

Edegar Fronza Junior

**TOLERÂNCIA UM CONCEITO EM DISPUTA:
UMA NOVA PERSPECTIVA A PARTIR DO
PENSAMENTO DE RAINER FORST**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção de grau de mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Denilson Luís Werle.

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária
da UFSC.

FRONZA JUNIOR, EDEGAR

Tolerância um conceito em disputa : uma nova
perspectiva a partir do pensamento de Rainer Forst
/ EDEGAR FRONZA JUNIOR ; orientador, Denilson Luis
Werle, 2018.

132 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

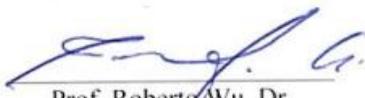
1. Filosofia. 2. Tolerância. 3. Limites. 4.
Justificação. 5. Forst. I. Werle, Denilson Luis. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Edegar Fronza Junior

**“TOLERÂNCIA UM CONCEITO EM DISPUTA:
UMA NOVA PERSPECTIVA A PARTIR DO PENSAMENTO
DE RAINER FORST”**

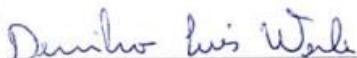
Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 26 de fevereiro de 2018.



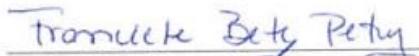
Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

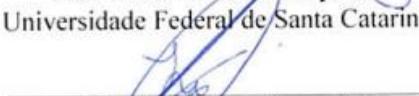


Prof. Denilson Luis Werle, Dr.
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina



Prof.ª Franciele Bete Petry, Dr.ª
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Lucas Cardoso Petroni, Dr.
Universidade de São Paulo

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Denilson Luís Werle pela orientação e incentivo constantes à pesquisa

Ao professor Lucas Petroni e à professora Franciele Bete Petry pela leitura da dissertação

À minha família Dirce Fausto, Isolete Alegri, Neusa Elisabeth Felizardo, Edegar Fronza e Osmar Fausto (*in memoriam*)

Ao corpo docente e servidores técnicos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Ao Fabio Paulo Belli pela ajuda na formatação

À CAPES pelo financiamento desta pesquisa

A todos que contribuíram para que essa caminhada fosse possível, meu muito obrigado!

“Como nuvem crepuscular que passa do vermelho ao negro, o eclipse da tolerância engendra a violência e inviabiliza a política. Sob o céu luminoso da tolerância, as cores vivas esculpem novas formas de sociabilidade que dão fundamento à política”.

(SANTOS, 2006)

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo principal analisar e discutir os limites da tolerância a partir do pensamento de Rainer Forst. No campo político, a tolerância ganha contornos próprios oscilando entre poder e moralidade. Enquanto para alguns tolerar significa suportar, aceitando de modo condescendente o diferente como um mecanismo de dominação ou exclusão, para outros se trata de uma atitude prática presente nas relações intersubjetivas sendo necessária para a convivência pacífica, o reconhecimento e a igualdade política. O estudo se estrutura em três partes, sendo a primeira um panorama histórico-filosófico reconstruindo os principais argumentos em favor das diferentes concepções de tolerância desenvolvidos pelos autores clássicos da filosofia moderna, com uma análise mais detalhada das reflexões de Pierre Bayle, John Locke e Montesquieu. A segunda parte busca examinar a teoria da tolerância baseada no respeito a partir do pensamento de Rainer Forst e seu fundamento no princípio de justificação que opera através dos critérios de reciprocidade e universalidade. Por fim, o terceiro capítulo busca problematizar os limites da tolerância, questionando se esta não mascara relações de exclusão política e social nos regimes democráticos, sendo utilizada como um discurso ideológico em favor da manutenção de um *status quo*, impossibilitando a formação de forças sociais emancipatórias.

Palavras-chave: Tolerância. Limites. Justificação. Forst.

ABSTRACT

The main objective of this dissertation is to analyze and discuss the limits of tolerance based on Rainer Forst's thinking. In the political field, tolerance gains its own contours oscillating between power and morality. While for some to tolerate means to bear, condescending accepting the different as a mechanism of domination or exclusion, for others it is a practical attitude present in intersubjective relations being necessary for peaceful coexistence, recognition and political equality. The study is structured in three parts, the first a historical-philosophical panorama reconstructing the main arguments in favor of the different conceptions of tolerance developed by the classical authors of modern philosophy, with a more detailed analysis of the reflections of Pierre Bayle, John Locke and Montesquieu . The second part seeks to examine the theory of tolerance based on respect from the thinking of Rainer Forst and its foundation in the principle of justification that operates through the criteria of reciprocity and universality. Finally, the third chapter seeks to problematize the limits of tolerance, questioning whether it does not mask relations of political and social exclusion in democratic regimes, being used as an ideological discourse in favor of maintaining a status quo, making impossible the formation of emancipatory social forces.

Keywords: Tolerance. Limits. Justification. Forst.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- CT - Carta Acerca da Tolerância
EEH - Ensaio Acerca do Entendimento Humano
CP - *Commentaire Philosophique*
PD - *Pensées Diverses Sur La Comète*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 PANORAMA HISTÓRICO-FILOSÓFICO DAS CONCEPÇÕES DE TOLERÂNCIA	25
2.1 A TOLERÂNCIA NA EUROPA MODERNA.....	25
2.2 BAYLE E A INVERSÃO DO SENTIDO NEGATIVO DA TOLERÂNCIA	30
2.3 JOHN LOCKE E A TOLERÂNCIA COMO UM PROBLEMA DO ESTADO: A SEPARAÇÃO ENTRE PODER RELIGIOSO E CIVIL. 38	
2.3.1 A carta sobre a tolerância.....	38
2.3.2 Os indivíduos, as igrejas e os seus deveres para com a tolerância.....	44
2.3.3 Os limites da tolerância no pensamento de Locke.....	45
2.4 MONTESQUIEU E A TOLERÂNCIA COMO CORRELAÇÃO DE FORÇAS..	46
2.4.1 A tolerância no <i>Espírito das Leis</i>	46
2.5 A RELEVÂNCIA DOS ARGUMENTOS DE BAYLE, LOCKE E MONTESQUIEU PARA UMA TEORIA CONTEMPORÂNEA DA TOLERÂNCIA	59
3 TOLERÂNCIA E JUSTIFICAÇÃO NA TEORIA NORMATIVA DE RAINER FORST	65
3.1 TOLERÂNCIA: CONCEITO E CONCEPÇÕES	65
3.2 A TOLERÂNCIA E SUAS CARACTERÍSTICAS.....	69
3.3 QUATRO CONCEPÇÕES DE TOLERÂNCIA A PARTIR DO PENSAMENTO DE FORST	72
3.3.1 Concepção Permissiva ou Condescendente (<i>Erlaubnis-Konzeption</i>).....	73
3.3.2 Concepção como Coexistência (<i>Koexistenz-Konzeption</i>)	76
3.3.3 Concepção como Respeito (<i>Respekt-Konzeption</i>)	77
3.3.4 Concepção como Valorização e Estima (<i>Wertschätzungs-Konzeption</i>).....	79
3.4 UM CONCEITO DE PESSOA: O SER HUMANO COMO <i>SER JUSTIFICADOR</i>	82
3.5 O PRINCÍPIO DE JUSTIFICAÇÃO NA TEORIA DISCURSIVA DE FORST.....	85
3.5.1 Os critérios de reciprocidade e universalidade.....	91
4 OS LIMITES DA TOLERÂNCIA.....	97
4.1 A TOLERÂNCIA REPRESSIVA.....	97

4.2 O PODER DA TOLERÂNCIA: O DEBATE DE WENDY BROWN COM RAINER FORST	105
4.3 TOLERÂNCIA OU RECONHECIMENTO?.....	110
4.4 POSSÍVEIS OBJEÇÕES À TEORIA DE FORST	115
4.4.1 O problema da justificação: e quem não pode justificar?	115
4.4.2 Justificação ou dominação camuflada?.....	116
4.4.3 Democracia Ideal?.....	118
5 CONCLUSÃO	121
REFERÊNCIAS.....	127

1 INTRODUÇÃO

Uma das características da sociedade contemporânea é o alto grau de conflitos em que estamos inseridos. Basta assistirmos aos noticiários, lermos os jornais ou acessarmos as redes sociais e encontraremos algum tipo de manchete relacionada a conflito, tensão ou violência entre indivíduos e grupos díspares. A intolerância é parte integrante de nossa realidade social e se manifesta de diferentes maneiras, atingindo indistintamente os grupos populacionais.

No discurso político, o conceito de tolerância ganha contornos próprios, podendo ser caracterizado como ambivalente, oscilando entre poder e moral. Enquanto, para alguns, tolerar significa suportar, aceitar de modo condescendente o diferente, apenas como um mecanismo de dominação e exclusão, para outros se trata de atitude exigida frente uma situação de conflito necessária para a convivência pacífica, o reconhecimento e a igualdade política. Para elucidar de modo mais objetivo a dimensão da discussão sobre a questão da tolerância, traremos dois exemplos do contexto brasileiro.

Desde a edição do Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, o Brasil é considerado um Estado laico. Na ordem constitucional vigente, o princípio da laicidade foi expressamente consagrado pelo artigo 19, inciso I do Texto Magno. Uma das discussões relacionadas à temática se refere à utilização de símbolos religiosos pelo Estado em repartições públicas. No Rio Grande do Sul, o caso teve início em 2012, quando foi protocolado um requerimento para retirada de crucifixos e símbolos religiosos dos prédios da justiça gaúcha. Em março de 2012, o Conselho de Magistratura do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul determinou, por unanimidade, a retirada dos crucifixos. Após essa determinação do TJ-RS, a Arquidiocese de Passo Fundo (RS) buscou reverter a situação no Conselho Nacional de Justiça. Em junho de 2016 os símbolos foram recolocados nos prédios do judiciário gaúcho. No relatório sobre a decisão, o conselheiro Emmanoel Campelo argumenta que “a presença do crucifixo ou símbolos religiosos em um tribunal não exclui ou diminui a garantia dos que praticam outras crenças, também não afeta o Estado laico” (BRASIL, 2016, p. 7) e que “o ato de retirar um crucifixo de espaço público, é ato eivado de agressividade, intolerância religiosa e discriminatório, já que atende a uma minoria, que professa outras crenças, ignorando o caráter histórico do símbolo no Judiciário brasileiro” (BRASIL, 2016, p. 8).

Outro tema polêmico se refere ao crescimento de grupos extremistas que propagam discursos de violência e ódio, com o slogan

“tolerância zero”, como por exemplo, os grupos neonazistas. Uma reportagem da BBC Brasil do dia 18 de janeiro revelou que policiais da Delegacia de Repressão aos Crimes Raciais e Direitos de Intolerância da Polícia Civil (Decradi) de São Paulo, constataram nos últimos seis meses uma movimentação acima do normal de grupos neonazistas. Na ocasião, a polícia cumpriu mandados de busca nas casas de quatro membros extremistas, suspeitos de colar cartazes de natureza antissemita na região central da capital.

Segundo a antropóloga Adriana Dias, existem cerca de 300 células nazistas no Brasil, que atuam predominantemente no sul do país, mas têm crescido vertiginosamente também em outras regiões. Hoje mais de 300 mil pessoas leem material neonazista no país, baixam mais de 100 arquivos de mais de 100 megabytes. O número é alarmante, e segundo a pesquisadora é favorecido pelo florescimento de discursos autoritários de partidos políticos de extrema direita.¹ Estes dois breves exemplos demonstram o valor do uso político do conceito de tolerância, pois de alguma forma sempre se está buscando os limites do que pode ser considerado tolerável ou não, ou ainda, quais critérios deveriam ser utilizados para determiná-los.

É a partir de uma realidade multifacetada e diversa que o conceito de tolerância ganha espaço. O pluralismo, fato incontestável na sociedade contemporânea, pode ser considerado um dos grandes motivos dos conflitos. Pessoas e grupos não professam uma ideia unívoca de bem, verdade ou vida boa. A natureza permanente da diversidade, tão reiterada pela história, empresta e atualiza a relevância do estudo da tolerância e de seus limites. Seja na época do seu nascimento, seja no mundo atual, as perguntas em destaque em relação à tolerância são: Como conviver com a diferença, promovendo a coexistência de diferentes pessoas e grupos marcados por conflitos sem fazer o uso da violência como meio apaziguador? O que significa responder a um conflito com um apelo à tolerância? Quais os limites da tolerância? Em que medida a tolerância mascara relações de poder e dominação, sendo uma ferramenta para a manutenção do *status quo* vigente, impossibilitando a formação de forças sociais emancipatórias? Quais os critérios que determinam o que pode ser tolerado ou não?

A tolerância é uma atitude prática exigida no conflito, que têm grande relevância nas sociedades democráticas contemporâneas, isso

¹ Mais informações sobre o assunto podem ser encontradas através do site: <<http://www.diariodocentrodomundo.com.br/crise-e-paranoia-estimulam-o-crescimento-do-neonazismo-no-brasil-diz-pesquisadora-da-unicamp/>>

porque, reiteradas vezes, os cidadãos precisam encontrar formas de conciliação frente às reivindicações nos diferentes contextos de fala que exigem uma resposta não apenas entre eles, mas das instituições que organizam a vida social.

A presente dissertação se divide em três capítulos. O primeiro capítulo tem como seu objetivo principal examinar as diferentes concepções de tolerância que foram se desenvolvendo historicamente e sua ligação com a trama do poder. O capítulo é intitulado de *Panorama histórico-filosófico das concepções de tolerância*, indicando o método pelo qual será feito esse exame. Trata-se, portanto, não de uma mera descrição histórica do conceito, mas de uma análise crítica que toma algumas posições paradigmáticas acerca do conceito de tolerância na tradição ocidental que servem de base para o pensamento de Forst e, ao mesmo tempo, são aperfeiçoadas através de sua teoria normativa da tolerância.

A tolerância, nessa perspectiva crítica, é vista sempre a partir do conflito no qual indivíduos e grupos estão inseridos, num contexto histórico específico, sendo reflexo de diferentes visões de mundo. A questão que emerge é, afinal, quais as razões que justificam a tolerância, uma vez que as configurações históricas são sempre contextuais e, portanto, que o conceito pode estar sujeito a arbitrariedades de um grupo ou uma pessoa que define o que é a tolerância, em detrimento aos demais que são consideradas intolerantes?

Um dos primeiros autores a tratar da tolerância na tradição ocidental filosófica moderna foi Pierre Bayle, no contexto da Reforma Protestante e a importante virada paradigmática de uma cosmovisão notadamente católica, e, portanto, de uma fundamentação da tolerância de cunho teológico, para uma fundamentação da tolerância a partir da razão natural. No *Comentário Filosófico* busca refutar os argumentos de matriz agostiniana contra o uso da força em matéria de religião, postulando que há uma luz natural da razão prática que revela certas verdades morais a todas as pessoas, independentemente da fé. Tais princípios de respeito moral e de reciprocidade não devem ser sobrepostos às verdades religiosas, pois a fé razoável está ciente de que, em última instância, ela se baseia na confiança pessoal e na liberdade de consciência, não em apreensões da verdade objetiva.

Bayle foi o primeiro pensador a tentar desenvolver um argumento válido universalmente para a tolerância e sua justificação. Isso foi de extrema importância para criar uma esfera pública comum a todos, onde os indivíduos e grupos poderiam se encontrar enquanto homens e mulheres com uma identidade pública que não dependeria das crenças

religiosas particulares. Da sua concepção de respeito, Bayle procura evitar uma concepção de tolerância que estivesse fundamentada na ideia de um princípio particular de vida boa ou de bem. Mas ao invés disso, apoia-se no princípio discursivo de justificação que diz que toda norma que seja vinculada para uma pluralidade de pessoas, especialmente aquelas que são a base da coerção legal, devem ser justificáveis com razões recíprocas, aceitáveis para todos os afetados como pessoas livres e iguais.

Locke, na *Carta sobre a tolerância*, tem como uma das suas preocupações centrais defender a distinção e separação efetiva entre poder religioso e poder civil, entendendo-a como princípio fundamental das relações sociais. Para Locke, política e religião ocupam lugares distintos, não devendo ser misturadas e nem confundidas.

O argumento de Locke em defesa da tolerância tem seu fundamento em postular a irracionalidade da perseguição. Locke busca fundamentar a tolerância num direito à liberdade de consciência próprio da natureza humana. Segundo Locke, há uma lacuna intransponível entre os assuntos referentes às comunidades políticas e à vida civil, e os assuntos que dizem respeito às organizações religiosas e à salvação da alma. Tal separação corrobora a ideia de que o uso da coerção é inadequado para produzir a conversão sincera, sendo irracional usar a força em matéria religiosa. Ainda que a coerção fosse capaz de promover algum convencimento sincero, isso não levaria necessariamente à salvação das almas.

A tolerância para Montesquieu não se coaduna com qualquer possibilidade de abuso ou concentração de poder, pois segundo o pensador, o poder é limitado frente à pluralidade de instituições e interesses divergentes. A diversidade favoreceria o equilíbrio das forças políticas.

Montesquieu, assimilando características de Bayle e Locke, ao mesmo tempo em que dá continuidade às teorias desses, rompe com elas, pois busca evidenciar elementos comuns entre religião e política. A tolerância é o campo do conflito, onde diferentes posicionamentos se cruzam, possibilitando a quebra de preconceitos em vista do bem comum. Ela não se restringe à esfera do indivíduo, mas se constitui também através de um braço institucional, numa perspectiva jurídico-política que amplia sua envergadura conceitual e, ao mesmo tempo, viabiliza a coexistência de diferentes grupos e pessoas sem a necessidade de apelo à violência.

O segundo capítulo busca examinar mais detalhadamente a teoria normativa da tolerância de Rainer Forst. Para o autor, a tolerância sempre

é uma prática que se manifesta numa situação de conflito. Tolerar significa aceitar com reservas determinadas práticas, comportamentos e convicções com as quais estou em desacordo. O cerne para entendermos a tolerância implica em compreendermos os seus componentes: objeção, aceitação e rejeição.

A objeção implica necessariamente que comportamentos, práticas ou convicções sejam passíveis de crítica ou censura, desde que possuam fundamentos razoáveis mínimos. Os motivos de objeção necessitam ser contrabalançados pela aceitação. Isso não significa que as razões de objeção não são válidas ou mesmo relevantes, mas que os juízos negativos são superados por juízos positivos vistos como suficientes para tornar moralmente inadequada a oposição irrestrita ao objeto em foco. O espaço da tolerância envolve um equilíbrio entre os componentes de objeção e aceitação, e quando este primeiro é julgado tão negativamente que as razões positivas não são suficientes para sustentá-lo, então não há porque ser tolerante.

Para Forst é igualmente importante que a tolerância deva ser justificada de modo recíproco e universal. É na prática intersubjetiva, através do uso da razão prática, que podemos oferecer boas razões compartilhadas acerca daquilo que pode ou não ser tolerado. É a partir desta compreensão que podemos falar de um componente de rejeição. Esses três componentes auxiliam na aplicação concreta quando identificamos o que deve ser tolerado, por quais razões, levando em consideração os limites do tolerável e do intolerável.

Forst analisa quatro concepções de tolerância, que segundo ele também são históricas: permissiva, coexistência, respeito e a concepção como estima. A concepção de tolerância como respeito é aquela em que o autor se detém com maior afinco.

A terceira concepção de tolerância tem como fundamento a ideia de respeito mútuo entre os diferentes sujeitos. A relação de tolerância é vista como o respeito ao outro a partir da concepção de pessoas autônomas, membros com igualdade de direitos de uma comunidade política constituída na forma do Estado de direito. Assim, embora suas convicções éticas e práticas culturais por vezes sejam incompatíveis e, em alguns casos, irreconciliáveis, eles se reconhecem como autores eticamente autônomos de suas próprias vidas e se reconhecem reciprocamente como iguais do ponto de vista moral e político.

A base da concepção de tolerância como respeito mútuo encontra-se na ideia de que o indivíduo deve ser respeitado na sua autonomia moral a partir do seu direito de justificação (*Recht auf Rechtfertigung*) de normas que pretendem ser válidas de modo recíproco

e universal. O direito à justificação, segundo Forst, possui um fundamento antropológico do ser humano como um ser justificador, que entende a si e aos outros como seres capazes de se justificar em diferentes contextos e, ao mesmo tempo, espera tanto de si como dos outros que façam o mesmo. É neste sentido que as práticas humanas devem ser concebidas como ligadas a justificações.

O princípio de justificação atua a partir de dois critérios: reciprocidade e universalidade. O critério de reciprocidade comporta a ideia de que ninguém recusaria a outros as demandas que faz a si mesmo. Já o critério de universalidade significaria que as razões para as normas gerais precisam ser compartilhadas por todos aqueles que são afetados. Na concepção de tolerância como respeito, os indivíduos não precisam considerar todas as posições éticas como igualmente boas ou verdadeiras, mas devem ser capazes de entendê-las como resultado da livre escolha do outro e não como imoral.

O terceiro capítulo tem como principal objetivo problematizar a tolerância, buscando identificar seus limites e possíveis implicações políticas. As questões levantadas nesse capítulo são: afinal, o que significa responder a uma situação de conflito com um apelo à tolerância? Seria a tolerância uma virtude apenas dos indivíduos e não uma prática própria das instituições dos regimes democráticos? Acaso a tolerância não estaria sendo um instrumento para a manutenção do poder e da dominação de grupos que a utilizam sobre a suposta justificativa de uma convivência pacífica e harmoniosa? Tolerar é ofender?

Marcuse, ao tratar da tolerância, chega à conclusão que esta não passa de uma máscara de hipocrisia que serve à causa da opressão em favor de uma democracia totalitária que manipula grupos e indivíduos. A instrumentalização da tolerância nas democracias liberais enfraqueceu sua força de denúncia e contestação, servindo como meio para fortalecer a manutenção do *status quo* dominante. A tolerância possui seus limites e não pode ser praticada de modo indiscriminado aceitando qualquer tipo de comportamento ou discurso. Para Marcuse, a prática da tolerância deve ser discriminatória, devendo reprimir a liberdade da direita, combatendo toda forma de desigualdade de liberdade e fortalecendo os oprimidos contra os opressores.

O debate entre Brown e Forst procura enfatizar a ligação da tolerância com o poder. A crítica de ambos converge para ideia de que a tolerância é um fenômeno discursivo que se materializa através de práticas sociais e políticas, e que, portanto, sofre mudanças históricas e, como tal, também leva a conflitos na sua definição. Brown enfatiza que a tolerância mantém hierarquias entre majorias e minorias, além de ser uma

forma de imperialismo cultural do ocidente. A tolerância, para a autora, funcionaria como uma virtude individual, uma prática ética orientadora das ações cotidianas das pessoas. Ela se mantém cética em relação ao potencial da tolerância enquanto um projeto político emancipatório.

Na subseção *Tolerância ou reconhecimento?* Discutimos, se a tolerância aos moldes das teorias como a de Forst não seria por demais formal e frágil frente à pluralidade hodierna. Galeotti afirma que a tolerância se origina e também está relacionada à diferença entre grupos, mais do que entre indivíduos. Segundo a autora, os membros de grupos cujas diferenças originam questões de tolerância têm sido usualmente excluídos da cidadania plena e do gozo de direitos. Tais grupos possuem um status desfavorecido, pois são considerados “diferentes” por uma maioria da sociedade que tem o poder de definir pessoas, culturas, linguagens e práticas, estabelecendo o que e quem pertence ao grupo “normal” ou a outro grupo.

Por fim, a subseção 4.4 apresenta algumas possíveis objeções à teoria de Forst que levam em consideração três questões específicas: a) o problema de quem não pode justificar; b) a justificação e sua relação com o poder; c) a crítica de Gosepath à ideia de democracia em Forst.

