárias, a despeito das limitações de tempo existentes para que uma decisão seja tomada, em geral por votação. Tratar-se-ia de um procedimento imperfeito porque não se poderia garantir que o resultado viria marcado pela correção; por outro lado, seria um procedimento puro, pois não haveria critério de correção independente do próprio procedimento (HABERMAS, 1995-1996, p. 1494-1495).

Nessa perspectiva, para que a tolerância seja razoável, é necessário que haja uma base para concordar em discordar, senão, seria apenas um *modus vivendi* (HABERMAS, 1995-1996, p. 1500). No entanto, Habermas diagnostica que a tolerância vem sendo experimentada subjetivamente, de forma crescente, como não razoável (HABERMAS, 1995-1996, p. 1500). Por conseguinte, a tolerância é um recurso político que escasseia, o que pode ter por consequência a exacerbação do ódio e do conflito na sociedade. Habermas pensa que uma das maneiras de fazer frente a isso seria por uma fundamentação normativa da tolerância (HABERMAS, 1995-1996, p. 1501). Ao final, ele avança a tese segundo a qual, “O processo democrático só promete uma racionalidade procedimental ‘imperfeita’ mas ‘pura’, sob a premissa de que em princípio os participantes considerem possível haver justamente uma resposta correta também para as questões de justiça” (HABERMAS, 2004 [1997], p. 335). Desse modo, admite-se uma conflitividade resistente à dissolução, de tal forma que a única resposta correta que se espera apresenta-se como se fosse uma nota promissória a ser resgatada no futuro, ou seja, uma aposta de que no futuro a única resposta correta poderia ser reconstruída (HABERMAS, 1995-1996, p. 1502).

Dadas essas considerações, a primeira estratégia — aquela da abstração das questões de justiça em relação às questões da vida boa, que culmina nas formulações dos direitos individuais típicos dos direitos humanos e do Estado de direito — é mobilizada em conjunção com a segunda estratégia, aquela dos procedimentos democráticos. Não obstante, a primeira estratégia parece desempenhar papel mais importante no tratamento da identidade cultural. Isso pode ser vislumbrado nas discordâncias que Habermas apõe ao comunitarismo de Taylor.

Taylor avança no sentido de que uma cultura não deveria ser preservada somente como um recurso disponível para que se tivesse a opção de adotá-la ou não a adotar no presente. Não, ele defende uma política de sobrevivência, como se a cultura fosse uma espécie ameaçada. Ele exemplifica isso com o caso da língua francesa no Québec:

[...] assegurando que haverá aqui no futuro uma comunidade de pessoas que quererá aproveitar da oportunidade de usar a língua francesa. Políticas visando à *sobrevivência* buscam ativamente *criar* membros da comunidade, por exemplo, assegurando que as futuras gerações continuem a se identificar como falantes franceses. Não há como ver em tais políticas apenas a disponibilização de uma opção para pessoas já existentes (TAYLOR, 1994, p. 58-59, ênfase acrescentada)<sup>11</sup>.

Desse modo, segundo Habermas, Taylor “[...] põe em questão o cerne individualista da compreensão moderna de liberdade” (HABERMAS, 2004 [1997], p. 239), o que teria por consequência a restrição de direitos fundamentais individuais (HABERMAS, 2004 [1997], p. 241). Isso permitiria, por exemplo, que a escola em língua francesa fosse tornada obrigatória para todas as crianças, em detrimento do direito dos pais a outra escolha, mesmo que fosse no setor privado, o que teria o efeito de tornar a cultura um valor intrínseco, como se ela tivesse um direito por si mesma que valeria contra os direitos individuais de escolha (HABERMAS, 2007 [2005], p. 335-336). Para Habermas, o fomento, a defesa de tradições culturais, não pode se sobrepor aos direitos individuais, como se a cultura pudesse ser imposta aos indivíduos para garantir a sua sobrevivência, caso em que a cultura seria considerada portadora do direito de continuar existindo. Seria análogo a afirmar que o latim teria o direito de continuar a existir e, em razão disso, um grupo de pessoas poderia ser forçado a aprendê-lo e a falá-lo. Que Habermas recuse uma possibilidade semelhante a essa se mostra pelo exemplo das meninas turcas na Alemanha (HABERMAS, 2004 [1997], p. 332). Ele defende que os direitos individuais das meninas deveriam ser sustentados contra as prerrogativas em contrário que a cultura dos pais conceder-lhes-ia.

---

<sup>11</sup> “[...] making sure that there is a community of people here in the future that will want to avail itself of the opportunity to use the French language. Policies aimed at *survival* actively seek to *create* members of the community, for instance, in their assuring that future generations continue to identify as French-speakers. There is no way that these policies could be seen as just providing a facility to already existing people”.

