

Henrique Brum*

Sobre a acomodação de argumentos baseados em doutrinas éticas na teoria na democracia de Rainer Forst

RESUMO

O objetivo deste artigo é argumentar que a teoria de democracia de Rainer Forst pode ser mais receptiva a argumentos baseados em doutrinas éticas (religiosas ou não) do que aparenta. Para isso, será primeiramente exposta brevemente a abordagem normativa geral de Forst, seguida de sua teoria da democracia. A seguir, serão ressaltadas duas características de sua abordagem que podem dar margem a tal receptividade, e como elas o fazem. Por fim, será argumentado na conclusão que tais características permitem que a abordagem de Forst transite, ainda que em grau limitado, entre dois extremos que devem ser igualmente evitados por qualquer teoria apropriada da democracia: a exclusão de alguns grupos e a opressão de outros.

Palavras-chave: Forst; Democracia; Esfera Pública.

ABSTRACT

The goal of this paper is to argue that Rainer Forst's theory of democracy may be more receptive to arguments based in ethical doctrines (religious or not) than it at first seems. To do so, Forst's general normative approach will be briefly exposed, followed by an exposition of his theory of democracy. Then, there will be stressed two features of such approach that may allow for such receptivity, and how they do so. Finally, it will be argued in the conclusion that such features allow for Forst's approach to transit, albeit in a limited degree, between two extremes which must be equally avoided by any appropriate theory of democracy: the exclusion of some groups and the oppression of others.

Keywords: Forst; Democracy; Public Sphere.

* Doutor e pesquisador de pós-doutorado em Filosofia pela UERJ. E-mail: henriquebrum@bol.com.br
O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Brasil (150340/2016-8).

Introdução

A teoria normativa de Rainer Forst tem se tornado uma das mais influentes dos últimos anos. Baseada em um direito individual à justificação, a abordagem do pensador alemão tem sido aplicada a uma série de questões prementes da filosofia política contemporânea como a fundamentação dos direitos humanos, questões de reconhecimento e tolerância. E, entre esses usos, encontra-se o de uma teoria da assim chamada “democracia deliberativa” que concebe o processo democrático como um processo de trocas de argumentos condizentes com certos critérios de validade entre cidadãos vistos como governantes de si mesmos.

A existência de tais critérios de validade é importante. São eles, por exemplo, que impedem que argumentos de origem religiosa sejam usados para oprimir minorias. Entretanto, eles também geram um problema: e quanto àqueles que têm suas identidades tão profundamente amalgamadas com suas doutrinas que simplesmente *não podem* exprimir suas demandas políticas em uma linguagem aceitável à maioria dos cidadãos? Os mesmos critérios de validade que protegem minorias da opressão parecem excluir outros grupos do debate público.

O objetivo deste artigo é argumentar que a teoria de democracia de Rainer Forst pode ser mais receptiva a argumentos baseados em doutrinas (religiosas ou não) do que aparenta. Para isso, será primeiramente exposta brevemente a abordagem normativa geral de Forst, seguida de sua teoria da democracia. A seguir, serão ressaltadas duas características de sua abordagem que podem dar margem a tal receptividade, e como elas o fazem. Por fim, será argumentado na conclusão que tais mecanismos permitem que a abordagem de Forst transite, ainda que em grau limitado, entre dois extremos que devem ser igualmente evitados por qualquer teoria apropriada da democracia: a exclusão de alguns grupos e a opressão de outros.

Contextos da Justiça

Em *Kontexte der Gerechtigkeit*, Forst desenvolveu uma teoria normativa lastreada na existência de um direito individual à justificação, o qual se manifesta em quatro contextos normativos, em cada um dos quais o indivíduo é concebido de determinada maneira específica, e interage com outros indivíduos de dentro de uma certa comunidade relevante em relações de justificação, isto, é relações em que os indivíduos dentro da comunidade em questão continuamente demandam, provêm, aceitam, objetam e rejeitam justificações para as demandas uns dos outros. Tais relações são específicas a cada contexto, envolvendo indivíduos, comunidades, demandas e critérios de validade próprios a cada um (FORST, 2002, p. 230-231).

