

ÉTICA DAS VIRTUDES E LIBERALISMO POLÍTICO: SOBRE A TOLERÂNCIA

VIRTUE ETHICS AND POLITICAL LIBERALISM: ABOUT TOLERANCE*

LUÍS CARLOS SILVA DE SOUSA **

UNIVERSIDADE INTERNACIONAL DA INTEGRAÇÃO DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA, BRASIL

Resumo: O artigo analisa o problema da tolerância religiosa e a crítica da ética contemporânea das virtudes (Alasdair MacIntyre e Michael Sandel) ao liberalismo político. O argumento central contra o liberalismo consiste em negar a neutralidade do Estado em questões religiosas.

Keywords: Ethics; virtue; toleration; religion; liberalism.

Abstract: The article analyses the problem of religious toleration and the critique contemporary virtues ethics (Alasdair MacIntyre and Michael Sandel) of political liberalism. The central argument against the liberalism consists of denyng the neutrality state in religious matters.

Palavras-Chave: Ética; virtude; tolerância; religião; liberalismo.

* Artigo recebido em 01/12/2013 e aprovado pelo Conselho Editorial para publicação em 16/12/2013.

** Doutor em Filosofia (PUC-SP). Professor Adjunto I da Universidade Internacional da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB/CE). É líder do Grupo de Pesquisa *Guerra e Justiça* da UNILAB e membro do Grupo de Pesquisa em *Ética e Direitos Humanos* da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9475060856310114> . E-mail: lcarlossousa@unilab.edu.br .

1. Introdução

Duas palavras na língua grega, quase homônimas e com a mesma etimologia, indicam as duas vertentes clássicas da história da ética no conjunto da reflexão filosófica: *êthos* (ἦθος) e *ethos* (ἔθος). A primeira palavra pode ser entendida de duas formas: por um lado, como domicílio de alguém ou como abrigo de animais; por outro lado, ela também pode corresponder aos hábitos ou à maneira de ser de uma pessoa. A segunda palavra indica os usos e os costumes de alguma sociedade e, de modo secundário, também pode referir-se aos hábitos dos indivíduos. A partir da etimologia podemos observar a unidade focal do mundo ético na dupla acepção que irá marcar o pensamento grego. Em seu aspecto subjetivo, a ética está centrada no comportamento individual; em seu aspecto objetivo, a ética se refere sobretudo à vida em sociedade. O termo “moral”, de origem latina, diz respeito à mesma coisa, remetendo à idéia de costumes (*ethos, mores*). Não seria necessário estabelecer, portanto, qualquer distinção semântica entre ética e moral. Contudo, podemos discernir uma nuance no significado de cada termo, de acordo com a ênfase posta no que é estimado bom ou sobre o que se impõe como dever ou obrigação. Esta distinção de acento entre a vida boa e a obediência às normas conduz à oposição que encontramos a partir de duas heranças: a herança aristotélica de *perspectiva teleológica* (de *telos*, fim) e a herança kantiana de *perspectiva deontológica* (de *dever*). Se admitirmos esta distinção sumária, então importa acrescentar que a noção de justiça a pressupor em nossa discussão sobre a tolerância, a seguir, está inscrita na perspectiva teleológica de inspiração aristotélica. O que entendemos por “herança aristotélica” não consiste em um bloco historicamente uniforme. Há, na verdade, “aristotelismos” ao longo da história das ideias. Mas a presença de Aristóteles no século XX parece inegável, apesar das diversas vertentes, tão diferentes entre si, que reivindicam a autoridade do filósofo para suas próprias posições. A noção aristotélica de justiça permanece relevante como proposta, se não exatamente como alternativa àquela de proveniência kantiana, ao menos como *locus* de discussão. O justo, em Aristóteles, parece engendrar um tipo de deliberação moral que requer certa tradição argumentativa diferente do que podemos encontrar na tradição liberal posterior, na esteira de Hume, Kant e John Rawls. Diante das “tradições rivais de pesquisa moral”, somos tentados a elaborar alguma solução “sintética”, que envolva elementos de verdade nas duas perspectivas. Esta estratégia, porém, assume às vezes algumas pressuposições básicas que não partilhamos. Uma delas seria a que examina a noção de justiça desvinculando-a de outras noções que compõem um *corpus* mais abrangente, que lhes fornece compreensão. Isto significa apenas que não nos propomos ir além da perspectiva teleológica de herança aristotélica. Esta perspectiva tem seus próprios problemas.

A partir da década de 80 houve um grande esforço, por parte dos críticos de John Rawls, no sentido de questionarem a pretensão liberal da neutralidade axiológica do Estado. Alasdair MacIntyre (*Depois da Virtude*, 1981) e Michael J. Sandel (*Liberalismo e os limites da justiça*, 1982), entre outros, defendiam noções mais fortes de comunidade e solidariedade, assim como um maior comprometimento público com questões morais e religiosas. Na perspectiva aristotélica, a noção de justiça “envolve o cultivo das virtudes e a preocupação com o bem comum”¹. Alasdair MacIntyre e Michael Sandel representam estratégias contemporâneas de retomada da perspectiva aristotélica sobre a justiça. No que segue, trataremos em bloco as duas visões como “ética das virtudes”, porque procuram recuperar, cada um a seu modo, a herança aristotélica da ética centrada nas virtudes.

Há uma referência direta de MacIntyre à questão da tolerância², mas o pano de fundo de nossa exposição aproxima-se antes da crítica de Sandel em torno deste tema. Há, porém, certas diferenças entre os dois – que não iremos desenvolver aqui-, mesmo no que se refere à crítica que ambos levantam ao liberalismo, pois MacIntyre parece inclinar-se a uma crítica mais negativa do que Sandel – talvez porque MacIntyre se proponha integrar elementos de Aristóteles, Tomás de Aquino e Marx³. De fato, MacIntyre não distingue muito claramente, como faz Sandel, entre economia de mercado e sociedade de mercado. A economia de mercado é considerada por Sandel como um instrumento necessário e legítimo, embora a lógica do econômico não deva invadir outras esferas da vida humana, como ocorre na sociedade de mercado⁴. A economia de mercado não produz estruturalmente a injustiça social. As instituições democráticas não são consideradas apenas sob o prisma de epifenômenos da estrutura econômica, embora o tipo de moralidade que a sociedade de mercado espera assegurar seja algo precisamente nesta direção.

A crítica de Sandel ao liberalismo dirige-se muito mais a este ideal moral de liberdade individualista, que configura a sociedade de mercado. Torna-se possível falar, então, de limites morais do mercado. Com isso, a argumentação de Sandel parece mais positiva em relação à construção de uma política de engajamento moral em sociedades democráticas, possibilitando vincular os direitos individuais ao bem comum. Disto resulta também um maior diálogo com o

¹ SANDEL, Michael. **Justiça**: o que é fazer a coisa certa, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 321.

² Cf. MACINTYRE, Alasdair. “Toleration and the goods of conflict”. In: **Ethics and Politics**: selected essays, volume 2, Cambridge University Press, 2006.

³ MACINTYRE, Alasdair. **Ethics and Politics**: selected essays, volume 2, op. cit., p. xi: “Of course every negative critique has positive implications and the more detailed these implications are. And of course the critique the same theoretical resources, drawn for the most part from Aristotle, Aquinas and Marx, need to be put to work both in negative critique and in articulating the goods and goals of particular political and social projects.”

⁴ Cf. SANDEL, Michael. **O que o Dinheiro não Compra**: os limites morais do mercado, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

mundo moderno, sem a necessidade de cedermos aos impasses morais que o liberalismo nos apresenta.

É neste contexto que iremos considerar o problema da tolerância religiosa, um dos temas mais importantes na agenda liberal. Nosso argumento central contra o liberalismo consiste em negar a pretensão de neutralidade do Estado diante das questões que envolvem a religião. O que iremos tomar como paradoxo da tolerância exige uma tomada de posição sobre o modo como compreendemos o papel do Estado nas sociedades pluralistas modernas, primeiro a partir de John Rawls e, depois, a partir de A. MacIntyre e M. Sandel.

