

## Pluralismo, Violência e Direitos Humanos

---

---

Regina Maria da Cruz Queiroz \*

### **Resumo**

O objecto deste artigo consiste no esclarecimento de como a conceptualização da questão da violência no pensamento político liberal, herdeiro da tradição lockiana, tal como esta se apresenta na *Carta sobre a Tolerância*, está indissolúvelmente associada à questão do pluralismo doutrinal

### **Palavras-chave:**

Pluralismo, Violência e Direitos Humanos

### **Abstract**

The aim of this paper is to clarify how the conceptualization of the question of violence in liberal political thought, which has been inherited from a Lockian tradition as presented in *A Letter Concerning Toleration*, is lastingly associated to the question of doctrinal pluralism.

### **Keywords:**

Pluralism, Violence and Human Rights

\* U.L.H.T

## INTRODUÇÃO

Neste artigo pretendemos esclarecer como a conceptualização da questão da violência no pensamento político liberal, herdeiro da tradição lockiana, tal como esta se apresenta na *Carta sobre a Tolerância*, está indissoluvelmente associada à questão do pluralismo doutrinal. Separação do poder político do religioso, monopólio político pelo estado da violência das armas e das leis, legitimação da violência na salvaguarda dos direitos humanos, justificação contratualista da sociedade política e primado ético-político da tolerância são algumas das características fundamentais desse liberalismo, exemplarmente expressas na obra de John Rawls, uma original filosofia política contemporânea parcialmente herdeira do liberalismo lockiano.

Não ignoramos a importância de alguns pensadores, como por exemplo Friedrich Nietzsche ou Hanna Arendt, na reflexão sobre a violência. Como pretendemos, todavia, mostrar como o fenómeno do pluralismo constitui uma dimensão fundamental para a compreensão da solução liberal para o problema da violência política, limitamos a nossa reflexão ao pensamento de Locke e Rawls, pensadores políticos nos quais essa relação está claramente expressa.

### 1. Direitos humanos e tolerância

O pluralismo doutrinal aparece na filosofia política associado à eclosão da violência e à reivindicação da tolerância. Essa associação está patente na *Carta sobre a Tolerância* de John Locke, em que a experiência do pluralismo religioso está na génese de conflitos sangrentos e fratricidas entre seitas diferentes. Podemos mesmo afirmar que, em determinadas condições, o pluralismo pode propiciar a explosão da violência quando, por exemplo, a solução para a divergência doutrinal consiste na tentativa de eliminar esse diferendo. Católicos e protestantes guerrearam-se sem quartel, porque pretendiam fazer prevalecer os princípios doutrinários

sobre os dos seus opositores, os quais, estribados nos princípios da sua fé, resistiam a essa prevalência e, conseqüentemente, se revoltavam e retaliavam contra as agressões de que eram alvo.

Contra essa tentativa totalitária de imposição de um credo único, Locke propõe o princípio religioso-político da tolerância, fundador dos domínios político e religioso, doravante separados. Magistrado e eclesiástico estão ambos subjugados ao princípio da tolerância, o qual impõe o respeito mútuo pelas fronteiras estritamente delimitadas da sua intervenção política e religiosa. Princípio religioso, mas sobretudo princípio político, uma vez que é o magistrado que no exercício legítimo da violência possui os meios necessários – a força da espada e da lei – para dissuadir e punir os intolerantes.

Se a atribuição da legitimidade da força das armas e das leis ao Estado implica o monopólio por parte deste do exercício da violência, o princípio da tolerância tem, por conseguinte, como corolário o reconhecimento da inevitabilidade da divergência doutrinal religiosa e a prescrição da necessidade do ordenamento político a partir dessa pluralidade irreduzível. Deste modo, o pluralismo religioso deixa de ser fonte de lutas sangrentas e fratricidas para configurar uma nova natureza da sociabilidade humana, indissociável da experiência da multiplicidade de crenças religiosas e de uma nova ordem política que, num sentido diferente do de Maquiavel, preconiza a separação entre religião e política.

