

Tolerância, liberdade de expressão e a esfera pública em Habermas

Tolerance, free speech and the public sphere in Habermas

Bárbara Batalha da Silva¹

Marcelo Campos Galuppo²

Resumo: Este artigo analisa a categoria de esfera pública segundo o paradigma procedimental de Habermas em associação com sua concepção de tolerância. O intuito é compreender como os sujeitos podem se expressar e participar da construção dos sentidos do mundo. Também explora a arquitetura comunicativa da esfera pública sob o foco da práxis argumentativa, avaliando os pressupostos pragmáticos que a rege. A partir desse estudo, percebe-se que a liberdade de expressão na esfera pública é atribuída a quem assume uma ética moralmente adequada. O objetivo central deste artigo é questionar a legitimidade desse condicionamento e propor o abandono da moldura do aceitável que circunscreve o poder de fala.

Palavras-chave: tolerância; liberdade de expressão; esfera pública; paradigma procedimental; Habermas; democracia.

Abstract: This article analyzes the category of the public sphere by Habermas' procedural paradigm and associates it with his conception of tolerance. The goal is to understand how one can express her/himself and participate in the shaping of the meanings of the world. It also explores the communicative architecture of the public sphere in light of the argumentative praxis and evaluates the pragmatic assumptions that guides it. Through this study, it is noted that free speech in the public sphere is conceded to whom assumes an ethical perspective morally appropriate. The main purpose of this article is to question the legitimacy of this constraint and to defend the abandonment of the so-called framework of acceptability that circumscribes speech power.

Keywords: tolerance; free speech; public sphere; procedural paradigm; Habermas; democracy.

¹ Mestranda em Filosofia Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Especialização em Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

² Visiting Fellow da Escola de Direito da University of Baltimore (USA). Vice-presidente da Internationale Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie - IVR (Associação Internacional de Filosofia do Direito e Filosofia Social - 2019-2023). Graduado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1990). Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (1998). Professor da Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).



1 Introdução

Na contemporaneidade, inexistente um *ethos* fundador da comunidade política ou qualquer concepção substancial que una as pessoas em torno de um bem comum. As sociedades são complexas, permeadas por intensos processos de individualização e de diferenciação, e marcadas por lutas por reconhecimento, conflitos entre visões de mundo e divergências ideológicas inconciliáveis. Ante essa pluralidade tensional, a coordenação e a integração social se despontam como uma questão problemática. Afinal, como nutrir a convivência harmônica sem apelar para determinada metafísica, religiosa ou não?

Jürgen Habermas reage ao desafio apresentado com um paradigma procedimental pelo qual os cidadãos constroem entendimentos, concepções e sentidos que sejam constitutivos para a comunidade. Trata-se de uma dinâmica discursiva, inclusiva e transparente que se desenrola na esfera pública e permite a produção do poder comunicativo. Esse poder deve adentrar nas eclusas do sistema e orientar a tomada de decisões pelos corpos institucionais. A intenção é que haja um acoplamento entre a opinião que advém da esfera pública e as ações do sistema tal que os cidadãos possam se ver como autores das normas que governam seu meio.

Ao interpretar o pensamento de Habermas, percebemos que a situação de fala na esfera pública pressupõe o estabelecimento de um diálogo entre aqueles que se reconhecem como iguais no todo coletivo e, ao mesmo tempo, como diferentes em sua individualidade. Exige-se que a liberdade de expressão seja exercida segundo o vetor moral subscrito na política moderna, isto é, segundo uma concepção de mútuo respeito. Isso autoriza a exclusão de contribuições prejudicadas erradas, o que flexibiliza o grau de inclusão e de participação da prática discursiva. O objetivo deste artigo é estudar a legitimidade dessa exclusão no contexto democrático plural.

Inicialmente, será apresentada uma leitura da esfera pública segundo o paradigma procedimental na tentativa de esclarecer sua função e estrutura. Apesar deste artigo não fornecer uma compreensão abrangente dos inúmeros aspectos da teoria crítica de Habermas, espera-se que o sentido da categoria reste bem situado. Após, será analisada sua arquitetura comunicativa sob o foco da práxis argumentativa. Habermas desenha uma comunidade de comunicação ideal, regida por certos pressupostos, que serve de referência para a comunidade real. É essa dinâmica que viabiliza a construção de entendimentos racionais que fundamentam a integração e a coordenação social. Em seguida, a tolerância em Habermas ocupará algumas páginas por ser uma concepção chave para identificar quem poderá participar das deliberações e quais discursos poderão ser colocados em disputa. Com isso, a ideia de liberdade de expressão no âmbito da esfera pública vem à tona. Ao final, busca-se evidenciar a necessidade de uma releitura crítica da proposta habermesiana de modo que o poder de fala não seja atribuído apenas a quem se encontra na moldura do aceitável.

2 O que é a esfera pública?

Em Habermas, a estrutura da sociedade pode ser compreendida por um modelo dual no qual se encontra o (1) mundo da vida e o (2) sistema. De maneira bastante sucinta, (1) é o conjunto de domínios sociais compartilhados pelas pessoas em geral, orientadas por ações às quais se pode atribuir um sentido construído linguística³ e intersubjetivamente. O mundo da vida “se forma a partir de uma rede de ações

3 Pode-se entender, por linguistificação, aquilo que esteja aberto ao tratamento discursivo ou linguístico e, com isso, torna-se acessível a agentes simbolicamente constituídos (MENDIETA, 2002 p. 22).

comunicativas⁴ ramificadas em espaços sociais e tempos históricos (HABERMAS, 2020, p. 125). Em contrapartida, (2) se refere aos complexos de interações que funcionam por códigos deslinguistificados, isto é, por padrões instrumentais e estratégicos que aceitam o uso da manipulação ou da força como meios para atingir os objetivos de uma ação (LAFONT, 2018, p. 499). O sistema se subdivide em mercado e Estado, os quais operam pela lógica do dinheiro e do poder burocrático, respectivamente. A comunicação, o dinheiro e o poder burocrático são todos fontes de integração, tal que não se pode substituir os códigos deslinguistificados pelo agir comunicativo sob risco de perda da funcionalidade do mercado e do Estado. Importa que essas estruturas operem em harmonia, cada uma exercendo o seu papel, a fim de evitar a colonização do mundo da vida pelo sistema⁵.

A esfera pública está inserida no contexto do mundo da vida. Ela também se reproduz – ao menos idealmente – pelo agir comunicativo, apropriando-se da linguagem como fonte primária para coordenar as interações que ocorrem em seu âmbito:

A esfera pública pode ser mais aproximadamente descrita como uma rede para a comunicação de conteúdos e tomadas de posição, isto é, de *opiniões*; nela os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados de modo a se condensar em opiniões *públicas* voltadas a temas específicos. Da mesma maneira que o mundo da vida em seu conjunto, também a esfera pública se reproduz mediante a ação comunicativa, para a qual é suficiente o domínio de uma linguagem natural; ela se ajusta à *compreensibilidade geral* da práxis argumentativa cotidiana (HABERMAS, 2020, p. 458).