Assim, no contexto ético, indivíduos dentro de uma comunidade interagem ao responder a questões sobre o bem individual e comunitário baseados na doutrina abrangente, na terminologia de Rawls (RAWLS, 2005, p. 58-66), (“doutrina ética” na de Forst) que professam. Nesse contexto, a pessoa justifica suas ações, valores e planos de vida a si mesma e aos membros das diferentes comunidades a cujo pertencimento define sua identidade. Olhando-se do ponto de vista da comunidade, a justificação no contexto ético significa que é com ela e nela que

certos indivíduos se identificam, deliberam e fornecem respostas para questões sobre qual o bem “para nós”, com base em um autoentendimento comum. Tal comunidade é entendida como uma *comunidade ética* porque seus membros se identificam com os significados e valores que a estruturam. Tais valores e significados precisam ser inteligíveis e compartilháveis aos outros membros, ou seja, precisam, para ser justificáveis, estar de acordo com o modo de validade característico da comunidade em questão, ou seja, a visão de mundo que a estrutura (FORST, 2002, p. 258-263).

Já no contexto *legal*, indivíduos, na qualidade de pessoas legais, são membros normativamente responsáveis de uma comunidade, a saber, a comunidade de indivíduos sujeitos a determinadas normas legais, normas estas que lhes injungem a certas obrigações e lhes conferem certos direitos. Porém, tais injunções e direitos não são vistos como constituindo a identidade da pessoa, mas como uma casca protetora que resguarda sua autonomia no contexto ético da interferência indevida de outras pessoas, ao mesmo tempo em que a limita de modo a resguardar a das outras pessoas em igual medida, e permitir a cooperação social com a previsibilidade legal. Assim, a justificação no contexto legal significa que as pessoas devem poder justificar suas ações, assumindo responsabilidade por elas, com base em sua legalidade de acordo com o sistema jurídico estabelecido, uma vez que é esse o modo de validade apropriado a esse contexto (FORST, 2002, p. 263-266).

No contexto *político*, o indivíduo é visto como o coautor das leis em uma comunidade de cidadãos que se autogovernam. Nele, cidadãos (ou seja, as pessoas consideradas em tal contexto) estão intitulados a direitos negativos, direitos políticos e direitos sociais. Aqui, as pessoas são vistas, não como a quem a lei é endereçada, mas como aqueles que fazem as próprias leis que regerão suas vidas justificando tais leis perante uns aos outros e à comunidade política em geral. Logo, a justificação no contexto político significa que a legitimidade das normas políticas depende de sua justificabilidade a *todos* os cidadãos, de acordo com a noção de que aquilo que reivindica poder valer para todos (ou seja, reivindica validade geral) deve poder ser justificável a todos. Reflexo disso é que, ao se autogovernarem, os cidadãos assumem uma responsabilidade política, não apenas pelas leis que fazem perante uns aos outros (e conseqüentemente por seus concidadãos), mas também pelo projeto histórico-político de sua comunidade política (FORST, 2002, p. 266-268).

Por fim, no contexto *moral*, a pessoa é considerada na qualidade de ser humano *per se*, entendido como um ser racional justificador, ou seja, um ser que é capaz de fornecer, exigir e responder a justificações de e para outras pessoas, mas que ao mesmo tempo é vulnerável às suas ações. Por conta disso, a comunidade relevante nesse contexto é toda a humanidade (FORST, 2002, p. 286-273). Nas palavras de Forst:

What is morally valid must be valid for all moral persons as human beings. Every moral person has the duty to *all* moral persons (and that means to *each one*) to defend the action-guiding norms he or she holds to be justified with reasons that cannot be rejected reciprocally (by “concrete” individuals”) or generally (by all the members of the moral community). As such they are generally “shareable” reasons. *Moral autonomy* therefore

means acting according to norms that are valid generally in a morally unrestricted sense. They cannot be contested with good reasons; their validity is unconditional, categorical, and universal. This procedural-discursive formulation of the kantian concept of autonomy does not however require of moral persons that they refrain from moral action until the strict generality of validity has been established “once and for all”; it simply requires that the norms asserting, This is valid for all human beings, be able to “redeem” this validity claim before all – and that means before every concrete person in view of a moral problem. The moral validity constituted by the fact that something cannot be reasonably rejected is a universal claim that is not located over person’s heads but corresponds to the necessity of basic moral recognition of persons as such to whom one must justify oneself reciprocally. That the community of all human beings is the justification community in moral questions is not of “abstract” but of concrete moral significance in the sense that no one can be excluded from this community, and good moral reasons must be able to prove themselves at all times to be moral reasons. Morally autonomous persons respect themselves and others as authors and addressees of moral validity claims; moral responsibility means recognizing every person’s basic right to reciprocal justification. As a member of the moral community, he or she is a moral “authority” (FORST, 2002, p. 268-269, tradução de John M. M. Farrell, grifos do autor)¹.