É nesse sentido que ele distingue a cultura como sendo uma entidade portadora de direitos e os direitos grupais. Direitos grupais são passíveis de defesa, haja vista eles serem compatíveis com direitos individuais:

[...] nenhum direito de grupos, legitimado sob o ponto de vista da igualdade cidadã [...], *pode colidir* com os direitos fundamentais de membros individuais de grupos. De acordo com a intuição liberal, os direitos de um grupo só são legítimos quando puderem ser interpretados como *direitos derivativos* — ou seja, deduzidos dos direitos culturais dos membros singulares de grupos (HABERMAS, 2007 [2005], p. 334).

Por seu turno, os defensores da cultura como portadora de direitos, exemplarmente o caso de Taylor, ao menos de acordo com Habermas, avançariam no sentido de direitos coletivos que restringiriam direitos individuais, como se os recursos culturais ganhassem primazia em relação aos indivíduos (HABERMAS, 2007 [2005], p. 334-335). É neste caso que a cultura ganha um valor intrínseco e se torna ela própria uma entidade portadora de direitos, o que acaba por levar a uma opressão dos indivíduos que são membros dessa cultura. Contudo, essa posição tem dois problemas. O primeiro é um aspecto moral, no sentido de haver boas razões morais para a versão dos direitos humanos com foco no valor do indivíduo, que tem a haver, dentre outros fatores, com a autonomia e a liberdade de buscar a própria felicidade. Rawls bem formula deste modo: “Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override” (RAWLS, 1999a [1971], p. 3). O segundo é um problema ontológico, de tal forma que, mesmo que fosse questionada a premissa moral do indivíduo como sendo o titular de direitos básicos, ainda assim não se poderia considerar a cultura uma entidade capaz de ser portadora de direitos porque ela, sendo um objeto simbólico, “[...] não consegue preencher, por força própria, as condições de sua reprodução, já que depende de uma apropriação construtiva mediante intérpretes detentores de razões próprias, os quais são capazes de dizer ‘sim’ ou ‘não’” (HABERMAS, 2007 [2005], p. 336). Ora, no limite, ter-se-ia que tentar impor uma cultura coercitivamente, como se isso pudesse ser feito por cima da cabeça de cada indivíduo. Porém, se a cultura depende de cada um de seus membros aderirem a ela voluntariamente, o que implica a convicção de cada um, então, usar da coerção para essa finalidade resultaria em opressão, já que se sabe, pelo menos desde Hobbes, que não se consegue gerar uma convicção

coercitivamente. Por isso mesmo, tal perspectiva derraparia em opressão, haja vista não deixar espaço para que a convicção divergente pudesse se manifestar externamente, ainda que a ação resultante dela fosse compatível com a liberdade de todos. A humanidade já passou por essa experiência nas torturas da inquisição e nas guerras religiosas, o que justamente levou Locke a propor a tolerância, inclusive com base neste fundamento de uma certa impossibilidade ontológica de o direito poder promover convicções por meio da coerção. Dito claramente, ontologicamente, uma cultura não consegue se reproduzir baseada em coerção que leva à opressão; ela é uma criatura simbólica dependente de apropriação reconstrutiva por parte de cada um de seus membros individualmente considerados.

Habermas apresenta no Estado de bem-estar social um exemplo bem-sucedido em atenuar a injustiça sofrida por certos grupos, como a classe dos trabalhadores, mediante políticas compensatórias de injustiças, pela distribuição de bens coletivos, por exemplo, saúde e educação, em harmonia com direitos individuais, pois tais bens podem ser utilizados individualmente e mesmo reivindicados individualmente (HABERMAS, 2004 [1997], p. 238-239).

Como essa formulação poderia ser operacionalizada? Aqui vale a comparação entre as meninas da cultura turca na Alemanha e o catolicismo. Ambos são casos que discriminam por gênero; no caso do catolicismo, mulheres não podem ser ordenadas padres. Para Habermas, o caso do catolicismo, diferentemente da cultura turca na Alemanha, se amolda aos direitos individuais, haja vista o catolicismo permitir o dissenso de dois modos, pela possibilidade de deixar a igreja e pela possibilidade de criticar, fazer oposição a tal costume no interior da própria igreja católica.

## **Considerações finais**

A tolerância religiosa é tomada por Habermas como precursora e modelar dos direitos culturais. A tolerância religiosa veio a lume em contraponto da erosão das fundamentações religiosas do Estado moderno, o que ocorreu com o esfacelamento da cristandade, devido à reforma protestante. De forma alternativa, duas novas fontes de legitimação acabaram por se impor, aquela dos direitos humanos e aquela da soberania popular, levando à configuração do Estado de direito democrático.