2. Liberalismo político contemporâneo e o paradoxo da tolerância.

No debate atual sobre as teorias da justiça a obra de John Rawls exerce uma forte influência entre os filósofos políticos⁵. *Uma Teoria da Justiça* (1971) é considerada, até mesmo por seus críticos, como a mais importante obra de filosofia política do século XX⁶. Rawls propôs uma teoria da justiça alternativa a certo tipo de teoria ética teleológica: o utilitarismo. E Rawls tinha consciência (sobretudo na seqüência de sua principal obra) de que sua reflexão se situava na tradição da ética deontológica de inspiração kantiana. A prioridade do justo em relação ao bem consiste na característica central da teoria da justiça como equidade de John Rawls. Veremos, mais adiante, como devemos considerar a tolerância religiosa no quadro geral de sua teoria da justiça. Por enquanto, basta considerarmos o seguinte: o que entendemos por *paradoxo da tolerância* somente poderia ser levado em devida conta se considerássemos a democracia liberal razoavelmente justa defendida pelo liberalismo político⁷.

A trágica experiência da Segunda Guerra Mundial e do Holocausto no séc. XX nos alertam para o *paradoxo da tolerância*: uma tolerância ilimitada pode levar à supressão da tolerância. Uma sociedade que tolera de forma ilimitada os intolerantes acaba por levar à destruição dos

⁵ Michael Walzer, no início de sua principal obra sobre justiça, expressa do seguinte modo sua posição: “Ninguém que escreva sobre a justiça hoje em dia pode deixar de reconhecer e admirar as conquistas de John Rawls. No texto, discordo principalmente de *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass, 1971). Minha empreitada é bem diferente da de Rawls, e fundamenta-se em outras disciplinas acadêmicas (história e antropologia, em vez de economia e psicologia). Mas não teria tomado a forma que tomou – poderia não ter tomado forma nenhuma – sem a obra dele.” Cf. WALZER, Michael. **As Esferas da Justiça**: Uma defesa do pluralismo e da igualdade, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. xxii. Robert Nozick também expressa opinião semelhante, ao afirmar que, após a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, os filósofos políticos contemporâneos precisariam trabalhar com base na teoria de J. Rawls ou então explicar por que não o fazem. Cf. NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**, Basic Books, New York, 1974, p. 183.

⁶ Cf. RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1997.

⁷ Cf. RAWLS, John. **O Liberalismo Político**, São Paulo: Martins Fontes, 2011.

tolerantes e da própria tolerância. Isto não significa que tenhamos que suprimir qualquer manifestação privada de intolerância, mas que tal manifestação violenta seja sempre posta à margem da lei. Às vezes, somente a argumentação racional não é suficiente contra o intolerante, pois os adeptos da intolerância podem simplesmente recusar o discurso racional. Devemos reivindicar o direito de suprimir a intolerância com instituições que façam valer a força da lei e o controle da opinião pública. Portanto, devemos exigir, em nome da tolerância, o direito de não tolerar os intolerantes. Não devemos negligenciar o fato de que “a concepção de mundo demoníaca de Hitler”, o seu “anti-semitismo redentor”, mantinha um sentido religioso⁸. Para J. Rawls, desde o tempo do imperador Constantino (séc. IV), o cristianismo puniu a heresia e procurou eliminar o que considerava falsa doutrina, através de perseguições e guerras religiosas.

Esse zelo perseguidor foi a pior maldição da religião cristã. Foi compartilhado por Lutero, por Calvino e pelos reformadores protestantes, e não foi radicalmente confrontado na Igreja Católica até o Vaticano II. – Esses males foram maiores ou menores que o Holocausto? Não precisamos fazer tais julgamentos comparativos. Os grandes males são suficientes em si. Mas os males da Inquisição e do Holocausto não deixam de estar relacionados. Na verdade, parece claro que sem o anti-semitismo cristão ao longo de muitos séculos – especialmente rude na Rússia e na Europa oriental – o Holocausto não teria acontecido. Que o ‘anti-semitismo redentor’ nos pareça loucura demoníaca – como alguém poderia acreditar em tais fantasias? – nada muda esse fato.⁹

A defesa da tolerância está historicamente na origem do liberalismo político moderno. Entretanto, do ponto de vista da tradição teleológica aristotélica, há razões para criticar a forma como o liberalismo concebe a relação entre religião e política. Quando devemos ser intolerantes e por quê? Se situarmos esta questão no âmbito de nossa prática discursiva, constatamos que ela envolve noções de bem que orientam o curso de nossas ações¹⁰. A manutenção da liberdade e da ordem pública pode ser vista como uma necessidade para um Estado democrático e de Direito. Mas disso não decorre que a vida social seja menos isenta de conflitos, pois esta é uma característica intrínseca ao processo argumentativo dos indivíduos ou de grupos de indivíduos que objetivam o bem comum.

Há um nível de aplicação do conceito de tolerância que nos conduz diretamente ao plano institucional. Ele nos remete às relações entre Estado e Igreja, entre as instâncias cívica e

⁸ Cf. RAWLS, John. **O Direito dos Povos**, São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 27-29.

⁹ RAWLS, John, op. cit., p. 28-29.

¹⁰ Cf. MACINTYRE, Alasdair. “Toleration and the goods of conflict”. In: **Ethics and Politics: selected essays**, volume 2, Cambridge University Press, 2006, p. 205-223.

eclesiástica¹¹. Em sentido literal, “tolerante” é aquele que admite opiniões contrárias à sua. O tolerável não significa, porém, uma completa aceitação de algo. Por isso mesmo permanece uma ambiguidade inscrita na oposição entre o uso dos termos “tolerância” e “intolerância”. O acréscimo de um terceiro termo, “intolerável”, no contexto de nossa discussão talvez possa melhor nos aproximar, por via negativa, daquilo que nos propomos no primeiro nível da nossa discussão: *vincular o tema da tolerância, especificamente religiosa, à esfera geral da justiça política*¹². Este modo de pôr a questão nos permite recordar que a tolerância não se restringe aos planos cultural e religioso. Em sociedades pluralistas, seria necessário delimitar o campo da liberdade religiosa diante da sanção estatal. Mas não é nossa intenção descrever as razões históricas da relação instrumental operada entre o político e o religioso. Como já definimos, nosso objetivo, no que segue, consiste em esboçar uma perspectiva teleológica de inspiração aristotélica que aborde a tolerância religiosa a partir de certo debate contemporâneo sobre a justiça.

2. Tolerância e justiça como equidade em John Rawls (TJ, § 34).

Uma Teoria da Justiça (1971) causou, como se sabe, um profundo impacto nas discussões ético-políticas no século XX, e com certeza representou um marco no viés deontológico da filosofia política contemporânea. A noção de justiça em Rawls não pode ser tomada no sentido da tradição aristotélica, e só parcialmente se identifica com o sentido empregado por Kant: essa noção não diz respeito nem a uma virtude nem a um direito, mas sim à constituição de uma “sociedade bem ordenada”. O distanciamento da tradição aristotélica se tornou ainda mais visível em obras posteriores, quando Rawls reconhece a necessidade de reformular suas posições em alguns pontos importantes, sobretudo no que diz respeito à terceira parte de *Uma Teoria da Justiça*, onde seria talvez possível estabelecer certas conexões com a visão de justiça sob a perspectiva teleológica¹³. É verdade que um viés de leitura mais afim à tradição teleológica sobre a obra de Rawls permitiria superar certas dificuldades inerentes às próprias premissas de seu

¹¹ Cf. MARITAIN, Jacques. **A Igreja de Cristo: a pessoa da Igreja e seu pessoal**, Rio de Janeiro:AGIR, 1972.

¹² Para uma referência a esta perspectiva, ver o texto emblemático de RICOEUR, Paul. “Tolerância, Intolerância e Intolerável”. In: **Leituras 1:em torno ao político**, São Paulo:Loyola, 1995, p. 174-190.