2 PANORAMA HISTÓRICO-FILOSÓFICO DAS CONCEPÇÕES DE TOLERÂNCIA

O presente capítulo tem como objetivo principal analisar e discutir as diferentes concepções de tolerância que se desenvolveram ao longo do pensamento histórico-filosófico, a partir da reconstrução dos principais argumentos em favor da tolerância desenvolvidos pelos autores clássicos da filosofia moderna, com uma análise mais detalhada das reflexões de Pierre Bayle, John Locke e Montesquieu. Deste modo, sustentamos que a análise conceitual, não exclui a reconstrução sistemática das concepções de tolerância na história, o que possibilita uma maior compreensão do conceito. O que se pretende com esse primeiro capítulo não é fazer uma história da tolerância, mas tomar algumas posições paradigmáticas acerca do assunto, afim de demonstrar como tais posturas são ao mesmo tempo inovadoras e limitadas. A exigência por tolerância não está para além das lutas sociais, num patamar meramente teórico-conceitual, mas se encontra inserida num contexto histórico particular, sendo reflexo de diferentes visões de mundo. Essa história de conflito e reivindicações não se restringe apenas às relações intersubjetivas dos indivíduos, mas atinge diretamente o tecido social, se tornando um problema político. Ao tratar de conceitos da tradição filosófica ocidental sobre a tolerância, em algum sentido se quer evidenciar que a teoria normativa da tolerância postulada por Forst se apresenta como uma continuidade e uma descontinuidade em relação a tal tradição.

2.1 A TOLERÂNCIA NA EUROPA MODERNA

É consenso comum entre os diferentes autores encontrarmos na modernidade o surgimento do conceito de tolerância, especialmente se referindo às guerras religiosas entre católicos e protestantes. O conceito ocupa um papel ético central, em seu sentido primeiro refere-se à liberdade proposta pela Reforma Protestante fazendo parte de um processo histórico que envolve o desenvolvimento gradual da liberdade humana e sua emancipação. No curso dos conflitos religiosos e políticos de toda Europa Pós-Reforma, a tolerância tornou-se um dos conceitos centrais no discurso filosófico-político.

O historiador americano Henry Kamen, em sua obra *Caminos de la tolerância*, busca desfazer algumas concepções equivocadas que foram se desenrolando ao longo da história da concepção de tolerância. A primeira refere-se à ideia de que o desenvolvimento do conceito teria evoluído de modo linear e progressivo, sem muitos contratempos e

embaraços (KAMEN; ZARRALUQUI, 1967, p. 7). De fato, um verdadeiro equívoco interpretativo, um olhar não muito apurado, revela que a demanda por tolerância se situa dentro de disputas sociais, religiosas e políticas vinculadas a um contexto histórico e social particular e representam vozes de classes e grupos com os mais diversos interesses.

Uma segunda contestação de Kamen é que a liberdade religiosa seria uma ideia exclusivamente moderna. Segundo Kamen, Voltaire já havia expressado que os povos gregos são um exemplo de povo que assegurava a liberdade de pensar, assim como a possibilidade de pluralidade de cultos. Os atenienses possuíam inclusive, um altar aos deuses estrangeiros desconhecidos (VOLTAIRE, 2000, p. 40).

A Europa Pós-Reforma é marcada por rebeliões, conflitos e lutas que começam a dar novos contornos à discussão sobre a tolerância. Se a Idade Média foi marcada pela intolerância e opressão religiosa que via nos hereges² a ameaça à hegemonia da fé católica³ a modernidade se caracterizará por reabrir as portas ao diálogo e a possibilidade de convivência pacífica entre diferentes crenças. Dois fatores são decisivos para retomada da discussão sobre a tolerância. O primeiro refere-se ao avanço econômico ocasionado pelos novos métodos de produção e o desenvolvimento monetário deixando para trás o antigo sistema feudal; o

² Com a difusão da fé cristã e a expansão do cristianismo a Igreja tornou-se, no século VIII, a única guardiã da civilização europeia. Instalou-se em definitivo a teocracia: uma sociedade sacra em que toda autoridade, por ser divina, era legitimada pela Igreja. A partir daí assuntos políticos e religiosos acabaram se mesclando. “A natureza da sociedade feudal cristã conduzia à visão da heresia como quebra da ordem divina e social alicerçada sobre a fé. O braço secular não deixou de atuar segundo os ditames de uma sociedade de guerreiros, que via na heresia uma falta grave, equivalente no plano religioso à quebra de um juramento de fidelidade do vassalo a seu senhor, de tal modo que ‘infidelidade’ social e religiosa se confundem” (FALBEL, 1977, p. 15). Como se vê, a intolerância religiosa na Idade Média estava entrelaçada a questões políticas que lhe davam não apenas sustentação ideológica, mas permitiam a manutenção do poder.

³ No primeiro capítulo intitulado *Religious Toleration: The historical problem*, Zagorin comenta: “De todas as grandes religiões mundiais passadas e presentes, o cristianismo tem sido de longe a mais intolerante. Esta afirmação pode vir como um choque, mas não é menos verdade. Apesar do fato de Jesus Cristo, o fundador judaico da religião cristã ser mostrado no Novo Testamento como um profeta e salvador que pregou o amor e não-violência mútua aos seus seguidores, a igreja cristã foi em grande parte de sua história uma instituição extremamente intolerante” (ZAGORIN, 2003, p. 1).

segundo está relacionado à secularização que começa a acontecer na política, nas artes e na literatura como se manifestaram no Renascimento.

Um marco referencial para discussão da tolerância religiosa é o Edito de Nantes assinado em 1598 por Henrique IV rei da França, um huguenote⁴ convertido ao catolicismo. O Edito representa a primeira institucionalização política da tolerância religiosa, apesar das duas religiões (católica e protestante), não serem colocadas no mesmo patamar. Logo no início do documento, o rei Henrique forneceu a fórmula da tolerância nos seguintes termos: “Aqueles que seguem sua consciência são de minha religião, e eu pertenço à religião daqueles que agem bem” (EDITO DE NANTES, 1598).

As cláusulas do Edito não deixam de trazer garantias reais aos protestantes, ao passo que os tratava como cidadãos de segunda classe em relação aos católicos, podendo exercer sua religião fora de Paris e apenas em determinadas épocas, além de estabelecer quais cargos públicos, universidades e escolas poderiam frequentar, como podemos constatar nas seguintes cláusulas:

XIII. Proibimos expressamente a todos os da citada religião toda e qualquer prática desta, tanto para a função, regulamentação, disciplina ou instrução pública de crianças e outros, neste nosso reino e região sob nossa autoridade, no que concerne à religião, exceção feita às localidades permitidas e outorgadas pelo presente Édito. XIV. Assim também, proibimos qualquer prática da citada

⁴ Huguenotes era o nome dados aos protestantes franceses durante as guerras religiosas na França. A origem do termo é controversa. Uma das hipóteses é que tenha sido criado pelos franceses, em alusão a Hugues Besançon líder político suíço, outros afirmam que huguenote vem de confederados, em francês *Eidguenot*, derivado do suíço-alemão *Eidgenossen*, termo que designava as cidades e cantões helvéticos partidários da Reforma. Owen I. A. Roche, no seu livro *The Day of the Up right, A History of the Huguenots* (New York, 1942), escreveu que huguenote é uma combinação de flamengo e alemão. Na área flamenga da França, os estudantes que se reuniam em uma casa privada para estudar secretamente a Bíblia eram chamados *HuisGenooten* (colegas de casa) enquanto na zona alemã e suíça eram chamados *Eid Genossen* (colegas de juramento), que indicava as pessoas ligadas entre elas sobre juramento. Afrancesado como *huguenot*, muitas vezes usado com sentido depreciativo. Outros afirmam que o termo deriva do nome de um lugar no qual os protestantes franceses celebravam o próprio culto; esse lugar era chamado Torre de Hugon e se encontra em Tours.

religião em nossa Corte e séquito, ou em nossas terras e regiões para além das montanhas; nem tampouco em nossa cidade de Paris, nem a cinco léguas dessa cidade. XXXVII. Os da citada religião não poderão manter escolas públicas, a não ser nas cidades onde o exercício público das mesmas for permitido, e as provisões que aqui lhes foram concedidas, para a construção e a manutenção dos colégios, serão verificadas, caso necessário, e surtirão seu pleno e total efeito (EDITO DE NANTES, 1598).

O Edito de Nantes apesar de suas limitações e inconsistências expressou a necessidade da tolerância e do respeito à diversidade frente à opressão e a perseguição do período anterior, certamente representa uma forma de reconhecimento, apesar de certa estigmatização social, política e cultural. Todavia, foi revogado em 1685 sob o reinado de Luís XIV, sendo substituído pelo Edito de Fontainebleau que “Bania os pastores, interditava aos ex-religionários de fugir, decretava o fechamento de escolas, o batismo de novos convertidos e a demolição dos últimos templos” (MÉTHIVIER, 1950, p. 88-89).

Segundo Mariza Izabel Barbosa, em seu artigo *Bossuet e a revogação do Edito de Nantes*, aproximadamente 200 mil protestantes fugiram da França, apesar da proibição de emigrar. Os leigos que ficaram praticavam sua fé em segredo ou se convertiam a fim de manterem-se vivos. O Edito de Fontainebleau pode ser considerado um verdadeiro retrocesso na reflexão da tolerância na história da França.

No reinado de Luís XIV o Edito começou a ser interpretado em sentido cada vez mais estrito, esvaziando seu sentido primeiro e recomeçando as perseguições de modo mais brando. De 1679 a 1685 realizou-se uma perseguição violenta⁵ para forçar os protestantes à

⁵ Não poderíamos deixar de fazer referência ao massacre da Noite de São Bartolomeu entre os dias 23 e 24 de agosto de 1572 em Paris que ficou gravada na história francesa como um dos mais sangrentos massacres religiosos contra os huguenotes a mando da rainha Catarina de Médici, mãe do rei Carlos IX. Catarina ficou conhecida pela sua frieza e crueldade como podemos constatar numa pequena afirmação: “No lugar em que vos aperceberdes de que uns tantos se agitam apenas para virem socorrer e ajudar aos da nova religião, impedi-los-eis, por todos os meios possíveis, de se moverem, e, se souberdes que teimam em querer vir e partir, vós os talhareis e fareis em postas sem escapar um único; pois quanto mais mortos, menos inimigos” (cf. ALMEIDA *apud* MÉDICICI, 2011, p. 34).

conversão, para isso dois métodos eram empregados simultaneamente: a *violence legale* que tornava todas as atividades dos reformados ilegais e por meio de vários decretos buscava impedir que eles tivessem acesso aos ofícios e as profissões liberais. Um segundo método era a *violence militaire purê*, em que soldados eram alojados na casa de protestantes onde aconteciam verdadeiras atrocidades (BARBOSA, 2006, p. 101).

A intolerância chega ao extremo após a revogação do Edito de Nantes e inicia-se um verdadeiro massacre por parte dos católicos, chegando ao extremo do fanatismo,

Em 1685, o processo generalizou-se. Hospedeiros arruinados pelas exigências dos soldados, injuriados e surrados quando recusavam ouvir os capuchinhos, mulheres arrastadas pelos cabelos, torturas dos pés aquecidos ao fogo, privação de sono, violações, constituíam as façanhas das tropas. Os protestantes converteram-se em massa (MOUSNIER, 1973, p. 294).

As guerras religiosas, grosso modo, se mostram resolvidas a partir do século XVII. No início da modernidade, houve uma trama de acordos políticos e econômicos e religiosos que visavam favorecer as forças sociais existentes, sejam elas Igreja Católica, nobreza feudal, monarquia moderna, as igrejas reformistas e a burguesia comercial. Nesse contexto, surge o espírito revolucionário da burguesia que terminou na chamada Revolução Gloriosa que derrotou o absolutismo de 1688.

O esforço pela conquista da tolerância religiosa e liberdade na modernidade está em algum sentido fundado nesse singular espírito liberal europeu que penetra logo de início a baixa Idade Média e que proporcionou o fim das guerras religiosas pela separação entre religião e política, tendo em vista o avanço das ideias de república e de secularização, “A ideia de tolerância, de um ponto de vista positivo, surgiu após a separação entre religião e política e a devida demarcação de suas competências e espaços de manifestação, passando a religião para a esfera privada e a política para a pública” (SANTOS, 2010, p. 13).

É a partir dessa distinção fundamental entre unidade política e espiritual e definição das esferas próprias de cada uma das instâncias que três nomes importantes surgem na reflexão filosófica acerca das discussões sobre a tolerância: Pierre Bayle, John Locke e Montesquieu.

2.2 BAYLE E A INVERSÃO DO SENTIDO NEGATIVO DA TOLERÂNCIA

Um dos pensadores que muito contribuiu para o desenvolvimento do discurso sobre a tolerância foi Pierre Bayle (1647-1706). Sua tese fundamental é que a liberdade de consciência e de opinião deve ser garantida a todos os indivíduos, possibilitando uma pluralidade de crenças. A esse respeito comenta:

Não há dizem, nenhuma peste mais perigosa num Estado do que a multiplicidade de religiões, por que isso põe vizinhos contra vizinhos, pais contra filhos, esposos contra mulheres, o príncipe contra seus súditos. Eu respondo que isto, longe de ser um argumento contra mim, é uma forte prova da tolerância [...] Se cada um tivesse a tolerância que sustento, haveria a mesma concórdia num Estado dividido em dez religiões do mesmo modo que numa cidade onde as diversas espécies de artesãos se toleram mutuamente (BAYLE, CP, 1992, p. 256-257).⁶

Os principais textos que dão notoriedade à sua reflexão sobre a tolerância são *Commentaire philosophique* (1686) e *Dictionnaire Historique Critique* (1696). Essas obras representam um grande passo na fundamentação filosófica da tolerância religiosa não apenas discutindo que seitas devem ou não ser toleradas, mas buscando dar um caráter ético e racional à intolerância como algo errôneo. Para Bayle a moral não precisa estar apoiada na religião, visto que seu fundamento não se encontra na fé religiosa, mas na razão natural e no reconhecimento social.

Na sua discussão sobre a tolerância Bayle procura desconstruir uma longa tradição de matriz agostiniana que justificava a intolerância baseada na ideia de uma boa e santa coação que tinha como finalidade a salvação das almas. A conhecida tese do *compelle intrare* (*Obriga-os a entrar*) baseada na passagem bíblica de Lucas 14,23ss⁷ abria respaldo para uma “perseguição justa”.

⁶ Os créditos das traduções dos escritos de Bayle para o português utilizadas nessa dissertação são de Maria Cecília Pedreira de Almeida.

⁷ “Voltando o servo relatou tudo ao seu senhor. Indignado, o dono da casa disse ao seu servo: Vai depressa pelas praças e ruas da cidade, e introduz aqui os pobres, os estropiados, os cegos e os coxos. Disse-lhe o servo: Senhor, o que

A tolerância até o século XVI era carregada de um sentido negativo e até mesmo pejorativo, indicava sofrer pacientemente um mal necessário, suportar algo como se fosse uma doença ou algum problema de saúde, só se tolerava aquilo que não se podia impedir. Poderia ainda, referir-se à impunidade diante de um mal ou erro, certo indiferentismo em relação a uma ação praticada (COTTRET, 1999, p. 5).

Segundo Bobbio, quem era tolerante poderia ser acusado de indiferença religiosa ou mesmo de mentalidade irreligiosa, quando não de subversão (BOBBIO, 2000, p. 150). Ao mesmo tempo a intolerância designava uma virtude, uma espécie de integridade moral ou firmeza de caráter que muito poderia se associar a austeridade em nosso tempo.

A regra até então era da intolerância e não da tolerância, a partir dos escritos de Bayle a tolerância ganha uma conotação negativa, pois “Deixa de ser uma resignada aceitação do mal inevitável, ou uma mera atitude psicológica, e passa a ser uma atitude positiva e uma postura política” (ALMEIDA, 2010, p. 116).

Na tentativa de inverter o conceito negativo de tolerância em âmbito político Bayle propõe uma nova reinterpretação do *compelle intrare*, esta será uma das premissas fundamentais do filósofo, tendo em vista abandonar a justificação filosófico-religiosa trazida desde os idos de Agostinho.⁸ Bayle logo no início de *Commentaire philosophique* deixa claro que os erros da consciência não devem ser combatidos com a perseguição, pois “Combater os erros a golpes de bastão é tão absurdo quanto tomar fortalezas com reprimendas e silogismos” (BAYLE, CP, 1992, p. 45).

A tolerância foi difícil de ser concebida, pois na contracorrente de toda uma tradição que a associava à verdade e à unidade era preciso admitir que a paz se conjugava com a pluralidade de opiniões, sem gerar, uma indiferença religiosa (BINOCHE, 2010, p. 23). O que podemos constatar é a força do poder espiritual se sobrepondo as demais instâncias,

mandaste já está feito, e ainda há lugar. O Senhor disse então ao servo: Vai pelos caminhos e trilhas e obriga as pessoas a entrarem, para que a minha casa fique repleta” (BÍBLIA de Jerusalém, 2008; Lc 14, 23ss).

⁸ “Segundo Agostinho, as mesmas razões de amor, dos dois reinos e da liberdade de consciência também poderiam tornar a intolerância e o uso da força um dever cristão se fosse a única forma de salvar a sua alma. Ele cita inúmeros exemplos de católicos reconvertidos para fundamentar a sua posição de que o uso adequado da força combinada com o ensinamento certo pode agitar homens da fé errada a abrir seus olhos e aceitar a verdade, ainda "a partir de dentro." Assim, a consciência individual pode e às vezes deve ser submetida à força” (cf. FORST, 2012a).

inclusive a política. As interpretações das passagens bíblicas representam, assim como os dogmas, verdadeiras leis para os súditos. Aquilo que não corroborasse com essa visão divina da realidade humana não deveria ser levado em consideração, portanto, destituído de valor normativo.

A religião na época de Bayle era um importante instrumento de unidade, a célebre máxima *un roi, une foi, une loi* (um rei, uma fé uma lei), acentua seu caráter de dominação favorecendo a estabilidade governamental e a unidade civil. A questão primordial não era a salvação das almas, o bem espiritual dos fiéis, o conforto àqueles que sofrem, mas referia-se à ideia de um consenso político que possuía fundamentação numa base comum religiosa. Uma das grandes preocupações das autoridades do século XVII é justamente a dissolução do Estado por conta do dissenso religioso. Bayle é contrário à ideia de uma uniformidade religiosa, porque segundo ele, esta não assegura a ausência de conflitos no Estado.

Bayle pretende demonstrar que as interpretações da escritura, não conseguem estabelecer um critério moral capaz de sanar os conflitos religiosos. O confronto entre as religiões ao invés de gerar paz e estabilidade, conduz à violência endurecendo ainda mais os crentes, propiciando a divisão. É preciso mudar o terreno da discussão acerca da tolerância recorrendo não a uma fundamentação bíblica numa batalha teológica, mas à filosofia, à razão natural, à história e à experiência a fim de encontrar respostas para a convivência pacífica entre os diferentes grupos religiosos da sua época.

O ponto central da teoria de Bayle sobre a tolerância é de que todo homem, deve, em última instância, obedecer aos ditames da sua consciência, devendo se afastar de toda superstição e preconceitos. A consciência é a ligação entre o indivíduo e seu criador, é a voz de Deus que o guia pelas melhores escolhas, sendo um direito inalienável, portanto digno de respeito (BAYLE, CP, 1992, p. 146). O fundamento desse direito é o próprio Deus. Ao vincular a consciência a Deus, Bayle estabelece uma proteção sobre a qual nenhum poder terrestre pode ultrapassar e ao mesmo tempo rechaça todo tipo de coação e constrangimento por erro da consciência.

Uma das teses sustentadas por Bayle em *Pensées diverses sur la comete* é de que o paganismo é um exemplo de tolerância, pois mesmo com uma pluralidade de expressões seitas e grupos religiosos conseguia se manter sem necessidade de guerras ou conflitos “Em todo lugar muita calma e tranquilidade, e por quê? Porque uns toleravam os ritos dos outros” (BAYLE, PD, 1939, §178). Cita ainda o exemplo dos filósofos atenienses que discordavam sobre o que era a Providência ou o Soberano

Bem, mas conviviam pacificamente com os demais cidadãos na ausência de conflitos.

Ao recorrer à razão natural e à filosofia como modo de encontrar respostas para tolerância e à convivência pacífica entre as diferentes religiões, Bayle põe em destaque os ateus. Segundo ele, se todas as religiões devem ser toleradas, também o ateísmo⁹ deve entrar nesse esquema. Enquanto um cristão toma suas decisões tendo e vista o medo da morte e o castigo eterno, os ateus não recorrem à religião, mas à razão para fundamentar suas atitudes virtuosas.

Na verdade, o crente só obedeceria aos preceitos para não ser punido por Deus; por outro lado, a conduta conforme às leis éticas daqueles que não creem em Deus teria mais moralidade porque não lhe pareceria ligado a recompensas divinas [...] Não é o ateu, mas o crente, que age por motivos moralmente impuros. Com efeito, no lugar de ser inclinado ao vício na medida em que não teme a punição de Deus, o ateu aperfeiçoa sua moralidade, precisamente, porque está livre de todo o temor (e de toda esperança) no tocante a eventuais penas (ou recompensas) eternas (MORI, 1999, p. 200).

A partir da ideia de que a razão se encontra em todas as pessoas e que por isso até mesmo os ateus podem ter plena consciência das leis morais sem recorrer à religião, acontece uma verdadeira inversão dos valores, já que o ateu era considerado um verdadeiro perigo social, frente ao cristão que era um modelo, um exemplo de vida. Numa passagem dos *Pensées Diverses* comenta, “A razão ditou aos antigos sábios que seria preciso fazer o bem por amor ao próprio bem, e que a virtude deveria ter ela mesma como recompensa, e que é característico de um homem mau se abster do mal pelo medo do castigo” (BAYLE, PD, 1939, §178).

⁹ Uma das ideias recorrentes até o final do século XVII e início do século XVIII é de que o ateísmo não possuiria nenhum fundamento filosófico, se caracterizando por um estado da alma ou mesmo um instinto obscuro, fundado na ignorância. Em linhas gerais, o ateísmo era uma espécie de prática rebelde e indisciplinada. A grande questão que entra em cena é: Haveria alguma possibilidade de fundamentação teórica que não tivesse como base Deus? Bayle buscará contestar esse lugar comum, a partir do combate à superstição (cf. SANTOS, 2006, p. 256).

O ateu longe se orienta pela razão e por isso distingue o útil do honesto na natureza própria das coisas, repelindo toda superstição e dogmatismo. Ele reconhece como os demais indivíduos a universalidade e necessidade das leis morais e as segue independentemente de seus interesses (SANTOS, 2006, p. 255).

O *Commentaire* se divide em duas grandes partes. A primeira refere-se à refutação de certa interpretação da passagem de Lucas acerca do *compelle intrarre*, mas que se apresenta em alguns momentos importantes a serem destacados. O primeiro momento destaca o valor de uma análise racional dos fatos a fim de ajudar os homens a discernirem o que é certo e o que é errado. O segundo questiona a interpretação do evangelho que pretende criminalizar aquele que professa uma fé diferente, o que contraria todo o espírito evangélico e a pregação feita por Jesus. O terceiro busca fazer uma distinção entre razão e revelação, mostrando que uma interpretação literal da escritura levaria a uma confusão entre vício e virtudes. Por fim, há uma crítica à Igreja Católica e às autoridades do clero de que em nome da fé travaram uma verdadeira batalha sanguinolenta contra os protestantes.

A segunda parte do *Commentaire* dá ênfase ao aspecto da razão como critério de julgamento, tendo em vistas as objeções da primeira parte. Todo o sistema de Bayle repousa em última instância numa distinção clara e bastante objetiva entre Igreja e Estado e ao mesmo tempo na valorização da razão como critério norteador do diálogo acerca da tolerância. As pessoas não são melhores, porque religiosas, mas apenas agem dessa forma por medo da coerção e da morte. A religião não interfere na moralidade humana, pois esta poderia ser explicada por pressões externas, como amor à reputação (HARRIS, 1998, p. 191).