Se, já em *O Príncipe*, Maquiavel tinha proposto a separação entre política e religião, esta proposta pressupunha não apenas a separação entre os dois domínios, mas a instrumentalização política da religião, necessária para efeitos de salvaguarda do poder político. Assim, ainda que o Príncipe não se visse obrigado a seguir as máximas ético-religiosas na sua prática, convinha, para efeitos de domínio político, simular as virtudes teológicas preconizadas pela religião. Tal dissimulação não impedia a separação da política da religião, nem colidia com a unidade religiosa, uma vez que Maquiavel reflecte sobre a

relação entre política e religião no contexto da hegemonia religiosa do cristianismo e da desmistificação do seu carácter aparentemente apolítico.

O autor de *O Príncipe* é implacável na desmistificação dessa apoliticidade, mostrando como o medo do castigo divino constitui um poderoso instrumento de subjugação política. A esse medo do castigo divino, Maquiavel sobrepõe o medo da irrupção da violência política exercida contra todos aqueles que do Príncipe divergirem; e à hipocrisia dos sacerdotes que, em nome de Deus, dominam os homens, substitui a dissimulação do Príncipe que, perante o povo, deve parecer todo «piedade, compaixão e caridade». O problema de Maquiavel não é, por conseguinte, o de tentar determinar como podem coexistir diferentes credos religiosos, mas sim como o poder político deve isolar-se e desenvolver-se para além da normatividade ético-política. E nesse isolamento a violência política concebe-se contextualizada e justificada pelos imperativos de natureza política, face aos quais perseguir, torturar, massacrar, matar são actos políticos legítimos sempre que estiver em causa a conservação do poder político.

Contrariamente a Maquiavel, Locke, que também preconiza a separação entre a política e a religião e atribui o monopólio da violência ao poder político, não admite a utilização desses meios para efeitos de salvaguarda desse poder, porque a solubilidade dos conflitos sociais e políticos no contexto da supremacia do princípio da tolerância está, em última instância, justificada pela existência dos direitos de cidadania. Assim, se o conflito inter-religioso exige a separação entre política e religião e o monopólio político da violência – as armas da religião são os argumentos, e a punição dos «hesitantes e obstinados» limita-se à admoestação e à expulsão das comunidades religiosas – o político não deixa, todavia, de estar limitado na sua intervenção pública pelos direitos à vida e à integridade física. A violência política pode subtrair o direito à liberdade, à propriedade, à associação, mas não os direitos à vida e à integridade física dos

cidadãos. Assim, se para Maquiavel tudo é politicamente permitido, desde que se salguarde o poder do Estado, para Locke a actividade política está fortemente constringida pela existência dos direitos de cidadania.

Essa referência aos direitos ocorre no contexto do reconhecimento da pluralidade de crenças religiosas, cuja diversidade deve ser salvaguardada quer pelas instâncias políticas, quer pelas religiosas. Desse modo, a referência aos direitos e a separação entre religião e política impedem que sacerdotes e magistrados possam utilizar o poder coercivo do Estado para impor determinadas crenças religiosas e, inversamente, utilizem o poder religioso para efeitos de dominação política, anulando através dessa violência arbitrária a pluralidade doutrinal. Esta justifica-se apenas como prerrogativa do Estado para salvaguardar os direitos individuais, não havendo para além daquela salvaguarda outra legitimidade para a violência política.

## 2. Pluralismo e consenso por sobreposição

A actualidade e originalidade da solução lockiana para o problema do pluralismo doutrinal está presente no pensamento político de John Rawls, nomeadamente na sua obra *Political Liberalism*. Assim, ainda que não subscreva o princípio da intolerância em relação aos intolerantes, advogando, pelo contrário, a pedagogia da tolerância para com os intolerantes, ao partir do facto do pluralismo razoável, Rawls interroga-se sobre as condições da tolerância política, ou seja, sobre a possibilidade de coexistência de crenças morais, religiosas e filosóficas diferentes. E, embora a salvaguarda dos direitos humanos seja um ideal norteador do seu pensamento, a defesa do princípio de que a ordem política é resultante da vontade dos cidadãos, não se fundando apenas numa esfera jusnatural de direitos, implica que um dos principais objectivos da sua filosofia política consista em determinar as bases da tolerância num

peculiar consenso político, o consenso por sobreposição.