¹³ RAWLS, John. **Justiça e Democracia**, São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 10: “A existência de uma pluralidade de doutrinas abrangentes incompatíveis entre si -o fato do *pluralismo*- prova que a idéia de uma sociedade bem ordenada e governada pela teoria da justiça como equidade, no sentido de TJ, não é realista. Ela é incompatível com a própria realização de seus princípios nas melhores condições imagináveis. É por isso que a análise da estabilidade de uma sociedade bem ordenada que eu proponha na terceira parte de TJ é igualmente irrealista e deve ser reformulada.”.

liberalismo político¹⁴. Mas a crescente atenção ao justo como distinto do bom e do verdadeiro revela a perspectiva exclusivamente política que Rawls pretende imprimir à sua noção de justiça como equidade (*justice as fairness*).

Como se sabe, a obra TJ é dividida em três partes: teoria, instituições e objetivos. A segunda parte, que trata das instituições, subdivide-se em três capítulos: “Liberdade igual” (c. IV), “As parcelas distributivas” (c. V), e “Dever e obrigação” (c. VI). O capítulo IV, sobre a liberdade igual, reúne os §§ 31 a 40. O §34 tem como tema “tolerância e o interesse comum”. Ele segue a discussão já iniciada no §32 sobre o conceito de liberdade e desenvolvida no § 33 sobre a igual liberdade de consciência. O §35, “A tolerância para com os intolerantes”, complementa esse eixo temático. Esse bloco composto pelos §§32-35 se insere na tentativa mais ampla de Rawls para pensar a liberdade moral e religiosa como problemas da liberdade igual, a fim de ilustrar o conteúdo dos princípios da justiça. Desde o início, já no capítulo IV que abre a Parte II de TJ, Rawls afirma brevemente que irá tratar de tais questões no âmbito de sua discussão sobre a estrutura básica de uma sociedade democrática e constitucional.

É verdade que Rawls não sustenta que as principais instituições dessa estrutura sejam as únicas justas, mas ele pressupõe que seus princípios definiriam uma concepção política viável para uma aproximação razoável dos nossos juízos ponderados. Nos §§36 e 37 são esclarecidas a sua noção de justiça política como justiça da constituição – isto é, o significado da liberdade igual para uma democracia constitucional – e as limitações do princípio de participação. Em certo sentido, Rawls apenas enfatiza aquilo que se depreende de seu conceito de liberdade, em conexão com as limitações legais e constitucionais que foram expressas já no §31, “A sequência dos quatro estágios”, onde são definidas as liberdades de cidadania, que incluem a igualdade de direitos políticos. Assim, “a liberdade é uma certa estrutura de instituições, um certo sistema de normas públicas que definem direitos e deveres” (TJ, §32). Ao examinarmos o estatuto da prática religiosa, com base no princípio da liberdade igual, observamos a necessidade de supressão de um Estado confessional, a fim de preservarmos o interesse geral dos cidadãos que não partilham de um mesmo credo:

Da perspectiva da convenção constituinte, esses argumentos levam à escolha de um regime que garante a liberdade moral, a liberdade de pensamento e de fé, e de prática religiosa, embora essa última, como de costume, possa ser regulada pelo interesse do Estado da segurança e da ordem públicas. O Estado

¹⁴ Como proposta complementar entre as perspectivas deontológica e teleológica, ver especialmente RICOEUR, Paul. **O Si-Mesmo como um Outro**, Campinas-SP: Papyrus, 1991, p. 237-280. Ver também, do mesmo autor, **Leituras 1: em torno ao político**, op. cit., p. 161-173.

não pode favorecer nenhuma religião específica e não pode vincular sanções ou incapacidades a nenhuma afiliação religiosa ou ausência dela. Fica rejeitada a idéia de um Estado confessional. (TJ, §34)

Rawls acentua apropriadamente o caráter negativo de sua formulação no modo como o Estado defende a liberdade moral e religiosa: a apostasia não é uma ofensa jurídica, assim como ninguém é penalizado por não ter alguma religião. A liberdade de consciência é, portanto, limitada pelo interesse geral na segurança e ordem públicas. Este aspecto é central na argumentação da justiça como equidade. O Estado é visto por Rawls como um “agente dos cidadãos”, que regulamenta a busca de interesses espirituais e morais segundo os princípios com os quais eles concordariam numa posição original de igualdade. A noção de um Estado leigo com competências ilimitadas é também rejeitada, pois ao Estado cumpre apenas garantir as condições de liberdade religiosa e moral. Cada indivíduo reconheceria que o rompimento dessas condições traria consigo um perigo para a liberdade de todos. Portanto, a manutenção da ordem pública é uma condição de possibilidade necessária para que todos obtenham seus próprios objetivos, de acordo com a interpretação de cada um sobre suas obrigações morais e religiosas. Os princípios da justiça, segundo Rawls, não supõem nenhuma doutrina metafísica específica, pois eles expressam o que todos podem aceitar razoavelmente. Em jogo não está a felicidade de cada um como termo de comparação, pois há suposições diversas sobre o que é a felicidade, assim como há diversas concepções metafísicas de bem. Deste modo, a prioridade do justo sobre o bem pode ser considerada a característica central da concepção de justiça como equidade (TJ, §6). Em particular, o segundo princípio, o princípio da diferença, procura estabelecer bases objetivas para as comparações interpessoais, na medida em que essas comparações são feitas nos termos de expectativas de *bens sociais primários*. Os bens primários são coisas que Rawls supõe que todo homem racional deseja, não importando o que mais ele deseje. Esses bens sociais são os direitos, as liberdades, as oportunidades, assim como renda e riqueza. Por “bem” Rawls entende aqui a satisfação de um desejo racional (TJ, §15), e a lista dos bens primários possibilita algo análogo às comparações interpessoais de bem-estar. Contudo, não se exige estimativa sobre a felicidade ou questões de significado e verdade.

A liberdade religiosa seria, então, regida pelas condições necessárias da própria liberdade. De fato, certos motivos de intolerância que eram aceitos no passado já não poderiam ser admitidos hoje. John Rawls traz à baila o exemplo de Tomás de Aquino. O Doutor da Igreja teria justificado a pena de morte para os hereges porque seria uma questão muito mais grave corromper a fé, que é a vida da alma, do que condenar à morte aqueles que abandonaram a autoridade eclesiástica (TJ, § 34). Tomás de Aquino fundamentaria sua condenação ou

intolerância para com os hereges não na perturbação da ordem pública ou na ameaça à liberdade, como farão depois Rousseau e Locke, mas por motivos teológicos¹⁵. Mas existe uma diferença importante entre aqueles que são intolerantes e os que apresentam uma tolerância limitada. No caso de Tomás de Aquino e dos Reformadores Protestantes, os motivos para a intolerância se confundem com as questões de fé¹⁶. No caso de Rousseau e de Locke a restrição da liberdade é justificada pela experiência do senso comum, que determina os limites da ordem pública. Quando a questão da intolerância envolve dogma, nenhuma argumentação é possível, ao contrário do que ocorre quando a limitação da liberdade se baseia na prioridade de princípios que seriam escolhidos na posição original¹⁷.

O caráter procedimental da justiça, segundo J. Rawls, vincula-se conscientemente ao liberalismo político e a uma ideia de razão pública. A justiça como equidade apresenta em sua formulação dois princípios, um que avalia a igualdade diante da lei e um outro que diz respeito aos processos que intencionam limitar as desvantagens dos mais desfavorecidos da divisão desigual de benefícios e encargos. O segundo princípio, segundo Paul Ricoeur, “prepara a transição do plano institucional ao plano cultural”¹⁸. Em um Estado de Direito o primeiro princípio nos assegura uma liberdade igual, uma cidadania igual para todo indivíduo ou grupo. Este nos parece ser o princípio que melhor expressaria as conquistas de uma democracia liberal, onde os valores da liberdade de consciência e da liberdade de expressão podem ser amparados na forma da lei. A isonomia tem aqui também um sentido inverso: impedir que a expressão da liberdade de um indivíduo ou grupo se sobreponha à expressão da liberdade de outro.