A categoria é descrita como um espaço para a comunicação entre cidadãos que buscam se entender acerca de algum aspecto do mundo. Ela é o ambiente para a interceptação e a sobreposição de discursos diversos, para o confronto entre argumentos e a tomada de posições a favor ou contra questões relevantes⁶. A esfera pública não se confunde com alguma instituição, organização ou espaço físico, embora possa, eventualmente, coincidir com alguma estrutura concreta (HABERMAS, 2020, p. 459). Ela é uma figura abstrata, sem contornos delimitados, que se operacionaliza mediante a concessão recíproca de liberdade comunicativa⁷ visando à construção racional de uma opinião pública capaz de influenciar as ações do sistema.

4 Marcelo Galuppo ensina que o “agir comunicativo é aquele em que uma pessoa, em sua ação, procura *convencer* outra pessoa de suas pretensões. Nesse caso, e por isso mesmo, esta ação só pode ser de um tipo: falar (comunicar procurando o convencimento). Trata-se, portanto, de um tipo de ação orientada ao entendimento ou, em outros termos, à produção de consenso, o que pressupõe, ao contrário da ação estratégica, *transparência* no comportamento do agente” (GALUPPO, 2002, p. 125).

5 No prefácio da nova edição (1990) de *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas considera “a economia e o aparato do Estado como domínios de ação integrados sistemicamente, que não podem mais ser transformados democraticamente a partir de dentro, isto é, não podem mais ser revertidos a um modo político de integração sem danificar seu sentido sistêmico próprio e, com isso, destruir sua capacidade funcional. [...] O novo equilíbrio de poder não deve ser produzido entre os poderes do Estado, mas entre diferentes recursos da integração social. O objetivo [...] [é] a contenção democrática da *interferência* colonizadora dos imperativos sistêmicos nos domínios do mundo da vida. [...] Uma mudança democrática radical dos processos de legitimação tem como objetivo um novo equilíbrio entre os poderes da integração social, de modo que a força social integradora da solidariedade – ‘a força produtiva da comunicação’ – possa se impor contra os ‘poderes’ dos dois outros recursos controladores, o dinheiro e o poder administrativo, e assim fazer valer as demandas do mundo da vida, orientadas para o valor de uso” (HABERMAS, 2014, p. 68-69).

6 Eduardo Mendieta destaca que o termo *Öffentlichkeit* (esfera pública) é semanticamente ambíguo e polissêmico por se referir não apenas a um espaço ou a uma esfera, mas também a um processo que situa a sociedade e o Estado, os cidadãos e a lei, o privado e o público nas relações dinâmicas de contestação discursiva. O autor explica que Habermas emprega o termo ora como um substantivo, ora como um verbo e ora como um adjetivo. Enquanto um substantivo, *Öffentlichkeit* nomeia um espaço na sociedade civil; enquanto um verbo, ele remete ao que ocorre dentro da esfera, nomeadamente à formação da opinião pública pelo uso público da razão e, com isso, atrela a legitimidade da autoridade a um processo aberto de deliberação racional; por fim, enquanto adjetivo, o termo se refere à qualidade ou às características que as instituições sociais adquirem no curso de sua formulação, elaboração e desenvolvimento mediante a legitimidade conferida pelo uso público da razão (MENDIETA, 2019, p. 356).

7 A liberdade comunicativa envolve o reconhecimento intersubjetivo perante aquele com quem se dialoga e a tomada de posição *sim* ou *não* frente aos pronunciamentos à luz das razões e das informações disponíveis. A intenção é obter um entendimento acerca de um tema divergente. Os atores procuram se entender a partir de argumentos que podem ser aceitos por ambos (HABERMAS, 2020, p. 169).

Os discursos não dominam, não têm autoridade ou coercibilidade, mas produzem poder comunicativo. O Estado, por sua vez, continua com o poder administrativo, atuando como a instância que institucionaliza processos de tomada de decisões coletivas na elaboração de leis e na implementação de políticas públicas.

Habermas nega que uma organização política possa ser baseada em conhecimento que ignora a moral, a história, a cultura, etc. de uma comunidade. O sistema deve se manter constantemente conectado com essas dimensões e sensível aos entendimentos construídos e reformulados discursivamente (HABERMAS, 2006, p. 417). Adota-se um modelo de eclusas

No qual os processos de comunicação e decisão já estão ancorados no mundo da vida por uma “abertura estrutural”, permitida por uma esfera pública sensível, permeável, capaz de introduzir no sistema político os conflitos existentes na periferia. Segundo Habermas, tal desencadeamento está amarrado a um processo de normatização, que se inicia pela formação da opinião e da vontade nas esferas públicas informais, acaba desaguando, pelo caminho procedimental, nas instâncias formais de deliberação e decisão. Esse processo de “abertura” para a institucionalização está ancorado num amplo conceito de democracia procedimental e deliberativa (LUBENOW, 2012, p. 204).

Não se pode perder de vista o potencial de reversibilidade dos conteúdos, o que significa que argumentos antes descartados podem ser reabilitados e se tornar teses majoritárias que compõem um novo entendimento a respeito de uma questão já debatida. O entendimento se refere, portanto, a uma opinião pública temporária, sujeita a alterações a depender das informações, necessidades e circunstâncias do momento. Em vista desse dinamismo, à medida que o poder comunicativo penetra nas eclusas do sistema, espera-se que as decisões coletivas sejam constantemente atualizadas de acordo com a atual opinião pública.

Com o acoplamento entre esfera pública e sistema político, os cidadãos conseguem desenvolver um senso de pertencimento à sociedade. Eles se veem como sujeitos ativos capazes de influenciar o meio em que habitam em vez de meros súditos das normas impostas pelo Estado. Por outro lado, se o sistema se mantiver afastado da esfera pública, as decisões coletivas não serão compatíveis com o julgamento, a vontade e as necessidades daqueles que se submetem a elas. Certamente, uma sociedade dada por um terceiro será percebida como um objeto ou algo externo aos seus membros, não como aquilo que esteja inserido neles próprios.

A esfera pública é um elemento fundamental do paradigma democrático proposto por Habermas, o chamado paradigma procedimental, o qual surge como uma alternativa ao Liberalismo e ao Republicanismo. Para o autor, esses modelos tradicionais são “pautados em concepções substantivas do capitalismo industrial, as quais perenizam suas formas jurídico-institucionais e limitam a inclusão de novos problemas e demandas havidas em sociedade” (SILVA; MELO, 2020, p. 20). Eles revelam uma postura dogmática em relação aos aspectos da vida social que demandam tratamento jurídico e às formas como esse tratamento pode se dar. Já o paradigma procedimental se desprende de compreensões ossificadas, na medida em que sujeita a normatização aos processos deliberativos de formação da opinião e da vontade pública. Com isso, ele permite a atualização institucional concomitante à realização da autonomia privada e pública (SILVA; MELO, 2020, p. 21).

Ciente que o caráter plural das sociedades modernas é incompatível com a seleção de um *ethos* fundador que una todas e todos, o paradigma procedimental elege a deliberação como o caminho pelo qual se forma o input racional de uma comunidade política independentemente da prévia convergência de convicções particulares. Ele se atém à “institucionalização de procedimentos e pressupostos comunicativos correspondentes, bem como à interação entre deliberações institucionalizadas e opiniões públicas geradas de maneira informal” (HABERMAS, 2020, p. 381). É justamente isso que confere racionalidade aos entendimentos e legitima as ações coletivas tomadas com base neles.