Tal direito individual à justificação é entendido também como um direito qualificado de veto contra justificações falsas ou distorcidas (FORST, 2002, p. 81), e regulado por dois critérios, inferidos a partir de uma análise do próprio ato de se prover uma justificação: reciprocidade e generalidade. Por reciprocidade, entende-se que um indivíduo não pode requerer para si mais (direitos, privilégios de acesso ao Estado, recursos distributivos...) do que está disposto a conceder ao outro (reciprocidade de razões), nem argumentar de modo a simplesmente projetar sobre o outro suas próprias convicções, interesses, necessidades ou valores (reciprocidade de conteúdo). Já por generalidade, Forst, entende a injunção a que o indivíduo dê razões que possam ser aceitas por todos, de acordo com a intuição de que o que tem de ser seguido por todos precisa poder ser aceito por todos (FORST, 2002, p. 36-40).

Tais critérios, por sua vez, e especialmente este último, são redimidos na prática discursiva pelos próprios indivíduos, tornando a teoria recursiva, ou seja, não há padrões de ordem mais elevada contra os quais a “verdade” das razões apresentadas possa ser verificada: é no discurso entre as pessoas envolvidas em cada contexto em que justificações são defendidas, aceitas, objetadas ou rejeitadas, sendo a própria abertura permanente desse processo a novas razões e objeções por parte de todos os envolvidos em cada contexto que fia a adequação das justificações apresentadas (FORST, 2002, p. 189-197).

Democracia como “the rule of reasons”

Desde a publicação de *Kontexte der Gerechtigkeit*, a teoria de Forst foi ganhando destaque e influência nos debates contemporâneos em diversas questões

¹ Para fins de um maior entendimento por parte dos leitores, utilizarei as edições em inglês das obras de Forst.

da filosofia política, tais como a fundamentação dos direitos humanos, da tolerância e das demandas por reconhecimento. Entretanto, uma parte importante da teoria permanecia incompleta. Por mais que as considerações tecidas neste primeiro livro acerca do contexto político trouxessem muitas orientações acerca das características gerais apropriadas a um sistema democrático (sendo este entendido como uma forma de autogoverno de uma comunidade de cidadãos que fazem as próprias leis que regerão suas vidas no contexto legal) tal teoria precisava ainda ser completada por uma teoria da democracia propriamente dita, ainda por ser formulada.

Formular tal teoria é o propósito de “The rule of reasons” artigo que objetiva entender a democracia como constituída em

[...] uma prática política de argumentação e troca de razões (*reason-giving*) entre cidadãos livres e iguais, uma prática na qual apenas aquelas normas, regras ou decisões as quais resultam de alguma forma de acordo baseado em razões (*reason based*) entre os cidadãos são aceitas como legítimas. (FORST 2012, p. 155, tradução nossa, grifos do autor).

Como a citação permite antever, já se parte do pressuposto de que a democracia deve ser entendida como mais que a mera agregação de preferências individuais pelo voto, o que de saída compromete o pensador alemão com a chamada “democracia deliberativa.” (HABERMAS, 1996, p. 274-286; GUTMANN; THOMPSON, 2004, Cap. 1). Assim como em *Kontexte der Gerechtigkeit*, Forst dialoga no dito artigo com as tradições liberal e comunitarista de modo a tentar encontrar uma síntese satisfatória entre as duas abordagens, argumentando que de sua abordagem podem ser derivadas implicações para sete aspectos que têm sido alvo de disputa na literatura sobre o tema, e que em seu conjunto fornecem uma teoria coerente da democracia deliberativa.

O primeiro aspecto tange às capacidades cognitivas pressupostas nos cidadãos em uma democracia. Quanto a isso, a abordagem de Forst destaca a capacidade de reconhecer os critérios de validade de cada reivindicação a partir do *threshold* de reciprocidade e generalidade, além da capacidade e disposição para avaliar as razões alheias de modo racional e sem preconceitos. Essas capacidades compõem uma concepção de razoabilidade cuja posse parte dos cidadãos permite-os distinguir os contextos normativos pelos quais eles transitam e os critérios de validade inerentes a cada um deles. Ela também os permite distinguir quando uma determinada norma (e as razões que a embasam) é ou não apropriada a um dado contexto, ao avaliar se ela está ou não de acordo com os critérios de validade que o regem (FORST, 2012, p. 173-177).