Quando nos voltamos para o segundo princípio de Rawls observamos a força de um pensamento que não pretende dissolver-se na igualdade formal da noção de justiça diante da lei;

¹⁵ Para uma leitura alternativa, que vê o conceito de uma “sociedade política universal pluralista” como compatível com a filosofia política inspirada em Tomás de Aquino, ver MARITAIN, Jacques. **O Homem e o Estado**, Rio de Janeiro: AGIR, 1966, p. 194.

¹⁶ Para um confronto com essa interpretação, ver MARITAIN, Jacques. **A Igreja de Cristo: a pessoa da Igreja e seu pessoal**, Ed. AGIR, Rio de Janeiro, 1972.

¹⁷ Em sua obra posterior, *O Liberalismo Político*, Rawls retorna ao tema. RAWLS, John. **O Liberalismo Político**, op. cit., p. xxvi: “Assim, a origem histórica do liberalismo político (e do liberalismo em geral) está na Reforma e em seus desdobramentos, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII. Foi aí que teve início algo como as noções modernas de liberdade de consciência e de liberdade de pensamento. Como Hegel percebeu, foi o pluralismo, e seguramente não as intenções de Lutero e de Calvino, que tornou possível a liberdade religiosa.”

¹⁸ Cf. RICOEUR, Paul. “Tolerância, Intolerância e Intolerável”. In: **Leituras 1: em torno ao político**, op. Cit., p. 178. A respeito da crítica de Paul Ricoeur a John Rawls, confira: SALLES, S. S. O sentido teleológico da justiça em Paul Ricoeur. In: Enoque Feitosa Sobreiro Filho; José Fernando de Castro Farias; José Alcebíades Junior. (Org.). **Filosofia do direito: XXI Congresso Nacional do Conpedi**. 21ed. Florianópolis: Fundação José Arthur Boiteux (FUNJAB), 2012, v. 1, p. 167-182. Em relação à contribuição de Paul Ricoeur para o debate sobre o humanismo jurídico moderno, confira: BENTES, Hilda H.; SALLES, S.S. Paul Ricoeur e o humanismo jurídico moderno: O reconhecimento do sujeito de direito. **Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies**, v. 2, p. 106-117, 2011.

e, por outro lado, trata-se de uma formulação mais controversa, porque envolve problemas que se situam em um contexto material de diferenças, onde a desigualdade diz respeito à riqueza, à cultura, à tradição etc. Neste segundo princípio, há a exigência complementar de que, na distribuição de vantagens e desvantagens, o grupo mais fraco seja o menos desfavorecido possível.

É em torno dessa justa repartição que podemos examinar melhor a insuficiência de uma concepção meramente procedimental de justiça, tal como a de John Rawls¹⁹. Embora ela se mantenha importante, a ideia de uma formalização estritamente política traz consigo certos inconvenientes graves, a menos que se leve em conta os conteúdos valorativos de nossas “convicções bem ponderadas”. Depois de *Uma Teoria da Justiça*, o confronto com o comunitarismo talvez tenha possibilitado a Rawls -embora ele mesmo não o admita- uma consciência mais clara sobre qual modelo deontológico de justiça política estaria em jogo, ao reconhecer mais detidamente o fundo cultural de uma “sociedade bem ordenada”, a partir do qual são erigidas as “doutrinas abrangentes”. Em *Liberalismo Político*, Rawls apresenta uma reformulação da ideia de uma “sociedade bem ordenada”. De fato, entendemos que a ênfase prescritivista da teoria de Rawls em *Uma Teoria da Justiça* parece minimizar os conflitos inerentes a esse fundo cultural das diversas comunidades que constituem o Estado, com seus respectivos bens e noções de justiça.

Paul Ricoeur, por sua vez, pretende que o caráter contratualista que Rawls dá ao segundo princípio seja apenas uma “fábula didática”, com a hipótese da posição original sob o “véu de ignorância”. Deveríamos reter daqui, segundo Ricoeur, que “a justa repartição será aquela que for mais oposta ao “princípio sacrificial” comumente designado pela alegoria do bode expiatório”²⁰. Isto bastaria para “definir a liberdade religiosa numa situação de desigualdade material, uma vez satisfeita a igualdade formal diante da lei; é a distribuição que favorecerá a comunidade mais fraca.”²¹. Deste modo, a tolerância se relaciona não apenas com o primeiro princípio, ao exigir o respeito à igualdade dos credos diante da lei, mas também ao segundo, para que um credo específico não se subreponha à expressão da liberdade de outros. Ao se assegurar a igualdade de oportunidades, asseguram-se os interesses dos grupos minoritários. Trata-se de preservar o reconhecimento do direito de existência das diferenças e sua livre expressão na arena política.

¹⁹ Cf. P. RICOEUR, “Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls”. In: **Le Juste**, Paris: Éditions Esprit, 1995, p. 71-97.

²⁰ Cf. RICOEUR, Paul. “Tolerância, Intolerância e Intolerável”. In: **Leituras 1: em torno ao político**, op. cit., p. 179.

²¹ Cf. RICOEUR, Paul. “Tolerância, Intolerância e Intolerável”, op. Cit, p. 179.

4. Ética das virtudes e tolerância: bens em conflito e política do bem comum.

A herança aristotélica se vincula à perspectiva teleológica e é muitas vezes chamada de *ética das virtudes*, porque, nesta posição filosófica, o cultivo das virtudes tem um papel fundamental na consecução do bem comum. Há autores contemporâneos, como Alasdair MacIntyre, que defendem essa postura, e são situados como comunitaristas (embora nem todo comunitarista seja aristotélico), porque acentuam que a identidade moral das pessoas (sua “narrativa dramática”, segundo MacIntyre) encontra-se em comunidades como a família, a cidade, o bairro, a tribo. Mesmo que MacIntyre não se reconheça como comunitarista, não há dúvida de que em sua perspectiva o *eu* somente pode ser inteligível quando consideramos as limitações morais da particularidade dessas formas de comunidade. Devemos partir da particularidade para a procura do bem universal, mas a particularidade não pode nunca ser esquecida²².

De acordo com Alasdair MacIntyre o rompimento com o esquema da ética das virtudes conduziu a modernidade a uma situação de grave desordem²³. Com a desestruturação do esquema clássico da *Ética a Nicômacos*, o que nos restou foi um conjunto de fragmentos ou partes desligadas do contexto. Assim, os problemas atuais da filosofia moral representariam a falência do projeto iluminista em justificar a moralidade, pois os filósofos do século XVIII construíram uma moral desligada da perspectiva teleológica. Todos esses autores (sobretudo Hume e Kant) têm em comum o projeto de construção de argumentos que passem das premissas sobre certa visão partilhada de natureza humana a conclusões sobre a autoridade das normas e preceitos morais. Mas isto está fadado ao fracasso, pois há uma discordância fundamental, por um lado, entre o conceito em comum de normas e preceitos, e, por outro lado, o que tinham em comum em seu conceito de natureza humana. Os dois conceitos têm suas próprias histórias, e suas relações somente podem ser inteligíveis a partir dessas histórias. O ancestral histórico dos dois conceitos encontra-se no esquema moral analisado por Aristóteles na *Ética a Nicômacos*.

Dentro desse esquema teleológico há uma diferença fundamental entre o “homem como ele é” e o “homem como ele poderia ser se realizasse sua natureza essencial”. A ética é a ciência que pretende capacitar o homem a entender como se dá a transição daquela para este estado. A ética, portanto, nesta tese, pressupõe alguma explicação de potência e ato, alguma explicação da

²² Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**, Bauru-SP: EDUSC, 2001.

²³ Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**, op. cit., p. 371.

essência do homem enquanto animal racional e, sobretudo, algum conhecimento do telos humano.”