O paradigma procedimental assume natureza formal por prever as condições sob as quais os cidadãos devem interagir e se entender intersubjetivamente, sem, contudo, fixar o resultado dessa dinâmica. Por não se orientar por nenhum padrão social concreto ou forma de vida particular, ele se mostra adequado para os contextos do pluralismo. Não lhe interessa delimitar previamente os resultados da deliberação; interesse-lhe que as pessoas se sintam pertencentes a um ambiente intrinsecamente heterogênea. Para isso, elas precisam refletir sobre a semântica da sociedade, atribuir sentido à vida coletiva, desenvolver uma cultura de participação. Com isso, a integração social entre as diversas formas de vida que marcam a modernidade se torna possível.

3 A práxis argumentativa na esfera pública

A legitimidade da democracia em Habermas está unida a um arranjo comunicativo que se insere no horizonte da esfera pública. A categoria remete a uma prática social paradigmática na qual cidadãos interagem entre si em iguais condições a fim de responderem questões de interesse comum. Essa deliberação é condição sem a qual a democracia carece de legitimidade (STAHL, 2020, p. 82), pois, quando a tradição, a religião e a metafísica não são mais capazes de ligar todos os membros a uma mesma comunidade, a construção discursiva de entendimentos se torna a única fonte de coordenação e de integração social para um todo heterogêneo.

Nessa dinâmica, os cidadãos são desafiados a tomarem posições de *sim* ou *não* ante pretensões de validade criticáveis em uma práxis argumentativa organizada por certos pressupostos. Os quatro mais importantes são:

- (a) inclusão: ninguém que poderia fazer uma contribuição relevante pode ser impedido de participar;
- (b) distribuição igualitária das liberdades comunicativas: todos têm iguais oportunidades para fazer contribuições;
- (c) sinceridade: os participantes devem ser sinceros em suas falas;
- (d) ausência de constrições externas contingentes ou de constrições inerentes à estrutura comunicativa: as posições de concordância/discordância dos participantes em relação a alegações criticáveis de validade devem ser motivadas apenas pelo poder de convencimento de razões cogentes (HABERMAS, 2008, p. 82, tradução nossa)⁸.

De acordo com Habermas, trata-se de pressuposições pragmáticas imparciais, isentas de um ponto de vista normativo moral, porque

A possibilidade de inserção significa apenas a condição de acesso irrestrito ao discurso, e não a universalidade de uma norma de ação vinculativa, qualquer que seja. A distribuição equitativa de liberdades comunicativas no discurso e a exigência de sinceridade em favor do discurso significam deveres e direitos argumentativos, e de forma alguma morais. Igualmente, a ausência de coação refere-se ao próprio processo argumentativo, e não a relações interpessoais externas a essa práxis (HABERMAS, 2002, p. 59).

A inclusão importa, pois, caso se exclua quem poderia contribuir com a deliberação, o entendimento não representará o melhor argumento dentre as razões relevantes, mas apenas dentre as poucas que os participantes puderem examinar. A igual distribuição da liberdade de comunicação é necessária para que todos tenham a oportunidade de influenciar o debate e se ver representados naquilo que foi acordado discursivamente. A sinceridade, por sua vez, determina que o falante expresse suas perspectivas verdadeiras a fim de evitar que os cidadãos sejam enganados por discursos capciosos ou mensagens subliminares. Por fim, a ausência de constrições é um meio de garantir que a força do melhor argumento seja a única a reger o resultado da deliberação. Se assim não for, o resultado não representará a melhor razão, mas a vontade de quem melhor apropriou da manipulação ou da coação.

8 (a) inclusivity: no one who could make a relevant contribution may be prevented from participating; (b) equal distribution of communicative freedoms: everyone has an equal opportunity to make contributions; (c) truthfulness: the participants must mean what they say; (d) absence of contingent external constraints or constraints inherent to the structure of communication: the yes/no positions of participants on criticizable validity claims should be motivated only by the power of cogent reasons to convince.

A legitimidade das decisões do âmbito institucional procede da base argumentativa da deliberação que se desenrola na esfera pública. Supõe-se que a observância dos pressupostos comunicativos levará a entendimentos de qualidade que justifiquem a normatização de uma prática em comum. Com isso, desenha-se uma comunidade da comunicação ideal que serve de referência para a deliberação pública informal. Trata-se de uma *referência*, porquanto os pressupostos são elementos idealizadores que podem ser, no máximo, aproximadamente atendidos. Habermas não ignora as distorções que operam na esfera pública e afastam a comunicação real da ideal. Assimetrias no acesso a informações e na oportunidade de fala, distribuição desigual de poder e de influência, discursos que ocultam motivações autointeressadas, atitudes oportunistas, atenção episódica a temas relevantes, etc. são fatores desconcertantes que ilustram desvios do modelo discursivo. Ao seu ver, “nenhuma sociedade complexa, mesmo sob condições favoráveis, jamais poderá corresponder ao modelo de socialização comunicativa pura” (HABERMAS, 2020, p. 417). Todavia, Habermas ressalva, “não devemos esquecer que esse modelo corresponde somente ao sentido de uma ficção metódica que deve lançar luz sobre os momentos inerciais inevitáveis da complexidade social, ou seja, sobre o reverso da socialização comunicativa pura” (HABERMAS, 2020, p. 417).

O campo comunicativo é marcado por uma tensão entre facticidade e validade, uma vez que a qualidade do debate está vinculada à observância de pressupostos comunicativos intangíveis. Não obstante, os indivíduos precisam assumir factualmente que os pressupostos estejam presentes. Não faria sentido buscar pelo entendimento compartilhado sem supor que as regras do jogo estão sendo obedecidas, pois “no momento em que descobrimos que alguém trapaceia ou manipula ou exclui pessoas ou contribuições relevantes, percebemos que o jogo acabou” (HABERMAS, 2005, p. 385, tradução nossa)⁹.

Assim, as condições normativas da comunicação não denunciam a inviabilidade ou a irrealidade do procedimento. Tampouco permitem afirmar que Habermas acredita que a deliberação será sempre racional. Elas apenas integram a estrutura de um projeto orientado para uma sociedade de autolegislação, cuja validade se mantém apesar das assimetrias na esfera pública, considerando que não é a negação da existência da irracionalidade e da manipulação em todas as relações humanas que lhe confere validade, mas apenas o fato de que o mundo real, com todos seus iniquidades e injustiças, não é apenas irracional e manipulador (GARCIA apud SOUZA, 2018, p. 173).