Já o segundo trata das virtudes políticas cuja posse por parte dos cidadãos se faz necessária em uma democracia. Nesse quesito, são derivadas da teoria de Forst a disposição em aceitar as restrições (*constraints*) que a justificação pública impõe à ação individual, e o respeito por parte de cada cidadão, na condição de um coautor das normas que reivindicarão validade geral dentro de uma comunidade legal, ao direito à justificação do outro, entendido como um igual coautor de tais normas e, de maneira até mais importante, como alguém que estará sujeito a elas na forma da pessoa legal. Destacam-se também três conjuntos de virtudes: liberais, de tolerância (*toleration*) e *fairness*; dialógicas, como a disposição para

entrar em diálogo e processar razões; e comunais, de solidariedade e responsabilidade pela comunidade política. Estes três conjuntos de virtudes, por sua vez, devem ser vistos como componentes de uma virtude básica da justiça democrática: que os cidadãos saibam e aceitem que essas virtudes implicam aquilo que devem uns aos outros na concepção de justiça subjacente à estrutura básica (FORST, 2012, p. 177, 178).

O terceiro aspecto trata das condições culturais para a realização da democracia deliberativa. Neste a teoria de Forst concebe a sociedade como menos que uma comunidade ético-política, mas mais que um consenso sobreposto, na terminologia de Rawls (RAWLS, 2005, p. 131-172). Se por um lado o pluralismo das sociedades contemporâneas torna inviável a integração social via valores constitutivos comuns, por outro se faz necessário que os cidadãos tenham um senso de justiça compartilhado, que afirme os laços políticos e o direito à justificação política por razões morais independentes, não como parte de uma doutrina ética. Olhando-se pelo ponto de vista do cidadão, dessa concepção de sociedade decorrem três dimensões da responsabilidade política deles exigida. A primeira dimensão trata da responsabilidade discursiva de, ao proporem regras que reivindiquem validade geral, justificarem-nas com razões apropriadas. A segunda dimensão trata da disposição em aceitar a responsabilidade pela realização institucional e material de tais formas de justificação e pelas consequências das decisões tomadas pela comunidade política. Já a terceira consiste em aceitar a responsabilidade pelas consequências das decisões da comunidade política para com aqueles que não são membros dela, como, por exemplo, cidadãos de países mais pobres. Por fim, Forst salienta que, apesar de estar no centro de um *ethos* da democracia responsável pela integração política da sociedade (concebida nos termos acima), o senso de justiça dos cidadãos, e suas correlatas três dimensões de responsabilidade política, não deve ser tomado como a única fonte da integração política. Toda forma de cooperação social, de locais de trabalho a organizações e movimentos sociais, serve também de base para uma democracia deliberativa funcional (FORST, 2012, p. 178-180).

O quarto aspecto versa sobre as pressuposições institucionais que permitam a deliberação democrática, ou seja, quais instituições são necessárias para que a deliberação democrática seja de fato levada a cabo. Para Forst, deriva-se de sua teoria nesse quesito a exigência de uma esfera pública atuante, no sentido de Habermas (HABERMAS, 1996, p. 354-366), que possa fornecer razões e julgá-las, denunciando injustiças na forma de justificações distorcidas ou relações de justificação não justificadas. Também se fazem necessários corpos parlamentares que transmutem as deliberações racionalmente levadas a cabo em normas que desfrutem de força vinculante, uma constituição que estabeleça os direitos básicos que cidadãos de uma ordem democrática que respeitam o direito à justificação uns dos outros garantem-se reciprocamente, e que contenha princípios e regras para os procedimentos deliberativos. Some-se a isso o procedimento de revisão judicial que verifique se decisões políticas são adequadas no tocante ao respeito aos critérios de reciprocidade e validade, e se procedimentos de participação política, inclusão e justificação estão sendo seguidos adequadamente (FORST, 2012, p. 180-182). De especial importância nos arranjos institucionais é a institucionalização do que poderíamos chamar de *objeção recíproca*.

As important as a broad and fair democratic input is, truly general participation will never be possible, and truly general agreement on political decisions will not be either on the output side. But what is necessary then is a general and unimpeded possibility of raising objections to decisions by pointing out that reciprocally nonrejectable claims of reasons have been ignored. This is a task that is often fulfilled by courts, with all the disadvantages of turning political questions into legal questions and of excluding certain claim which may not be easily phrased in the established legal order; therefore [...] it should be a task taken up by political institutions designed for that purpose. Ideally, this kind of raising objections should already be part of a proper process of decision making, but given its constraints, this may not always be possible: thus, the need for additional checks that would require some institutional imaginativeness. (FORST, 2012, tradução de Jeffrey Flynn, p. 182).