Quando esse esquema é ampliado no âmbito de alguma estrutura teísta (como nas estruturas morais de Maimônides e Tomás de Aquino), a estrutura tripla fundamental (“a natureza humana como é”, a “natureza humana como poderia ser se realizasse seu *telos*”, e “os preceitos da ética racional”) permanece no centro dos juízos valorativos. Isto não mais ocorre, porém, “quando entram em cena o protestantismo e o catolicismo jansenista – e seus predecessores imediatos de fins da Idade Média, pois eles representam um novo conceito de razão.”²⁴. Ora, os fundamentos para entendermos o fracasso do projeto moderno posterior, na forma iluminista de uma razão desprendida das tradições, argumenta MacIntyre, só poderiam ser fornecidos pela própria explicação aristotélica das virtudes. Na verdade, “os juízos morais são sobreviventes lingüísticos do teísmo clássico que perderam o contexto proporcionado por essas práticas”²⁵. Seria necessário retornarmos, segundo MacIntyre, ao esquema aristotélico para a modernidade superar seus impasses. Ao contrário do que se pensa frequentemente, MacIntyre não concebe a “ética das virtudes” em oposição à “ética do dever”, já que a própria tradição aristotélica – como mencionamos - supõe “uma moralidade das leis”. MacIntyre apresenta ainda uma forte crítica ao caráter individualista do liberalismo moderno, transformado em tradição e tomado por ele como em conflito estrutural com a tradição aristotélica²⁶.

Aqueles que pretendem defender o Estado liberal contemporâneo, argumenta Alasdair MacIntyre, tendem a minimizar uma enorme variedade de questões relativas a bens em conflito nas sociedades²⁷. Este é um aspecto essencial do modo como o liberalismo se define. A afirmação sobre a liberdade religiosa pode ocultar respostas alternativas e incompatíveis sobre a justiça. Questões sobre a propriedade e a distribuição de renda, pena de morte, aborto, guerra etc., fazem parte de um longo catálogo que supõe visões diferentes e, muitas vezes, opostas sobre a justiça e seus padrões do que seja ou não adequado admitir como justo. Há concepções de justiça que consideram algum padrão de utilidade como central, e outras que, em confronto, propõem um tipo de contrato social. Concepções teleológicas, em geral, atribuem um papel central à noção de bem, avaliando critérios de ação e de racionalidade de acordo com os fins ou as consequências; as concepções deontológicas privilegiam a noção de dever, a boa intenção ou

²⁴ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**, op. cit. p. 100-101.

²⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**, op. cit., p. 112.

²⁶ É preciso reconhecer que o retorno a Aristóteles não ocorre aqui sem a mediação hermenêutica do conceito de *tradição de pesquisa racional*. MacIntyre propõe uma releitura falibilista e historicista da tradição aristotélica. Mas se a perspectiva epistemológica pode ser dita não-aristotélica, há o reconhecimento de que a tradição aristotélica das virtudes constituiu de forma decisiva a tradição clássica como uma tradição de pensamento moral.

²⁷ Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** Ed. Loyola, São Paulo, 1991.

a norma, em confronto com alguma concepção de *eudaimonia* da tradição aristotélica. A divergência entre os modelos deontológico e teleológico de justiça expressa uma variedade de interpretações sobre *bens em conflito*. MacIntyre tem razão quando observa, contra seus críticos, que não se trata, para ele, de opor uma moralidade das virtudes a uma moralidade das regras, pois *Depois da Virtude* não se propôs desvincular justiça e lei. Uma ética das virtudes supõe, em seu próprio campo, uma “moralidade de leis”. Além disto, na sequência de *Depois da Virtude*, o tipo de ética teleológica de MacIntyre irá se situar mais claramente na perspectiva aristotélica de Tomás de Aquino, depois de reavaliar a sua interpretação da unidade das virtudes²⁸. MacIntyre pretende recuperar não apenas a justiça como virtude, mas também como princípio, como norma ou lei. Não precisaríamos por isso, segundo ele, recorrer a uma outra tradição, como a de Rawls, a fim de complementar a tradição aristotélica no que se refere a uma fundamentação normativa. A busca de justiça no Estado de Direito não significa a ilusória neutralidade axiológica do liberalismo político. Ao contrário: é exatamente porque o Estado não é axiologicamente neutro que ele deve promover valores como a autonomia e a liberdade²⁹.

Se, para MacIntyre, o projeto iluminista de justificação racional da moralidade fracassara, isto tem mais a ver com o destino da religião na cultura moderna do que comumente se reconhece. A filosofia tem uma responsabilidade importante nesse processo.

Num mundo de racionalidade secular, a religião não poderia mais servir de pano de fundo em comum e de alicerce para o discurso e a ação moral; e o fracasso da Filosofia em oferecer o que a religião não podia mais fornecer foi causa importante para que a Filosofia perdesse seu papel cultural fundamental e se tornasse uma disciplina periférica, estritamente acadêmica.³⁰

²⁸ Cf. MACINTYRE, Alasdair. op. Cit, p. 8. A conclusão deste livro, pouco analisado após o sucesso de *Depois da Virtude*, aponta para o tipo de aristotelismo proposto por MacIntyre. As declarações de MacIntyre na direção de um aristotelismo à luz de Tomás de Aquino também podem ser constatadas nos seguintes ensaios: **The Tasks of Philosophy**: selected essays, volume 1, Cambridge University Press, 2006. Da mesma forma, para citar apenas um exemplo do reconhecimento de sua postura aristotélica de viés “tomista”, MACINTYRE, Alasdair. **Ethics and Politics**: selected essays, volume 2, Cambridge University Press, 2006, p. vii: “The essays in this volume were written between 1985 and 1999, after I had recognized that my philosophical convictions had become those of a Thomistic Aristotelian, something that had initially surprised me. All of them give expression to that Thomistic Aristotelian standpoint, albeit in very different ways. The first four are concerned with the interpretation and defence of Aristotelian and Thomistic positions. (...) It is therefore important to make the case for understanding Aristotle in a way that accords with Aquinas’s interpretation and in so doing it is necessary to distinguish and defend Aristotle so understood from a number of rival Aristotles.”

²⁹ Cf. MACINTYRE, Alasdair. “Toleration and the goods of conflict”. In: **Ethics and Politics**: selected essays, volume 2, Cambridge University Press, 2006, p. 213-214: “But liberals generally have arrived at these conclusions because they believe either that the state ought to be neutral between different rival conceptions of the good or that states ought actively to promote the liberty and autonomy of individuals in making their own choices. I have argued by contrast first that the contemporary state is not and cannot be evaluatively neutral, and secondly that it is just because of the ways in which the state is not evaluatively neutral that it cannot generally be trusted to promote any set of values, including those of autonomy and liberty.”

³⁰ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**, Bauru, SP:EDUSC, 2001, p. 96.

Michael Sandel também enfatiza o papel da religião na política, lembrando que, na década de 1960, John Kennedy fez um discurso em Houston (Texas), quando candidato democrata à presidência dos Estados Unidos, que expressava o ideal liberal de neutralidade: a “questão religiosa” deveria ser tratada na esfera privada e não pública. Para Sandel, a obra de John Rawls representa uma defesa filosófica do ideal liberal expresso no discurso de John Kennedy. Martin Luther King, ao contrário, invocou argumentos morais e religiosos na defesa dos direitos individuais. Barack Obama parece ter dado voz a essa reação latente ao liberalismo, ao menos quando candidato, repudiando a ideia de neutralidade liberal e propondo um tipo de raciocínio público mais abrangente e mais aberto à fé dos cidadãos.

Não precisamos ir muito longe na história política para verificarmos o que acontece também quando valores religiosos colidem com a “disciplina partidária” na cultura moderna. Certos problemas no âmbito da bioética ilustram muito bem os conflitos morais e religiosos que estão implícitos nas discussões políticas contemporâneas. Vejamos, por exemplo, o caso do aborto.