Habermas está interessado em traçar um caminho que permita que as pessoas se sintam pertencentes a uma sociedade complexa. A esfera pública se revela como um elemento chave nesse cenário por simbolizar a possibilidade de criar e associar as normas que governam a comunidade com os processos de autodeterminação do povo. Isso significa que as concepções, as categorias, os valores podem ser desafiados discursivamente e, possivelmente, reformulados ou até abandonados caso a opinião pública assim determine. Nisto reside o cerne do paradigma procedimental. A concretização desse modelo pressupõe que os cidadãos tenham oportunidade de enriquecer o debate racional com suas opiniões e suas razões. Contudo, não basta apenas que eles tenham liberdade para expressarem suas perspectivas, mas que estas sejam ouvidas, reconhecidas e respeitadas pelo outro – embora possam, e devam, ser objeto de crítica reflexiva. Pode-se dizer que, à maneira republicana, a participação dos cidadãos na esfera pública é um dever e não mera oportunidade nos moldes liberais¹⁰. Eles não podem ser eximidos da sua obrigação de construir e revisar conceitos sob risco de viverem em uma sociedade que não esteja inserida neles próprios.

9 [...] game of argumentation: the very moment we discover that somebody cheats and manipulates or excludes relevant persons or contributions, we realize that the game is over.

10 Na medida em que o Republicanismo está preocupado com a autodeterminação da comunidade, ele atribui primazia à soberania popular em detrimento dos direitos humanos. A autonomia é interpretada em sentido público, o que implica que há um dever de exercício efetivo das liberdades em sintonia com os valores e os ideais da comunidade. Embora Habermas rejeite a forma como o Republicanismo concebe a política, isto é, como uma “reflexão de um contexto de vida ético” (HABERMAS, 2020, p. 343), ele parece concordar que a liberdade nessa seara não é uma oportunidade que cada um pode aproveitar caso deseje, tal como entende os liberais.

4 A tolerância e a liberdade de expressão na esfera pública

A práxis argumentativa representa uma relação comunicativa entre atores que procuram se entender sobre aquilo que seja constitutivo para a identidade coletiva. Busca-se construir uma definição comum sobre questões socialmente relevantes que não comprometa as perspectivas particulares assumidas por cada um. Com isso, cria-se um ambiente político desvinculado de uma determinada postura etnocêntrica, uma comunidade na qual a multiplicidade é preservada de modo que todos possam elaborar e conduzir um projeto de vida pessoal.

Em atenção ao pluralismo, as políticas, as leis e as decisões judiciais devem ser justificadas por razões públicas – aquelas cujo mérito independe da aceitação de uma percepção ética particular –, tal que a linguagem e a argumentação utilizadas sejam de ampla compreensibilidade¹¹. Essa formatação é necessária para que o sistema não favoreça determinadas visões de mundo. Por outro lado, o uso público da razão em um ambiente composto por indivíduos, grupos e domínios sociais diversos é flexibilizado em favor de uma deliberação mais aberta e diversificada. Assim, na esfera pública, as contribuições podem estar vinculadas a uma gama maior de fundamentos, sejam eles religiosos, culturais ou de outro cunho subjetivo. O ônus de traduzir um discurso para uma linguagem secular recai apenas sobre a deliberação institucional. Nada mais lógico, pois exigir que as pessoas se justifiquem de maneira imparcial parte da suposição que elas têm a capacidade de se desvincularem de suas histórias de vida ou de cindirem sua consciência a ponto de isolar, em cada polo, razões seculares das não seculares (HABERMAS, 2008, p. 128)¹².

No entanto, em um contexto de profunda divisão ideológica, a esfera pública se torna palco para conflitos entre posições divergentes que se apoiam em éticas inconciliáveis. A tensão não pode ser solucionada por um entendimento por este pressupor a prevalência, entre as posições apresentadas, daquela que incorpora a melhor razão. Se estamos diante de um confronto ético em um meio que estima a pluralidade, não há como afirmar qual lado está certo e deve preponderar. Em geral, os diversos valores, convicções, preferências, etc. são incomensuráveis e igualmente justificáveis, o que obsta a seleção de uns em detrimento de outros.

A tolerância aparece nesse momento como um neutralizador dos efeitos da pluralidade tensional, permitindo a continuação da prática deliberativa em uma comunidade diferenciada internamente. Espera-se que, com ela, as pessoas possam aturar uma espécie de discordância contínua no nível da interação social e, ao mesmo tempo, aceitar a persistência de alegações de validade mutuamente excludentes no nível cognitivo das crenças existenciais relevantes (HABERMAS, 2004, p. 10). Em outras palavras, a tolerância viabiliza a realização de uma sociedade integrada que sabe operar em constante tensão ética (BROWN; FORST, 2014, p. 76). Ela determina que uma pessoa apenas pode realizar sua visão de mundo nos limites acordados por todos e que essa pessoa, dentro desses mesmos limites, respeite o *ethos* dos demais (HABERMAS, 2004, p. 11).

11 Rainer Forst explica que a justificação pública reside no critério da reciprocidade e da generalidade. A reciprocidade determina que uma pessoa não pode alegar ter um direito ou um recurso que ela nega a outra, bem como que a formulação dessa alegação e as razões que a sustentam devem estar abertas à contestação e ser elaboradas de modo não unilateral. A generalidade, por sua vez, significa que a validade das normas deve estar apoiada em razões aceitáveis por todas as partes seja qual for a percepção ética de cada uma (FORST, 2003b, p. 76).

12 Na verdade, uma tal cisão sequer seria interessante, pois as razões não seculares são fontes importantes para a elaboração de sentidos e de identidades (HABERMAS, 2008, p. 131). Contudo, elas acabam por deter uma efetividade prática limitada, pois não podem servir para justificar decisões concernentes à sociedade como um todo sob risco de desintegrar a pluralidade. Isso significa que o sistema deve observar quais substratos transpostos da esfera pública podem ser traduzidos para uma linguagem de ampla compreensibilidade e, assim, servir como razões públicas para a atuação política.

Em linhas gerais, a tolerância envolve dois tipos de razões: razões subjetivas para rejeitar as convicções dos outros e razões políticas para aceitar o igual status de membro da comunidade de pessoas fundamentalmente diferentes (HABERMAS, 2004, p. 9). Com isso, pode-se dizer que aqueles que se toleram se veem como estranhos porque divergem ideologicamente, mas se respeitam como iguais no plano da cidadania. Este é o sentido da ampla inclusão em uma sociedade plural:

Inclusão não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes, a “inclusão do outro” significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos (HABERMAS, 2002, p. 7).

A tolerância assume uma ideia de mútuo respeito na atual complexidade social. Por ela, ensina Rainer Forst, as pessoas reconhecem que são iguais membros da comunidade ainda que possuam identidades éticas e culturais politicamente relevantes e diferentes. São identidades que demandam consideração e respeito, porque os valores e as convicções que as constituem têm um sentido existencial especial para cada indivíduo. No campo político, tolerar também significa reconhecer o status de pertencimento do outro sem que o outro precise renunciar a sua identidade com base em uma justificativa não reciprocamente exigível (FORST, 2003a, p. 29). Isso importa para que as normas possam ser aceitas por uma pluralidade sem que alguma comunidade ética específica seja favorecida (FORST, 2003b, p. 74). Por esse motivo, quando forem justificar o que acreditam ser legítimo para a sociedade, os cidadãos devem se manter sensíveis acerca da impossibilidade de exigir que suas alegações não racionais – aquelas que dependem da aceitação de sua visão de mundo – sirvam de substrato para a tomada de ações coletivas.