Segundo Bayle, a luz natural da razão (entendida como razão prática) revela certas verdades morais a cada pessoa, independentemente de sua fé e isso inclui os ateus. E os princípios de respeito moral e reciprocidade não podem ser violados pelas verdades da fé. As verdades religiosas estão baseadas na fé pessoal e na confiança e não em apreensões de verdade objetivas.¹⁰ É a partir desse pressuposto que Bayle chega à ideia de que a tolerância recíproca só seria possível, quando possuíse um fundamento moral do respeito independente e compartilhável universalmente. Uma sociedade só poderá existir pacificamente quando tiver uma definição do que é correto e o que é falso, independente da disputa de qual seja a igreja verdadeira.

¹⁰ Cf. FORST, 2012a.

Uma das fortes críticas no *Commentaire* é à Igreja Católica e as autoridades eclesiásticas. A religião não deve preocupar-se em ser ciência, mas deve promover a consciência de modo que produza certos julgamentos e movimentos em relação a Deus. O filósofo destaca que a violência não deve ser utilizada pela religião como forma de inspiração, isso seria uma verdadeira contradição.

Como as ameaças, as prisões, as multas, os exílios, os golpes de bastão, os suplícios, e geralmente tudo o que está contido na significação literal de coerção não pode formar na alma juízos de vontade com relação a Deus, que constituem a essência da religião está claro que esta via de estabelecer uma religião é falsa, e por consequência, que Jesus Cristo não a ordenou (BAYLE, CP, 1992, p. 99).

O argumento sobre o uso da não violência para inspirar a religião é algo que começa aparecer frequentemente nos autores da modernidade. A título de investigação podemos fazer menção a dois nomes importantes: Jean Bodin e Baruch Espinosa.

Jean Bodin em *Heptaplomeres*, obra oculta até o século XIX, defende uma concepção de tolerância como respeito à pluralidade religiosa. A discussão não se dá em torno da fé, pois esta é um problema da consciência de cada um, mas trata da tolerância como elemento importante para que a boa convivência entre pessoas e povos aconteça.

Em seus *Six Books of a Commonweal*, Bodin desenvolve uma justificação política, fundada em razões pragmáticas de tolerância recomendando como “Uma política superior em uma situação de pluralidade religiosa e conflitos” (FORST, 2012a), a fim de assegurar a estabilidade do Estado.

Em *Heptaplomeres*, Bodin defende alguns argumentos importantes utilizados para a tolerância religiosa: 1) A experiência de povos da Antiguidade como os turcos que aceitaram a pluralidade de religiões a fim de promover a paz; 2) É melhor para a paz dos Estados a pluralidade de religiões que a concorrência entre elas; 3) A boa intenção é o que importa embora se adore um falso Deus; 4) A lei natural é a religião mais antiga e simples sendo suficiente para a vida reta (SORIANO, 2003, p. 82).

O colóquio dos sete sábios chama atenção para uma condenação de toda espécie de coerção e violência feita pelos reis da época. Isso fica claro no final do texto quando todos os participantes, apesar de sua

divergência, “Cultivaram em admirável concórdia a piedade e a integridade da vida em estudo e convivência comum, mas já não tiveram mais discussões sobre a religião, ainda que cada um velasse pela sua com suma santidade de vida” (BODIN, 1998, p. 386).

A pluralidade religiosa começa a ser vista como algo próprio da contingência das pessoas e da própria história. Dessa forma, não há vencedores ou perdedores, menos ainda a religião portadora de uma verdade absoluta que vence pela imposição da fé. O diálogo e o reconhecimento da diferença abrem espaço para a liberdade religiosa e eliminação da coerção. Cai por terra a ideia da “tortura por amor” presente na tese agostiniana.

Espinosa ao fazer a sua defesa da tolerância foi um dos primeiros autores a postular que a Bíblia não era a palavra literal de Deus a nós, mas uma construção literária produzida por humanos, portanto não poderia ser tomada como padrão moral fonte da verdade e da lei pública.

Acerca da coerção externa, concordando com Locke, postula a liberdade de pensamento e julgamento. O homem enquanto ser racional não pode renunciar a essa tarefa e o Estado deve oferecer condições para que os indivíduos possam utilizar sua razão de modo livre, a fim de evitar o conflito e a violência:

Portanto, se ninguém pode renunciar à sua liberdade de julgar e pensar o que quiser, e se cada um é senhor de seus próprios pensamentos por superior direito da natureza, jamais será possível, numa comunidade política, tentar sem resultados funestos que os homens, apesar de terem opiniões diferentes e até opostas, não digam nada que não esteja de acordo com aquilo que prescrevem as autoridades (ESPINOSA, 2008, p. 302).

O pensamento de Espinosa foi muito importante para o desenvolvimento da ideia de tolerância, tendo em vista que a liberdade civil inclui necessariamente a liberdade de crença, sem uso da coerção. O argumento acerca da liberdade religiosa implica em certo repúdio à violência religiosa a fim de proporcionar a paz e a estabilidade governamental o que caracteriza o sentido político.

Bayle funda uma relação entre consciência pessoal e moralidade e admite a finitude da razão em se tratando do conceito de verdade “Pois não existe uma lei eterna e imutável que obrigue o homem, sob pena do

maior pecado mortal que possa ter cometido a fazer qualquer coisa que por desacato ao juízo de sua consciência” (BAYLE, CP, 1992, p. 122).

A inversão que Bayle faz na ideia de tolerância, traz à tona uma nova perspectiva contra a dissidência religiosa, buscando evidenciar que a perseguição é criminosa, indo contra o sentido autêntico da escritura e do próprio Jesus.

Esta máxima está contida muito claramente nas palavras *Obriga-os a entrar*, supondo que Jesus Cristo as tivesse enunciado literalmente, pois elas significam: *batam, chicoteiem, aprisionem, pilhem, matem todos os que sejam opiniatras, retirem-lhes suas mulheres e seus filhos; tudo isso é bem quando se pratica por minha causa. Em outras circunstâncias seriam crimes enormes, mas o bem que atinge a minha igreja purga e limpa essas ações perfeitamente* (BAYLE, CP, 1992, p. 114, itálicos do autor).

A intolerância é uma postura de coerção e medo que só poderia conduzir a guerras inesgotáveis e à devastação de diferentes partidos. A ideia de uma sociedade homogênea reunida em torno de um só rei, uma fé e uma lei não traria segurança alguma ao rei, pois constantemente aqueles que se posicionasse contra essa ideia seriam sempre uma ameaça ao Estado.

Bayle afirma que os soberanos têm o direito essencial e inalienável de fazer as leis, contudo não é sua tarefa perseguir, coagir ou mesmo dizer qual religião é falsa ou não. Os reis devem deixar aos teólogos, clérigos e professores a tarefa de combater as doutrinas falsas. A tarefa do Estado é assegurar a paz e a segurança pública (BAYLE, CP, 1992, p. 247).

O que Bayle pretende oferecer é uma ideia de tolerância segundo uma perspectiva moral onde cada pessoa é obrigada a se justificar de modo recíproco frente à coerção, sendo tal dever reconhecido à luz natural da razão. Todavia, sua proposta não se fecha apenas numa teoria moral da consciência subjetiva, mas tem em vista uma solução política. Se por um lado, a tolerância possui um sentido subjetivo envolvendo questões de crenças confessionais, que se referem à consciência, por outro lado, possui um sentido prático, o fim das guerras religiosas, portanto uma questão política, um problema do Estado.

O pensamento bayliano se apresenta como um divisor de águas no discurso acerca da tolerância, pois ao passo que possibilita uma emancipação das bases teológicas e dogmáticas trazidas pela

interpretação unilateral religiosa acerca do conceito, abre espaço para uma justificação fundamentada à luz natural da razão. A tolerância ganha um sentido positivo à medida que possui um valor em si mesmo, fundado na razão, cujo princípio é a preocupação com o outro, tendo como consequência a paz social.

A construção do edifício teórico de Bayle tem como base fundamental o direito à consciência, a fim de chegar à tolerância civil. A tolerância só é possível porque dialoga com o diferente e estabelece uma conexão recíproca de troca onde não pode haver imperativo do medo ou da coerção. Todos são livres para manifestar suas crenças, desde que não ponham em perigo a vida política.

A experiência do próprio Bayle lhe concede uma conclusão importante, a religião não possibilita o exercício da tolerância. A política será a via de saída para a conciliação entre diferentes grupos presentes na sociedade de seu tempo, promovendo a harmonia e a paz frente às opiniões dissonantes.

2.3 JOHN LOCKE E A TOLERÂNCIA COMO UM PROBLEMA DO ESTADO: A SEPARAÇÃO ENTRE PODER RELIGIOSO E CIVIL

2.3.1 A carta sobre a tolerância

Um dos filósofos que contribuíram de modo significativo para reflexão acerca da tolerância foi John Locke. Sua *Carta sobre a tolerância* escrita em 1685¹¹ na Holanda, mas publicada como anônima somente em 1689, figura como uma das obras mais importantes acerca do assunto, sendo leitura obrigatória àquele que deseja entender o desenvolvimento do conceito e sua compreensão na modernidade.

A época em que Locke viveu é marcada por muitos conflitos religiosos e políticos. Desde 1677 o problema da liberdade religiosa era uma das questões polêmicas que envolviam os estudantes da Christ

¹¹ Segundo J. R. Milton em seu artigo *A vida e a época de Locke a Carta sobre a tolerância* existe em quatro versões distintas, das quais somente uma foi impressa em latim por Limborch em 1689, três meses após Locke ter voltado à Inglaterra com a identidade oculta do autor pelas iniciais P.A.P.O.I.L.A. Locke estava, desde antes, interessado com o problema da tolerância no contexto da política inglesa, mas o ímpeto imediato foi promovido pela revogação do Édito de Nantes em outubro de 1685 (MILTON, 2011, p. 29 -31). Utilizaremos a última versão da Carta da Coleção *Os Pensadores*, conforme descrito nas referências bibliográficas dessa pesquisa.

Church College em Oxford, escola em que Locke foi admitido em 1652. No entanto, é verdade, que nos textos de sua mocidade, especialmente nos *Dois Tratados sobre o governo*, iniciado em 1660, o filósofo inglês defende a necessidade de um governo centralizador e a restauração da monarquia, após o fim do protetorado de Cromwell¹².

As intrigas políticas, as guerras religiosas e a instabilidade civil foram fatores importantes que influenciaram fortemente os escritos de Locke sobre a relação entre poder político e poder religioso, chegando à defesa da imposição absolutista sobre os assuntos de religião como a melhor maneira de realizar a paz civil (Cf. KRAYNAK, 1980, p. 56).

A defesa da imposição da esfera política sobre a religiosa sofre, uma significativa modificação, pois em 1667 tendo sido influenciado por Lord Ashley, o futuro conde de Shaftestebury, Locke começa a rever a sua opinião e assume uma postura em favor da tolerância. Em *Um ensaio sobre a tolerância* busca defender a regulação das diferentes opiniões e as várias seitas religiosas, a fim de promover a paz civil. Locke defende que “As opiniões especulativas e o culto divino, são somente essas coisas que possuem um direito absoluto e universal a tolerância” (SILVA *apud* LOCKE, CT, 2008, p. 11). São estas ideias que posteriormente serão amadurecidas, culminando na *Carta sobre a tolerância*.

A ideia central de Locke na *Carta* é fundamentar sua concepção de tolerância através da distinção e da separação efetiva entre poder religioso e poder civil, entendendo-a como princípio fundamental das relações sociais. Para o filósofo inglês, política e religião ocupam diferentes campos não podendo ser misturados ou confundidos.

Ninguém pode impor-se a si mesmo ou aos outros, quer como obediente súdito de seu príncipe quer como sincero venerador de Deus: considero isso necessário, sobretudo para distinguir entre as funções do governo civil e da religião, e para

¹² Com o término da Guerra Civil, é decretada a República na Inglaterra e Oliver Cromwell, que havia se destacado como um dos principais comandantes das forças contrárias ao rei assume o posto máximo do governo inglês. Devido a problemas internos como revoltas populares e problemas externos como a guerra contra a Holanda, Cromwell centralizou o poder cada vez mais em suas mãos. Então, em 1653 uma nova Constituição dá a Cromwell o título de Lorde Protetor da Inglaterra. É a partir desse momento que começa o regime do protetorado, ou da ditadura, segundo alguns historiadores, que dura até 1658. Cromwell assume poderes semelhantes aos que possuía um rei no período monárquico da Inglaterra, indicando inclusive seu sucessor (DINIZ, 2011, p. 28-29).

demarcar as verdadeiras fronteiras entre a Igreja e a comunidade. Se isso não for feito, não se pode pôr um fim às controvérsias entre os que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação das almas, de um lado, e, de outro, pela segurança da comunidade (LOCKE, CT, 1978, p. 5).

A *Carta* é endereçada aos perseguidores e aqueles que governam criticando o uso da força e a imposição da fé que geram violência e causam a instabilidade. Logo no início Locke escreve: “Apelo à consciência dos que perseguem, atormentam, destroem e matam os outros homens em nome da religião” (LOCKE, CT, 1978, p. 3). A tolerância passa a ser vista como um problema não apenas religioso, mas político, pois se liga diretamente a questão da violência, portanto deve ser tratada pelo Estado.

A intolerância promovida pelo fanatismo das diferentes religiões é superada quando o Estado regula os conflitos dos diferentes grupos, sem defender uma religião específica. Os conflitos teológico-políticos exigem do Estado a não pretensão de tomar partido frente às controvérsias religiosas. A tolerância só pode ser vivida quando há aceitação da diversidade, eliminando a coação das igrejas e a intolerância religiosa para que haja a possibilidade de estabilidade, pacificação e consequentemente governabilidade.

Nas primeiras linhas da carta o filósofo inglês levanta uma tese importante. Ao se questionar sobre a verdadeira religião e a verdadeira fé, postula que a característica fundamental desta é a tolerância, por isso comenta: “Minha opinião acerca da mútua tolerância entre os cristãos, respondendo-lhe com brevidade, que a considero como um sinal principal e distintivo de uma verdadeira religião” (LOCKE, CT, 1978, p. 3). Além disso, associa o cristianismo à tolerância considerando que são mutuamente compatíveis. O bom cristão deve exercitar “A caridade, a brandura e a boa vontade para com todos os homens” (LOCKE, CT, 1978, p. 3), evitando quaisquer meios de imposição ou coerção da fé, pois “Ninguém pode ser cristão sem caridade, sem a fé que age, não pela força, mas pelo amor” (LOCKE, CT, 1978, p. 3).

A argumentação de Locke parece compatível com a postura da pregação de Jesus, bem como de todo evangelho. Todavia, é importante recordar que a fundamentação para tolerância, ao menos em âmbito religioso, tinha como pressuposto fundamental uma ideia de verdade, de

unidade e de paz que obrigava tanto católicos como protestantes a se converterem para a salvação de suas almas¹³.

Locke rejeita a ideia segundo a qual o uso da coerção e da força são instrumentos legítimos para constringer alguém a conhecer a verdadeira religião, alcançando a salvação. A crença não é uma imposição, mas algo que acontece livremente através da convicção. Locke faz questão de salientar em sua terminologia que a mente pode apenas ser persuadida a algo, mas nunca forçada. “A religião verdadeira e salvadora consiste na persuasão interior do espírito, sem o que nada tem qualquer valor para Deus, pois tal é a natureza do entendimento humano que não pode ser obrigado por nenhuma força externa” (LOCKE, CT, 1978, p. 5).

O termo persuadir de origem latina *persuadere*, está associado à ideia de competência, de arte, de capacidade, de poder conseguir produzir uma convicção em alguém a respeito de algo de modo suave, agradável. Em contraposição, convencer do verbo *vincere* indica vencer algo completamente, provar vitoriosamente qualquer coisa contra alguém. A persuasão se encontra muita mais próxima à razão, pois se trata de um conhecimento fundamentado que se forma acerca de algo, enquanto o convencer possui um caráter associado à força, a imposição. Para Locke, o entendimento humano não pode ser obrigado ou vencido, mas apenas persuadido, por isso escreve: “Confisque os bens dos homens, aprisione e torture seu corpo, tais castigos serão em vão, se se esperar que eles o façam mudar seus julgamentos internos acerca das coisas” (LOCKE, CT, 1978, p. 6).

A fé para Locke se distingue da razão, sendo dedutiva e tendo como pressuposto fundamental a revelação. Em sua obra *Ensaio Acerca do Entendimento* no capítulo XVIII comenta: “A fé, por outro lado, é o assentimento de qualquer proposição, não estabelecida pelas deduções da razão, mas com base na confiança do proponente, como derivada de Deus, em algum meio extraordinário de comunicação que denominamos revelação” (LOCKE, 1978, EEH, §2, p. 336). A fé consiste na aceitação livre e consciente da revelação divina que acontece sem imposição ou

¹³ No período medieval a teologia cristã católica e os escritos Patrísticos conseguiram compor uma certa unidade na cosmovisão religiosa o que podemos denominar de *Corpus Christianum*. As interferências das concepções teológicas incidiam diretamente nos diferentes âmbitos da cristandade, seja na política, na economia, na arte, na filosofia e conservavam a ideia de manter uma nação a partir do princípio uma fé, um rei, uma lei, voltada diretamente para a transcendência e não para o mundo empírico em si.

violência, pois “O esclarecimento é necessário para mudar as opiniões dos homens, e o esclarecimento de modo algum pode advir do sofrimento corpóreo” (LOCKE, CT, 1978, p. 6).

O verdadeiro interesse daqueles que propagam o cristianismo a todo custo, incluído o uso de meios violentos, certamente não é meramente a conversão dos infiéis e a salvação das almas, mas o desejo de domínio e poder que tem por objetivo outro reino diferente do reino de Deus (LOCKE, CT, 1978, p. 5). Aqueles que desejam sinceramente a salvação das almas devem buscar ser tolerantes frente às opiniões diversas, seguindo o exemplo do próprio Jesus que enviou os seus desarmados de espada e força.

Seguindo sua argumentação, Locke faz uma distinção importante, entre a comunidade civil (*commonwealth*) e a igreja, caracterizando essas duas esferas e estabelecendo suas funções e limites.

A comunidade civil é definida como “Uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação dos bens civis de seus membros” (LOCKE, CT, 1978, p. 5), sendo esses bens “A vida, a liberdade, a saúde física, a libertação da dor, e a posse das coisas externas como terras, dinheiros e móveis (LOCKE, CT, 1978, p. 5). É dever do magistrado determinar leis imparciais uniformes e obrigar os súditos a obedecê-las, a fim de preservar a segurança de todos, assegurando a posse justa daquilo que for necessário para sua vida. O magistrado só poderá interferir e legislar sobre aquilo que se refere ao coletivo e ao bem público, tendo em vista a segurança da comunidade, não cabe a ele legislar em matéria de religião tendo em vista que esta não faz parte dos bens civis.

O poder do magistrado, apesar de utilizar como meio a coerção e a força tem como objetivo apenas fiscalizar e melhorar os bens civis. De nada adiantaria uma intervenção acerca da fé, pois esta em última instância se refere ao *foro* interno do indivíduo, não tendo qualquer relação direta com a esfera competente ao magistrado. Mesmo que este obrigasse o seu súdito a prática de um culto ou a uma crença diferente da sua isso seria em vão, pois não modificaria a convicção própria do fiel. Assim sendo, o poder civil está “Confinado a cuidar das coisas deste mundo, e absolutamente não tem a ver com o outro mundo” (LOCKE, CT, 1978, p. 6).

Após a definição da sociedade civil e sua esfera de atuação, Locke tratará de definir o domínio do campo religioso, conceituando o que entende por Igreja: “Sociedade livre de homens, reunidos entre si por iniciativa própria para o culto público de Deus, de tal modo que acreditam será aceitável pela Divindade para a salvação de suas almas” (LOCKE, CT, 1978, p. 6).

A Igreja é uma sociedade livre e voluntária, ninguém está subordinado por natureza a ela, mas se une a ela por acreditar ter encontrado a verdadeira religião e a forma de culto mais aceitável a Deus. Os homens não possuem nenhum vínculo necessário com qualquer igreja ou seita, podendo a qualquer momento sair, caso discorde da doutrina ou do culto. Não há qualquer força externa que possa obrigar o indivíduo a participar de uma determinada religião.

O indivíduo tem liberdade de escolha e de consciência acerca da denominação religiosa que deseja participar. Isso representa um grande avanço para o período em que Locke viveu, tendo em vista a mentalidade comum no antigo regime monárquico absolutista de que a religião do rei também deveria ser a religião do seu súdito.

O poder religioso, assim como o poder civil possui sua legitimidade possuindo alguns direitos e inclusive leis.

Desde que nenhuma sociedade pode manter-se unida, por mais livre que seja, ou por mais que seja superficial o motivo da organização, quer uma sociedade de homens de letras filosóficas, de mercadores de comércio, quer de homens ociosos para a mútua conversação e comunicação; e se estiver completamente sem leis se dissolverá imediatamente e morrerá. De modo que uma igreja também deve ter suas leis, para estabelecer o número e lugar das reuniões, para prescrever condições com o fim de admitir ou excluir membros, para regulamentar a diversidade de funções, a conduta ordenada de seus negócios, e assim por diante (LOCKE, CT, 1978, p. 7).

As diferentes denominações religiosas, assim como as instituições civis tem o direito de fazer leis, a fim de assegurar a ordem sua ordem interna e possibilitar a sua organização, do contrário tal sociedade não teria condições de concretizar sua função religiosa. É possível inclusive, impor determinadas restrições, como por exemplo, separação e a exclusão, levando em consideração a garantia da observância da lei. Apesar, de ser legítimo, o seu poder possui limites, pois suas leis têm valor apenas em âmbito interno, enquanto não toca assuntos relacionados aos bens civis e ao uso da força que se referem ao magistrado e consequentemente a esfera civil (LOCKE, CT, 1978, p. 8).

2.3.2 Os indivíduos, as igrejas e os seus deveres para com a tolerância

Outro elemento importante que Locke destaca na *Carta* é a relação entre indivíduos enquanto sujeitos e seus deveres para com a tolerância e a relação de uma igreja para com outra.

Ao tratar da tolerância entre os indivíduos Locke considera que “Nenhum indivíduo deve atacar ou prejudicar de qualquer maneira a outros nos seus bens civis porque professa outra religião ou forma de culto” (LOCKE, CT, 1978, p. 9). Os direitos civis dos cidadãos devem ser preservados e são invioláveis, por isso, todo tipo de calúnia, violência ou injúria é inaceitável. Assim, “Ninguém, portanto, nem os indivíduos, nem as igrejas e nem mesmo as comunidades tem qualquer título justificável para invadir os direitos civis e roubar a cada um seus bens terrenos em nome da religião” (LOCKE, CT, 1978, p. 10). Todo o súdito tem direito a possuir os bens civis à propriedade, à liberdade, à vida, ao dinheiro, mas ao mesmo tempo deve respeitar as leis criadas pela comunidade, a fim de salvaguardar seus bens.

Em relação aos indivíduos enquanto membro de uma comunidade religiosa, também devem respeitar as leis que esta possui. Direitos e deveres devem ser observados levando em consideração que tais leis servem especificamente para essa comunidade e não podem de modo algum interferir em assuntos relacionados aos bens civis, pois a finalidade de uma igreja é reunir pessoas que professam a mesma fé para empreender o culto público de Deus e garantir a salvação das almas.

As diferentes igrejas devem se respeitar, pois não possuem jurisdição em questões temporais umas sobre as outras, menos ainda em relação aos bens civis. Por isso, aquilo que se refere à outra igreja em relação a artigos de fé, culto, disciplina refere-se apenas a essa igreja e seus assuntos internos. A definição do próprio Locke que considera a igreja como uma sociedade de pessoas livres e voluntárias, estabelece a autonomia e a independência em relação às demais igrejas, nenhuma delas pode perseguir a outro em relação a questões religiosas.