No Brasil, o Diretório Nacional do PT (Partido dos Trabalhadores) decidiu punir, em 2009, os deputados federais Luiz Bassuma (BA), que é espírita, e Henrique Afonso (AC), que é presbiteriano, por contrariarem a orientação do partido para a defesa da *descriminalização do aborto*, segundo a diretriz definida em resolução do 3º Congresso Nacional do PT (2007). Fala-se em descriminalização e não em legalização do aborto, porque não se trata de tornar legal um crime, mas de não criminalizar as mulheres que praticarem o aborto. Longe das sutilezas técnicas, o problema em torno da descriminalização do aborto voltou à pauta, sobretudo, no 2º turno das eleições presidenciais de 2010, entre José Serra (PSDB) e Dilma Rousseff (PT). Ele se tornou tema central nas discussões entre cristãos sobre como se relacionam questões religiosas e políticas para um cidadão. Parte da Igreja Católica, embora não se envolvendo diretamente, entrou no debate através de documento assinado pela Regional Sul 1 da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e distribuído nas entradas da Basílica em Aparecida (SP). O documento, intitulado "Votar bem", pregava o voto em quem não defendia o aborto. Há uma ideia de fundo nesta atitude: religião e política não se confundem, mas as convicções religiosas dos cidadãos repercutem sobre suas decisões políticas. Em todo caso, de acordo com outro documento, tomado também como referência à época (o relatório “*World Population Policies 2009*” da ONU), apenas seis países não permitem o aborto sob qualquer circunstância: Chile, República Dominicana, El Salvador, Malta, Nicarágua e Vaticano. De acordo com o relatório, 80% das nações consideradas desenvolvidas permitiam o aborto por motivos econômicos ou

sociais, e 69% sob solicitação da mulher. Em países em desenvolvimento, como o Brasil, as porcentagens eram abaixo de 20%, nos dois casos. Esses dados mostrariam que o Brasil está mais próximo de alguns países africanos e latino-americanos, ao classificar o aborto como crime contra a vida. O aborto é considerado crime previsto no Código Penal, com punição de um a três anos de detenção. Ele não é punível, porém, caso não exista outro meio de salvar a vida da gestante, e se a gravidez resulta de estupro. A polêmica sobre o aborto ocorreu, em grande medida, relacionada ao lançamento do PNDH-3 (3º Plano Nacional de Direitos Humanos, Decreto 7.037, de 21 de dezembro de 2009 e atualizado pelo Decreto 7.177, de 12 de maio de 2010) pelo governo Lula, antes mesmo das eleições. De acordo com certa interpretação, o PNDH-3 não trata da legalização do aborto, pelo menos não explicitamente. A redação diz o seguinte: “Considerar o aborto como tema de saúde pública, com garantia do acesso aos serviços de saúde” (Diretriz 9, Objetivo Estratégico III, ação g). Para outras pessoas o programa propõe sim que seja aprovada lei no sentido da descriminalização do aborto. Após a polêmica, Dilma Rousseff produziu uma carta afirmando a manutenção da legislação sobre o aborto no Brasil.

Talvez possamos esclarecer alguns pontos envolvidos nessa discussão, cuja relevância não se restringe ao debate partidário. Há pelo menos duas questões implicadas no exemplo que escolhemos. Uma primeira questão seria a seguinte: um partido político que defenda a descriminalização do aborto deve punir algum membro que, por convicção religiosa, é contrário à determinação do partido? Uma segunda questão, agora sob a perspectiva geral do cidadão que professa algum credo religioso: o cristão deve votar em um partido que se compromete, oficialmente, contra valores defendidos por sua religião? A primeira questão tem a ver com a orientação política de seus membros. Para benefício do argumento, considere-se que, na linha de raciocínio dos que defendem a descriminalização, não se pretende muitas vezes a defesa do aborto, mas apenas resguardar o direito que a mulher tem de abortar. No Estado laico, neutro do ponto de vista religioso (assim prossegue o argumento), seria preciso reconhecer a liberdade das mulheres ao próprio corpo, sua autonomia, o direito a abortar como exigência ética. Além disso, os casos de jovens mortas, em clínicas clandestinas, reforçariam a necessidade de descriminalização do aborto como um problema de saúde pública.

Esta é uma conhecida questão política que não pode ser resolvida sem que se leve em consideração as avaliações morais e religiosas dos envolvidos³¹. Há pessoas que acreditam que o aborto deveria ser proibido porque isto significa tirar a vida de um ser humano inocente. Por

³¹ Sobre as questões acerca do aborto e (em seguida, como veremos) das células-tronco embrionárias, tomamos como referência SANDEL, Michael. **Justiça**: o que é fazer a coisa certa, op. cit., p. 312-314.

outro lado, há aqueles que consideram que a lei não deveria se comprometer com controvérsias morais e religiosas sobre o início da vida humana, pois o governo deveria permanecer neutro diante do estatuto existencial do feto em desenvolvimento.

A defesa do direito ao aborto, sob a alegação do Estado ser neutro do ponto de vista dos valores religiosos, seria situada na agenda do liberalismo moderno, quer se tenha consciência disto ou não. Ela pressupõe, ao menos em certa medida, a neutralidade do Estado e a liberdade de escolha, que se pretendem isentos de controvérsia moral ou religiosa. Segundo Michael Sandel, o problema com semelhante argumento é que ele não se mostra convincente, pois, no caso de se considerar o feto em desenvolvimento como moralmente equivalente a uma criança, a consequência é a seguinte: o aborto é moralmente equivalente ao infanticídio. Em certo sentido, o governo estaria autorizado a permitir que pais decidissem por si mesmos se deveriam ou não matar seus filhos, embora eles não possam ser criminalizados. Na verdade, não há neutralidade por parte do Estado: ao admitir a questão do aborto como tema de saúde pública e recomendar acesso a serviços públicos para sua execução, o governo está se posicionando implicitamente contra aqueles que defendem o estatuto moral do feto, isto é, que ele é pessoa desde o momento da concepção. Noutras palavras, o argumento “pró-escolha” vê como falsos os argumentos contrários à descriminalização do aborto, já que matar pessoa inocente seria considerado crime.

É preciso dizer, porém, que o reconhecimento dessa premissa no argumento “pró-escolha” não significa necessariamente defender a proibição do aborto, mas apenas considerar que o Estado não está sendo neutro em sua avaliação. Quando um partido resolve punir seus membros por não aceitarem uma resolução interna, isto também decorre de uma disciplina partilhada não isenta de valores morais. Mas não podemos esperar que os membros de qualquer partido –assim como qualquer cidadão– deixem em casa suas convicções religiosas. Estas talvez não sejam compatíveis com a orientação geral do próprio partido. Sim, um partido tem direito de punir seus membros por não concordarem com suas resoluções, mas isto não demonstra que ele está sendo neutro do ponto de vista moral e religioso. Sobre a segunda questão que levantamos acima, a resposta também irá depender de como avaliamos a relação entre religião e política. Pelo menos em parte, a cultura liberal moderna tem se esforçado por nos convencer de que as questões religiosas são de cunho privado. A esfera pública do político estaria vinculada à neutralidade do Estado moderno. Como temos observado, avaliações morais e religiosas repercutem na esfera pública, e isto inclui a adesão a projetos político-partidários. Daí nossa opinião sobre a incongruência de se assumir posições morais na esfera política incompatíveis com nossas convicções religiosas. Entretanto, isto não significa romper com o processo

democrático de que há pessoas que não concordam com meu ponto de vista. Aqueles que defendem a interrupção da gravidez como direito da mulher em decidir por si mesma, porém, devem argumentar não apenas sobre a autonomia de suas ações, mas também sobre por que está errado considerar o feto em desenvolvimento como pessoa. Isto envolve um posicionamento sobre questões morais e religiosas. Não é suficiente apelar para a neutralidade do Estado, porque, sobre esta questão e sobre outras, há comprometimentos morais implícitos. O argumento que defende a descriminalização do aborto não é mais neutro do que aquele que o nega.