Principal problema do liberalismo político<sup>1</sup>, o consenso por sobreposição é um processo de ratificação numa situação de conhecimento pleno dos princípios da justiça escolhidos na posição originária<sup>2</sup>. Apresentado de uma forma embrionária em *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985), desenvolvida em *The Idea of an Overlapping Consensus* (1989) e definitivamente estabelecida na sua versão final em *Political Liberalism*, (1993) o consenso por sobreposição permite a ratificação dos princípios de justiça e dos principais ideais das sociedades demoliberais –a sociedade como um sistema de cooperação e a pessoa livre e igual – na perspectiva de cada doutrina razoável abrangente<sup>3</sup> – doutrina referente à totalidade dos problemas da existência humana. O consenso constitui, por isso, um momento de ajustamento explícito dos princípios de justiça às inúmeras doutrinas morais, filosóficas e religiosas abrangentes, ajustamento através do qual se torna possível a apropriação daqueles princípios pela mundividência particular de cada doutrina. Tal como as mónadas leibnizianas reflectem, do seu ponto de vista particular, a totalidade do universo, também algumas das inúmeras doutrinas abrangentes espelham, na sua particularidade irreduzível, os princípios políticos de justiça social.

Tal consenso emerge na sequência da descoberta, nos anos 80, da natureza abrangente da teoria da justiça – válida para a totalidade dos problemas da existência humana – concomitante com a verificação da existência não só de uma pluralidade de fins e de reivindicações ao produto da cooperação social, tal como ocorre em *A Theory of Justice*, mas também da presença de inúmeras doutrinas abrangentes. Com efeito, do facto de em *A Theory of Justice* a congruência do bem com o justo<sup>4</sup> implicar tanto o desconhecimento do âmbito das concepções do bem – não só fins individuais mas também interpretações sistemáticas do sentido da existência humana – como a natureza abrangente da teoria da justiça como

equidade<sup>5</sup>, resultava a impossibilidade do desiderato último da exigência da congruência, a saber, a concordância das inúmeras doutrinas com a teoria política da justiça, uma vez que aquelas doutrinas concorriam com a justiça como equidade na tentativa de oferecer uma compreensão unitária para a totalidade dos problemas da Humanidade.

Da descoberta da abrangência decorre não apenas a alteração da natureza epistemológica de qualquer teoria da justiça – estritamente definidas como teorias políticas<sup>6</sup> e não mais como doutrinas abrangentes –, mas também a necessidade de validação das teorias da justiça liberais pelas diferentes doutrinas morais, religiosas e filosóficas. Esta validação efectua-se através do consenso, cuja principal característica, a sobreposição, consiste em conciliar o pluralismo doutrinal com os princípios de justiça, sem que se suponha a existência de um pólo comum subjectivo de referência: a sobreposição é sempre efectuada a partir da perspectiva de cada doutrina particular.

Na ausência desse consenso o conflito interdoutrinal, moral, religioso e filosófico, redundará numa situação de equilíbrio instável continuamente ameaçada pela diferença de poder social de umas crenças em relação às outras. Essa diferença social só se torna, todavia, politicamente problemática se houver, tal como Locke já tinha rejeitado, a possibilidade da utilização do poder coercivo do Estado para impor à totalidade de cidadãos crenças morais, filosóficas e religiosas, relativas a um determinado grupo ou comunidade. Essa imposição pressupõe uma diferença política inadmissível numa concepção demoliberal da política, a saber, a diferença de poder político entre os cidadãos, manifesta no facto de alguns se apropriarem do poder coercivo do Estado – poder igualmente distribuído por todos – para impor crenças particulares aos outros que delas divergem.

Tal como Locke, também Rawls parte do primado da igualdade de direitos dos cidadãos<sup>7</sup> para justificar o uso da violência pela totalidade dos cidadãos, ou seja, pelo Estado. Como a incapacidade de aceitação da divergência doutrinal está na origem do uso

ilegítimo da força punitiva do Estado, a assunção do pluralismo moral pressupõe a inaceitabilidade da violência interpessoal em nome de ideais particulares, não subscritos pela totalidade dos cidadãos. Apenas a violência política, ou seja, a fundada no acordo intersubjectivo é legítima, por supor a adesão comum aos ideais justificadores dessa violência.