Locke chama atenção das autoridades eclesiásticas, indicando que não importa a fonte de onde brota sua autoridade, sendo eclesiástica, deve ficar restrita aos limites da igreja, não devendo interferir nos bens civis. Os deveres dos chefes das igrejas para com a tolerância decorrem dos próprios deveres da comunidade religiosa como um todo, pois o que é dever para um também é dever para todos (LOCKE, CT, 1978, p. 10).

2.3.3 Os limites da tolerância no pensamento de Locke

Após apresentar os deveres de tolerância do magistrado para com a comunidade civil, Locke retoma alguns casos particulares onde quatro grupos de pessoas não devem ser tolerados.

O primeiro relaciona-se aqueles que professam doutrinas incompatíveis com a comunidade civil, contrária aos bons costumes e necessárias para a preservação da vida (LOCKE, CT, 1978, p. 22). Locke alerta para o fato de alguma igreja ultrapassar a sua esfera de poder específico adentrando em assuntos aos quais não lhes cabe legislar. A sobreposição da religião em relação à política representa um perigo à comunidade civil, pois pode solapar seus fundamentos pondo em perigo o interesse comum relacionado aos cidadãos.

A segunda excepcionalidade trata-se daqueles que atribuem certas prerrogativas a si e sua seita, contrária ao direito civil. Seriam aqueles que não aceitam a separação entre poder civil e religioso, atribuindo a si o direito de serem intolerantes com os que discordam deles em matéria de religião (LOCKE, CT, 1978, p. 23).

O terceiro grupo que é alvo da intolerância são os católicos romanos, que na época de Locke também foram denominados de papistas. A crítica do filósofo inglês está relacionada à autoridade papal que reunia na época o poder temporal e espiritual dos fiéis. Os católicos que estariam na Inglaterra ao invés de prestar obediência ao seu rei, seguiriam as ordens do papa, o que representaria uma ameaça à comunidade civil, uma vez que o magistrado permitiria uma “Jurisdição estrangeira em seu próprio território e cidades” (LOCKE, CT, 1978, p. 23).

A intolerância em Locke está diretamente ligada à questão política e não à questão religiosa, a esse propósito comenta John Marshall: “Distinguir a negação da tolerância por motivos políticos a alguns católicos (no caso, católicos romanos) da intolerância religiosa a todos os católicos” (MARSHALL, 1994, p. 680) é fundamental para compreender os limites dos deveres dos magistrados para com a tolerância.

O quarto e último grupo são os que negam a existência de Deus.¹⁴ Neste ponto, Locke se distancia do pensamento de Bayle, pois enquanto

¹⁴ Deus entra no pensamento de Locke como uma espécie de legitimador da lei moral, possibilitando os indivíduos a encontrar a moral de modo a se submeter as leis de convivência estabelecidas pelo contrato social. Partindo da própria existência humana e da razão o homem chega ao conhecimento de um ser eterno, poderoso e sábio superior a nós ao qual chamamos de Deus (cf. LOCKE, 1978, EEH, §11, p. 319).

Locke acredita que os ateus não são capazes de cumprir as promessas, os pactos e os juramentos que são os vínculos da sociedade humana devido a não terem em nome de quem jurar, representando um risco à sociedade civil (LOCKE, 1978, p. 23). Bayle afirma que sem o conhecimento de Deus é possível conhecer o que é honesto e bom, tendo a razão como princípio regulador das ações, assim o ateu não representa nenhum perigo a sociedade.

A *Carta sobre a tolerância* representa um marco referencial para entendermos o desenvolvimento da tolerância ao longo da história, no entanto o postulado de Locke se estende a outras duas obras importantes de seu arcabouço teórico, os dois tratados sobre o governo.

2.4 MONTESQUIEU E A TOLERÂNCIA COMO CORRELAÇÃO DE FORÇAS

2.4.1 A tolerância no *Espírito das Leis*

Montesquieu não deixou nenhum escrito no qual trata de modo sistemático e direto do tema da tolerância, no entanto, sua obra é permeada pela temática, que pode ser considerada um dos eixos principais de sua reflexão, ainda que não mencionada de modo direto pelo filósofo.

Em o *Espírito das Leis* (1748) obra máxima do seu pensamento político, o filósofo de Bordeaux elabora sua teoria política inspirado em John Locke e seu estudo sobre as instituições políticas inglesas. Trata-se de um escrito volumoso no qual discute as instituições e leis e busca compreender as diversas legislações existentes em diferentes lugares e épocas.

Ao analisar o *Espírito das Leis*, de modo particular os capítulos I, XXIV e XXV, podemos constatar que o tema da tolerância passa necessariamente pelo da religião por dois motivos. O primeiro, porque ela é um dos componentes gerais do espírito geral¹⁵ de um povo, sendo uma instituição que aproxima a divindade de seus seguidores, trabalhando para o cumprimento das regras morais, o substrato da justificação política. O segundo, porque não contraria as leis civis, deste modo favorece a política no estabelecimento da tolerância uma vez que é portadora de uma

¹⁵ O espírito geral em Montesquieu pode ser descrito como resultante de causa físicas (clima), causas morais (costumes e religião) e as máximas de um governo, conforme expresso no livro I capítulo III ao tratar das leis positivas. No sentido moderno seria o que costumamos chamar de identidade nacional que se constitui a partir dos fatores descritos.

mensagem humanista, onde os costumes devem ser preservados como um valor político.

O tema da religião e da tolerância, a partir do *Espírito das Leis*, pode seguir um itinerário de duas vias. A primeira liga-se diretamente ao livro I e sua preponderância à uma análise filosófica necessária para o entendimento do que é a lei, religião e Deus e suas relações na sociedade. A segunda, presente nos livros XXIV e XXV possui um caráter político associando-se às contribuições da religião em relação à política, sendo o livro XXV um tanto dessemelhante ao livro XXIV por desenvolver uma crítica à religião. Os dois caminhos, conduzem ao mesmo fim: “Demonstrar que o papel da religião, que é o de promover o bem público, não difere do da política, embora apresentem meios distintos e especificidades próprias” (SANTOS, 2006, p. 269).

O livro I apresenta logo no início a conceituação de lei: “As leis, no seu sentido mais amplo são relações necessárias que derivam da natureza das coisas, e nesse sentido, todos os seres têm suas leis” (MONTESQUIEU, *Leis*, I, 1, 1973, p. 34). A condição expressa pelo caráter do necessário e derivada da própria natureza dos seres demonstra que a lei pertence à essência da coisa não podendo existir, nem ser concebida sem ela.

O necessário e a natureza das coisas, também se relacionam em oposição àquilo que é contingente ou mesmo acidental. Quando aplicada tal conceituação à sociedade, a condição de preservação dos cidadãos estará ligada diretamente ao estabelecimento de leis para que a vida social não entre em colapso.

Montesquieu não pretende fazer uma análise das leis em si, mas do espírito que propicia o estabelecimento de tais leis. Neste sentido, sua conceituação de lei se estende a todos os seres, inclusive à própria divindade (MONTESQUIEU, *Leis*, I, 1, p. 34). Partindo do pressuposto de que na natureza não há contingência e de que as leis são relações necessárias que derivam da essência das coisas, o filósofo de Bordeaux chega à conclusão de que as leis derivadas da natureza independem de qualquer forma de imanência.

Montesquieu, no entanto, busca se afastar de um fatalismo cego que ordena a imanência do mundo o que excluiria os seres inteligentes e acaba por postular a existência de uma providência que governa todas as coisas, sendo responsável pelas causas necessárias desde sempre.

Existe, portanto, uma razão primeira e as leis são as relações que se encontram entre ela e os diferentes seres [...] Deus possui relações com o

universo, como criador e conservador; as leis pelas quais criou são as mesmas pelas quais conserva [...] Age segundo essas regras por que as conhece; conhece-as por que as fez; fê-las porque elas se relacionam com sua sabedoria e seu poder (MONTESQUIEU, *Leis*, I, 1, p. 33).

O filósofo de Bordeaux não aceita a ideia de destino, fortuna¹⁶ ou fatalismo porque a causa das relações entre as coisas é a própria necessidade que interliga tudo. Há uma correlação profunda entre todas as coisas no universo, uma espécie de mecanismo oculto que se manifesta “Sob a diversidade das coisas e as mudanças do tempo contidas na totalidade das relações necessárias” (SANTOS, 2006, p. 271).

O homem enquanto ser físico, governado pelas leis invariáveis, viola incessantemente as leis que Deus estabeleceu, por conta de sua limitação, faz mau uso da inteligência, da liberdade, inclinando-se às paixões. É por este motivo que o filósofo francês apregoa a necessidade da religião, pois graças a ela o homem não permanece abandonado a si mesmo e preso às suas limitações. Assim, “A autoridade da religião, da moral e, por conseguinte da lei, tem a missão de restabelecer uma espécie de barreira imaterial, que contenha a volta à animalidade temerária e violenta” (SANTOS, 2006, p. 273).

Uma última definição dada no livro I se refere à religião. Ela além de oferecer o conforto aos que sofrem o consolo e a esperança de vida eterna, garante também o respeito às normas morais, em vista do castigo eterno. A religião reelabora e humaniza as relações sociais, considerando que é próprio da natureza humana a transgressão tanto da lei divina como da lei positiva.

O fundamento em última instância da conservação do mundo físico e moral não possui um caráter fantasioso ou voluntarista, mas está em Deus e na própria natureza das coisas. Por isso, para Montesquieu é tão importante à preservação da imagem de Deus e a da religião. Ora, se a divindade é a fonte máxima de onde emanam as leis e a religião, por conseguinte, decodificada as leis divinas através de um direito público,

¹⁶ Em sua obra *A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu* nota de rodapé número 76, Antônio Carlos dos Santos faz menção aos *Pensées* de Montesquieu: “Em nossos climas, onde o poder é moderado, nossas ações são ordinariamente submetidas às regras da prudência, e nossa boa ou má fortuna é ordinariamente o efeito de nossa sabedoria. Nós não temos o pensamento de uma fatalidade cega”. Ainda em *Do Espírito das leis* livro XIX, capítulo 27 “[...] o capricho da fortuna, ou seja, dos homens”.

ao fazermos uma negação tanto de Deus como da religião, estaríamos fazendo uma negação à moral e, portanto, à própria política. Deste modo, é correto afirmar que “Tanto religião quanto a política, por meios diversos, manifestam interesses comuns entre elas, tendo como fins, uma o indivíduo, a outra, o cidadão, promovendo a tolerância e a justiça” (KINGSTON, 2001, p. 238).

O primeiro livro, a partir das ideias de lei, religião e Deus formam um arcabouço filosófico conceitual importante para o desenvolvimento da ideia de tolerância. Os capítulos XXIV e XXV possuem uma ligação mais direta entre religião, tolerância e poder civil. Nestes dois capítulos três argumentos básicos serão desenvolvidos pelo filósofo de Bordeaux: 1) Uma refutação à tese de Bayle de que a religião não traz benefício à política; 2) Mostra que a lei tanto religiosa como civil busca inibir as condutas nocivas à sociedade, de modo que ambas contribuem embora por meios distintos para o mesmo fim; 3) Defende que a tolerância é fruto de um equilíbrio político, decorrente da convivência entre diferentes religiões no âmbito público.

Logo no início do Livro XXIV fica claro que a análise feita por Montesquieu em relação às diferentes religiões do mundo não é de caráter teológico, pois ele mesmo se intitula escritor político e não teólogo. Sua análise terá o intuito puramente de salientar o papel da religião e sua importância para a manutenção do poder político e a ordem social.

O capítulo II do livro XXIV intitulado o paradoxo de Bayle é uma refutação à tese do filósofo de Roterdã. A tese fundamental de Bayle pressupõe que o ateu age em vista da sua própria consciência, sem sentir-se pressionado por uma concepção de castigo no pós-morte, não agindo por superstição ou baseado na idolatria. Montesquieu questiona Bayle, pois “Da ideia de ele (Deus) não existe, decorre a ideia de nossa independência; ou se não pode ter essa ideia, a de nossa revolta” (MONTESQUIEU, *Leis*, XXIV, 2, p. 373).

Montesquieu associa Deus à função utilitária da religião, pois na sua concepção se uma sociedade fosse formada por ateus desapareceria a moral e consequentemente toda ordem civil estaria em ruínas. Isso por que, o ateu seguirá sua própria consciência e não obedecerá nem à lei moral nem à civil. A religião, possui um caráter repressor, pois barra a contingência própria da natureza humana. Ela é um instrumento para a manutenção da ordem civil e política.

Se for verdade que a religião ocasionou grandes males à humanidade, também é verdade que ela produziu grandes bens (MONTESQUIEU, *Leis*, XXIV, 2, p. 373). Sem a religião as pessoas perdem seu senso de orientação e referência. O sagrado para o filósofo de

Bordeaux é fonte de norma e harmonia social. Mesmo apesar das imperfeições é preferível ter uma religião.

Para refutar Bayle, Montesquieu utiliza-se da metáfora do leão aprisionado, ilustrando a figura dos príncipes que temem e odeiam a religião, portanto, mordem as correntes que o aprisionam em vão. E o leão que cede a mão que o afaga. Assim, “Aquele que não tem nenhuma religião é este animal terrível que só sente sua liberdade quando estraçalha e devora” (MONTESQUIEU, *Leis*, XXIV, 2, p. 374).

A imagem do leão evocada na metáfora do filósofo corresponde à profundidade da força religiosa. Sem a religião a ferocidade animalasca do homem se manifestaria de modo incontrolável, tornando impossível a vida social. Mas, poderíamos nos perguntar: Em que a religião se liga de modo positivo à tolerância?

A religião, qualquer que seja, minimiza o furor animalasco do homem, quando o instrui com sua doutrina a subjuga-o ao princípio da autoridade. Submetido às leis da religião e às da esfera civil, o homem humaniza-se e realiza o melhor de si. Sua animalidade violenta e natural é quebrada, quando encontra interdições e estorvos que o fazem lembrar sua humanidade. Voltando-se para sua condição humana, por meio da religião, o homem entende que a lei se reveste de um caráter jurídico e de uma linguagem razoável, passando a preocupar-se com o outro, com a manutenção de seu convívio com ele. Trata-se, enfim, da salvação da sociabilidade sem redenção divina (SANTOS, 2006, p. 279).

O ponto central do pensamento de Montesquieu sobre a religião¹⁷ quer evidenciar o poder superior que ela possui em relação às leis

¹⁷ É importante destacar a força das leis religiosas e da própria religião que se põe acima dos próprios reis. Se por um lado há algumas religiões como o islamismo em que o déspota se põe acima do direito natural, é verdade, no entanto, que sempre se põe abaixo da lei divina, e, por conseguinte da própria lei religiosa ditada pelo Alcorão. Neste sentido, afirma Montesquieu “Existem Estados em que as leis nada representam, ou não passam de uma vontade caprichosa e passageira de um soberano. Se, nesses Estados, as leis da religião fossem da mesma natureza das leis humanas, tampouco nada representariam; é necessário, portanto, à sociedade, que haja alguma coisa de fixo, e alguma coisa de fixo é a religião” (MONTESQUIEU, *Leis*, XVI, 2, p. 399).

humanas, podendo auxiliar na estabilidade política, inibindo os excessos na convivência social e fornecendo a solidez às coisas deste mundo, de modo particular quando os governos são vulneráveis.

A religião é um importante fator de unidade sociopolítica que perante a crise possibilita o restabelecimento de valores e costumes que poderiam se perder. Ela é capaz de tornar os homens bons cidadãos. Para o filósofo de Bordeaux a verdade de uma religião está diretamente ligada à utilidade que esta traz para a sociedade (STAROBINSKI, 1990, p. 95).

A religião afasta o ser humano dos costumes rudes e bárbaros, direcionando-o para tolerância. Ao tratar do cristianismo afirma que se seus princípios fossem gravados no coração seriam “Infinitamente mais fortes que essa falsa honra das monarquias, essas virtudes humanas das repúblicas e esse modo servil dos Estados despóticos” (MONTESQUIEU, *Leis*, XXIV, 4, p. 376). Em linhas gerais, o filósofo de Bordeaux prefere a religião cristã¹⁸ a outras, por que o cristianismo teve bons feitos: adotou a sorte dos escravos, resistiu ao despotismo e reforçou a ideia de fraternidade (ROMBOUT, 1958, p. 30).

Um segundo argumento importante no livro XXIV se refere às leis religiosas e seus limites. Para Montesquieu a religião dita conselhos valiosos ao ser humano, nunca preceitos. Quem dita leis universais tanto civis como penais é o Estado. Tornar os homens melhores e levá-los a perfeição é tarefa religiosa, mas que possui consequências na vida social.

Os conselhos da religião devem, no entanto, estar de acordo com a moral das pessoas, pois não importa o tipo de religião, mas o conteúdo que rege a conduta pública. A esse propósito cita o exemplo da religião de uma cidade tailandesa: “Os pontos principais da religião dos habitantes de Pegu são: não matar, não roubar, evitar o despudor, não causar dano ao próximo e lhe fazer, ao contrário, todo bem possível”. (MONTESQUIEU, *Leis*, XXIV, 8, p. 376). Os princípios de cunho religioso repercutem de modo positivo na vida social e política.

A religião através dos seus conselhos atinge diretamente a vida pública e alguns dos seus objetivos coincidem com os da política. Ambas as esferas têm como meta tornar os homens bons cidadãos e segundo o filósofo de Bordeaux “Quando uma dessas duas esferas se afastar desse objetivo, a outra deve tender ainda mais para ele” (MONTESQUIEU,

¹⁸ Nas palavras de Montesquieu: “Coisa admirável! A religião cristã, que parece não ter outro objetivo senão a felicidade na outra vida, proporciona a felicidade também nessa”; “A religião cristã está afastada do puro despotismo” (MONTESQUIEU, *Leis*, XXIV, 3, p. 374). Nota 78 do livro XXV “A religião cristã é o primeiro bem” (MONTESQUIEU, *Leis*, XXV, 10, p. 392).

Leis, XXIV, 14, p. 378). Todavia, as leis religiosas não substituem as leis civis e vice-versa, tendo em vista seu objeto e natureza distinta.

O livro XXVI, no capítulo II deixa clara a distinção entre leis divinas e as leis humanas, logo de início Montesquieu afirma, “Não se deve de modo algum estatuir pelas leis divinas o que deve sê-lo pelas leis humanas, nem regular pelas leis humanas aquilo que deve ser feito pelas leis divinas” (MONTESQUIEU, *Leis*, XXVI, 2, p. 399).

As leis humanas são contingenciais, acidentais, mutáveis, preceituam sobre o bem e os homens as seguem por temor das sanções. Já as leis da religião são imutáveis, legislam sobre o melhor, são sempre as melhores e são seguidas por força da crença (MONTESQUIEU, *Leis*, XXVI, 2, p. 399).

Os homens são governados por uma diversidade de leis, cada um referente a esferas próprias da vida humana. As diferentes ordens de leis associada à razão possibilita o seu bom governo, pois se relacionam coma as coisas as quais se deve estatuir não causando confusão na sociedade.

O filósofo de Bordeaux não é ingênuo ao perceber que há todo um jogo entre esfera religiosa e política de recompensa e penas que deve ser usada com moderação. Há sempre um risco de sobreposição de uma em relação à outra. A religião não pode limitar a lei natural, ao contrário deve respeitar o direito à defesa natural evitando tais práticas.

Tendo como pano de fundo a ideia de lei natural, Montesquieu defende que o direito à vida e a autopreservação deve estar acima de qualquer preceito religioso. Os ditames da religião não podem se sobrepor à política. O filósofo de Bordeaux faz uma crítica aos religiosos que dedicam tempo demasiado à oração e pouco à produção de riquezas e também as religiões que afetam a sociedade coma restrição da alimentação e que abusam de festas (MONTESQUIEU, *Leis*, XXIII, 29, p. 370; XXIV, 23, p. 383).

O que encontramos no livro XXV é uma correlação de forças existentes entre religião e política para que haja a estabilidade social, pois “Ainda que não mude a religião, a política deve motivá-la para ser produtiva e conduzir seus fiéis no caminho do bem, do mesmo modo que a religião conclama a política a não agir de forma despótica e preservar os valores humanos e civilizados” (SANTOS, 2006, p. 287).

Na correlação entre a esfera política e religiosa é importante considerar que cada uma se pensa a partir da outra, tendo como pressuposto o seu próprio objetivo e lugar, assim ambas encontram a moderação política, própria da teoria de Montesquieu. A ideia da divisão dos poderes não fica restrita apenas ao âmbito secular estatal, mas se estende para a religião. A intolerância nada mais é que o abuso do poder:

para contê-la, faz-se necessário a moderação frente ao pluralismo e a multiplicidade de crenças, valores e tendências.

É bem verdade que Montesquieu, ao menos até o livro XXIV, denota em seus escritos certa tendência a maximizar a utilidade da religião para a esfera pública. De fato, religião e política, tem em si o mesmo objetivo, embora uma seja considerada a partir da salvação e outra a partir da sociabilidade feliz sem o temor ao semelhante.

O critério que o filósofo de Bordeaux utiliza para que não haja uma sobreposição dessas duas instâncias, possibilitando a tolerância é a ideia de que se uma ação for útil para o bem comum, não ocasionando nenhum dano merece assentimento público, não é à toa que comenta, “Se desejas saber se os desejos de um são legítimos, examina o desejo de todos” (MONTESQUIEU, *Leis*, XV, 9, p. 225). Neste sentido, a associação da política com a religião parece ao menos num primeiro momento um bom negócio.

Se por um lado Locke propõe a separação das esferas e a repartição das forças tornando a religião um assunto da vida privada dos indivíduos, portanto restrita ao foro íntimo daqueles que professam a fé, Montesquieu também compactua com a ideia das distinções e atribuições próprias de cada instância, contudo vê na religião um sentido positivo, percebendo que esta não pode ser algo restrito ao âmbito privado dos cidadãos, isso por que, ela divide um terreno comum com a política que não pode ser deixado de lado (KINGSTON, 2001, 391).

A religião constitui, também, uma forma pública da regulação civil, alternativa, e, para que ela possa coexistir de modo saudável com a esfera civil, é preciso muita habilidade política em seus métodos e equilíbrio enquanto a seus fins, viabilizando-se, entre ambas, um movimento calmo, mas sempre dinâmico. Assim, nessa relação, por vezes bastante vulnerável, ponderação é a palavra-chave que implica uma eterna vigilância por parte de todos (SANTOS, 2006, p. 289).

Tendo analisado o livro XXIV, partimos agora para uma averiguação dos argumentos presentes no livro XXV e sua articulação entre religião e política. Logo de início podemos identificar certa dessemelhança com o livro anterior, pois se no primeiro há uma aproximação entre religião e estado de modo a buscar a estabilidade social, o livro XXV nos coloca diante de um panorama diferenciado, onde

Montesquieu faz uma crítica à religião e à intolerância que esta pode causar.

O livro XXV elucida o caráter ambivalente da religião ao passo que revela os limites do livro XXIV. Se por um lado a religião liberta, ilumina, encoraja, ensina, exorta, aconselha boas coisas, por outro também é capaz de inúmeras atrocidades em nome de Deus e da fé. O exemplo claro que Montesquieu utiliza para tratar do tema da intolerância é a Inquisição.

No capítulo primeiro, do livro XXV, Montesquieu faz uma análise de caráter antropológico, pois identifica a afeição que os seres humanos possuem pela religião como maneira de pensar e sentir própria dos homens. A religião é carregada de muitos símbolos e práticas que prendem as pessoas exorcizando o medo e o caos permitindo cultivar a esperança. É por que o ser humano teme e espera que as religiões existem, assim todo o conjunto de ritos, símbolos, gestos, dogmas são capazes de dar sentido imaginativo aos objetos que parecem ser brutos e vazios.