O quinto aspecto trata das condições sociais e materiais necessárias para uma democracia deliberativa funcional. Ou, dito de outra forma, que recursos distributivos, capacidades e serviços públicos são essenciais (e em que medida) para que os cidadãos possam de fato desfrutar de suas liberdades políticas e para que as desigualdades econômicas inevitáveis inerentes ao capitalismo não se traduzam em uma desigualdade de poder político. Para tanto, derivam-se da teoria não apenas recursos básicos como saúde, educação, acesso à mídia e à discussão pública, mas também recursos mais complexos, como o autorrespeito por parte das pessoas, vistas como cidadãos independentes e iguais. Para além dessa concepção mínima de justiça distributiva, porém, a teoria também prevê uma concepção máxima de justiça distributiva que, em última instância, exige a justificação apropriada da própria estrutura socioeconômica da sociedade. Para isso, recorre-se ao princípio da diferença (RAWLS, 2002, p. 162- 173), agora reconstruído de maneira puramente procedimental como derivado da necessidade de se justificar as desigualdades econômicas àqueles que estarão sujeitos a elas, especialmente os por ela desfavorecidos. De forma análoga, infere-se da teoria a garantia dos meios materiais básicos necessários ao exercício efetivo da cidadania política, inferida procedimentalmente a partir de considerações sobre a condição da pessoa política no contexto político (FORST, 2012, p. 183).

No que tocante ao sexto aspecto, a concepção de discurso político em ação, duas perguntas se impõem: o que conta como uma boa razão, ou seja, quais os critérios que definem que determinada razão é aceitável como uma defesa legítima de determinada norma ou política pública? E, derivada desta, a segunda: quais os critérios de legitimidade? Forst, nesse quesito, critica abordagens como a de Rawls e Audi que tendem a tentar inferir critérios substantivos para o formato das razões apropriadas ao debate público (RAWLS, 2007, p. 145-154; AUDI, 1997, p. 24-37). Mas contesta também abordagens comunitaristas como a de Sandel, que, ao advogarem que a discussão pública deve encontrar ou expressar os valores da comunidade em questão, carregam o perigo de endossar acriticamente os valores da maioria ou de apenas confirmar o *status quo* (SANDEL, 1996, p. 317-352). Contra ambos os extremos da celeuma, Forst alega que em sua abordagem há um parâmetro procedimental independente de avaliação de procedimentos e decisões democráticos que pode julgar as razões dadas a partir do *threshold* de reciprocidade e generalidade, de modo a indicar qual o contexto apropriado a elas e, consequen-

temente, os critérios de validade condizentes com o contexto em questão. Estes parâmetros, porém, são exigentes o bastante para fornecer diretrizes claras, ainda que vagas, sobre a forma do sistema político democrático. Vagueza essa que, por sinal, é proposital, visto que para Forst não é possível fazer-se teoria política de modo a se chegar “à Verdade da Política”, visto o caráter recursivo da teoria e a necessidade de se respeitar a autonomia política dos cidadãos ao decidirem sobre a forma concreta do sistema político que os regerá (FORST, 2012, p. 183-186).

It is, then, right to say that these criteria do have important substantive implications, being themselves based on the substantive moral “right to justification”, but it is wrong to conclude that they are “substantive” criteria in the sense of liberal principles or communal values, that is, external to the notion of “fair reason giving”. For their “substance” only derives from a recursive reflection on what normative justification means, and it is only as criteria of *justificatory procedures* that they can be applied and have a certain content.

They do, however, become important when applied to the moral construction of basic norms not reasonable to reject. These norms, being the result of a truly and strictly reciprocal and general form of justification that can be only imperfectly realized in political contexts, be they contexts of constitution-making or of regular law-making serve as the basis for a possible critique of political decisions in the sense of questioning whether the procedures that led to these decisions did live up to the two criteria (as best as possible). Built into the idea of democratic justification, then, is the possibility of self-critique and recursive questioning whether any justification *could have done better* – not: was ideal.

[...] What it can argue for are improved forms of justification if there are ground to assume that good reasons have been neglected, but there is no independent way to “find” an objective truth beyond reciprocal and general argumentation. If it turns out that a democratic process has gone wrong in some way, this insight is already the (provisional) result of a better and more inclusive exercise of reciprocal and general justification, a result that needs to be validated in further argumentation. There may always be better answers than the ones arrived at in democratic procedures; but the meaning of “better” is: more justifiable in a process of deliberation and argumentation. [...] There is no rule of reasons apart from the self-rule of citizens by justified reasons. (FORST, 2012, tradução de Jeffrey Flynn, p. 185-186, grifos do autor).