A tolerância desponta como elemento relevante para a práxis argumentativa, sobretudo quando nos atentamos para o pressuposto comunicativo da inclusão e da ampla participação. Ela informa que ninguém será excluído por seus valores, preferências e convicções, bem como que todo cidadão será respeitado em sua individualidade. Isso decorre da lógica da democracia moderna, segundo a qual as diferenças internas se encontram no mesmo plano horizontal, pois, ausente um *ethos* fundador, valores, preferências e convicções não são mensuráveis nem hierarquizáveis. A princípio, todas as formas de vida têm direito à existência e de demandar liberdade para sua concretização.

No entanto, como o elemento da rejeição deve estar apoiado em uma justificativa razoável, a tolerância não é a resposta adequada para toda disputa cognitiva (HABERMAS, 2004, p. 10). Rainer Forst aponta que

As razões para a objeção precisam ser minimamente razoáveis; elas não podem ser amplamente compartilhadas, por óbvio, mas também não devem apoiar em preconceito irracional ou ódio. O racista, portanto, não pode exercer a virtude da tolerância, tampouco se deve pedir que ele seja tolerante; o que é necessário é que ele supere suas crenças racistas. Isso mostra que há casos nos quais a tolerância não é a solução para a intolerância (FORST, 2017, p. 3, tradução nossa)¹³.

As posições de Habermas e de Forst caminham juntas quando se diz que o racista não deve tolerar o negro, mas superar seu preconceito (HABERMAS, 2003, p. 3), pois, embora presente uma disputa cognitiva, a rejeição do negro é fundada em puro ódio irracional. Rainer Forst acrescenta que a tolerância envolve um balanço precário entre razões negativas e positivas, entre as de oposição e de aceitação, bem como a disposição para suspender a tolerância quando o julgamento das convicções e das práticas identifica tamanha negatividade que as razões positivas não podem preponderar. Ao seu ver, “o espaço para a tolerância é intrinsecamente limitado. Querer tolerar tudo é contraditório porque uma pessoa teria

13 [...] the reasons for objection must be reasonable in a minimal sense; they cannot be generally shareable, of course, but they must also not rest on irrational prejudice and hatred. The racist, therefore, can neither exemplify the virtue of tolerance nor should he be asked to be tolerant; what is necessary is that he overcome his racist beliefs. This shows that there are cases in which tolerance is not the solution to intolerance.

que tolerar uma prática e, simultaneamente, tolerar a não tolerância dessa prática” (FORST, 2003a, p. 23, tradução nossa)¹⁴. Além da incoerência semântica, o paradoxo de Karl Popper ilustra a necessidade da limitação por motivos pragmáticos:

Se estendermos tolerância ilimitada até mesmo àqueles que são intolerantes, se não estivermos preparados para defender a sociedade tolerante contra uma investida do intolerante, então o tolerante será destruído e, com ele, a tolerância (POPPER, 1966, p. 543, tradução nossa)¹⁵.

Nessa mesma linha, Habermas explica que todo ato de tolerância deve pressupor o que pode ser aceito e o que não pode ser tolerado, uma vez que inexistente inclusão sem exclusão (HABERMAS, 2003, p. 5). Assim, ao lado das razões para a rejeição no plano cognitivo e para a aceitação no plano social, há também razões (legais) para limitar a tolerância e reprimir o comportamento intolerante (HABERMAS, 2004, p. 9). Tais razões permitem avaliar quando o Estado deve se ater ao imperativo da neutralidade e quando a tolerância foi corretamente institucionalizada na legislação e na jurisdição (HABERMAS, 2004, p. 13).

Por esse raciocínio, o binômio tolerância-intolerância surge como uma categoria obrigatória considerando o risco de a tolerância desaparecer ante a intolerância ilimitada. Entretanto, uma vez que se admite o binômio, surge a dificuldade em traçar a fronteira de maneira não arbitrária, tendo em vista que, não raro, o que é incluído no domínio do intolerável decorre de uma perspectiva unilateral e, em si, intolerante, o que nos levaria à fatal conclusão de que,

Se a tolerância sempre implica a demarcação de limites contra o intolerante e o intolerável e se toda demarcação de limite é, em si, um ato (mais ou menos) intolerante e arbitrário, a tolerância termina no momento em que começa – no momento em que ela é definida por uma fronteira arbitrária entre o “nós”, o “intolerante” e o “intolerável” (FORST, 2017, p. 4, tradução nossa)¹⁶.

A fim de evitar esse tipo de contradição, Habermas sugere que as normas da tolerância sejam elaboradas racional e reciprocamente para que todos os envolvidos possam aceitá-las. Nas suas palavras:

Apenas com uma demarcação universal da fronteira, e isso exige que todos os envolvidos considerem reciprocamente as perspectivas dos outros, pode a tolerância apagar o espinho da intolerância. Todos aqueles que poderiam ser afetados pela prática devem, primeiro, concordar voluntariamente com condições sob as quais eles desejam exercer a mútua tolerância (HABERMAS, 2004, p. 7, tradução nossa)¹⁷.

No entanto, os limites da tolerância não parecem ser definidos *do zero*, uma vez que partem de uma preconcepção acerca do que sejam razões legítimas para a rejeição. Estas, de acordo com Habermas, precisam ser suficientemente defensáveis e não podem estar apoiadas em preconceito ou discriminação irracional. Com essa delimitação inicial, o binômio carrega certo grau de unilateralidade por exigir, de antemão, a exclusão das visões de mundo que sustentam perspectivas contrárias ao mútuo respeito.

14 The space of toleration is intrinsically limited. Wanting to tolerate ‘everything’ is contradictory, for in that case one would have to tolerate a practice and at the same time also tolerate it not being tolerated.

15 Unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance. If we extend unlimited tolerance even to those who are intolerant, if we are not prepared to defend a tolerant society against the onslaught of the intolerant, then the tolerant will be destroyed, and tolerance with them.

16 If toleration always implies a drawing of the limits against the intolerant and intolerable, and if every such drawing of a limit is itself a (more or less) intolerant, arbitrary act, toleration ends as soon it begins - as soon as it is defined by an arbitrary boundary between “us” and the “intolerant” and “intolerable.”

17 Only with a universally convincing delineation of the borderline, and this requires that all those involved reciprocally take the perspectives of the others, can toleration blunt the thorn of intolerance. Everyone who could be affected by the future practice must first voluntarily agree on those conditions under which they wish to exercise mutual toleration.