Outra questão no âmbito da bioética se impõe na controvérsia acerca do papel exercido pela religião em torno da vida política: as pesquisas com células-tronco embrionárias. Embora aparentemente com menor impacto sobre a opinião pública brasileira, não resta dúvidas de que se trata basicamente do mesmo problema que vimos enfrentando acerca do aborto. Aqueles que pretendem ver proibidas as pesquisas com células-tronco embrionárias argumentam que a destruição de embriões humanos é moralmente inaceitável. Isto porque a noção que muitos têm de *pessoa* começa no momento da concepção. Se a vida humana começa no momento da concepção, como se observa também na discussão sobre o aborto, seria então errado destruir os embriões na pesquisa. Ora, destruir embriões, mesmo em estágio inicial, seria para muitos o mesmo que matar uma criança indefesa. Os avanços na medicina não poderiam evitar uma discussão que ocorre, na verdade, no plano ético. Por outro lado, aqueles que defendem as pesquisas insistem sobre os benefícios médicos produzidos para a vida humana: os tratamentos e a cura de muitas doenças (diabetes, mal de Parkinson, lesões na coluna etc.) e a possibilidade de se obter da própria pessoa tecidos ou órgãos que não seriam rejeitados. Além disso, argumentam em geral os defensores das pesquisas, a ciência não pode sofrer interferências por parte dos intolerantes religiosos. O desenvolvimento da medicina não pode ser obstruído por aqueles que pretendem impor suas convicções religiosas em detrimento das pesquisas científicas. A história tem mostrado as conseqüências nefastas do obscurantismo daqueles que, em nome da religião, sufocam o trabalho da ciência.

Mais uma vez a questão envolve o conflito sobre convicções religiosas: a crença de que o embrião, mesmo em estágio inicial, deve ser considerado como pessoa é vista como incompatível com a permissão para a pesquisa com células-tronco embrionárias. O que nos interessa é destacar que aqueles que defendem as pesquisas não assumem um argumento moralmente neutro, pois se posicionam acerca do direito ou não de se destruir embriões. A pesquisa com células-tronco embrionárias e o aborto ilustram o conflito sobre bens nas sociedades pluralistas contemporâneas.

Há quem considere que essas convicções religiosas devem ser superadas no debate político, precisamente para que não ocorra a retomada da intervenção religiosa na esfera pública, e, com isso, gerar a intolerância. Em seguida, iremos ver sumariamente como um importante defensor do liberalismo político situa o tema da tolerância no plano de uma teoria deontológica da justiça.

5. Viver bem, com tolerância, em instituições justas.

O problema que vem nos interessando aqui é o seguinte: *como podemos pensar, sob perspectiva teleológica-aristotélica, a tolerância religiosa em instituições democráticas?* Esta postura deve considerar positivamente o papel do Estado como garantidor das liberdades religiosas dos cidadãos. De um lado, com MacIntyre, reconhecemos as reservas que este levanta contra a pretensão de neutralidade do Estado. Argumentamos que o Estado não é efetivamente neutro. Por outro lado, as instituições democráticas (imprensa livre, mercado livre e Estado de Direito) não estão necessariamente a serviço da dominação econômica ou da tirania política; mas há sempre esse risco, e para que isso não aconteça é necessário assegurar uma política do bem comum. Como acentua Michael Sandel, “uma sociedade justa requer um raciocínio conjunto sobre a vida boa”³².

Do que expomos anteriormente acerca da discussão política em termos aristotélicos, constatamos os limites do liberalismo de J. Rawls³³, e isto se revela também no que toca ao problema da tolerância. Acreditamos que essa perspectiva pode ser revista por uma visão mais aberta a certos aspectos relevantes do liberalismo político, talvez um liberalismo menos individualista e mais preocupado com a igualdade dos cidadãos³⁴. O modelo de liberalismo político de J. Rawls não parece ser o melhor para pensarmos o problema da tolerância religiosa. O liberalismo como tradição de pesquisa moral é, em grande medida, uma tentativa de superar nossas divergências morais e religiosas. Daí a proposta de uma neutralidade, talvez ao menos como um ideal. Mas não acreditamos que esta seja uma boa solução. Ao contrário, consideramos que um maior comprometimento moral e religioso na esfera pública proporcionaria uma base fundamental para o respeito mútuo, com uma vida cívica mais sadia. Isto ocorre porque, como acentua Michael Sandel, acreditamos que a estratégia de defesa de direitos individuais e do bem comum não são incompatíveis.

³² SANDEL, Michael, **Justiça: o que é fazer a coisa certa**, op. cit., p. 323.

³³ Cf. SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**, op. cit, 1983.

³⁴ Cf. WALZER, Michael. **Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário**, São Paulo: Martins Fontes, 2008. Ver também WALZER, Michael. **Da Tolerância**, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

O advento da modernidade nos conduziu progressivamente a uma dupla perda, quando examinamos o campo religioso: a dessacralização (com a perda da unção eclesiástica pelo poder político) e a perda da sanção do braço secular pela Igreja. Deste modo, a esfera política assume um tipo de autonomia que, no período medieval, era inexistente. A autonomização do político exigiu também uma maior ruptura com o vocabulário da cristandade, presente ainda em J. Maritain³⁵. É preciso reconhecer, porém, que Maritain jamais defendeu o retorno ao Estado clerical ou “decorativamente cristão”, como muitos o acusam, sem ler seus textos. O que ele defende é uma “sociedade vitalmente e realmente cristã”. Isto significa que a sociedade política seria cristã “em virtude do próprio espírito que o anima e que dá forma a suas estruturas, isto é, seria evangelicamente cristã”, mas tal sociedade política

não exigiria de seus membros um credo religioso comum e não relegaria para situação de inferioridade ou de diminuição política aqueles que fossem estranhos à fé que a animasse; e todos, católicos e não-católicos, cristãos e não-cristãos desde que reconhecessem, cada qual em sua perspectiva própria, os valores humanos que o Evangelho fez com que tomássemos consciência, a dignidade e os direitos da pessoa, o caráter de obrigação moral inerente à autoridade, a lei do amor fraternal e a santidade do direito natural, seriam por isso mesmo arrastados por seu dinamismo e seriam capazes de cooperar no sentido do bem comum.³⁶

O termo “laicidade” exprime ainda hoje uma falta de distinção entre o plano institucional e o plano cultural, onde a questão da tolerância religiosa oscila entre a hostilidade e o reconhecimento mútuo. Entretanto, o “Estado leigo” deve ser pensado antes como “Estado de Direito”. Embora historicamente tenha sido a cultura leiga a impulsionar o surgimento do Estado de Direito³⁷, essa é uma reivindicação legítima não apenas de pessoas não religiosas, agnósticas etc., mas também daqueles que simplesmente não partilham das crenças de quem está no poder. A ampliação do espaço das liberdades confere à tolerância religiosa um lugar no plano institucional. Entretanto, esse tratamento político-jurídico da tolerância religiosa não exigiria uma justificação sob o ângulo da ideia de justiça, de tal modo a compatibilizar nossas

³⁵ Cf. MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral**: uma visão nova da ordem cristã, Rio de Janeiro: Cia. Ed. Nacional, 1941. Ver também, como complemento temático, MARITAIN, Jacques. **Os Direitos do Homem**, Rio de Janeiro: José Olympio, 1967. Uma forma atual de liberalismo socialdemocrata, vista como relacionada à concepção de J. Maritain, foi anunciada por Martha Nussbaum no Prefácio à edição revista de sua principal obra. Cf. NUSSBAUM, Martha C. **A Fragilidade da Bondade**: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega, São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. xviii.

³⁶ MARITAIN, Jacques. **Os Direitos do Homem**, op. cit., p. 36-37.