Por fim, o sétimo e último aspecto versa sobre o embasamento normativo da democracia deliberativa. Como se poderia esperar, na teoria de Forst o embasamento moral da democracia é o direito básico à justificação que, quando aplicado ao contexto político, clama por formas institucionalizadas de justificação geral e recíproca. Dessa forma, tal direito a um só tempo ele justifica, modela, transcende e limita as instituições democráticas². Assim, no contexto político, a democracia é entendida como a expressão apropriada (embora nunca plenamente apropriada) do direito à justificação das pessoas e do respeito mútuo entre elas (FORST, 2012, p. 186-187).

² Isso tem consequências importantes, pois implica a conclusão de que a democracia é um direito humano: as pessoas têm o direito de viver sob um sistema político que respeite seu direito à justificação não apenas como sujeitas à lei, mas também como suas autoras. Para essa polêmica conclusão, (Cf: FORST, 2014, p. 52-53).

Sintetizando

Das considerações feitas acerca desses sete aspectos emerge um modelo de democracia deliberativa baseada no direito individual à justificação. Nele, cidadãos capazes e dispostos a reconhecer os critérios e demandas de validade de cada contexto e a avaliar razões alheias a partir destes, dotados de virtudes como tolerância, *fairness* e solidariedade, respeitam o direito a justificação do outro ao aceitar as restrições à sua ação individual impostas no contexto legal em nome de tal direito do outro. Seu senso de justiça, sua responsabilidade mútua, sua solidariedade e suas relações cotidianas os unem em uma sociedade que, embora pluralista, reconhece a força moral do direito à justificação de cada um dos seus membros por seu próprio mérito, independentemente de doutrinas éticas particulares. Em tal sociedade floresce uma esfera pública capaz de identificar e julgar razões para demandas de grupos minoritários, especialmente suas denúncias de exclusão sociopolítica (concebida agora na forma de relações falsas ou distorcidas de justificação). Corpos parlamentares são capazes de ouvir e responder as razões advindas da esfera pública, e mecanismos como a revisão judicial e a objeção recíproca (este último ainda inexistente nas democracias ocidentais) servem de anteparo final contra injustiças para com as minorias. Como forma de garantir o efetivo usufruto por parte dos cidadãos de sua autonomia política, recursos materiais e sociais mínimos são garantidos aos cidadãos, e o próprio sistema distributivo geral é justificado apelando-se de maneira procedimental ao princípio da diferença. A legitimidade das decisões políticas é avaliada por critérios de validade derivados de um parâmetro procedimental independente do *status quo* (os critérios de reciprocidade e generalidade), cuja aplicação, todavia, fica a cargo dos próprios cidadãos, de modo a respeitar sua autonomia política. Por fim, todo o sistema é normativamente lastreado na existência do direito individual à justificação de cada um dos cidadãos, cuja força moral é reconhecida por todos de maneira logicamente independente de quaisquer doutrinas éticas que os cidadãos venham a professar.

Democracia e exclusão

Como vimos, na teoria da democracia de Forst a legitimidade das decisões políticas é normativamente dependente das razões que são apresentadas aos cidadãos para a sua adoção, especialmente sua conformidade com os critérios de reciprocidade e generalidade. Assim, a autonomia dos indivíduos no plano ético é protegida e evita-se que a democracia se degenere em um instrumento de opressão de minorias. Todavia, esse modelo deixa margem a uma importante objeção, que emergiu das discussões acerca da presença da religião na esfera pública nas últimas décadas (ARAÚJO, 2012, p. 17-19). Isto porque a teoria de Forst parece ser altamente refratária à possibilidade de que argumentos de base religiosa (ou de outras doutrinas éticas) desempenhem qualquer papel nas discussões públicas. Pode-se mesmo argumentar que ela é feita exatamente para isso: para impedir que argumentos de apoio a medidas que exijam coerção que sejam baseados em doutrinas éticas possam ser usados para coagir a totalidade da população a agir

de acordo com uma doutrina ética específica, de modo a preservar a autonomia dos cidadãos no contexto ético.