Essa abordagem induz a uma distinção entre visões de mundo legítimas e ilegítimas segundo um critério essencialmente moral, apoiado na distinção entre o certo e o errado. Traça-se uma espécie de moldura do aceitável¹⁸ na qual, do lado de dentro, encontramos as formas de vida ético-culturais que se adequam à ideia de mútuo respeito e, por isso, podem ser toleradas, e, do lado de fora, aquelas que a nega e, por isso, não podem ser admitidas pela sociedade. Na esfera pública, isso permite estabelecer condições normativas de aceitabilidade dos discursos enquanto contribuições da práxis argumentativa. A mensagem dos participantes deve revelar o mútuo reconhecimento e a mútua aceitação de visões de mundo divergentes para que seja tolerada (HABERMAS, 2003, p. 2). Já aquela que confunde aspectos políticos com éticos, que flerta com o dogmatismo, que advoga por uma convicção particular como vetor da comunidade é contraproducente para a proposta de autolegislação:

Essa ideia [de autolegislação de cidadãos livres e iguais] não é apenas formal; na verdade, como ela pode ser totalmente desenvolvida sob as formas de uma práxis geradora de constituições que em seus detalhes não está conteudisticamente determinada (e em formas de uma práxis da configuração de um sistema de direitos insaciáveis, determinada tão-somente por normas constitucionais), subsiste a suposição bem fundamentada de que ela é neutra no que concerne a visões de mundo, desde que as auto-interpretações e as interpretações de mundo sejam não-fundamentalistas, isto é (no sentido das “not unreasonable comprehensive doctrines” de Rawls), desde que elas sejam compatíveis com as condições do pensamento pós-metafísico (HABERMAS, 2002, p. 328).

Para Habermas, a vida moderna não é compatível com quem deseja conferir ultraestabilidade à própria identidade e tenta tornar esta o motor da integração política e social. Por isso que,

Em sociedades multiculturais, a constituição jurídico-estatal só pode tolerar formas de vida que se articulem no *medium* de tradições não-fundamentalistas, já que a coexistência equitativa dessas formas de vida exige o reconhecimento recíproco das diversas condições culturais de concernência ao grupo: também é preciso reconhecer cada pessoa como membro de uma comunidade integrada em torno de outra concepção diversa do que seja o bem, segundo cada caso em particular. A integração ética de grupos e subculturas com cada uma das identidades coletivas próprias precisa ser desacoplada do plano de uma integração política abstrata, que apreende os cidadãos do Estado de maneira equitativa (HABERMAS, 2002, p. 253).

Portanto, não seria possível falar em tolerância diante de perspectivas discriminatórias ou preconceituosas; enquanto a discriminação é um posicionamento opressivo em relação ao outro, a tolerância é um desacordo razoável entre pessoas que se orientam por convicções divergentes; enquanto a opressão precisa ser superada, o desacordo pode se manter intacto porque moralmente justificável.

Podemos validar as condições normativas para o discurso no chamado *democracia autodefensiva*, pois “uma ordem democrática que garante a tolerância também em termos de liberdades políticas, como a liberdade de expressão, deve tomar medidas preventivas contra os inimigos daquele núcleo da constituição” (HABERMAS, 2004, p. 7, tradução nossa)¹⁹. Nesse cenário, os inimigos podem ser identificados no idealista político que se opõe à sociedade liberal, no fundamentalista que ataca violentamente o estilo de vida moderno ou, ainda, na figura de quem seja uma combinação de ambos. Segundo Habermas, importa que essa identificação seja feita por um Estado constitucional que consiga repelir a animosidade envolvida na existência dos seus inimigos sem contrariar os princípios democráticos – ou seja, sem perder de vista o perigo de ele ser culpado de arbitrariedades quando define os limites da tolerância unilateralmente (HABERMAS, 2004, p. 8).

18 O termo moldura do aceitável foi tirado de Robert Paul Wolff em *Beyond Tolerance* quando o autor fala em *framework of acceptability* (WOLFF, 1965, p. 43). Contudo, neste trabalho, aplicamos o termo para indicar a presença de uma fronteira que separa perspectivas certas das erradas segundo a concepção de mútuo respeito. Em Wolff, o termo indica uma fronteira que separa interesses legítimos dos ilegítimos segundo o pensamento pluralista explorado na obra.

19 A democratic order that guarantees tolerance also in terms of political freedoms, such as free speech, must take preventive protection against the enemies of that very core of the constitution.

Ao aceitarmos o protecionismo político, a esfera pública se torna não apenas o lugar para a práxis argumentativa entre os cidadãos, mas uma arena para a aplicação de concepções substanciais de moral²⁰ que autorizam a intolerância perante os discursos que defendem a derrubada do Estado constitucional. A proposta tem certa lógica, considerando que a liberdade de expressão, a tolerância e o pluralismo, ao mesmo tempo em que são elementos constitutivos da democracia, não podem ser também as causas da sua ruína. Não pode o fundamentalista ou o racista fazer uso daquilo que a ordem política tem de melhor apenas para chegar ao poder e aniquilar essa mesma previsão. Nessa situação, em vez dessas categorias serem os pontos fortes da democracia, seriam elas o cerne da sua fragilidade.

Conquanto Habermas não deixe claro o quão tolerante poderíamos ser em relação aos inimigos da constituição, é intrigante notar que, na medida em que a deliberação é o esqueleto para a construção, crítica e reformulação dos sentidos e das concepções que estruturam a sociedade, seria incoerente subordiná-la a uma perspectiva moral específica que, por ser algo externo ao campo discursivo, não estaria sujeita à contestação. Karl Popper assinalou o perigo da tolerância desaparecer caso ela fosse ilimitada, mas também ressaltou que

Nesta formulação [do paradoxo da tolerância] não pretendo dizer, por exemplo, que devemos sempre suprimir a verbalização de filosofias intolerantes; embora possamos contradizê-las através de discurso racional e combatê-las na opinião pública, censurá-las seria certamente bastante insensato (POPPER, 1966, p. 543, tradução nossa)²¹.

Diferente de Popper, o contradizer pelo discurso e o combate pela opinião pública não seriam oportunizados ante a aplicação da moldura do aceitável. Discursos que violam o mútuo respeito não compõem a *livre* discussão por lhes faltar o mérito das boas razões. Embora essa abordagem seja plenamente intuitiva a qualquer um que condene o preconceito e a discriminação, ela propõe que as ideias intolerantes sejam combatidas pelos mesmos meios aos quais recorrem os opositores da tolerância (ASSAF, 2019, p. 54). Atento a essa contradição performativa, Norberto Bobbio, com bastante eloquência, científica:

Responder ao intolerante com a intolerância pode ser formalmente irreprochável, mas é certamente algo eticamente pobre e talvez também politicamente inoportuno. Não estamos afirmando que o intolerante, acolhido no recinto da liberdade, compreenda necessariamente o valor ético do respeito às ideias alheias. Mas é certo que o intolerante perseguido e excluído jamais se tornará um liberal. Pode valer a pena pôr em risco a liberdade fazendo com que ela beneficie também o seu inimigo, se a única alternativa possível for restringi-la até o ponto de fazê-la sufocar, ou, pelo menos, de não lhe permitir dar todos os seus frutos. É melhor uma liberdade sempre em perigo, mas expansiva, do que uma liberdade protegida, mas incapaz de se desenvolver. Somente uma liberdade em perigo é capaz de se renovar. Uma liberdade incapaz de se renovar transforma-se, mais cedo ou mais tarde, numa nova escravidão (BOBBIO, 2004, p. 91).