³⁷ Cf. RICOEUR, Paul. “Tolerância, Intolerância e Intolerável”. In: **Leituras 1: Em torno ao Político**, op. Cit., p. 177-178.

pretensões de liberdade com as restrições do que seja o intolerável? A leitura de M. Sandel pode nos fornecer uma ênfase maior sobre a concepção da tolerância religiosa como virtude moral, à luz da tradição que se inspira particularmente na “sabedoria prática” da versão aristotélica, e se confronta com os problemas do liberalismo contemporâneo³⁸. A consideração da vida boa, a ênfase nas virtudes, não necessariamente nos conduz à intolerância.

Pedir aos cidadãos democráticos que abandonem suas convicções morais e religiosas ao entrar na esfera pública pode parecer uma forma de garantir a tolerância e o respeito mútuo. Na prática, entretanto, pode acontecer justamente o contrário. Decidir sobre importantes questões públicas fingindo uma neutralidade que não pode ser alcançada é uma receita para o retrocesso e o ressentimento. Uma política sem um comprometimento moral substancial resulta em uma vida cívica pobre. É também um convite aberto a moralismos limitados e intolerantes. Os fundamentalistas ocupam rapidamente os espaços que os liberais têm receio de explorar.

É em torno da noção moderna de *direitos humanos*, a versão secular do *direito natural*³⁹, que os direitos constitucionais da democracia se impõem à consciência, assim como na constatação de elementos universalistas nas culturas não-ocidentais⁴⁰. O fundamento da *virtude cívica* consiste no reconhecimento dos direitos de todo ser humano.

Não precisamos nos comprometer politicamente com a falsa alternativa entre, por um lado, a legítima defesa da fé religiosa defendida, porém, com violência; e, por outro lado, a inadequada afirmação –sem ressalvas– de que todas as religiões são igualmente verdadeiras. O problema com o fundamentalismo não consiste na afirmação da fé, mas na falta de respeito e caridade, de reconhecimento do outro como pessoa. Não é possível, honestamente, pôr entre parênteses a questão da verdade de nossas convicções religiosas, “como quem deixa o chapéu à porta”. Esta é uma lição importante que MacIntyre e M. Sandel nos ensinam contra a forma de liberalismo proposta por J. Rawls. O argumento de neutralidade axiológica do Estado é um engano. Em caso de conflitos a respeito da questão do aborto e das pesquisas com células-tronco, por exemplo, a solução não seria a recusa das convicções religiosas provenientes de

³⁸ Na balança que pesa as duas heranças, teleológica e deontológica, sobretudo no que se relaciona à filosofia da religião, Ricoeur se situa mais na linha deontológica de inspiração kantiana.

³⁹ O que entendemos por direito natural pode ser associado à antiga *Regra de Ouro*: “Não faças ao outro o que não gostarias que te fizessem”. Sobre a regra de ouro, confira: OLIVEIRA, M. M.; SALLES, S. S.; SILVA, J. A. N. Lei natural e regra de ouro em Tomás de Aquino. *Aquinate*, v. VII, p. 90-115, 2011; SALLES, S. S. A regra de ouro entre o amor e a justiça: uma leitura sobre Paul Ricoeur. *Sapere Aude: Revista de Filosofia*, v. 4, p. 25-46, 2013.

⁴⁰ Estamos particularmente inclinados a ver na obra de J. Maritain, sobretudo em seus últimos escritos, um passo além do que encontramos em Alasdair MacIntyre, pelo menos em certo sentido. Em Maritain, a ética teleológica que se inspira em Aristóteles e em Tomás de Aquino permite, pelo menos em parte, um diálogo mais aberto com o liberalismo político, ao reconhecer positivamente as conquistas em termos de *direitos humanos* individuais, explicitados com o surgimento do Estado liberal moderno. Maritain concorda que o Estado não seja efetivamente neutro, mas lhe reconhece o princípio pluralista e a busca do bem comum.

nossa cultura. O temor que nos obrigaria a escolher entre as duas direções é gerado por uma inadequada concepção de acesso à justiça. A incapacidade de se conciliar uma afirmação objetiva da verdade (vista aqui como não relativista) no plano das convicções, e a existência legítima de um pluralismo de manifestações religiosas em sociedades democráticas tem conduzido frequentemente à intolerância. Para aqueles que professam um credo religioso seria necessário que o Estado liberal moderno não fosse ateu ou neutro sobre questões substantivas, embora isso somente possa ocorrer como fruto do próprio processo argumentativo, não através da violência ou da imposição de um Estado confessional. Por outro lado, aqueles que negam algum credo religioso também estão convidados no debate, mas devem ter consciência de que não há um Estado neutro.

Referências bibliográficas

- BENTES, Hilda H.; SALLES, S.S. Paul Ricoeur e o humanismo jurídico moderno: O reconhecimento do sujeito de direito. **Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies**, v. 2, p. 106-117, 2011. Disponível em: <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/95/48>.
- MACINTYRE, Alasdair. “Toleration and the goods of conflict”. In: **Ethics and Politics: selected essays**, volume 2, Cambridge University Press, 2006.
- MACINTYRE, Alasdair. **The Tasks of Philosophy: selected essays**, volume 1, Cambridge University Press, 2006.
- MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**, Bauru-SP: EDUSC, 2001.
- MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** Ed. Loyola, São Paulo, 1991.
- MARITAIN, Jacques. **A Igreja de Cristo: a pessoa da Igreja e seu pessoal**, Rio de Janeiro:AGIR, 1972.
- MARITAIN, Jacques. **O Homem e o Estado**, Rio de Janeiro: AGIR, 1966. MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral: uma visão nova da ordem cristã**, Rio de Janeiro: Cia. Ed. Nacional, 1941.
- MARITAIN, Jacques. **Os Direitos do Homem**, Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
- NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**, Basic Books, New York, 1974.
- NUSSBAUM, Martha C. **A Fragilidade da Bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**, São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- OLIVEIRA, M. M.; SALLES, S. S.; SILVA, J. A. N.. Lei natural e regra de ouro em Tomás de Aquino. **Aquinate**, v. VII, p. 90-115, 2011. Disponível em: http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/15/Artigo-5-Salles.15.5.pp.90-115.pdf.
- RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- RAWLS, John. **O Direito dos Povos**, São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RAWLS, John. **O Liberalismo Político**, São Paulo: Martins Fontes, 2011. RAWLS, John. **Justiça e Democracia**, São Paulo: Martins Fontes, 2000,
- RICOEUR, Paul. “Tolerância, Intolerância e Intolerável”. In: **Leituras 1:em torno ao político**, São Paulo:Loyola, 1995, p. 174-190.
- RICOEUR, Paul. **O Si-Mesmo como um Outro**, Campinas-SP: Papirus, 1991.
- RICOEUR, Paul. “Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls”. In: **Le Juste**, Paris: Éditions Esprit, 1995.

SALLES, S. S. . O sentido teleológico da justiça em Paul Ricoeur. In: Enoque Feitosa Sobreiro Filho; José Fernando de Castro Farias; José Alcebíades Junior. (Org.). **Filosofia do direito: XXI Congresso Nacional do Conpedi**. 21ed. Florianópolis: Fundação José Arthur Boiteux (FUNJAB), 2012, v. 1, p. 167-182. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=107030ca685076c0>.

SALLES, S. S. A regra de ouro entre o amor e a justiça: uma leitura sobre Paul Ricoeur. **Sapere Aude: Revista de Filosofia**, v. 4, p. 25-46, 2013. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/6359/5984>.

SANDEL, Michael. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANDEL, Michael. **O que o Dinheiro não Compra: os limites morais do mercado**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge University Press, 1983.

WALZER, Michael. **Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário**, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WALZER, Michael. **Da Tolerância**, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WALZER, Michael. **As Esferas da Justiça: Uma defesa do pluralismo e da igualdade**, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



SOUSA, Luís Carlos. ÉTICA DAS VIRTUDES E LIBERALISMO POLÍTICO: SOBRE A TOLERÂNCIA. Synesis, <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis>, v. 5, n. 2, p. 113-135, dec. 2013. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=435>. Acesso em: 18 Dec. 2013.