Segundo Antônio Carlos dos Santos, o segundo capítulo se liga diretamente à introdução do *Tratado teológico-político* de Espinosa, pois associa medo e esperança à perspectiva das religiões. Sugerindo que a essência da religião é feita de desse binômio do qual o ser humano é brinquete (SANTOS, 2006, p. 291-292). Nos termos de Espinosa:

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, o se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão irão tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre esperança e medo, estão sempre prontos a acreditar se o que for: se têm dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo em simultâneo, ainda é pior; porém, se estão confiantes, ficam logo inchados de orgulho e presunção (ESPINOSA, 2008, p. 111).

O ser humano é inseguro por natureza, não tendo certeza das decisões que toma, bem como dos possíveis benefícios/malefícios que elas podem lhes causar. Ele quer bens incertos por isso oscila entre medo e esperança deixando-se levar pela superstição. O desejo dos bens

incertos tem como causa a sua própria ignorância em relação a si mesmo e ao seu querer. Ao mesmo tempo, há no ser humano um instinto de supremacia e orgulho.

Espinosa quer evidenciar o valor que a superstição possui quando relacionada à religião. Neste sentido, não é a religião causa da superstição, mas essa última consequência da primeira, tendo em vista uma ideia confusa que os homens têm de Deus. Para Espinosa, superstição, imaginação e punição são elementos importantes que associados à religião possibilitam a formação de preceitos e razões sobre os quais os homens podem se abrigar. A esse respeito comenta Montesquieu: “Os preceitos da superstição são superiores a todos os outros, e suas razões a todas as demais” (MONTESQUIEU, *Leis*, XVIII, 18, p. 261).

O nono capítulo do livro XXV é de grande valia para reflexão sobre a tolerância. Logo de início Montesquieu faz questão de enfatizar que não é um teólogo, mas um político, portanto sua reflexão não terá como pano de fundo o dado da revelação e da fé, mas a distinção entre aprovar e tolerar uma religião.

A tolerância tem ligação direta com suportar e aprovar, mesmo apesar de não possuírem o mesmo significado, pertencem ao mesmo grupo semântico. No verbete tolerância do *Dictionnaire de Furetière* (1691), onde são citados Bayle e Montesquieu, há uma identificação entre os termos. Assim, “Tolerar e aprovar seria o mesmo que consentir, suportar ou sofrer com paciência as vicissitudes da vida, é aceitar os defeitos de outrem, sobretudo daqueles com quem se convive” (SANTOS, 2006, p. 296).

A partir da definição citada anteriormente, a tolerância possui um tom moralizante, pois paciência e sofrimento se referem em última instância a algo próprio daqueles que não têm poder, sendo associada diretamente a uma virtude dos indivíduos. Todavia, o problema de tolerância em Montesquieu não se restringe ao campo da moral dos indivíduos e grupos, como se fosse apenas uma atitude ética de admissão ou mesmo condescendência, também não se trata apenas de uma mera autorização, uma anuência, mas possui um terceiro sentido, a ideia de que um terceiro decide sobre o que deve ser aceito ou permitido e a partir de quem.

A questão da tolerância aos poucos se desloca do âmbito do indivíduo, como uma virtude própria dos cidadãos, passa pela esfera teológica tocando a ideia de certo indiferentismo e chegando ao espaço público, lugar do pluralismo e da coexistência de diferentes grupos e pessoas. Para o filósofo de Bordeaux a tolerância passa por duas vias, a institucional e a pessoal. Nessa perspectiva, não é errado afirmar que a

tolerância pressupõe controle e hierarquia das fontes de validade e legitimidade, assimilando-se a um cálculo de perdas e ganhos.

A via institucional dá uma nova conotação à tolerância, pois se desloca do interesse particular para o público. Se para Bayle tal questão era relegada a consciência dos indivíduos, agora o Estado e as instituições tem um papel fundamental como reguladores das diversas religiões de modo que não perturbem a sociedade, nem umas às outras (MONTESQUIEU, *Leis*, XXV, 9, p. 392). Os cidadãos também são protegidos pelos legisladores que levam em conta a pluralidade de religiões e ao mesmo tempo permitem aos cidadãos não serem perturbados por assuntos de matéria religiosa.

Montesquieu no capítulo X observa que a tolerância possui seus limites, especialmente em relação à barbárie, ao despotismo e ao fanatismo. O filósofo de Bordeaux compreende que há um ímpeto de dominação e expansão nelas que as fazem tornarem-se intolerantes. Por isso, quando o Estado está satisfeito com uma religião pode estabelecer uma lei civil a fim de não permitir o estabelecimento de outras. A este propósito expressa: “Eis, portanto, o princípio fundamental das leis políticas em matéria de religião. Quando se está em condição de receber num Estado uma nova religião, ou de não recebê-la, não é necessário estabelecê-la; quando estabelecida faz-se mister tolerá-la” (MONTESQUIEU, *Leis*, XXV, 10, p. 392).

O que é estranho na passagem do capítulo X é essa relação simbiótica entre religião e Estado, parecendo uma unidade necessária para a tolerância. Ao que parece a unidade política, acaba em última instância sempre se referindo à religião como uma necessidade para a manutenção do poder e a estabilidade governamental. Apesar de admitir que o pluralismo seja algo bom, ainda restringe a possibilidade do estabelecimento de diferentes religiões, tendo como justificativa a satisfação estatal. Ao tratar da mudança de religião no capítulo XI comenta: “Demais, a religião antiga está ligada à constituição do Estado e a nova não está; a primeira está mais de acordo com o clima, e, amiúde, a nova se lhe contradiz” (MONTESQUIEU, *Leis*, XXV, 11, p. 392).

A partir do capítulo XII, o filósofo de Bordeaux aumenta sua criticidade em relação à religião e argumenta contra as leis penais religiosas e os tribunais eclesiásticos, que segundo ele, deram origem à expressão máxima da intolerância, a Inquisição. A consciência que Montesquieu tem é clara, “A religião possui ameaças tão grandes, tão grandes promessas, que quando elas estão presentes em nosso espírito, qualquer coisa que o magistrado possa fazer para nos constranger a abandoná-la parece que não nos deixa nada quando no-la retira e que não

retira nada quando no-la deixa (MONTESQUIEU, *Leis*, XXV, 12, p. 393).

O capítulo XIII é contundente como explicitação da intolerância causada pela Inquisição. A crueldade promovida pelos cristãos ao tratarem com ferro e fogo aqueles que não creem como eles, em nada se diferencia do modo como os maometanos estabeleceram sua religião. Ao apregoar para si um caráter divino de sua crença os cristãos, acabaram se tornar piores que os seus perseguidores pagãos. Os cristãos querem que os outros sejam cristãos, mas eles mesmos não o são (MONTESQUIEU, *Leis*, XXV, 13, p. 393-394).

O pensamento do filósofo de Bordeaux quer trazer à tona todo seu projeto iluminista que tem como base o advento da razão e a libertação dos esquemas supersticiosos e agressivos de uma religião que não respeita a diversidade de crenças no âmbito civil. A razoabilidade da razão natural deve conceder aos seres humanos a clareza necessária para extirpar quaisquer atitudes de intolerância e preconceito.

Montesquieu parece claro de que a Inquisição é “A barbárie em forma organizada e corrompida” (SANTOS, 2006, p. 302). Trata-se, portanto, de um mecanismo que se utiliza das penas e recompensas em vista de uma pretensão salvação eterna. Enquanto a justiça leva em consideração provas e fatos comprováveis que devem ser legalmente admitidos, a Inquisição, chamada muitas vezes como Santa baseava-se meramente em possíveis suposições daqueles que denunciavam os hereges. A Inquisição, para o filósofo de Bordeaux promoveu o terror, a revolta e a intolerância, causando danos à paz civil.

A tolerância para Montesquieu não pode existir sem a liberdade. Todavia, liberdade não significa fazer tudo o que se quer, mas está ligada diretamente a fazer aquilo que as leis permitem, do contrário não existiria liberdade alguma entre os cidadãos, por que cada faria tudo sem respeitar os demais. Se no início da obra encontramos um sentido negativo do conceito de liberdade, tendo em vista as inclinações do ser humano e a sua tendência à ferocidade, desobediência e indisciplina, agora esta adquire um sentido positivo, pois é através dela que o homem pode fazer o que é justo e legítimo.

A ideia de tolerância no filósofo de Bordeaux não se coaduna com qualquer possibilidade do abuso e concentração de poder, por isso parece claro que o próprio poder é limitado diante da pluralidade de instituições e interesses divergentes. A diversidade favorece o equilíbrio das forças políticas e sociais. A tolerância é sinônimo de moderação, o próprio Montesquieu no livro XXII no mesmo capítulo afirma, “Repetirei sempre

que é a moderação que governa os homens e não os excessos” (MONTESQUIEU, *Leis*, XXIII, 22, p. 350).

A tolerância religiosa está inserida neste contexto, pois faz parte da vida social dos cidadãos, possibilita o equilíbrio entre as diferentes crenças e estando inserida na esfera pública possui interesses comuns com a política, podendo inclusive ser de grande valia como fundamentação moral e social das leis. É bem verdade, no entanto, que os excessos da religião podem causar grandes males como a Inquisição e a revogação do Édito de Nantes.

Enquanto Bayle havia relegado a questão da tolerância à consciência errante enfatizando o sentido negativo da religião e postulando inclusive uma sociedade de ateus virtuosos, Locke faz uma separação entre as duas esferas, a ponto de criar certo antagonismo em relação aos fins de ambas as instâncias. Montesquieu assimilando características desses filósofos, ao mesmo tempo que dá continuidade a suas teorias, rompe com elas, pois busca evidenciar elementos comuns entre religião e política. Deste modo podemos afirmar que: “A religião e a política, por meio de um fundamento moral basilar, a tolerância, atingem finalidade comuns devido a uma mesma razão, uma via de mão dupla, a lei da luz natural que quer que façamos aos outros o que gostaríamos que nos fizessem” (SANTOS, 2006, p. 332).

A tolerância é o campo do conflito, onde diferentes posicionamentos se cruzam possibilitando a quebra de preconceitos em vista do bem comum. Ela não se restringe à esfera do indivíduo, mas se constitui também através de um braço institucional numa perspectiva jurídico-política que amplia sua envergadura conceitual e ao mesmo tempo viabiliza a coexistência de diferentes grupos e pessoas sem a necessidade de apelo à violência.

A reconstrução dos principais argumentos em favor da tolerância desenvolvidos pelos autores clássicos da filosofia moderna, possibilitaram entender que a exigência por tolerância não está para além das lutas sociais, num patamar meramente teórico-conceitual, mas se encontra inserida num contexto histórico particular, sendo reflexo de diferentes visões de mundo. Essa história de conflito e reivindicações não se restringe apenas as relações intersubjetivas dos indivíduos, mas atinge diretamente o tecido social, se tornando um problema político. Todavia, a questão que poderíamos nos fazer em relação a essa primeira parte de nosso estudo é: Seria possível estabelecer um conceito universal de tolerância, portanto normativo, capaz de ser imparcial, mas ao mesmo tempo sensível ao contexto das diferentes visões de mundo, a fim de possibilitar uma tolerância mútua? A segunda parte de nosso estudo,

buscará dar uma resposta a essa questão, a partir da ideia de tolerância como respeito apresentada por Forst.

2.5 A RELEVÂNCIA DOS ARGUMENTOS DE BAYLE, LOCKE E MONTESQUIEU PARA UMA TEORIA CONTEMPORÂNEA DA TOLERÂNCIA

A reconstrução dos principais argumentos em favor da tolerância desenvolvidos Bayle, Locke e Montesquieu possibilitou entender que o conceito de tolerância não é independente do contexto político no qual ele é formulado e debatido. Essa história de conflito e reivindicações não se restringe apenas às relações intersubjetivas, mas atinge diretamente o tecido social, se tornando um problema político.

A questão da tolerância e sua relação com a religião ainda é um problema latente na sociedade hodierna com a qual Bayle, Locke e Montesquieu se ocupam em suas reflexões. Bayle, ao tratar da temática, relega a questão da religião à liberdade de consciência dos indivíduos, assim como em Locke. Todavia, os direitos individuais em Locke não são irrestritos, mas possuem limitações impostas pela comunidade, a fim de favorecer a ordem social.

A ideia primordial dos três pensadores é de que é necessário estabelecer um ordem político-jurídica que separe as questões de fé e as questões da razão. A religião não deve se sobrepor ao Estado, devendo cada esfera cuidar daquilo que lhe é próprio. Locke, ao tratar dos limites da tolerância, coloca em xeque grupos e indivíduos que exigiam privilégios em relação ao demais, criando, desse modo, uma espécie de “cidadãos de primeira e segunda classe”. As tensões religiosas apontadas por Bayle e Locke, estão presentes nas discussões contemporâneas acerca da tolerância.

A crítica de Locke é pertinente, ainda hoje. Segundo uma pesquisa feita por sociólogos europeus da *Pew Global Attitudes Project*, realizada em 13 países, incluindo os Estados Unidos, de 31 de março a 14 de maio de 2006, um número expressivo de muçulmanos na Europa se dizem primeiro muçulmanos e só depois cidadãos de seu país. A tendência é mais forte na Grã-Bretanha, onde 81% se auto identificam como muçulmanos e não britânicos, enquanto na Espanha 69% o fazem e na Alemanha 66%. Em contraste, os muçulmanos que vivem na França são muito menos propensos a se identificar primeiro com a fé e a nacionalidade. Enquanto uma pluralidade de 46% se identifica primeiro como muçulmana, quase 42% veem-se principalmente como franceses, enquanto outros 10% dizem que ambos são iguais. É interessante notar

que, justamente na França, considerado um país laico, e que supostamente seria marcado por uma política rígida em relação à imigração, sendo considerado em alguns casos intolerante, os muçulmanos e cristãos primeiro submetem sua lealdade ao Estado (83%) e depois à religião (14%), ao contrário de países como Alemanha, Grã-Bretanha e Espanha.

Os níveis observados na Grã-Bretanha, Espanha e Alemanha são comparáveis aos observados na maioria dos países predominantemente muçulmanos pesquisados. No Paquistão, 87% se identificam principalmente como muçulmanos; na Jordânia, 67% o fazem. Na Nigéria, 71% dos muçulmanos se veem primeiro como muçulmanos, enquanto uma menor de 53% da maioria dos cristãos se identifica principalmente com sua fé. Segundo a pesquisa, de cada dez muçulmanos na Alemanha, Grã-Bretanha e Espanha, seis se identificam com seu país em vez de sua religião, assim como mais de oito em dez na França.

Entre os países não muçulmanos, os Estados Unidos são desatentos em termos de auto identificação religiosa com o público estreitamente dividido na questão da identificação primária. Num total, 42% dos cristãos norte-americanos dizem que eles se consideram cristãos em primeiro lugar do que americanos, em comparação com 48% que se auto identificam principalmente como americanos; 7% outros dizem ambos igualmente.¹⁹

O problema de Locke contra os católicos papistas de sua época é muito parecido com a questão dos evangélicos no Brasil, que submetem sua lealdade primeiro à Bíblia e depois ao Estado. Se a lei for contra a Bíblia, o evangélico viola a lei, pois em primeiro lugar está a Bíblia e os interesses de sua denominação religiosa. Ao tratarmos da sobreposição de determinados grupos religiosos em relação à esfera política, como a denominada “Bancada Evangélica”²⁰, sua força de pressão política acaba por minar a ideia de uma imparcialidade e neutralidade do Estado, favorecendo um grupo específico que possui claros interesses ideológicos

¹⁹ PEW GLOBAL ATTITUDES PROJECT. **Muslims in Europe:** Economic Worries Top Concerns About Religious and Cultural Identity. Disponível em: <<http://www.pewglobal.org/2006/07/06/muslims-in-europe-economic-worries-top-concerns-about-religious-and-cultural-identity/>>. Acesso em 08 de janeiro de 2018.

²⁰ A existência da Bancada Evangélica é legítima e democrática. A demanda exigida nesse caso é de uma justificação apropriada de suas razões na esfera pública. De modo algum, se pretende afirmar que os evangélicos seriam mais ou menos tolerantes que demais grupos religiosos, trata-se, apenas de um exemplo muito parecido com o de Locke, mas que Forst busca solucionar de modo diferenciado.

ligados à sua crença religiosa. Isso certamente impossibilita uma prática política laica e igualitária.

Acerca do pensamento de Montesquieu, poderia se levar em consideração a possibilidade de certos argumentos religiosos serem postos no âmbito da esfera pública, porém de uma nova forma, incorporando uma gramática que não fosse religiosa, mas que em algum sentido pudesse servir de auxílio aos sistemas políticos. Por exemplo, poderíamos pensar na relevância de certos conceitos como o respeito, a solidariedade, a igualdade, temas que não se restringem ao âmbito meramente religioso, mas que são de extrema relevância para o âmbito político.

É bem verdade, no entanto, que religião e política não possuem mais o mesmo *télos* como na época de Montesquieu, Locke e Bayle. São dois caminhos que, por vezes, divergem entre si, e em alguns casos, até se confrontam. O desenvolvimento de qualquer política seria solapado se esta tivesse como meta atender às reivindicações específicas de cada grupo religioso. Pensemos no caso do Brasil, em que, segundo dados da Receita Federal, desde 2010 até 2015, 67.951 entidades se registram sob a rubrica de organização religiosa ou filosófica. Um Estado que buscasse atender tais fins não poderia de forma alguma ser considerado laico ou mesmo democrático, pois seria uma espécie de prestador de serviços religiosos.

A tolerância religiosa está inserida neste contexto, pois faz parte da vida social dos cidadãos, possibilita o equilíbrio entre as diferentes crenças e, estando inserida na esfera pública, possui interesses comuns com a política, podendo inclusive ser de grande valia como fundamentação moral e social das leis. É bem verdade, no entanto, que os excessos da religião podem causar grandes males como a Inquisição e a revogação do Édito de Nantes.

Enquanto Bayle havia relegado a questão da tolerância à consciência errante, enfatizando o sentido negativo da religião e postulando inclusive uma sociedade de ateus virtuosos, Locke faz uma separação entre as duas esferas, a ponto de criar certo antagonismo em relação aos fins de ambas as instâncias. Montesquieu, assimilando características desses filósofos, ao mesmo tempo em que dá continuidade a suas teorias, rompe com elas, pois busca evidenciar elementos comuns entre religião e política.

A tolerância é o campo do conflito, onde diferentes posicionamentos se cruzam, possibilitando a quebra de preconceitos em vista de uma convivência em comum. Ela não se restringe à esfera do indivíduo, mas se constitui também através de um braço institucional

numa perspectiva jurídico-política que amplia sua envergadura conceitual e, ao mesmo tempo, viabiliza a coexistência de diferentes grupos e pessoas sem a necessidade de apelo à violência.

Os limites das posturas de Bayle, Locke e Montesquieu é o da impossibilidade de conciliação de uma teoria universalista da tolerância, como vimos até o presente momento. Ao adotarmos posturas como as dos filósofos citados, em algum sentido ficamos presos aos contextos específicos que atrelam a tolerância à liberdade de consciência, ao poder do Estado ou ainda a um misto entre ambas. Tais visões inviabilizam um critério comum para definirmos o que é a tolerância e quais os seus limites. O conceito se torna sempre relativo a este ou aquele modo de entender o que é ser tolerante ou intolerante. A tolerância, desse modo, pode ser tornar uma atitude repressiva arbitrária.

O próprio Bayle afirma que a universalidade da tolerância só seria possível quando desvinculada de um ideal particular de vida boa ou de bem. Ao invés disso, deveria estar atrelada a um princípio de justificação que entende os indivíduos como pessoas livres e iguais e, ao mesmo tempo, busca justificar suas normas a partir de razões recíprocas a universalmente válidas.

É importante considerar que nos autores citados na discussão acerca da tolerância estão primordialmente atrelados ao problema do pluralismo religioso. Todavia, com o desenvolvimento de outras formas de pluralismo e do multiculturalismo nas sociedades contemporâneas, a luta por tolerância no Estado Democrático de Direito ganha novas roupagens sendo associada às demandas sociais dos mais diferentes tipos, como gênero, raça, nacionalidade. O crescimento da intolerância nas diferentes esferas da vida social nos convida a repensar o conceito e ao mesmo tempo questionar se a tolerância na realidade não passa de um subterfúgio capaz de camuflar a dominação e a exclusão em vista de uma convivência pacífica.

Forst se utiliza do arcabouço conceitual de Bayle, Locke e Montesquieu para construir um edifício teórico acerca da tolerância em sentido universal. A teoria de Forst possibilita entender melhor não apenas um conceito mais abrangente do que é uma situação social de tolerância, como também possibilita enfrentar a difícil questão de saber quem e como deve estabelecer os limites da tolerância. A tolerância se caracteriza por ser uma situação social de conflito na qual indivíduos e grupos se defrontam com questões divergentes num espaço de razões. Uma situação pode ser considerada tolerante, porque as pessoas divergem e apresentam razões. Esse fato implica que elas objetam e aceitam razões e, ao mesmo tempo, também podem rejeitá-las. A tolerância não é um

mero suportar a outrem num sentido pejorativo e vulgar, conforme vimos nas discussões sobre o conceito nas guerras religiosas da Europa Moderna. Ela se caracteriza por uma atitude prática, não um conceito dado de antemão, pré-definido e aplicado como uma fórmula para os diferentes contextos.

A atitude de tolerar está diretamente ligada à valorização do outro como alguém digno de receber justificação e ao mesmo tempo de dar justificação. Não se trata, portanto, de indiferentismo, que de antemão ignora o outro, sendo inclusive uma ofensa, conforme o próprio Goethe equivocadamente havia mencionado nas suas *Máximas e Reflexões*. A tolerância é justamente o reconhecimento do outro como um sujeito autônomo, livre e responsável que diante de uma situação prática de conflito busca possíveis respostas razoáveis compartilhadas, a fim de que determinada situação não se torne um caso de vida ou morte.

Todavia, a questão que poderíamos nos fazer em relação a essa primeira parte de nosso estudo é: seria possível estabelecer um conceito universal de tolerância, portanto normativo, capaz de ser imparcial, mas ao mesmo tempo sensível ao contexto das diferentes visões de mundo, a fim de possibilitar uma tolerância mútua? A segunda parte de nosso estudo buscará dar uma resposta a essa questão, a partir da ideia de tolerância como respeito apresentada por Forst.

3 TOLERÂNCIA E JUSTIFICAÇÃO NA TEORIA NORMATIVA DE RAINER FORST

O presente capítulo tem como objetivo principal, analisar de modo crítico o conceito de tolerância em Forst, suas quatro concepções, e seu princípio de justificação a partir dos critérios de reciprocidade e universalidade. A tolerância se insere no contexto do conflito²¹ humano, oscilando entre poder e moralidade, numa dinâmica de progresso e retrocesso que tem como sustentáculo a pluralidade dos grupos e indivíduos que buscam reconhecimento respeito moral, e se contrapõem à dominação e à injustiça. A expressão *tolerância no conflito*, segundo Forst, pode ser entendida de quatro modos: i) Uma atitude prática que é exigida somente no conflito; ii) Suas exigências surgem no interior de controvérsias de uma sociedade concreta; iii) A tolerância também é objeto dos conflitos, pois não há univocidade conceitual; iv) Há diferentes concepções de tolerância. A tolerância é uma atitude prática exigida no conflito apoiando-se num princípio de justificação intersubjetiva, segundo o qual as práticas e as instituições político-jurídicas que determinam a vida social dos cidadãos devem ser explicáveis à luz de normas que eles não podem recíproca e genericamente rejeitar. Sua teoria normativa implica numa crítica teórico-discursiva que pode ser entendida como uma denúncia a modos de reconhecimento que podem ser considerados falsos e não emancipatórios, pois não se sustentam a partir dos critérios de universalidade e reciprocidade no uso da razão prática justificadora.