A conexão entre a tolerância, a deliberação na esfera pública e a liberdade de expressão reside nas condições necessárias para que os resultados sejam inteligíveis a todos. Entretanto, “todos” deve ser lido com cautela, porquanto, a rigor, os resultados serão inteligíveis a quem esteja inserido na moldura do aceitável. Ainda que “hoje, permitimo-nos descrever os fundamentalistas, os racistas, etc. de maneira estigmatizada à luz do princípio do igual tratamento de todo cidadão” (HABERMAS, 2003, p. 3, tradução nossa)²², a democracia não pode ser empregada como justificativa para suprimir possibilidades futuras de novas compreensões que reestruturem a comunidade política. Por isso que a esfera pública deve se manter aberta aos discursos que o Estado constitucional identificaria como intoleráveis e não apenas às ideias que

20 Substancial por distinguir quais visões de mundo são corretas e podem ser toleradas e quais devem ficar relegadas no domínio do intolerável. Uma concepção formal, por sua vez, desvincula-se de toda análise material das visões de mundo.

21 In this formulation, I do not imply, for instance, that we should always suppress the utterance of intolerant philosophies; as long as we can counter them by rational argument and keep them in check by public opinion, suppression would certainly be most unwise.

22 Today, we permit ourselves the stigmatizing description of fundamentalists, racists, etc. in light of the principle of equal treatment of all citizens [...].

encontram respaldo no arcabouço moral. Não é demais lembrar que o paradigma de Habermas se apresenta como um modelo preocupado com a forma e não com o resultado. Contudo, dificilmente poderíamos reconhecer essa essência meramente procedimental e, ainda, admitir constrições conteudísticas no que tange ideias intoleráveis e sua exclusão da deliberação.

Não ignoramos a ironia presente em uma ordem política que estende a liberdade de expressão aos seus inimigos quando isso equivale a conceder a eles o meio necessário para promover a sua extinção. No entanto, ao aceitar a limitação dos conteúdos contestáveis na esfera pública, retira-se das pessoas a oportunidade de refletirem sobre os sentidos de mundo e de se posicionarem de modo a defendê-los tais como são ou reformulá-los de acordo com futuras compreensões. Ainda que a abertura discursiva venha acompanhada de ideias que contestem a higidez da democracia, esse perigo, por si só, não parece ser suficiente para condicionar o poder de fala de alguns. Isso porque, como ensina Ronald Dworkin, para realizar uma sociedade de autolegisladores, as decisões coletivas precisam prover de um procedimento no qual foi garantido as condições de participação moral dos membros de uma comunidade política. Essas condições incluem: (1) o reconhecimento de que as pessoas têm a oportunidade de modificar as decisões coletivas de algum modo, sem que a magnitude das modificações seja limitada pela integridade, ou falta de integridade, de suas convicções e gostos; e (2) o reconhecimento de que elas são agentes morais responsáveis e independentes, o que significa que cada uma tem não só o dever, mas a responsabilidade de constituir e expressar suas percepções, de julgar as ideias dos outros e de decidir, por conta própria, o que se pensa sobre a justiça, a fé, a moral e a política (DWORKIN, 2006, p. 38-39).

Atender às condições propostas importa para que, na qualidade de membros de uma democracia, pensemos que governamos a nós mesmos (DWORKIN, 2006, p. 35). O cidadão tem o direito à participação na deliberação pública informal antes da tomada de alguma decisão coletiva para que ele possa se ver como autor dessa mesma decisão. Ainda que sua opinião não tenha prevalecido e o que fora acordado contraria sua perspectiva particular, o fato dele ter tido a oportunidade de influenciar o resultado na qualidade de agente moral independente é condição suficiente para torná-lo responsável por uma ação da comunidade.

Traçando um paralelo com os conceitos de Habermas, para Dworkin, as decisões do sistema político não poderiam exercer justo controle sobre aqueles que foram impedidos de se expressarem na esfera pública. Tendo em vista as condições (1) e (2), quem fora calado porque suas ideias careciam de integridade, veracidade, moralidade, etc., não responderá pela decisão coletiva. Esta não terá a justificativa necessária para ser oponível a ele. Eis que é

Illegítimo aos governantes impor uma decisão coletiva ou oficial sobre indivíduos dissidentes, usando os poderes coercivos do Estado, salvo se essa decisão tenha sido tomada de maneira que respeite o status de cada indivíduo como membro livre e igual da comunidade (DWORKIN, 2009, p. vii, tradução nossa)²³.

A legitimidade da ordem democrática confere não apenas o direito do indivíduo expressar discursos tipicamente políticos, mas também o direito de contribuir com a construção da esfera moral e estética com seus gostos, atitudes, pressuposições, preconceitos, ideais, etc., porque

A legislação e a política de uma comunidade são determinadas mais pelo seu ambiente moral e cultural – pela mistura de opiniões, preconceitos, gostos e atitudes do seu povo – do que pelas colunas editoriais, pelas transmissões dos partidos políticos ou pelos discursos eleitorais banais. É injusto impor uma decisão coletiva sobre quem não tenha tido permissão para contribuir com o ambiente moral mediante a expressão informal de suas convicções políticas

23 [...] illegitimate for governments to impose a collective or official decision on dissenting individuals, using the coercive powers of the state, unless that decision has been taken in a manner that respects each individual's status as a free and equal member of the community.

e sociais, de seus gostos e de seus preconceitos, assim como seria injusto impô-la sobre quem teve seus panfletos destruídos pela polícia porque se manifestara contrariamente à decisão (DWORKIN, 1994, p. 13, tradução nossa)²⁴.

Na medida em que a moral e a cultura são importantes fontes normativas, não permitir certas visões de mundo na esfera pública equivale a uma efetiva exclusão do processo democrático. E quando nos atentamos para o compromisso com a pluralidade, essa exclusão é ainda mais questionável por estar apoiada em uma análise da integridade material das percepções particulares dos falantes.

A concepção de legitimidade em Dworkin se diferencia por conceber a igualdade e a liberdade como dois aspectos do mesmo ideal ao invés de dois ideias opostos e conflitantes. A liberdade de expressão para toda pessoa se justifica precisamente pela impossibilidade de um Estado conferir tratamento distinto aos seus cidadãos, privilegiando certas visões de mundo em detrimento de outras. Por isso, ser tratado como um igual significa que ninguém deve ser impedido de influenciar o ambiente moral e político mediante “suas próprias escolhas, gostos e opiniões e do exemplo de sua vida; o fato de esses gostos e opiniões chocarem aqueles que têm o poder de prender ou calar a pessoa não é motivo suficiente para que ela não possa expressar-se” (DWORKIN, 2006, p. 381).

A igualdade torna a liberdade de expressão um direito forte e certifica a possibilidade de se expressar inclusive quando as ideias não contribuem para a maximização do bem-estar social ou quando elas ameaçam, diminuem ou contrariam algum consenso moral, ético, estético, etc. Se assim não for, a liberdade de expressão se transformará em um princípio vazio que confere inócua proteção às opiniões, gostos ou preferências aprovadas – ou, ao menos, não temidas – por quem esteja no poder (DWORKIN, 1994, p. 15).

Vejamos que a intolerância perante discursos que negam respeito ao outro provoca o esvaziamento de um princípio constitutivo da democracia. Embora essa abordagem goze de certa aceitabilidade social, ela age em detrimento da igualdade, uma vez que nem todos poderiam ser admitidos como efetivos partícipes do projeto político a depender de sua visão de mundo. Essa postura sugere a troca da concepção de igualdade da matriz liberal por uma que diz ser possível determinar quem deve ser excluído por possuir visões de mundo demasiada corruptas, violentas e radicais. Entretanto, feito isso, adverte Dworkin, dá-se início a um processo que torna “a igualdade algo a ser temido e não louvado, um eufemismo ‘politicamente correto’ da palavra tirania” (DWORKIN, 2006, p. 383).