Porém, muitos adeptos de doutrinas éticas (especialmente de doutrinas religiosas) têm suas identidades tão profundamente vinculadas às suas doutrinas que elas simplesmente *não conseguem* conceber, articular ou expressar suas demandas no debate público sem fazer uso de argumentos a elas vinculados. O problema é que as teorias liberais sobre a democracia (e, ao que parece, também a de Forst) tendem a considerar tais argumentos como inapropriados aos fóruns públicos de tomada de decisões, o que por sua vez tem como efeito colateral a exclusão de cidadãos religiosos do debate público. Assim, prossegue a objeção, tais teorias acabam por se revelar altamente excludentes.

É uma questão em aberto se essa objeção revela ou não certo aspecto excludente da teoria de Forst, especialmente porque também há considerações normativas importantes do outro lado. Os cidadãos não adeptos de uma certa doutrina também não teriam o direito de não terem suas vidas governadas por uma doutrina ética que não é a sua? Permitir seu uso como justificativa de normas não seria abrir as portas para a opressão de minorias? Ou, para sintetizar em um exemplo ilustrativo: não há mesmo nada de errado em dizer a um casal homoafetivo de ateus que eles não podem se casar porque Deus não aprova seu relacionamento?

Não entrarei no mérito de tais argumentos aqui. A questão da presença da religião da esfera pública é complexa e de difícil solução. Todavia, gostaria de argumentar que a teoria de Forst não é tão refratária à presença de doutrinas éticas nos debates públicos quanto se poderia pensar à primeira vista. Apesar de resguardar a autonomia dos cidadãos de escolher que doutrina ética ditará o curso de suas vidas, ela tem sim mecanismos que permitem acomodar, em um espaço limitado, as doutrinas éticas no processo de decisão e assim evitar a objeção, ao menos em parte. Gostaria aqui de expor dois desses mecanismos.

O primeiro deles advém do fato de que da teoria da democracia de Forst não se infere que estão excluídos *a priori* do debate público todos os possíveis valores éticos. Ela exige apenas que os cidadãos reconheçam que, ao proporem normas que reivindiquem validade geral, eles devem embasar tais normas com razões que não possam ser rejeitadas segundo os critérios de reciprocidade e generalidade, e que, caso não o façam, seus concidadãos têm o direito de vetar tais normas, em nome do direito à justificação destes. Por fim, caso esse veto de fato ocorra, isso não quer dizer que as razões apresentadas (por exemplo, de ordem metafísica, religiosa, axiológica etc.) ou as doutrinas que subjazem a elas, sejam falsas. Significa apenas que elas não preenchem os critérios de validade para a apresentação de normas no contexto em questão, sendo tal contexto, portanto, inapropriado para a norma proposta (FORST, 2013, p. 459-462; 493-496).

Há ainda um segundo mecanismo da teoria de Forst que também permite a inclusão de razões oriundas de doutrinas éticas no debate político. No contexto moral ou em questões de justiça fundamental nos contextos legal e político (isto é, as partes do sistema político destinadas a embasar e defender os direitos fundamentais necessários à autonomia das pessoas), os números não importam, e apenas razões morais relativas ao respeito igual contam. Dessa forma, reciprocidade e generalidade formam um *threshold* argumentativo, especialmente para

questões legais básicas e defesa dos direitos individuais. Nessas questões básicas o *threshold* se aplica de modo *estrito*: normas que devem valer poder ser defendidas com razões que *todos* possam aceitar, de acordo com os critérios de reciprocidade e generalidade. A política, porém, não se restringe à definição de direitos fundamentais. A vida política cotidiana envolve decisões rotineiras nas quais a regra da maioria será aplicada e que invariavelmente envolverão considerações pragmáticas e concepções de bem. Nesses casos, aplica-se os critérios no modo *restrito*, que prevê que nas decisões políticas cotidianas não há necessidade de se apelar para razões compartilhadas por *todos*, além de permitir o uso de valores éticos, desde que fazê-lo não fira direitos e princípios legais básicos estabelecidos no critério estrito. Quando isso ocorre (ou não) não é uma questão a cargo de teorias ideais de justiça, mas dos próprios agentes vulneráveis a tais leis, que podem a qualquer momento, a partir de considerações oriundas dos próprios critérios de reciprocidade e generalidade, contestar o uso do modo restrito, levantando o *threshold* novamente, trazendo de volta o modo estrito que, se verificado, sobrepuja considerações pragmáticas e axiológicas (FORST, 2002, p. 46-47; FORST, 2012, p. 174-175).