Está subjacente ao princípio demoliberal de justificação da violência política a hipótese de que a salvaguarda do pluralismo doutrinal pelo estado democrático e liberal tem como limite óptimo a pacificação da sociedade política, ou seja, a compossibilidade da existência de doutrinas divergentes e opostas. Se essa pacificação não implica a inexistência do conflito ou seja, da divergência interdoutrinal, também não culmina numa situação de violência de todos contra todos. Supõe, pelo contrário, a experiência da tolerância face aos múltiplos ideais morais, religiosos e filosóficos.

Assim, apesar de o domínio político – o que a todos afecta, a todos diz respeito – não subsistir sem a existência de um consenso interpessoal sobre os ideais fundamentais das democracias constitucionais, a saber, a pessoa livre e igual e a sociedade bem-ordenada, esse consenso não elimina nem o dissídio doutrinal moral, nem a divergência política, ou seja, as diferentes perspectivas do modo como a sociedade política pode ser ordenada. A sociedade política é sempre uma sociedade em conflito, cuja pacificação não pressupõe um acordo último sobre qualquer mundividência particular.

### 3. Consenso por sobreposição e racionalidade

Invocar o consenso por sobreposição na vida política tem, ainda, uma outra consequência importante para a compreensão da singularidade da solução rawlsiana para o problema da violência, a saber, a defesa da argumentação racional como meio de dirimir conflitos políticos. Numa sociedade plural, em que exista um consenso por sobreposição, o método próprio de resolução das diferenças políticas é a

argumentação racional, fundada nos ideais das democracias constitucionais – a pessoa livre e igual e a sociedade bem-ordenada – foco daquele consenso. Estas ideias, configuradas em distintas teorias liberais, devem constituir os eixos de referência de qualquer discussão pública. O debate político não está, por isso, directamente referido às inúmeras doutrinas abrangentes, mas exige a tradução dessas doutrinas numa linguagem puramente política e reportada, por isso, aos ideais partilhados pelos cidadãos.

Esta proposta, intrinsecamente polémica<sup>8</sup>, pretende focalizar o dirimir do conflito entre concepções do mundo divergentes a partir da argumentação puramente racional – a qual caracterizava para Locke o modo próprio de resolver os conflitos religiosos – circunscrevendo, por isso, o domínio da luta política à disputa argumentativa<sup>9</sup>. Aspecto não despreciando quanto a concepção do político para Rawls tem sido fortemente criticada por todos aqueles que associam não apenas o conflito, mas também a violência, à natureza «essencial» da política e que, por esse facto, não só desvalorizam o ideal de racionalização da vida pública, como advogam que a filosofia política rawlsiana reduz o político ao moral<sup>10</sup>. Desvalorização concomitante com a rejeição de qualquer acordo político intersubjectivo e com a invocação de uma concepção da vida política como uma arena de luta violenta pela imposição das diferentes concepções do mundo.

Essas objecções minimizam, todavia, a importância, na filosofia política rawlsiana, da salvaguarda do pluralismo, da conflitualidade moral, religiosa, filosófica e política e o reconhecimento do uso da força coerciva do Estado, ou seja, da violência face a todos aqueles que não aceitam o conflito e a divergência doutrinal.

Apesar dessa minimização, essas objecções não deixam de expor o limite do poder da racionalidade política e da argumentação pública como meios fundamentais de resolver o dissídio político: a vida política não pode eliminar o uso da violência, como meio de salvaguardar a facticidade das sociedades

humanas. Assim, face à violência política de quem não aceita o valor independente das concepções do mundo de outrem, não se pode apenas opor a força dos argumentos, pois, apesar da natureza agonística da argumentação política, esta pressupõe a procura de um entendimento intersubjectivo<sup>1</sup>, ausente em quem considera legítimo o uso da força coerciva do Estado como condição de possibilidade para impor as suas crenças particulares a todos os outros.