A coerência entre a liberdade e a igualdade demanda a mesma oportunidade de os falantes apropriarem-se da linguagem na tentativa de influenciarem os outros a aderirem a suas perspectivas e a oportunidade dos ouvintes de as julgarem por conta própria. Dessa forma, a liberdade de expressão se torna materialmente irrestrita na medida em que os discursos não passam por um filtro moral que diz o que pode ou não ser tolerado no curso de uma deliberação. A regra é que toda visão de mundo, toda ideologia, todo ponto de vista deve ter a chance de tentar ser ouvido. A regra é, ao menos no que toca o poder de fala, que inexistente uma moldura do aceitável que delimite quais contribuições podem fluir na esfera pública.

5 Conclusão

No curso deste artigo, buscou-se redescobrir a categoria da esfera pública em associação com a tolerância segundo o pensamento de Habermas, com intuito de compreender como os sujeitos podem se expressar e participar da construção dos sentidos do mundo. Vimos que esse poder de fala é limitado normativamente

24 A community's legislation and policy are determined more by its moral and cultural environment — the mix of its people's opinions, prejudices, tastes and attitudes — than by editorial columns or party political broadcasts or stump political speeches. It is as unfair to impose a collective decision on someone who has not been allowed to contribute to that moral environment, by expressing his political or social convictions or tastes or prejudices informally, as on someone whose pamphlets against the decision were destroyed by the police.

pelo vetor moral que Habermas subscreve na democracia moderna. Assim, a liberdade de expressão não abarca a expressão de qualquer discurso, ideia ou perspectiva, na medida em que ela é atribuída apenas a quem assume uma ética moralmente adequada, isto é, uma ética que aceita a concepção de mútuo respeito.

Essa posição conta com o apoio de uma ordem política que se blinda daqueles que querem ver seu declínio. Contudo, a democracia autodefensiva entra em contradição com a democracia em construção por impedir que certos conteúdos façam parte da deliberação na esfera pública. Retira-se dos cidadãos a oportunidade de avaliarem todo aspecto constitutivo da sociedade, o que indica que certos conceitos e concepções são inalteráveis.

Ao final, foi demonstrado que a legitimidade da ordem política é fragilizada quando a oportunidade de participação é definida pela integridade material das percepções particulares. Considerando que as ações do sistema político devem estar acopladas aos entendimentos construídos na esfera pública, se esses entendimentos não contarem com a igual participação moral de toda pessoa, a decisão que se apoia neles carecerá de legitimidade. A proposta, então, é o abandono da moldura do aceitável de modo que a esfera pública se mantenha aberta a todos os discursos que buscam exercer influência sobre o resultado da deliberação, seja qual for o ponto de vista expresso.

Referências bibliográficas

ASSAF, Matheus. 2019. *Liberdade de expressão e discurso de ódio: por que devemos tolerar ideias odiosas?* Belo Horizonte: Dialética.

BOBBIO, Norberto. 2004. *A Era dos Direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier.

BROWN, Wendy; Rainer, FORST. 2014. *The power of tolerance: a debate*. Nova York: Columbia University Press.

DWORKIN, Ronald. 1994. A new map of censorship. *Index of Censorship*, Londres, vol. 23, nº 1-2, p. 9-15.

_____. 2006. *O direito da liberdade: a leitura moral da Constituição norte-americana*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2009. Foreword. In: HARE, Ivan; WEINSTEIN, James (Org.). *Extreme Speech and Democracy*. Nova York: Oxford University Press.

FINLAYSON, James Gordon. 2005. *Habermas: a very short introduction*. Nova York: Oxford University Press.

FORST, Rainer. 2003a. *Toleration in conflict: past and present*. Nova York: Cambridge University Press.

_____. 2003b. Toleration, justice and reason. In: MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dario (org.). *The culture of toleration in diverse societies: reasonable tolerance*. Nova York: Manchester University Press, p. 71-85.

_____. 2017. Toleration (PDF version of the entry). In: ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab, p. 1-24.

GALUPPO, Marcelo Campos. 2002. *Igualdade e diferença: estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Editora Mandamentos.

GARCIA, André Spuri *et al.* 2018. Aprofundamento das esferas públicas para a gestão social: caminhos para uma reconstrução empírico-descritiva e normativa. *Cad. EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, 16, nº 2, p. 163-185.

HABERMAS, Jürgen. 2002. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola.

_____. 2003. Intolerance and discrimination. *Oxford University Press and New York University School of Law*, Oxford; Nova York, vol. 1, nº 1, p. 2-11.

_____. 2004. Religious tolerance: the pacemaker for cultural rights. *Philosophy*, Cambridge, nº 1, p. 5-18.

_____. 2005. Concluding comments on empirical approaches to deliberative politics. *Acta Politica*, Holanda, vol. 40, nº 3, p. 384-392.

_____. 2006. Political communication in media society: does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research. *Communication Theory*, Oxford, vol. 16, nº 4, p. 411-426.

_____. 2008. *Between naturalism and religion: philosophical essays*. Cambridge: Polity Press.

_____. 2014. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Editora Unesp.

_____. 2020. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. São Paulo: Editora Unesp.

LAFONT, Cristina. 2018. Communicative action. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (org.). *The Habermas handbook*. Nova York: Columbia University Press, p. 499-503.

LUBENOW, Jorge Adriano. 2012. A esfera pública 50 anos depois: esfera pública e meios de comunicação em Jürgen Habermas em homenagem aos 50 anos de Mudança Estrutural da Esfera Pública. *Trans/Form/Ação*, Marília, vol. 35, nº 3, p. 189-220.

MENDIETA, Eduardo. 2002. Introdução. In: HABERMAS, Jürgen. *Religion and rationality: essays on reason, God and modernity*. Cambridge: The MIT Press, p. 1-36.

_____. 2019. In: Public Sphere. ALLEN, Amy; MENDIETA, Eduardo (org.). *The Cambridge Habermas lexicon*. Nova York: Cambridge University Press, p. 356-363.

POPPER, Karl R. 1966. *The open society and its enemies*. Nova Jersey: Princeton University Press.

SILVA, Felipe Gonçalves; MELO, Rúrion. 2020. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. São Paulo: Editora Unesp, p. 13-31.

SOUZA, J. 2008. Habermas e o Brasil: alguns mal-entendidos. In: WAIZBORT, L. (Org.). *A ousadia crítica: ensaios para Gabriel Cohn*. Rio de Janeiro: Azougue, p. 181-200.

STAHL, Titus. 2020. Privacy in public: a democratic defense. *Moral Philosophy and Politics*, Groningen, vol. 7, n. 1, p. 73-96.

WOLFF, Robert Paul. 1965. Beyond tolerance. In: WOLFF, Robert Paul; MOORE, Barrington Jr.; MARCUSE, Herbert (org.). *A critique of pure tolerance*. Boston: Beacon Press