3.1 TOLERÂNCIA: CONCEITO E CONCEPÇÕES

No primeiro capítulo de nossa pesquisa apresentamos uma panorama histórico-filosófico das diferentes concepções de tolerância, a fim de nos situarmos na discussão acerca do surgimento do conceito e sua articulação sistemática no pensamento moderno. Tal empreitada nos possibilitou compreender de modo mais consistente a tolerância a partir dos diferentes contextos sociais e sua relação direta com a dinâmica do conflito.

A questão da tolerância está diretamente relacionada à emergência do mundo ocidental moderno, tendo como principais vetores a Reforma

²¹ O termo *tolerância no conflito* explicitado por Forst deve ser entendido a partir da ideia de *pólemos* grego, ou seja, refere-se em última instância a dimensão de combate, guerra, embate, enfrentamento, confronto entre opostos.

Protestante, as guerras religiosas e as práticas intolerantes dos séculos XVI a XVIII. A quebra da cosmovisão religiosa, acentuada por novas concepções de bem, vida boa e verdade, juntamente com a expansão capitalista, a ciência pós-baconiana, o advento do iluminismo, contribuirão para a compreensão da necessidade da tolerância, ganhando espaço também no panorama político da modernidade.

As múltiplas facetas do mundo contemporâneo nos revelam um mundo marcado por uma pluralidade de visões onde dilemas surgem na estrutura das sociedades democráticas, criando crescentes confrontos com práticas culturais diversificadas e em alguns casos, conflitos quanto a valores éticos, morais, jurídicos, políticos. A natureza constante da diversidade e do conflito tão presente na história humana reitera a relevância do estudo da tolerância.

A tolerância foi reivindicada como garantia das liberdades básicas, como liberdade de pensamento, crença, culto, associação, mas, ao mesmo tempo, foi pano de fundo para reivindicações por tratamento de igualdade perante a lei independente de cor, credo ou raça. A reflexão acerca da tolerância possibilitou discussões importantes em torno da liberdade e da igualdade, dando base à pauta do direito à diferença na contemporaneidade. Deste modo, a tolerância estará diretamente relacionada à intencionalidade de garantir ao outro – o diferente, a possibilidade de uma existência igual e livre, no contexto de um mundo plural.

O significado da tolerância não é apenas obscuro, mas um tanto controverso, tanto na história do conceito, quanto no próprio presente. Nas relações morais, para alguns, pode ser considerado um sinal de força, caráter, confiança, enquanto que para outros representa fraqueza, permissividade, insegurança. Para alguns a tolerância é sinal de respeito, estima; para outros, representa indiferença, isolamento, ignorância. Pode acontecer que uma política de inclusão seja vista como um sinal de tolerância por alguns cidadãos e como intolerância por outros (FORST, 2013, p. 3). Exemplos dessas diferentes visões podem ser encontradas entre os filósofos. Enquanto Voltaire louva a tolerância como sinal da verdadeira humanidade e da cultura suprema, Kant fala do nome arrogante da tolerância. Poderíamos chegar a assumir que não há um conceito de tolerância, mas múltiplos conceitos, por vezes até conflitantes. Todavia, essa afirmação seria equivocada.

Segundo Forst, é preciso fazer uma distinção fundamental entre o conceito e as concepções de tolerância. O conceito inclui conteúdos semânticos centrais que se referem à tolerância, possuindo um significado central. A partir desse significado único, surgem as concepções, que

podem ser entendidas como ideias ou noções que são interpretações dos elementos contidos no conceito (FORST, 2013, p. 17).

A tolerância como um princípio político e regra vinculante válida para uma sociedade, segundo Galeotti, abre a possibilidade para a coexistência entre grupos e indivíduos que sustentam crenças, convicções e estilos de vida diversos, diferindo muitas vezes de modo irreconciliável em suas convicções religiosas, morais e filosóficas, tanto do ponto de vista individual como coletivo (GALEOTTI, 2008, p. 564). A tolerância, neste sentido, não é caracterizada apenas pelo conflito, mas por uma tensão que ultrapassa o âmbito do indivíduo e atinge diretamente o tecido social, tendo como compromisso político a realização de fins sociais como a governabilidade, a estabilidade social e a abertura de possibilidades discursivas.

O que define o sentido político da tolerância é o modo e o lugar de onde ela é exercida: ela existe para regular relações de incomensurabilidade²² de indivíduos na esfera pública. Segundo Catriona McKinnon, o exercício da tolerância se dá em três níveis: O primeiro nível se refere a esfera das liberdades negativas, em que o poder do Estado é limitado para fomentar o desenvolvimento das liberdades individuais. O segundo nível refere-se ao exercício das liberdades positivas através de estratégias de redistribuição e garantia de igual oportunidade. O terceiro nível se consubstancia na promoção institucional de políticas públicas de inclusão social através da valorização e encorajamento das diferenças (MCKINNON, 2009, p. 57).

Por outro lado, do ponto de vista do indivíduo²³, a tolerância se apresenta como uma atitude prática fomentada pelas instituições democráticas sendo um desafio, pois põe em xeque as convicções,

²² Entende-se por incomensurabilidade a relação conjuntiva entre incompatibilidade e incomparabilidade de crenças: por mais que existam concepções de bens incompatíveis e contraditórias, não há um critério legítimo capaz de compará-las, no sentido de determinar qual é a boa ou a ruim entre elas (MCKINNON, 2009, p. 60).

²³ John Horton possui um excelente artigo intitulado *Toleration as a Virtue* onde apresenta a tolerância como uma virtude nos indivíduos e ao mesmo tempo um dever na sociedade. Sua análise conceitual acerca da tolerância traz à tona a complexidade de traçar o que é a tolerância e seus limites, juntamente com uma reflexão ligada ao sentido moral da tolerância. Uma das questões fundamentais da discussão é saber se a tolerância só é devidamente invocada quando há desaprovação (onde a desaprovação é entendida como expressando uma objeção moral ao que é tolerado) ou se ela se estende também aos casos em que a objeção assume uma forma não-moral, como a aversão ou o desgosto.

práticas e comportamentos, de modo a restringir ou conter determinadas atitudes, fazendo que reformulemos nosso ponto de vista original. Nas palavras de Forst, a tolerância se refere, “À aceitação condicional e/ou a não interferência com crenças, ações e práticas consideradas erradas, mas ‘toleráveis’, no sentido de que não são vistas como justificáveis ações voltadas a sua proibição ou restrição” (FORST, 2012a). Em outras palavras, tolerar significa qualificar as consequências de uma crença que sustentamos, aceitando com reservas determinados comportamentos, práticas e convicções com os quais estamos em desacordo.

A tolerância tanto em Forst como Scanlon compartilham da ideia rawlsiana de um desacordo razoável²⁴, compatível com o respeito mútuo daqueles que divergem. Portanto, trata-se de uma noção de tolerância adequada para lidar com o pluralismo das sociedades contemporâneas associadas de um modo não contingente, à cultura pública das sociedades democráticas contemporâneas, em especial, com o desacordo que John Rawls chamou de limites da capacidade do juízo (*burdens of judgment*) (FERRAZ, 2014, p. 130).

A tese fundamental para definir a tolerância em Forst é entendê-la como um conceito *normativamente dependente*,

O qual para que tenha um determinado conteúdo (e limites especificáveis) carece de recursos normativos adicionais que não sejam dependentes nesse mesmo sentido. Tolerância não é, portanto, contrariamente a uma visão comum, ela mesma um valor, mas, em vez disso, uma atitude requerida por outros valores ou princípios (FORST, 2009, p. 18).

Além disso, a fim de evitar arbitrariedade da tolerância, os fundamentos necessários devem ser autossustentáveis e têm que permitir estabelecer divisas e limites de um modo que sejam mutuamente justificáveis, evitando quaisquer particularismos e autointeresses, sejam eles de ordem política, religiosa ou moral. Uma definição precisa do

²⁴ “O desacordo razoável é um desacordo entre pessoas razoáveis, isto é, entre pessoas que desenvolveram suas duas capacidades morais num grau suficiente para serem cidadãos livres e iguais de um regime constitucional e que têm o desejo de ser membros plenamente cooperativos da sociedade. Dada as suas capacidades morais, compartilham de uma razão humana comum e de capacidades semelhantes de pensamento e de juízo: conseguem realizar inferências, avaliar evidências e ponderar considerações conflitantes” (RAWLS, 2011, p. 66).

conceito, segundo Forst, requer uma análise a partir de seis características, das quais se destacam três elementos fundamentais: objeção, aceitação e rejeição. Esses elementos e sua relação com a tolerância serão explicitados no próximo tópico de nosso estudo.

3.2 A TOLERÂNCIA E SUAS CARACTERÍSTICAS

A tese da dependência normativa apresentada por Forst, não significa que o conceito de tolerância seja amorfo, mas deve ser analisado a partir de seis características importantes a fim de propiciar maior entendimento de seus contornos.

A primeira característica: o contexto da tolerância. Isso significa que a tolerância pode dizer-se de muitos modos, com diferentes concepções, em diferentes contextos de justificação. O contexto precisa ser especificado, pois uma coisa é a relação entre tolerantes e tolerados na perspectiva familiar (pais e filhos), entre amigos; outra é a relação como membros de uma comunidade religiosa ou ainda como cidadãos. As razões para sermos ou não tolerantes possuem fundamentos díspares. Em um podemos ter como justificativa o amor; em outro as razões podem ser pragmáticas; em outras, por respeito mútuo; ou ainda por mera obrigatoriedade. Ainda poderíamos nos questionar quanto aos sujeitos da tolerância: São grupos? Indivíduos? Comunidades? Estado? E ainda sobre o objeto da tolerância: Se são crenças, comportamentos, convicções. E por fim, poderíamos tratar dos limites da tolerância, questionando se precisamos ser tolerantes os intolerantes. As razões, a favor ou contra essas questões, variam conforme o contexto.

A segunda característica para entendermos o conceito de tolerância é a objeção. A natureza objetável de crenças ou práticas que podem ser consideradas falsas ou condenadas como ruins. É importante, no entanto, perceber que, quando não há um componente de objeção não estamos falando mais de tolerância, mas sim de indiferença, que pode ser entendida como ausência de avaliação positiva ou negativa, ou afirmação de algo, que se caracteriza por avaliação positiva de um comportamento, atitude ou prática.

A objeção implica necessariamente que comportamentos, práticas ou convicções sejam passíveis de crítica ou censura, desde que possuam fundamentos razoáveis mínimos. As razões para a oposição a determinadas convicções e práticas podem ser de diferentes tipos, não apenas morais (FORST, 2013, p. 19).

As razões de objeção devem ser defensáveis, demonstrando porquê determinados argumentos ou práticas são condenadas. A própria razão

prática, no seu exercício justificador, ao fazer a comparação entre diferentes princípios e conceitos, deve ser capaz de fundamentar as razões de objeção de modo que não estejam baseadas, por exemplo, em diferenças de aparências, juízo de gosto ou mesmo preconceito. As razões para oposição não devem ficar abaixo de certo limiar moral, do qual não se pode falar de tolerância como virtude. A tolerância precisa de uma justificação moral através da qual esse limiar possa ser determinado.

O terceiro componente da tolerância é a aceitação. Os motivos de objeção necessitam ser contrabalançados pela aceitação. Isso não significa que as razões de objeção não são válidas ou mesmo relevantes, mas que os juízos negativos são superados por juízos positivos vistos como suficientes para tornar moralmente inadequada a oposição irrestrita ao objeto em foco. Aparentemente teríamos um paradoxo, pois a luz do componente de aceitação seria errado, do ponto de vista moral, reprimir o que é condenado moralmente como um erro. Forst argumenta que, não se trata de uma real antinomia, mas de um escalonamento/hierarquização de diferentes tipos de razões morais, algumas das quais, podem sobrepujar outros argumentos, o que não é incomum no exercício teórico ou filosófico de cunho normativo (FORST, 2013, p. 21). A reflexão prática daqueles que exercem a tolerância consiste neste equilíbrio de razões e suas várias justificações que podem divergir na reconstrução dos atos de falas em seus diferentes contextos de justificação.

A quarta característica do conceito de tolerância implica o estabelecimento de seus limites, demarcando o que pode ou não ser tolerado. É um ledor engano imaginarmos que a tolerância significa aceitação ilimitada de tudo. O próprio Karl Popper, em *A sociedade aberta e seus inimigos*, já havia dito que a tolerância ilimitada é impossível por razões práticas, pois se fôssemos de uma tolerância absoluta mesmo com os intolerantes, a sociedade seria aniquilada, juntamente com a própria tolerância. Popper denomina isso de paradoxo da autodestruição da tolerância (cf. POPPER, 2003, p. 292-293). Tal postura não deve ser entendida como intolerância para com os intolerantes, mas como um princípio que tem por objetivo garantir a todos a possibilidade de existência legítima, sem que com isso, haja eliminação da diferença.

O espaço da tolerância envolve um equilíbrio entre os componentes de objeção e aceitação, e quando este primeiro é julgado tão negativamente que as razões positivas não são suficientes para sustentá-lo, então não há porque ser tolerante. A tolerância deve ser justificada de modo recíproco e universal. É na prática intersubjetiva, através do uso da razão prática que podemos oferecer boas razões compartilhadas acerca

daquilo que pode ou não ser tolerado. É a partir desta compreensão que podemos falar de um componente de rejeição. A natureza dos motivos de rejeição não é estabelecida antecipadamente, podendo ser do mesmo tipo dos motivos de aceitação e objeção ou não.

A partir do que foi explicitado, podemos inferir que a tolerância envolve dois limites num tríplice espaço normativo:

(a) O domínio normativo daquilo com o qual se concorda completamente, em que há afirmação e não objeção - o domínio do que é verdadeiramente "próprio", por assim dizer - e (b) o domínio do que pode ser tolerado, em que há objeção normativa, e ainda assim uma aceitação que leva à tolerância. O segundo limite, o verdadeiro limite da tolerância, corre entre o último domínio e (c) o domínio do que não pode ser tolerado, do estritamente rejeitado e repudiado (FORST, 2013, p. 24).

O estabelecimento dos limites da tolerância e do seu tríplice espaço normativo, nos leva a considerar outro paradoxo. Se o conceito de tolerância implica no estabelecimento de uma fronteira entre aquilo que pode ou não ser tolerado, então temos de um lado os tolerantes com suas práticas e convicções consideradas boas e, de outro, os intolerantes considerados maus. A pergunta em destaque é: Quem ou o que estabelece os limites da tolerância de modo que não se torne uma atitude unilateral de exclusão arbitrária? O que garante que aquele que se intitula tolerante, não se utiliza desse título para reivindicar para si a legitimidade perante os demais considerados intolerantes?

Se tomarmos por base estes questionamentos, poderíamos chegar à conclusão de que não existe uma verdadeira tolerância, mas uma decisão unilateral que tem por objetivo proteger e favorecer aquele que se intitula tolerante, a partir de critérios meramente arbitrários. Este paradoxo aponta para dificuldades no conceito de tolerância, pois ao longo da história as fronteiras entre tolerância e intolerância foram desenhadas a partir das relações de poder. Todavia, é importante considerar que, a base para a justificação da tolerância/intolerância, na perspectiva de Forst, possui como fundamento superior a razão prática que, através das relações intersubjetivas, busca se justificar, pressupondo uma forma não arbitrária, mas recíproca e universal dos limites da tolerância.

Os limites da tolerância, segundo Forst, devem ser postos onde a intolerância começa. A tolerância só pode existir em face daqueles que são tolerantes e, portanto, são capazes de aceitar razões que podem ser

compartilhadas e ao mesmo tempo rejeitadas a partir, da aplicação dos critérios de reciprocidade e universalidade. O limite do tolerável depende de um juízo prático sobre a estabilidade das relações de reconhecimento recíproco: é intolerável toda posição que for realmente um perigo para a estabilidade social das relações de reconhecimento. É neste sentido, que não há necessidade alguma de tolerar aqueles que de antemão se renegam a dialogar, estes excluem de antemão a possibilidade de dar e receber razões, minando qualquer possibilidade de reconhecimento recíproco, optando pela intolerância.

A quinta característica da tolerância é a não coação. A tolerância é uma prática que só pode ser considerada legítima quando acontece de modo voluntário, devendo ser exercida por vontade própria, do contrário estaríamos falando de suportar ou aturar determinadas coisas que rejeitamos, mas que suportamos, por que somos impotentes.

A sexta e última característica, refere-se à ideia de que o conceito de tolerância é tanto uma atitude prática individual como uma prática do Estado, ou seja, os indivíduos a utilizam como uma espécie de critério para regular suas relações em situações de conflito, ao passo que as instituições a fomentam como um dos pilares fundantes da democracia.

3.3 QUATRO CONCEPÇÕES DE TOLERÂNCIA A PARTIR DO PENSAMENTO DE FORST

A partir das seis características da tolerância elencadas por Forst no tópico anterior, podemos agora, através de uma análise mais aprofundada acerca do conceito, desvelar quatro concepções de tolerância historicamente desenvolvidas no pensamento político ocidental, possibilitando emprestar um conteúdo substantivo à tese central de que a tolerância é um conceito normativamente dependente, ou seja, ela precisa de princípios normativamente independentes para adquirir certos conteúdos e substância.

As diferentes concepções de tolerância não representam uma sucessão histórica linear sobre a temática, mas muitas vezes, coexistem e podem coexistir na sociedade pluralista hodierna, de modo “Que conflitos sobre o significado da tolerância podem ser também entendidos como conflitos entre essas concepções” (FORST, 2013, p. 27). As quatro concepções apresentadas por Forst articulam, cada uma ao seu modo, os componentes de aceitação, objeção e rejeição a partir de seus contextos próprios de justificação e legitimação.

3.3.1 Concepção Permissiva ou Condescendente (*Erlaubnis-Konzeption*)

Nessa concepção denominada permissiva ou condescendente, a tolerância designa a relação entre uma autoridade ou uma maioria e uma ou várias minorias e suas representações de valor. É uma mistura complexa entre dominação e liberdade, inclusão e exclusão, respeito e desrespeito.

A tolerância significa que uma autoridade ou maioria, permite que uma minoria viva de acordo com suas crenças e convicções, contanto que não questionem a hegemonia da autoridade ou da maioria. A minoria sempre estará numa relação inferior à maioria, sendo em algum sentido reconhecida, nunca porém, de modo pleno. Forst chamará isso de falso reconhecimento.

Enquanto a diferença entre maioria e minoria permanece dentro dos limites do assunto privado, não exigindo igual *status* político público em relação aos demais, eles podem ser tolerados tanto do ponto de vista pragmático como do ponto de vista normativo (FORST, 2013, p. 28). O ponto de vista pragmático refere-se a um sentido prático da tolerância, como aquela que possibilita menores custos, não perturbando a ordem social e a paz civil. Já o ponto de vista normativo, relaciona-se a certa noção de consciência que considera ilegítimo forçar as pessoas a renunciarem às convicções éticas mais profundas, como por exemplo, a religiosa.

De acordo com a concepção permissiva, a autoridade possui o poder e ao mesmo tempo possibilidade de intervir coagindo a minoria em seu favor, forçando tais minorias a obedecer e reconhecer a autoridade e seu poder. Trata-se, portanto, de uma concepção de tolerância que não comporta a reciprocidade como elemento de justificação, tendo em vista a postura de dominação frente aos demais. Em relação aos três componentes da tolerância, significa dizer que todos eles são definidos pela autoridade.

É esse tipo de tolerância que Goethe critica ao dizer que a tolerância seria uma ofensa e Kant chamou de “arrogante nome da tolerância”. A tolerância parece ser mais uma estratégia da política, que tem por base o autointeresse de uma autoridade, a fim de assegurar o poder estabelecido, que uma real forma de reconhecimento. Um exemplo claro é o Edito de Nantes (1598), onde não eram garantidos direitos iguais e universais a todos os cidadãos, mas permissões específicas. Formulando isso numa linguagem do poder e do reconhecimento,

Essa forma de tolerância tem efeitos *libertários* e também *repressivos* e *disciplinadores* (este último, no sentido usado por Foucault): libertários, porque representa claramente um ganho se comparada com as antigas formas de opressão; repressivos, porque ser tolerado significa ter de aceitar sua fraqueza e sua posição subprivilegiada; e, por fim, disciplinadores, porque aquelas regulamentações da política da tolerância “produziram” identidades estigmatizadas e não normais que eram ao mesmo tempo incluídas e excluídas socialmente (FORST, 2014, p. 131, *itálicos do autor*).²⁵

Ao considerarmos os discursos e as práticas atuais no uso da tolerância podemos perceber que a concepção permissiva não desapareceu com o fim do absolutismo. Pelo contrário, ainda hoje tal concepção permanece, agora numa roupagem democrática, onde quem governa aparece com vestes de uma maioria democrática (FORST, 2014, p. 131). Assim, como no absolutismo francês, o monarca era amparado por uma maioria de pessoas que detinha o poder político, religioso e econômico, também na democracia, apesar de teoricamente entender os cidadãos como livre e iguais, membros de uma comunidade que busca a cooperação social, tais práticas continuam a acontecer.

Um dos célebres casos que podem exemplificar como a concepção permissiva permanece na sociedade contemporânea é a decisão da Corte Constitucional Alemã acerca da permanência de crucifixos nas salas de aula da Bavária.

Em 1991, os pais de uma aluna de escola pública na cidade de Bruckmuehl, no Estado da Bavária, solicitaram à direção a retirada de crucifixos existentes nas salas de aula, pois por serem ateus, entendiam que sua filha deveria ser educada na maior neutralidade possível, sem ideologias ou religiões. Diante da negativa da escola, buscou-se uma solução judicial para o assunto. Inicialmente, o Tribunal Administrativo de Regensburg manteve a decisão da escola de permanecer com os crucifixos. Porém, em 10 de agosto de 1995, o Tribunal Constitucional Federal concluiu (por 5x3 votos) que a instalação de crucifixos nas salas de aula das escolas públicas contraria o art. 4º, § 1º, da Constituição alemã: "A liberdade de crença, consciência e a liberdade de confissão

²⁵ Os créditos da tradução de *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus* para o português são do Prof. Denilson Werle numa versão em vistas de revisão para publicação.

religiosa e ideológica são invioláveis" (ALEMANHA, 2017, p. 19). Na interpretação do tribunal, a Constituição confere tanto a liberdade de se ter uma religião, quanto a de não seguir nenhuma (liberdade religiosa negativa). Portanto, a inclusão de crucifixos nas escolas públicas forçava todos os alunos a terem contato com símbolos que não necessariamente condizem com sua opção individual, opondo-se à liberdade constitucional.

A decisão gerou um grande debate na Alemanha, tendo sido fortemente questionada por parlamentares do alto escalão do governo alemão, até que trinta e dois dias após a decisão do Tribunal Federal, o legislativo da Bavária aprovou uma decisão onde as escolas estaduais devem, e não só podem ter crucifixos nas salas de aula, considerando a maioria católica, os valores cristãos na educação e por constituírem uma expressão das tradições culturais da Bavária.²⁶ O caso retornou aos tribunais, porém sem muito êxito, pois dois anos após declarar que a imposição dos crucifixos viola a liberdade religiosa negativa, a Corte Constitucional corroborou e permitiu a exposição dos símbolos religiosos nas escolas públicas, por meio de uma ponderação de princípios diferente daquela utilizada no primeiro julgamento.