Neste contexto, se a argumentação racional constitui o modo próprio de resolver antagonismos entre doutrinas razoáveis, a violência do Estado constitui a resposta adequada aos cidadãos irracionais, irrazoáveis e intolerantes, incapazes de reconhecer o valor independente das perspectivas de vida de outrem.

## CONCLUSÃO

À luz da reflexão da filosofia liberal sobre a violência, tal como é desenvolvida por Locke e Rawls, verificamos, a partir do facto do pluralismo, a inelutabilidade do facto da violência política na constituição das sociedades políticas. Direitos humanos e justificação contratualista, separação da política e da religião e, sobretudo, uma concepção racional da vida política, têm o mérito de remeter a violência política para o domínio da disputa argumentativa. Esta é, todavia, insuficiente para contextualizar a actividade política de todos aqueles para quem a divergência de perspectivas de existência constitui um desafio para a sua integridade pessoal e, por esse facto, a violência da espada e das leis aparece como horizonte último da preservação de um mundo plural.

## Notas

<sup>1</sup> - Contexto explícito de referência ético-política da teoria rawlsiana da justiça, o liberalismo político consiste: a) na especificação de certos direitos, liberdades e oportunidades básicos; b) na atribuição de uma prioridade especial a certos direitos, liberdades e oportunidades; c) em assegurar a todos os cidadãos meios que tornem efectivo o uso de liberdades e oportunidades. Para além das suas características essenciais, o liberalismo político propõe

ainda um modelo de legitimação específico que exige que qualquer base pública de justificação seja apoiada pela razão pública — a razão de todos os cidadãos. Em *The Idea of Public Reason Revisited* Rawls reformula as características do liberalismo político (Cf. RAWLS, 1997(2), p. 582).

<sup>2</sup> - Posição em que as pessoas livres e iguais escolhem os princípios de justiça numa situação de ignorância.

<sup>3</sup> - As doutrinas razoáveis são exercícios da razão teórica prática que: a) abrangem os principais aspectos filosóficos e religiosos da vida humana, organizam e caracterizam os valores reconhecidos, de forma a que sejam mutuamente compatíveis e expressam uma visão inteligente do mundo; b) identificam os valores reguladores da doutrina, estabelecendo formas de os ponderar quando entram em conflito (Cf. RAWLS, 1993, p. 59). O oposto ao razoável refere-se às doutrinas irrazoáveis que se propõem “(...) utilizar o poder político público — um poder distribuído equitativamente pelos cidadãos — para fazer valer uma perspectiva dos elementos constitucionais essenciais acerca da qual os cidadãos, enquanto pessoas razoáveis, decerto divergirão inapelavelmente” (Cf. RAWLS, *id.* p. 145).

<sup>4</sup> - Por ser uma teoria deontológica em que o justo se define independentemente do bem — contrariamente às teorias teleológicas — é necessário averiguar a congruência do conceito de justo com a pluralidade de concepções do bem. Essa congruência consiste na conciliação dos princípios da racionalidade do bem com o sentido de justiça de tal maneira que quando avaliam os seus projectos de vida através dos princípios de escolha racional — eficácia dos meios, inclusividade e maior probabilidade — as pessoas decidirão manter o seu sentido da justiça como forma de regular a sua conduta perante os outros (Cf. RAWLS, 1971, p. 514).

<sup>5</sup> - Esse carácter abrangente pode verificar-se na sobrevalorização da autonomia como valor fundamental de uma estrutura básica ordenada segundo princípios da justiça e como princípio fundamental da educação moral (Cf. RAWLS, 1971, p. 516). Através dessa sobrevalorização a teoria rawlsiana da justiça apresenta-se como uma doutrina moral, concorrente com outras doutrinas que sublinharão outros valores morais como princípios da educação moral, reguladores da estrutura básica — esta é constituída pelas instituições políticas mais importantes, tais como por exemplo, a Constituição, o Mercado Económico e a Família (Cf. RAWLS, 1971, p. 11)

<sup>6</sup> - A teoria política aplica-se à estrutura básica, é uma perspectiva independente das doutrinas abrangentes (Cf. RAWLS, 1993, p. 12) e expressa-se em termos de certas ideias fundamentais vistas como implícitas na cultura política de uma sociedade democrática, a saber a sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, de carácter intergeracional, a ideia dos cidadãos como pessoas livres e iguais e a ideia de uma sociedade bem-ordenada como uma sociedade efectivamente regulada por uma concepção política da justiça (Cf. RAWLS, *id.*, pp. 13-4).