Com esses dois mecanismos em evidência, torna-se claro que a teoria da democracia de Forst se mostra mais inclusiva aos argumentos baseados em doutrinas éticas (e, conseqüentemente, aos cidadãos que os apresentam) do que se poderia pensar à primeira vista. Obviamente, é possível contra-argumentar que eles ainda são insuficientes, até porque as normas que reivindicam validade geral e as questões de justiça básica são as partes mais importantes do debate público. E justamente nestas partes os mecanismos oriundos da teoria de Forst ainda parecem ser de pouca valia para incluir os cidadãos religiosos nas decisões políticas. Todavia, não se pode negar que da análise aqui exposta delineiam-se os contornos de uma teoria da democracia que consegue incluir, ainda que maneira limitada, cidadãos adeptos de religiões e outras doutrinas éticas no debate público, ao mesmo tempo em que protege os direitos básicos e a autonomia dos cidadãos em geral, em especial das minorias.

Considerações finais

Esse artigo procurou demonstrar como a teoria da democracia de Rainer Forst pode acomodar no debate público, ainda que de maneira limitada, os discursos baseados em doutrinas éticas, ao mesmo tempo em que é capaz de proteger o direito individual à justificação dos cidadãos e evitar que argumentos baseados em doutrinas éticas se tornem, de maneira ilegítima, base para a adoção de normas que reivindicuem validade geral. Para isso, foi exposta brevemente a abordagem normativa geral de Forst e sua teoria da democracia. Assim, foi possível evidenciar dois mecanismos de inclusão limitada de tais discursos nos debates públicos: a restrição dos critérios de reciprocidade e generalidade às normas que reivindicuem validade geral e o modo restrito dos critérios de reciprocidade e generalidade nos assuntos que não concernem questões fundamentais de justiça.

A título de conclusão, gostaria de salientar a necessidade de se tratar o direito à justificação no contexto político, pois em última instância é isso que permite à teoria de Forst transitar, ainda que em um grau limitado, entre os dois pe-

rigos que identificamos durante nossa breve investigação. Apenas instituições de justificação democrática discursiva são capazes de trazer à luz a pluralidade de diferentes perspectivas no seio de uma comunidade política e de dar voz tanto às minorias da sociedade como um todo quanto a minorias dentro dessas minorias. Isso é especialmente importante porque, como vimos, muitas vezes os grupos minoritários em questão terão dificuldade em expor suas demandas em uma linguagem acessível e aceitável ao conjunto dos cidadãos, sobretudo em sociedades pluralistas. Desta feita, faz-se necessário um ajuste fino em nossos arranjos institucionais, de modo evitar a exclusão desses grupos do processo político, ao mesmo tempo em que esse mesmo processo deve evitar a interferência indevida de doutrinas éticas sobre a vida dos cidadãos. Sistemas políticos não podem ser nem excludentes nem opressores, e é nesse tênue espaço que deve ser encontrada sua virtude maior: a justiça.

Referências bibliográficas

AUDI, R. Liberal democracy and the place of religion in politics. In: AUDI, Robert; Wolterstorff, Nicholas. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997, p. 1-66.

ARAUJO, L. B. L. Esfera Pública e Secularismo: Introduzindo a Questão. In: _____.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. *Esfera Pública e Secularismo: Ensaios de Filosofia Política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, 7-26.

FORST, R. *Contexts of justice: political philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Tradução de John M. M. Farrell. Berkeley: University of California Press, 2002.

_____. *Justification and critique: towards a critical theory of politics*. Tradução de Ciaran Cronin. Cambridge e Malden: Polity Press, 2014.

_____. *The right to justification: elements of a constructivist theory of justice*. Tradução de Jeffrey Flynn. Nova York: Columbia University Press, 2012.

_____. *Toleration in conflict: past and present*. Tradução de Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

GUTMANN, A.; THOMPSON, D. *Why Deliberative Democracy?* Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2004.

HABERMAS, J. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Tradução de William Rehg. First paperback Edition. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1998.

RAWLS, J. A ideia de razão pública revisitada. Tradução de Denilson Luis Werle e Rurion Soares Melo. In: WERLE, D. L.; MELO, R. S. (Org.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Singular, Esfera Pública, 2007. p. 145-192.

_____. *Political liberalism: expanded edition*. New York: Columbia University Press, 2005.

_____. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pissetta e Lenita Maria Rímoli. Esteves, 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SANDEL, M. *Democracy's discontent: america in search of a public philosophy*. First paperback Edition. Cambridge (Mass.). Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

Data de recebimento: 25/10/2016

Data de aprovação: 05/02/2017