Esse caso demonstra claramente os paradoxos da tolerância, pois se por um lado cidadãos, políticos e juízes tinham clara a necessidade do reconhecimento das minorias religiosas, permitindo sua liberdade de expressão e pensamento, divergindo da maioria católica, por outro lado, garantir um real *status* público igual à dos católicos, retirando os crucifixos, seria uma afronta ao Estado alemão e sua tradição cultural e religiosa, portanto inclusive, anti-democrático e anti-religioso. Neste sentido, podemos perceber que a concepção permissiva continua a fazer parte dos discursos contemporâneos, porém revestido de uma roupagem que tem por justificativa um falso reconhecimento, numa perspectiva democrática.

²⁶ A Baviera é o segundo Estado mais populoso da Alemanha, com aproximadamente 12 milhões de habitantes, de maioria católica. Historicamente, a região sempre teve tradição religiosa, inclusive se envolvendo na Guerra dos Trinta Anos contra os protestantes a partir de 1618. Todavia, não reflete a opinião da maioria do país: em pesquisa realizada no ano de 2007, verificou-se que 56% da população alemã é contrária à conservação de crucifixos nas escolas. Entre os católicos, a questão também é praticamente dividida, pois apenas 56% declararam ser favoráveis à manutenção (CARDOSO, 2017).

3.3.2 Concepção como Coexistência (*Koexistenz-Konzeption*)

A concepção de tolerância como coexistência é muito parecida com a primeira, compartilhando algumas características como: minimização de conflitos, manutenção da ordem, espaço para persecução dos próprios fins, ainda que com severas qualificações. Essa relação, entretanto, se diferencia da primeira por que se modifica a constelação entre sujeitos e objetos da tolerância. Nesse caso, ao invés de hierarquia e verticalidade, temos forças aproximadamente iguais, ou ao menos, na mesma ordem de grandeza, lastreadas num compromisso recíproco de horizontalidade em que diferentes grupos são ao mesmo tempo sujeitos e objetos da tolerância.

A tolerância como coexistência, segundo Forst, permite uma leitura mais fraca e uma mais forte. A primeira refere-se à ideia de que a tolerância não está ligada a uma autoridade que permite a existência de determinados grupos, mas pressupõe a necessidade de coexistência, tendo em vista a exaustão de um longo período vindo de disputas e a percepção de certa equivalência de forças. Deste modo, indivíduos e grupos preferem a coexistência pacífica ao conflito e aderem de boa vontade a um compromisso em torno de regras de um *modus vivendi* que permite uma convivência estratégico-pragmática.

A segunda leitura considerada mais forte baseia-se numa versão modificada do *Leviatã* de Hobbes. De acordo com essa versão, a subordinação dos vários partidos a um máximo neutro e, além disso, (ao contrário do argumento de Hobbes), o poder supremo, avaliado religiosamente, torna possível o desenvolvimento de estruturas estáveis de coexistência e possivelmente também de cooperação por ser uma condição legal aceita por todos os lados (FORST, 2013, p. 29).

Nessa concepção, a relação de tolerância não possui nenhum caráter normativo, mas fundamenta-se a partir de um sentido prático. Ainda que grupos ou indivíduos sigam divididos por questões vistas como essenciais, os diferentes segmentos percebem que é melhor a coexistência pacífica ao confronto. A tolerância na concepção como coexistência, não implica em alguma forma ética ou moral de reconhecimento recíproco, a relação de tolerância se altera conforme se alternam as relações de poder na sociedade. Tal concepção não leva a uma condição social estável, pois caso as relações sociais de poder mudem, a razão essencial para a tolerância deixa de existir para o grupo privilegiado, o que pode levar à opressão do outro lado ou de volta à concepção permissiva.

As duas concepções de tolerância apresentadas até aqui estão inseridas nas práticas políticas, corroborando com a ideia de manutenção

do poder, estabilidade, manutenção da paz e da ordem para a conservação de determinadas formas de poder. Deste modo, podemos entender a tolerância a partir de dois grandes processos na modernidade. O primeiro refere-se à racionalização do poder político e o segundo a uma racionalização da moral.

A racionalização do poder político liga-se diretamente à separação entre Igreja e Estado. Como vimos no primeiro capítulo, poder político e religioso formavam uma unidade indissociável até a modernidade. O processo de autonomização da política possibilitou uma reestruturação das fontes de legitimação com bases seculares, e ao mesmo tempo deu destaque à tolerância a partir da perspectiva das relações de poder e a necessidade de cooperação frente ao mundo plural.

O segundo aspecto importante para compreensão da tolerância é a racionalização da moral. Trata-se de perceber como ocorreu uma racionalização da moral e um refinamento de tais argumentos em favor da tolerância que acabam por se contrapor às fundamentações de ordem metafísica e religiosa. A distinção entre esfera pública e privada e os princípios normativos que podem ser compartilhados por todos na esfera da justiça começam a ganhar ênfase, ajudando na compreensão do próprio poder político.

Não é à toa que logo na introdução de *Toleration in Conflict*, Forst afirma que o desenvolvimento do discurso da tolerância é o desenvolvimento de uma nova história da moralidade, da identidade ética, política e jurídica das pessoas, numa perspectiva conflituosa em torno de demandas normativas e redefinições da humanidade e do entendimento dos próprios seres (FORST, 2013, p. 7). Podemos observar claramente essa mudança nas próximas concepções de tolerância a seguir, que consideram o caráter intersubjetivo da tolerância, entendida como uma atitude e uma virtude exigida²⁷ das pessoas nas relações sociais mais amplas.

3.3.3 Concepção como Respeito (*Respekt-Konzeption*)

A terceira concepção difere substancialmente das duas primeiras, pois tem como fundamento a ideia de respeito mútuo entre os diferentes sujeitos e objetos da tolerância. Tal concepção parte do pressuposto de

²⁷ Interprete-se o termo ‘exigida’ como uma atitude exigida institucionalmente a partir da ideia de cidadãos livres e iguais, membros de uma sociedade democrática constitucional e, portanto, portadores de direitos invioláveis e inalienáveis.

que os indivíduos respeitam uns aos outros como pessoas autônomas, como membros com igualdade de direitos numa comunidade política num Estado Constitucional. Assim, embora suas convicções éticas e práticas culturais, por vezes sejam incompatíveis e, em alguns casos irreconciliáveis, eles se reconhecem como autores eticamente autônomos de suas próprias vidas e se reconhecem reciprocamente como iguais do ponto de vista moral e político, no sentido que a seu ver, uma estrutura básica que concerne a todos, deve ser orientada por normas e princípios que todos os cidadãos poderiam igualmente aceitar (FORST, 2013, p. 30).

A base da concepção de tolerância como respeito mútuo encontra-se na ideia de que o indivíduo deve ser respeitado na sua autonomia moral a partir do seu direito de justificação (*Rechts auf Rechtfertigung*) de normas que pretendem ser válidas de modo recíproco e universal. O importante nesta concepção não são as concepções particulares do que seja vida boa, o bem, a verdade, mas o reconhecimento do ponto de vista moral e político de que a estrutura organizacional comum sobre a qual temos que viver exige dos cidadãos, na medida em que estão em jogo questões de direitos, liberdades e redistribuição de recursos, serem guiados por normas que todos possam igualmente aceitar de modo a não favorecer nenhuma comunidade ética específica.

Os indivíduos não precisam considerar todas as posições éticas como igualmente boas ou verdadeiras, mas devem ser capazes de vê-las como resultado da livre escolha do outro e não como imoral. Trata-se, portanto, de uma ideia de tolerância que ultrapassa a perspectiva de um *modus vivendi*, posto que é regulado por um ideal de um padrão público de justiça legitimado pelos cidadãos, embora inseridos na pluralidade de doutrinas abrangentes, aos quais excluem o privilégio e a discriminação arbitrária no plano institucional. Nessa concepção, o que é respeitado é a dignidade moral e a autonomia das pessoas, ancorados na razão prática, deste modo a pessoa é respeitada e suas convicções toleradas (FORST, 2013, p. 30).

Segundo Forst, podem existir duas formas de concepção de respeito, uma como igualdade (ou igualdade formal) e outra como igualdade qualitativa. Na primeira há uma separação radical entre domínio público e privado, assim as diferenças éticas entre os cidadãos devem ser tratadas na esfera privada de modo a não conduzirem a conflitos na esfera política pública. Todos os cidadãos são iguais, portanto a igualdade particular não deve estar acima da igualdade política dos cidadãos. Um exemplo claro dessa ideia é a proibição por parte das autoridades francesas do uso de lenços como símbolo religioso nas escolas públicas. Deste modo, podemos dizer que o modelo de igualdade

formal tem em vista a defesa dos direitos dos cidadãos com intuito de evitar a discriminação (FORST, 2013, p. 31).

O modelo de igualdade qualitativa é uma reação ao modelo de igualdade formal, isso porque considera que determinadas normas estritas e igualdade acabam favorecendo formas de vida ético-culturais que se adequam mais facilmente à separação entre público e privado. Visto deste modo, o modelo de igualdade formal pode ser considerado potencialmente discriminatório e intolerante em relação a formas de vida que reivindicam uma presença pública que vai na contramão da prática costumeira das instituições convencionais. De acordo com o modelo qualitativo, as pessoas se respeitam mutuamente por sua igualdade jurídica e política, todavia, sem abdicar de suas identidades éticas e culturais e de suas reivindicações de especial consideração no campo político. A exigência de respeito como equidade, implica em exceções particulares ou mudanças nas regras e estruturas tradicionais. A partir disso, a tolerância nada mais é que o reconhecimento à plena participação na comunidade política, sem exigir que no processo, eles renunciem à sua identidade ético-cultural de maneira que não possa ser reciprocamente exigida (FORST, 2013, p. 31).

3.3.4 Concepção como Valorização e Estima (*Wertschätzungs-Konzeption*)

Um pouco além da concepção de tolerância como respeito mútuo, encontramos a concepção como valorização e estima. Esse tipo de concepção se insere nas discussões acerca do multiculturalismo, pluralismo e reconhecimento de diferenças no mundo contemporâneo.

A concepção de tolerância como valorização e estima envolve uma forma mais exigente de reconhecimento do que a encontrada na concepção anterior, pois não se refere apenas ao respeito mútuo entre diferentes concepções de vida boa, de verdade ou daquilo que é justo, considerando as pessoas como livres e iguais membros de uma comunidade política. Mas significa a valorização e estima do ponto de vista ético acerca de suas práticas e convicções. Deste modo, “A relação da tolerância e a vida comum consiste na formação de um juízo de valor e no reconhecimento do valor ético das convicções e culturas diferentes” (WERLE, 2012, p. 148). Todavia, para que o componente da objeção não se perca, a questão da estima precisa ser limitada para que a forma de vida do outro não conte como igualmente boa ou mesmo melhor que a da própria pessoa.

A tolerância como valorização e estima cria é derivada de uma identidade coletiva, um ponto de vista compartilhado entre grupos e indivíduos. Tal perspectiva parece por demais onerosa considerando que a pluralidade da sociedade hodierna marcada por doutrinas abrangentes por vezes irreconciliáveis, e ainda, por grupos e indivíduos que não só são diferentes, mas querem permanecer diferentes entre si, conforme o próprio Habermas já havia mencionado em sua obra, *A inclusão do outro*.

A pesquisa da *Pew Global Attitudes Project* já mencionada no início dessa dissertação confirma a constatação de Habermas acerca dessa diferença quando afirma que a maioria dos europeus duvida que os muçumanos que entram em seus países querem adotar seus costumes e modos de vida nacionais, a maioria substancial na Alemanha 76%, Grã-Bretanha 64%, Espanha 67%, Rússia 69% e 53% na França dizem que os muçumanos em seus países querem permanecer distintos da sociedade em geral.

O problema que a Europa vem enfrentando nas últimas décadas com a imigração é justamente esse. Em que medida práticas e comportamentos muçumanos devem ou não ser tolerados pelo Estado, tendo em vista a sua laicidade? É intolerância não aceitar o uso do véu por professoras muçumanas em escolas públicas ou o Estado deveria ser tolerante para com estas respeitando o princípio da liberdade religiosa?

A concepção de tolerância como estima e valorização implica acreditar que mesmo divergindo do outro, suas práticas e convicções devem ser aceitas em nível ético como minhas. É como, se por exemplo, um cristão tivesse de necessariamente aceitar e compactuar com os princípios religiosos de um muçumano, não apenas respeitando seu modo de ser e agir, mas tomando também para si tais práticas como suas, incorporando à sua vida cotidiana elementos dessa crença. O cristão deveria parar três vezes ao dia para orar voltado para Meca, na sexta-feira parar suas atividades, obedecer às leis sagradas muçumanas o que não faz sentido algum, tendo em vista que o cristão não é um muçumano. Isso mina a própria tolerância, uma vez que não há divergência e que assumo a prática de outrem como minha, o próprio componente de objeção se perde degenerando em aceitação do outro.

A tolerância não é aceitação indiscriminada do outro e de suas práticas, pelo contrário, tolerar significa divergir, todavia não de modo total, pois a rejeição dessa possibilidade de justificação seria intolerância, significa aceitar com reservas práticas e comportamentos, mas mesmo assim, continuar divergindo em determinados aspectos.

Valorização e estima não devem ser confundidos no caso da tolerância religiosa com proselitismo ou mesmo indiferentismo, pelo

contrário, ao assumirmos uma concepção de tolerância nesses moldes acabamos por nos comprometer com um algo que sobrecarrega os cidadãos, sendo praticamente impossível realizá-lo a não ser que a sociedade formasse um todo homogêneo e consensual, neste sentido, a própria tolerância seria desnecessária, porque o conflito não existiria.

A distinção entre as concepções de tolerância e sua esquematização no nível teórico, não é tão clara ou mesmo sistemática como apresentado anteriormente. Nas relações práticas e nos conflitos cotidianos observamos uma sobreposição e até mesmo uma complementariedade entre elas. Todavia, é importante destacar que a tese da normatividade dependente da tolerância se torna mais clara ao associarmos ela a outros conceitos de modo que possa ganhar uma configuração mais concreta. Para Forst, todas as concepções que foram apresentadas falham em tentar embasar normativamente os componentes de aceitação, objeção e rejeição, o que os faz cair nos chamados paradoxos da tolerância, alguns já mencionados no tópico *A tolerância e suas características*.

Na busca de uma fundamentação forte para a tolerância é preciso estabelecer um embasamento normativo do conceito, a fim de que objeção, aceitação e rejeição sejam limitados sob determinados parâmetros, esta é justamente a ideia de definir de modo justificado os parâmetros da tolerância. A partir disso, podemos afirmar que todas as teorias utilizam de algum princípio de justificação a fim de considerar um parâmetro capaz de avaliar, regular, aceitar, objetar ou rejeitar determinados valores ou crenças que acabam acompanhando o conceito de tolerância em seu conflito histórico. Com efeito, crenças e valores sempre foram, uma *Weltanschauung* (visão de mundo) específica, sempre contingentes, limitadas e parciais, carentes por uma fundamentação de nível superior a fim de elaborar uma teoria da tolerância.

A ideia fundamental é não partir de uma *Weltanschauung* específica, mas encontrar na própria razão justificadora e, portanto, a partir dos conflitos que aparecem para a razão prática uma justificativa que se ancore a partir de princípios recíprocos e universalmente válidos para todos. Isso possui algumas vantagens: i) O princípio de justificação se segue de uma ideia de justificação moral para a liberdade ou não das pessoas, bem como para a justificação política e moral da coerção Estatal; ii) O princípio fornece uma base autônoma para a tolerância, que não se baseia em visões de mundo específicas, mas entende o ser humano em sentido moral como justificador, racional e finito; iii) Por fundamentar

sua normatividade acima dos conflitos e de visões de mundo específicas, a tolerância não se torna vítima de situações paradoxais; iv) Por estar na dinâmica da racionalidade do poder e da moralidade, gera uma concepção de tolerância que não é nem vertical, como a concepção permissiva, nem horizontal como a concepção de coexistência, mas recíproca e democrática; v) É independente de quaisquer outros princípios de justificação da tolerância, mas ao mesmo tempo compatível, desde que respeite os limites do componente de objeção a ser estabelecido, tornando-se um núcleo de uma teoria tolerante (cf. BRUM, 2016, p. 192).

Nosso próximo subtópico trataremos mais detalhadamente de examinar e discutir o conceito de pessoa em Forst e o princípio de justificação como base para entendermos a tolerância.

3.4 UM CONCEITO DE PESSOA: O SER HUMANO COMO *SER JUSTIFICADOR*

Como vimos anteriormente, Forst defende a tese de que a tolerância é um conceito *normativamente dependente*, ou seja, a tolerância por si só não se sustenta, mas precisa estar relacionada a outros conceitos. Em simples palavras, assim como um navio precisa de uma âncora a fim de atracar seguramente em um porto, a tolerância precisa também de um princípio ou princípios que possam torná-la forte, afastando-se de possíveis relativismos contextuais ou visões ética exclusivistas.

O ponto de partida para o entendimento do princípio de justificação em Forst é sua concepção de pessoa explicitada logo na introdução de *The right of justification*. Segundo Forst, a definição clássica dos seres humanos como animais dotados de razão significa que os seres humanos são seres justificadores.²⁸ Isso implica não apenas sua habilidade e capacidade do uso da razão a fim de explicar crenças e ações, mas que a justificação é uma espécie de dever que os demais seres humanos esperariam uns dos outros.

Para Forst, o ato de justificação que se realiza em um contexto político está diretamente ligado a uma normatividade da justiça, de modo que a justiça política e social pode ser entendida a partir de um direito à justificação. Assim afirma:

²⁸ A noção de justificação e seus critérios (reciprocidade e generalidade) enquanto cerne de uma teoria da justiça também estão presentes nas teorias rawlsiana e habermasiana.

A Filosofia definiu os seres humanos de várias maneiras: como seres dotados de razão (*racionalidade animal*) e equipados com a capacidade única de linguagem (*zoon logon echon*), que são também finitos, "seres falhos" e, por último, mas não menos importante sociais (animais sociais) e políticos (*zoon politikon*). Na minha opinião, o que emerge da combinação dessas definições é a imagem dos seres humanos como *seres justificadores*. Eles não só têm a capacidade de justificar ou assumir a responsabilidade por suas crenças e ações por suas próprias razões para os outros, mas em certos contextos eles vêem isso como um dever a esperar que os outros façam o mesmo. Se quisermos compreender as práticas humanas, devemos concebê-las como práticas ligadas a justificações; não importa o que pensemos ou façamos, colocamos sobre nós mesmos (e outros) a demanda por razões, se elas são feitas explícitas ou permanecem implícitas (pelo menos inicialmente). Nessa perspectiva, podemos chamar um contexto social de "político" quando o ser humano se alegra em uma "ordem de justificação", que consiste em normas e instituições que devem governar suas vidas em conjunto - tanto em cooperação como em conflito - numa justificação ou justificável. O conceito normativo mais importante que se aplica a esta ordem é o da justiça (FORST, 2012b, p. 1, itálicos do autor).

O conceito normativo de pessoa apresentado por Forst é ao mesmo tempo imanente e transcendente. Imanente porque situa sempre o indivíduo numa reconstrução histórica concreta e sua perspectiva inserida num contexto de justificação específico, assemelhando-se aos moldes da teoria crítica. Transcendente por que, ao passo que se insere na imanência das lutas sociais, portanto do contexto, se afasta delas postulando, um conceito de pessoa universal, aproximando-se da teoria tradicional. Para Forst as pessoas habitam simultaneamente três mundos, o mundo real, marcado por conflitos, divergências; o mundo daquilo que elas gostariam que fosse; e o mundo da crítica, este último é uma espécie de dobradiça fazendo o ajuste entre aquilo que o mundo é e aquilo que ele deveria ser.

A concepção de ser humano como ser justificador se divide em quatro eixos e se liga às considerações de ordem normativa. A primeira ideia é a de racionalidade, com a divisão do âmbito normativo organizada nos quatro contextos de justiça (ético, moral, político e jurídico), e a maneira como reconstrói o ponto de vista moral na forma de um procedimento discursivo. O próprio conceito de razão prática é entendido de modo multifacetado, sendo alargado e compreendido não apenas pela posse de capacidades cognitivas, mas pelo elemento volitivo, ou seja, sua motivação frente aos diferentes contextos de justificação, incluindo sua capacidade de agir (FORST, 2010, p. 298).

O segundo eixo, derivado do primeiro, refere-se à autonomia, ou seja, a capacidade de pessoas autônomas e autodeterminadas que agem de forma consciente e fundamentada, e por isso são responsáveis por suas ações, podendo ser questionadas por que agiram de determinada forma. As pessoas autônomas são questionadas em termos da razão prática, possuem razões que podem ser justificadas não somente para ela, mas também compartilhas para os demais (FORST, 2010, p. 299; 305).

O terceiro eixo, a partir das duas características elencadas anteriormente é a consideração que Forst faz acerca do ser humano e suas relações. Apesar de sua racionalidade e autonomia, o ser humano é um ser de relações, e como tal, exerce essas duas características nesses espaços de socialização. Isso traz em voga uma terceira característica fundamental, sua vulnerabilidade. Ainda que eu queira por mim mesmo, numa falsa ilusão de autonomia racional viver sozinho, como se eu fosse uma ilha, as decisões do outro afetam diretamente meu plano de vida podendo comprometer ou mesmo destruí-lo.

O quarto eixo é o da responsabilidade, ser capaz de responder por atos próprios ou alheios. Ora, se sou um ser que é dotado de capacidade racional no sentido de uma razão prática como explicitada no primeiro eixo, dotado de autonomia e liberdade, capaz de dirigir minha própria vida deliberando diante de diferentes situações, e por outro lado, percebo que sou afetado e afeto os demais nas relações sociais, portanto, sendo suscetível à vulnerabilidade de intervenções no meu plano de vida particular, podemos inferir que os demais seres humanos também possuem autonomia, racionalidade, vulnerabilidade e responsabilidade, por isso, podemos entendê-los como tendo um direito a se justificarem por razões apropriadas, levando em consideração os critérios de reciprocidade e universalidade, a partir dos diferentes contextos normativos de suas ações.

O direito à justificação gera automaticamente um dever correlato nos outros membros da comunidade que começam a se entender como

seres justificadores mediante a necessidade de que normas reivindiquem uma validade geral. O terreno criado pelas razões deve ser uma base compartilhada por todos, capaz de justificar de modo fundamentado ações e pensamentos. Neste sentido, cada membro se torna responsável pelo destino da comunidade, pois entende que as razões em princípio devem ser acessíveis ao público e não privadas. Elas fazem parte do jogo comum de “pedir e dar razões” (FORST, 2012b, p. 14).

Outro aspecto que podemos considerar é a ideia de finitude humana, associada à finitude da razão. A partir dessa perspectiva, devemos considerar que não temos acesso a razões últimas que podem ser consideradas “a Verdade” em todos os assuntos que tratamos. A postura de atribuímos um sentido dogmático a uma verdade absoluta, afeta diretamente a vida dos demais. Por isso, tais razões devem ser apresentadas no debate, a fim de serem criticadas e até possivelmente rejeitadas, entendendo que a única fonte com a autoridade para criticar as razões apresentadas é a própria razão. Deste modo, encontramos aqui a recursividade do procedimento de justificação (BRUM, 2016, p. 194).

A concepção de pessoa como ser justificador em Forst, não é encarada de modo solipsista, mas entende o ser humano como capaz de defender com fundamentos convincentes as pretensões de validade levantadas de modo recíproco e universal. Do ponto de vista normativo, as pessoas estão sempre situadas contextualmente sendo membros de diferentes comunidades, poderíamos dizer que, a partir do conceito de seres justificadores, emergem quatro contextos diferenciados em que podemos tratar da pessoa em sentido ético, jurídico, político e moral que levam a modos diferentes de validação e justificação segundo os quais as pessoas autônomas agem corretamente. Entretanto, o princípio fundamental de validação dos discursos é a justificação, a qual trataremos de modo mais detalhado no tópico seguinte.