<sup>7</sup> - Apesar do primado dos direitos, Rawls, diferentemente de Locke, que reduz os direitos humanos aos direitos civis e políticos, inclui o rendimento e a riqueza na listagem de direitos políticos fundamentais. Alarga, por conseguinte, no seu pensamento político, o âmbito dos direitos humanos, que inclui não apenas os direitos de primeira geração, civis e políticos, mas também os de segunda, os sociais, económicos e culturais.

- <sup>8</sup> - A este respeito vejam-se as objecções de BELLAMY, 1999, MACEDO, 1990, SCHEFFLER, 1994.
- <sup>9</sup> - Esse ideal de racionalização da vida política, em que os conflitos são resolvidos através da argumentação racional, está claramente patente na subsunção da democracia política pelo conceito de democracia deliberativa. A democracia deliberativa considera insuficiente o exercício da democracia estabelecido em função exclusiva do voto popular, através do qual se elegem os seus representantes. Em contrapartida, ao admitir a insuficiência da negociação inter-individual e do voto nas eleições, expressa a necessidade de justificar as decisões tomadas pelos cidadãos e os seus representantes — incluindo negociação entre grupos e operações secretas ordenadas pelos executivos — na deliberação racional.
- <sup>10</sup> - A este respeito veja-se MOUFFE, 2000.
- <sup>11</sup> - Razão pela qual o conceito de razoabilidade se torna central na filosofia política rawlsiana: ser razoável é ser capaz de se colocar simultaneamente na perspectiva da imparcialidade e de uma concepção particular do mundo.
- 1995 ‘Reply to Habermas’, in *The Journal of Philosophy*. 92 (3): 132-80.
- 1997(1) ‘The Idea of a Public Reason. Postscript’. *Deliberative Democracy, Essays on Reason and Politics*. James Bohman and William Rehg (eds.). Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, pp. 131-41.
- 1997 (2) ‘The Idea of Public Reason Revisited’. John Rawls. *Collected Papers*, Samuel Freeman(ed.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999, pp. 573-615.
- 2001 *Justice as Fairness. A Restatement*. Erin Kelly (ed.). Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- SCHEFFLER, S. 1994 The Appeal of Political Liberalism. *Ethics*, 105, pp. 4-22.

## Bibliografia

- BELLAMY, R. e HOLLIS, (eds). 1999(1)*Pluralism and Liberal Neutrality*, London: Frank Cass.
- BELLAMY, R. 1999(2) *Trimming values: Rawls and the constitutional avoidance of politics*, in *Pluralism and Liberal Neutrality*, Richard Bellamy and Martin Hollis (eds.), London: Frank Cass, pp. 42-51.
- LOCKE, J. 1689 *A Letter Concerning Toleration*. Indiana: Hackett Publishing Company.
- MACEDO, S. 1990 ‘The Politics of Justification’, in *Political Theory*. 18 (2): 280-304.
- MAQUIAVEL, N. 1975 *Il Principe*. Milão: Ed. Rizzoli.
- MOUFFE, C. 2000 *The Democratic Paradox*. New York: Verso.
- RAWLS, J. 1958 ‘Justice as Fairness’. John Rawls. *Collected Papers*. S. Freeman (ed.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1999, pp. 47-62.
- 1963 ‘The Sense of Justice’, John Rawls. *Collected Papers*. S. Freeman (ed.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1999, pp. 96-116.
- 1971 *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press. Edição revista, em 1999, por John Rawls. Oxford: Oxford University Press,.
- 1980 ‘Kantian Constructivism in Moral Theory’, John Rawls. *Collected Papers*. S. Freeman (ed.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1999 pp. 303-58.
- 1989 ‘The Domain of the Political and Overlapping Consensus’. John Rawls. *Collected Papers*. S. Freeman (ed.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999, pp. 473-496.
- 1993 *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press,.