A primeira fonte de legitimidade, aquela dos direitos humanos, impõe que as determinações públicas aplicáveis a todos abstraíam progressivamente das questões da vida boa, ou seja, daquelas opções que qualquer um poderia tomar sem causar dano aos demais, exemplarmente, a própria liberdade de escolher uma crença religiosa e um culto, estendendo-se para outros aspectos, como aquele da escolha da profissão, da orientação sexual, ou seja, da própria concepção de bem. Por certo, a determinação do que propriamente fica à disposição discricionária do indivíduo, sob a proteção do direito de escolha, é controverso. A própria religião é, novamente, exemplar, já que, ela própria havia sido tratada como matéria a ser imposta coercitivamente. Ainda que tenha havido um aprendizado em direção ao estabelecimento de que a coerção estatal só poderia ser exercida em relação a questões de justiça, por exemplo, a proibição do homicídio, cujo desiderato é a proteção da vida, outras questões, para além desta, portam sempre uma problematicidade. Basta pensar no aborto, na eutanásia, na pornografia e nos direitos dos animais. Esses são temas profundamente disputados em relação a se eles são questões de justiça e, portanto, com pedigree para serem impostos coercitivamente, ou se deveriam ser matérias reservadas para o arbítrio de cada um, sob a proteção, mais uma vez, da liberdade de escolha discricionária. No mesmo sentido, as questões culturais compõem esse debate. Pode um Estado impor uma língua ou proibir determinados hábitos, por exemplo, a farra do boi em Santa Catarina?

É justamente essa problematicidade que clama pela segunda fonte de legitimidade, qual seja, aquela da soberania popular, melhor definida por Habermas nos termos de um procedimento democrático de deliberação. Sejam quais forem os termos dessa deliberação, defende Habermas, eles têm que estar em harmonia com a primeira fonte de legitimidade. Desse modo, a proibição do homicídio seria justificada em razão da proteção do indivíduo; da mesma forma a liberdade religiosa viria nesse desiderato, incluindo mesmo o próprio Estado de bem-estar social.

Essa forma de compreensão da legitimidade pressupõe solidariedade no sentido do engajamento nas práticas discursivas que visam a determinar os limites da liberdade individual. A solidariedade devida não seria de tipo ético-cultural, mas ético-político, no sentido de um patriotismo voltado para a Constituição. Ademais, tal forma de legitimidade demanda tolerância para com as diversas culturas e religiões.

A perspectiva defendida por Habermas conduz a um multiculturalismo fraco, de acordo com o qual se deve dar prioridade a questões de justiça e, portanto, à compatibilidade dos direitos culturais com os direitos individuais. Tal posicionamento proíbe o multiculturalismo forte, por exemplo, aquele de Taylor, o qual, ao menos de acordo com Habermas, implicaria tratar a cultura como se fosse uma entidade portadora de direitos, que, para se reproduzir, poderia até mesmo ser imposta às pessoas via coação estatal. Habermas recusa tal tese, seja por razões morais, calcadas na proteção da liberdade individual, seja por razões ontológicas, já que a cultura seria uma entidade simbólica que para se reproduzir dependeria da adesão voluntária de seus membros, de tal forma que a sua imposição *manu militari* conduziria fatalmente à opressão.

## Referências

- ANDRADE, É. Vários mundos para uma só pandemia: contra a universalidade do discurso filosófico. *Coluna ANPOF*, 18 jun. 2020. Disponível em: <http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/coluna-anpof/2648-varios-mundos-para-uma-so-pandemia-contra-a-universalidade-do-discurso-filosofico>. Acesso em: 20 jun. 2020.
- APEL, K.-O. *Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*. Trad. P. A. Soethe. São Paulo: Loyola, 2000 [1973].
- BARRY, B. *Culture and Equality*. Cambridge: Polity, 2001.
- BENEDICT, R. Anthropology and the Abnormal. *Journal of General Psychology*, v. 10, n. 1, p. 59–82, 1934.
- BUTLER, J. Merely Cultural. *Social Text*, n. 52/53, p. 265-277, 1997.
- CARBONELL, E. El capitalismo es un sistema caduco que no soluciona los problemas que genera. *El diario*. 30 abr. 2020. Disponível em: [https://www.eldiario.es/catalunya/sociedad/Eudald-Carbonell-antropologo-capitalismo-solucion\\_a\\_0\\_1022248098.html](https://www.eldiario.es/catalunya/sociedad/Eudald-Carbonell-antropologo-capitalismo-solucion_a_0_1022248098.html). Acesso em: 01 maio 2020.
- CARRABREGU, G. Habermas on Solidarity: An Immanent Critique. *Constellations*, v. 23, n. 4, p. 507-522, 2016.
- COULANGES, F. de. *La cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. 10. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 [1864].
- GUTMANN, A. (Ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. G. Sperber, P. A. Soethe, M. C. Mota. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004 [1997].
- HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trad. M. J. Redondo. Madrid: Trota, 2000 [1991].

HABERMAS, J. *Autonomy and Solidarity*. Revised Edition. Interviews with Jürgen Habermas. Edited and Introduced by Peter Dews. London: Verso, 1992.

HABERMAS, J. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 [1992]. v. I.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 [1992]. v. II.

HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005].

HABERMAS, J. *Era de transições*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, J. Intolerance and Discrimination. *International Journal of Constitutional Law*, v. 1, n. 1, p. 2-12, 2003.

HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990 [1988].

HABERMAS, J. Plea for a Constitutionalization of International Law. *Philosophy and Social Criticism*, v. 40, n. 8, p. 5-12, 2014.

HABERMAS, J. Remarks on Erhard Denninger's Triad of Diversity, Security, and Solidarity. *Constellations*, v. 7, n. 4, p. 522-528, 2000.

HABERMAS, J. Reply to my Critics. In: CALHOUN, C.; MENDIETA, E.; Van ANTWERPEN, J. (Eds.). *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 2013. v. 2013, p. 606-681.

HABERMAS, J. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. *Cardozo Law Review*, v. 17, p. 1477-1557, 1995-1996.

HABERMAS, J. *The Future of Human Nature*. Transl. W. Rehg *et al.* Cambridge: Polity Press, 2003 [2001].

HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 2. ed. Trad. Paulo Meneses *et al.* São Paulo: Loyola; Recife: Ed. UNICAP; São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010 [1821].

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651].

HONNETH, A. *O direito da liberdade*. [S. Krieger: *Das Recht der Freiheit*]. São Paulo: Martins Fontes, 2015 [2011].

JAEGER, W. *Paidéia: A formação do homem grego*. Trad. A. M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995 [1936].

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. J. Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1797].

- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense, 1993 [1790].
- KANT, I. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. J. Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1797].
- KETTNER, M. Discourse Ethics: Apel, Habermas, and Beyond. In: REHMANN-SUTTER, C.; DÜWELL, M.; MIETH, D. *Bioethics in Cultural Contexts: Reflections on Methods and Finitude*. Dordrecht: Springer, 2006. p. 299-318.
- KUKATHAS, C. *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2007 [2003].
- LUHMANN, N. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Band 4. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- MCCARTHY, T. *Ideals and Illusions: on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Boston: MIT, 1991.
- PIERCE, A. J. Justice without Solidarity? Collective Identity and the Fate of the ‘Ethical’ in Habermas’ Recent Political Theory. *European Journal of Philosophy*, v. 26, n. 1, p. 546-568, 2018 [2017].
- PRINZ, J. Culture and Cognitive Science. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/culture-cogsci/>. Acesso em: 29 jun. 2020.
- RACHELS, James, RACHELS, Stuart. *Os elementos da Filosofia Moral*. [Trad. de Delamar José Volpato Dutra: The Elements of Moral Philosophy]. Porto Alegre, AMGH, 2013.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971].
- RAWLS, J. *O liberalismo político*. Trad. D. A. Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000 [1993].
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996 [1993].
- RAWLS, J. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- RORTY, R. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- RORTY, R. Is ‘Cultural Recognition’ a Useful Concept for Leftist Politics? *Critical Horizons*, v. 1, p. 7-20, 2000.
- SANDEL, M. J. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [1982].
- SMITH, S. D. Is God Irrelevant? *Boston University Law Review*, v. 94, p. 1339-1355, 2014.
- SONG, S. Multiculturalism. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/multiculturalism/>. Acesso em: 29 jun. 2020.

SUMMER, W. G. *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. Boston: The Athenæum Press, 1906.

TAYLOR, C. The Politics of Recognition. In: GUTMANN, A. (Ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 25-74.

VARGA, S. Habermas' "Species Ethics" and the Limits of "Formal Anthropology". *Critical Horizons*, v. 12, p. 71-89, 2011.

VOLPATO DUTRA, D. J. O direito como árbitro da democracia. In: SOUZA, D. G.; BRESOLIN, K. (Org.). *Filosofia e direito*. Caxias do Sul: EDUCS, 2018. p. 46-79.

WALDRON, J. Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. In: KYMLICKA, W. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995. p. 93-119.

WALDRON, J. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

RECEBIDO: 02/07/2020

RECEIVED: 07/02/2021

APROVADO: 08/09/2021

APPROVED: 09/08/2021