3.5 O PRINCÍPIO DE JUSTIFICAÇÃO NA TEORIA DISCURSIVA DE FORST

Duas obras são de suma importância para analisarmos a tolerância e sua relação com o princípio de justificação a partir do pensamento de Forst. A primeira, *Contextos da Justiça* de 2004, traduzida para o português em 2010, trata-se de uma edição revista da tese doutoral do autor alemão defendida na passagem de 1992 para 1993 no Departamento de Filosofia da Universidade Johann Wolfgang Goethe, em Frankfurt am Main.

A obra gira em torno de um estudo abrangente sobre a justiça política e social a partir de uma visão sistemática e crítica do debate entre liberais e comunitaristas que dominou as discussões da teoria política normativa, especialmente a partir da década de oitenta. Para Forst, a questão central do debate remetia diretamente ao problema da justificação. Liberais e comunitaristas, cada um ao seu modo, buscavam justificar concepções de justiça que seriam concorrentes. Sua proposta é apresentar uma terceira via formulando uma teoria crítica da justiça capaz de justificar os princípios normativos nos valores, nas práticas e nas instituições da comunidade política, compatibilizando aspectos universalistas com aspectos contextuais (MELO, 2013, p. 17).

A segunda obra, apenas traduzida para o inglês em 2012, *The right to justification*, trata-se de uma compilação de textos publicados por Forst, ao longo dos últimos dez anos, dividido em três partes. Na primeira, uma apresentação das concepções que fundamentam sua teoria, a partir da ideia de razão prática, moralidade e justiça. A segunda parte, relaciona-se a temas ligados à liberdade política e autonomia dos indivíduos. A partir disso, o autor busca fazer uma reflexão acerca do multiculturalismo e da tolerância, dando espaço para uma terceira via de democracia deliberativa baseando-se na ideia de justiça social. A terceira parte é uma tematização da justiça transnacional, a partir de uma concepção construtivista de direitos humanos.

Um primeiro passo importante para entendermos o princípio de justificação é estabelecermos uma distinção fundamental nos contextos práticos entre fundamentação racional (*rationale Begründung*) e justificação razoável (*vernünftige Rechtfertigung*). Diante da pergunta: O que devo fazer? Nem sempre é preciso responder com apelo a razões normativas em um sentido exigente ou moral. A pergunta pode ser respondida a partir da ideia de um determinado sujeito que busca os meios apropriados para a realização de determinados fins subjetivos. Neste sentido, dar uma razão significa apenas ser capaz de explicá-la sem a necessidade de justificá-la intersubjetivamente.

Diferentemente da fundamentação racional, a justificação razoável diante da pergunta: O que devo fazer? Busca não apenas uma fundamentação racional a fim de encontrar meios para um determinado fim subjetivo, mas pretende responder a partir de critérios objetivos validados a partir de um contexto moral, sempre numa perspectiva intersubjetiva. O que se pede aqui “É uma forma de raciocínio que submete tanto os fins da ação como os meios de justificação diante dos outros como aqueles moralmente afetados” (FORST, 2012b, p. 15).

Tal distinção é fundamental, pois ainda que a razão signifique dar explicações de uma ação, convicção ou crença, isso não significa que ela possa ser capaz de se justificar intersubjetivamente. A justificação razoável só é atingida quando a base racional é contestada não a partir do que foi racional ou mais racional, mas com base numa justificação em sentido moral. Isso requer uma capacidade racional que permita entrar no espaço público de justificações normativas (FORST, 2012b, p. 15).

O que Forst faz, através do princípio de justificação, é a sistematização daquilo que comumente acontece na aplicação de nossa razão prática cotidiana. Frente aos diferentes contextos, somos chamados a nos justificar perante os outros, utilizando um procedimento capaz de relacionar critérios e princípios que não valham de modo meramente subjetivos, mas objetivamente. Por isso, devemos considerar que o princípio de justificação se refere a um princípio moral, pois em última instância tem a pretensão de oferecer um procedimento capaz de dar uma resposta universalista para todos enquanto comunidade humana.

A teoria discursiva de Forst não pode ser considerada neutra ou mesmo puramente procedimental, antes, se apoia num princípio moral de justificação, ou seja, em um direito individual substantivado moral à justificação, necessária numa era pós-metafísica²⁹. Ele mesmo afirma que uma teoria discursiva da justiça precisa ir além do conceito kantiano de razão prática, somente assim as pessoas reconheceriam que têm o dever de justificar-se em determinados contextos.

A razão prática, segundo Forst, é a capacidade básica de responder a questões práticas apropriadamente e com razões que se justificam em cada contexto prático onde elas surgem. Neste sentido, faz-se necessário a reconstrução dos vários contextos de justificação³⁰, buscando entender os diferentes modos como nossa razão prática usa critérios específicos de justificação e responsabilidade por ações e normas.

Partindo do conceito de autonomia da pessoa e sua responsabilidade de justificação para consigo mesmas e os demais, Forst

²⁹ A discussão sobre a distinção entre não-metafísico e pós-metafísico, noções respectivamente presentes nas teorias de Rawls e Habermas, está no quarto capítulo do livro *The right to justification* de Forst. Em linhas gerais, ao se referir a uma teoria pós-metafísica Forst procura dar ênfase à primazia da *práxis* sobre a teoria.

³⁰ Analisaremos mais detalhadamente os diferentes contextos de justificação (ético, jurídico, político e moral) que implicam em contextos de reconhecimento da pessoa em sentido (ético, jurídico, cidadão e moral) no terceiro capítulo de nossa pesquisa. Por hora, a distinção entre ética e moral é suficiente para explicitar o conteúdo abordado.

pretende conceder a sua teoria um sentido prático normativo; por isso, faz uma distinção entre questões éticas e morais. As questões éticas que dizem respeito a minha orientação de vida particular, referindo-se a quem sou, o que sou e quem pretendo ser. “São aquelas de orientação que uma pessoa tem de *responder para si com os outros*, mas ela sozinha é *responsável por elas*” (FORST, 2010, p. 308, itálicos do autor). Os valores éticos valem como respostas justificadas para as questões ligadas à vida boa e referem-se à autocompreensão do sujeito e sua formação de identidade.

As questões morais em contraposição às questões éticas possuem um sentido universalizante, por esse motivo devem valer para todas as pessoas como seres humanos. As normas morais têm de se sustentar numa pretensão de validade diante de todos enquanto seres humanos e em relação a cada pessoa concreta diante de um problema moral. As questões morais de todos os seres humanos enquanto uma comunidade de justificação não possui um sentido abstrato, mas um sentido moral concreto, onde cada pessoa é portadora de um direito à justificação recíproca sendo considerado, por isso uma autoridade moral (FORST, 2010, p. 319).

Ao fazer a distinção entre ética e moral nosso autor busca conceder à razão prática mais implicações substantivas a partir de duas habilidades práticas atribuídas ao ser humano justificador, que se diferencia da ideia de razão comunicativa de Habermas.³¹ A primeira implicação, refere-se à ideia de que pessoas razoáveis e moralmente autônomas possam incentivar as demais a agirem como ela, mediante razões atribuídas a determinados atos e normas. E a segunda implicaria no reconhecimento do dever e direito na justificação que não poderia ser negado em hipótese alguma (FORST, 2012b, p. 77-78).

O que é decisivo no final, é que as respostas morais à uma situação prática devem ser justificadas normativamente entre todas as pessoas afetadas, implicando numa força categórica que se vincula às normas morais. Já as repostas de ordem ética, têm sua validade fundamentada na particularidade de cada perspectiva de valor e na possibilidade ou não de

³¹ O próprio Forst assim argumenta: “Somente assim o sentido normativo prático do princípio da justificação - aqui reside a principal diferença com o princípio do discurso de Habermas - pode ser enfatizado sem que o dever de justificação seja assimilado ao dever de obedecer às normas justificadas. Em ambos os aspectos ([a] e [b]), portanto, é necessário para a ação moral e para ser moral em tudo, não em última análise, levar de volta a um motivo ético, novamente fazendo um movimento para o conceito de Kant da razão prática” (FORST, 2012b, p. 77-78).

identificação com ela. A esse respeito, afirma Forst: “Enquanto o uso ético da razão prática é sobre a realização do bom para a própria vida ou se comportar adequadamente em relação a outros, o uso moral da razão prática é sobre ser capaz de apoiar as ações de alguém com razões moralmente aceitáveis” (FORST, 2012b, p. 17).

A ênfase na moralidade autônoma não implica, como na teoria de Nagel, numa separação radical entre esfera ética e moral, como se as pessoas fossem capazes de adotar um ponto de vista impessoal e suprapessoal em relação a suas próprias ações, onde o indivíduo objetivasse a si mesmo, a fim de encontrar uma justificação moral que correspondesse a um ponto mais elevado do acordo universal (NAGEL, 1987, p. 230), antes busca garantir que a diferença entre validade de avaliações éticas e normas morais não seja esvanecida. Assim,

As razões suficientes para responder questões éticas de uma pessoa não se tornam *per se* falsas eticamente para essa pessoa pelo fato de ela não colocá-las como base aceitável para normas universais. Isso significa apenas que existem concepções éticas diversas e que a moral não deve ser o *medium* para demonstrar a verdade ou falsidade éticas dessas concepções. Uma forma de vida não se torna falsa porque sua realização universal não pode ser exigida moralmente. Assim como as razões éticas não são necessariamente razões universais no sentido moral, também as razões morais não são suficientes para determinar a vida boa (FORST, 2010, p. 55, itálicos do autor).

O problema da teoria moral apresentada por Nagel é que sua justificação moral exige o recurso a valores objetivos que devem ser realizados do melhor modo possível. Na tentativa de conciliar o ponto de vista moral objetivo e subjetivo, ele defende a ideia de que o indivíduo é capaz de um ponto de vista objetivo de observar-se a si mesmo e as situações morais de fora (NAGEL, 1986, p. 141). A questão que aparece deficitária em sua teoria é a dicotomia entre razões e valores, objetivos e subjetivos que deve ser abandonado, tendo em vista a dimensão intersubjetiva das razões justificadoras (FORST, 2010, p. 289).

A capacidade para o uso da razão prática é complexa, pois precisa considerar as diferenças existentes nos diversos contextos de justificação. A razão prática deve comportar um componente cognitivo, ou seja, sua capacidade de questionar, criticar, avaliar, comparar atendendo às

diferentes instâncias em que uma determinada situação acontece, buscando responder à questão: O que devo fazer? E ao mesmo tempo, um componente volitivo, ou seja, estar preparada para agir. Assim, a razão prática não precisa apenas justificar uma ação com base em critérios racionalmente válidos de modo recíproco e universal, mas ao mesmo tempo, deve dirigir a vontade dos seres humanos.

A razão prática é a faculdade e a disposição para agir de forma fundamentada *em* contextos intersubjetivos. Só assim pode-se diferenciar a ação moral da ação conforme a moral e explicar em que medida podemos exigir das pessoas que ajam segundo razões justificadas (ou poder repreendê-las por não terem agido assim). Boas ações são – no sentido moral, não éticos – razões “para mim” (e com isso, motivam “internamente”) e ao mesmo tempo, razões “entre nós” (e com isso, devem ser julgadas “externamente”, sendo válidas normativamente). Essas razões não guiam “automaticamente” a ação; concorrem com outros interesses e eventuais obrigações especiais. Contudo, orientam a ação na medida em que uma pessoa estiver disposta a – se for capaz de – agir com base num juízo moral (FORST, 2010, p. 298, *itálicos do autor*).

Para Forst, o princípio de justificação em sua forma mais basal, a partir da ideia de que é preciso dar boas razões a determinadas demandas, já é normativo, inscrito inclusive nas normas morais, no sentido de que o *insight* dele derivado vê o ser humano como ser justificador racional e autônomo, mas ao mesmo tempo limitado e vulnerável nas suas relações intersubjetivas. É por esse motivo que o ser humano ao se justificar perante os outros, assumindo sua responsabilidade, estabelece certa prioridade normativa do outro, pois é essencialmente em relação a ele que o dever obriga, esta é em última instância, a fundamentação última do direito à justificação.

O princípio fundamental da razão prática diz que as respostas de ordem normativa às questões práticas devem ser justificadas exatamente da maneira referida por suas reivindicações de validade, isto é, o que podemos chamar de princípio da justificação que se aplica de modo objetivo nos vários contextos a partir dos critérios de reciprocidade e universalidade.

3.5.1 Os critérios de reciprocidade e universalidade³²

O princípio de justificação já explicitado no tópico anterior, juntamente com os critérios de reciprocidade e universalidade torna possível a distinção entre razões boas e ruins, que constitui o núcleo do construtivismo moral³³ de Forst. Os dois critérios são fundamentais para entendermos o tema da tolerância. Forst define reciprocidade e universalidade nos seguintes termos:

Reciprocidade significa que ninguém pode recusar as demandas particulares de outros que se levanta para si (reciprocidade de conteúdo), e que ninguém pode simplesmente assumir que os outros têm os mesmos valores e interesses que a si mesmo ou recorrer a "verdades superiores" que não são compartilhadas (reciprocidade de razões). Generalidade significa que para que haja razões para a generalidade válida, normas básicas devem ser compartilháveis por todos aqueles afetados. A força criterial destes requisitos é uma implicação substantiva da teoria que proponho (FORST, 2012b, p. 6, *itálicos do autor*).

O critério de reciprocidade comporta a ideia de que ninguém recusaria a outros as demandas que faz a si mesmo. Já o critério de universalidade, significaria que as razões para as normas gerais precisam ser compartilhadas por todos aqueles que são afetados (FORST, 2012b, p. 80). De acordo com o princípio de justificação recíproco e universal, as pessoas têm um direito fundamental à justificação e uma correspondente condição incondicional de justificar ações moralmente relevantes. Cada pessoa pode afirmar esse direito e exigir razões

³² O termo utilizado por Forst em suas obras é *generality* (generalidade), todavia, sigo a tradução para o português do professor Denilson Luís Werle que traduz o termo por universalidade.

³³ Neste sentido cabe recordar que para entendermos o método construtivista de Forst, é preciso levar a sério que o fato da justificação precisa assumir o ponto de partida teórico. Uma vez que as questões de justificação surgem inevitavelmente em contextos sociais e político, por vezes marcados pela dominação histórica. O princípio de justificação é ao mesmo tempo um princípio de autonomia e crítica, a teoria assume esse princípio como seu fundamento que não constrói uma ordem normativa por “cima da cabeça”, mas tenta pensar essa mesma ordem como seu produto construtivo (MELO, 2013, p. 26).

adequadas, e cada pessoa tem o dever de fornecê-los em contextos morais. Em termos kantianos, isso significa tratar as pessoas como fins e não como meios.

Relacionando essa questão ao tema da tolerância, é preciso considerar, por exemplo, que nos diferentes contextos de justificação em que obrigações gerais estão em jogo, as partes precisam se abster de suas convicções éticas, mediante o fato de que não possuem uma fundamentação adequada. No entanto, isso não quer dizer que tais convicções não sejam valiosas em si, ou que não possuam um conteúdo para uma vida boa, sendo por isso desvalorizada ou considerada indigna. Afirmar que as razões devem ser orientadas reciprocamente aos outros de modo universal, significa entender que, afirmar ou rejeitar um modo de vida particular, é diferente de pretender tornar esse modo de vida obrigatório aos demais.

Este é o insight crucial da tolerância. Uma pessoa tolerante continuará a viver de acordo com as suas convicções e, se necessário, procurará por elas, mas não os imporá a outros que possam rejeitar essas convicções por motivos recíprocos e gerais. Essa pessoa está disposta e é capaz de relativizar suas crenças à luz das exigências morais, porque reconhece a diferença entre diferentes contextos de justificação (FORST, 2013, p. 455, itálico do autor).

Essa passagem é de suma importância para entendermos os critérios de reciprocidade e universalidade na perspectiva da tolerância, isso porque se relaciona diretamente ao conceito de autonomia em Forst. Um dos grandes entraves das concepções de tolerância que observamos no primeiro capítulo desta dissertação e outros exemplos que poderíamos buscar, tinham sua fundamentação numa doutrina ética específica, o que solapava a possibilidade de uma justificação intersubjetiva e universal, já que concebia o outro para quem a tolerância é exercida de modo qualificado pela doutrina em questão, seja ela religiosa, filosófica ou metafísica.

A concepção de tolerância e sua fundamentação a partir do princípio de justificação, permite um olhar contextual sem perder de vista o universalismo. O ser humano em questão não é o católico, o protestante, o negro, mas um ser considerado a partir da sua perspectiva de ser justificador, portador de autonomia e autodeterminação, cuja restrição precisa ser acompanhada de uma justificação apropriada, e caso isso

venha a lhe faltar, deve poder ser exercido livremente, de modo a ser tolerado.

A questão central para a justificação da tolerância é que a perspectiva moral atribui uma importância primordial ao direito à justificação, este é o critério fundamental para que algo possa ter validade recíproca e universal. Os demais valores que ficam abaixo desse limiar, podem ser eticamente sustentáveis, sem, contudo, reivindicar uma validade universal. O fato de que as objeções de outras pessoas são razoáveis, não implica que a pessoa seja falsa ou irracional, mas que a reivindicação de validade universal é frustrada pela pluralidade de perspectivas éticas. É por isso que, segundo Forst, as pessoas tolerantes não precisam considerar esses valores como verdadeiros, estimá-los como bons ou ainda considerar essa pluralidade como positiva. Entretanto, é preciso reconhecer que tais perspectivas são razoáveis e não imorais (FORST, 2013, p. 459-460).

A noção de tolerância entendida a partir do princípio de justificação, considerando os critérios de reciprocidade e universalidade, tem como pressuposto a ideia de respeito mútuo, fundamentada a partir da dignidade³⁴ do ser humano como um ser justificador. Diferentemente de uma posição metafísica religiosa que se volta para uma concepção de dignidade como uma espécie de essência humana imutável e eterna, a dignidade da pessoa se funda no seu direito inviolável a justificar através de boas razões compartilhadas, suas práticas e convicções. É por isso, que tal respeito pode ser exigido independentemente das convicções éticas particulares.

A concepção da tolerância, aos moldes do respeito mútuo, permite correlacionar os componentes de aceitação, objeção e rejeição de determinados indivíduos ou grupos distinguindo os diferentes contextos normativos. Assim, posso por exemplo, ao exercitar a minha autonomia ética, objetar acerca de determinados valores, normas e convicções que não estimo em nível ético. Entretanto, em outro nível como o moral ou

³⁴ “Trata-se de ser respeitado em sua autonomia como sujeito independente. Kant definiu isso com a “dignidade de todo ser racional de ser um membro legislador no reino dos fins”. Ser esse membro legislador significa que não se pode desconsiderar os outros: que se está subordinado a própria lei. Essa concepção de dignidade – e o respectivo respeito aos outros como “fins em si mesmos” – significa que os seres humanos devem ser considerados como sujeitos com um direito à justificação que deve ser incondicionalmente respeitado – um direito fundamental que é a base para todos os demais direitos fundamentais” (FORST, 2014, p. 100-101).

mesmo político, não posso, por conta de minhas objeções em nível ético, impedir que as pessoas vivam de acordo com seus pressupostos éticos que muitas vezes se opõem a minha visão de mundo, vida boa ou verdade. Como cidadãos sujeitos à lei, ao mesmo tempo coautores dela, preciso encontrar argumentos que estejam para além das minhas objeções éticas, fundamentando minhas pretensões de validade a partir de razões político-morais.

É importante recordar, no entanto, que os diferentes níveis de justificação comportam regras próprias e não possuem uma tolerância ilimitada. Práticas, crenças e valores que ferem o princípio da justificação moral e os critérios de reciprocidade e universalidade, podem ser considerados imorais quando, por exemplo, se baseiam em argumentos de ordem racista ou de uma possível política que exclui as minorias.

O componente de rejeição, como vimos em tópicos anteriores, envolve determinadas normas que reivindicam uma pretensão de validade universal, obrigando os cidadãos e limitando sua autonomia ética, é justamente por isso, que necessitam ser justificadas em nível moral e político, conforme seus diferentes contextos. Os limites da tolerância se dão quando é negado ao outro o direito à justificação ou quando este é desobedecido. É por isso, que o próprio Forst afirma que a adaptabilidade da concepção de justificação moral não é ilimitada pois,

Ela só é compatível com as explicações abrangentes da normatividade que não planejam em questão nem qualificam a validade incondicional do direito à justificação. Que os seres humanos são pessoas morais que possuem esse direito é uma percepção da razão prática que qualifica a "razoabilidade" das diferentes visões do mundo, de acordo com a inclusão dessa visão recursiva no princípio e na validade do princípio da justificação (FORST, 2013, p. 478).

A concepção exposta por Forst, não deve levar a uma compreensão de uma fragmentação do *self* (*eu*) e do mundo normativo, como se a pessoa fosse dividida em diferentes esferas que não se integram ou mesmo como se tais esferas fossem absolutizadas em relação às demais. Do ponto de vista normativo, as pessoas sempre se encontram em contextos próprios sejam eles morais, éticos, políticos ou jurídicos e precisam responder a questões práticas buscando boas razões no interior desses contextos. Deste modo, nos parece claro que alguém, no nível ético, por exemplo, seja capaz de reconhecer um desacordo razoável e a

finitude da razão humana e que os demais indivíduos possam entender suas convicções, porém não adotá-las para si.

A partir desse pressuposto, também podemos inferir, que ainda que as justificações em nível ético possam ser consideradas razoáveis e racionais, a partir de uma norma que reivindica obediência geral, certas demandas de ordem ética não correspondem a uma justificação adequada capaz de atender aos critérios de reciprocidade e universalidade. Por mais que alguém religioso acredite que sua fé seja a “verdadeira” e “necessária” para a salvação, não nos parece razoável querer sobrepor-la de modo que possa ser universalizada aos demais. É por isso, que por um comprometimento independente, a fim de respeitar o direito moral à justificação do outro, eles não fazem demandas eticamente embasadas, entretanto, se assim o fazem, respeitam a possibilidade de rejeição pelos demais, pois não atendem aos dois critérios do princípio de justificação.

A tolerância é complexa, assumindo diferentes pressupostos contextuais. Nos contextos éticos, ela é exigida nas relações familiares, religiosa e entre diferentes estilos de vida. No contexto moral, relaciona-se diretamente ao princípio de justificação, não apenas ligada ao sentido normativo, mas nas ações em geral. No contexto jurídico-político, se liga diretamente ao princípio de justificação como um procedimento para análise do discurso entre os cidadãos, a fim de possibilitar um desacordo razoável.

A tolerância pressupõe a ideia de distinguir os diferentes contextos normativos julgando quais critérios possuem primazia sobre os demais. No caso apresentado nesta seção, percebemos que frente aos desacordos de ordem ética, por vezes insuperáveis, a fim de encontrar um consenso razoável e racional entre grupos e indivíduos, é preciso uma argumentação que apele a imperativos de ordem moral, capazes de serem recíproca e universalmente compartilhados. A tolerância, neste sentido, atitude da razão prática, pode ser entendida metaforicamente como “A capacidade de dizer sim ou não de forma diferenciada e, em particular, de dizer um não ético e um sim moral” (FORST, 2013, p. 505-506).

Se por um lado, a teoria da tolerância é uma atitude/comportamento dos cidadãos entendida de diferentes modos conforme os contextos, por outro lado, a partir do princípio de justificação, ela pode ser entendida diretamente relacionada à política. Isso porque, a partir do princípio da soberania popular, os cidadãos num regime democrático não são meros destinatários das normas e leis, mas coautores destas. As normas concretas que regerão a vida das pessoas estão vinculadas a uma teoria da justificação pública, ou seja, uma teoria da autolegislação democrática. A partir disso, afirma Forst:

Aqui os cidadãos como membros de uma comunidade política ética e pluralista devem uns aos outros certas razões para que as normas sejam recíprocas e geralmente válidas, onde é importante saber se o que está em jogo são questões moralmente relevantes de justiça ou decisões que podem ser legitimamente tomadas com base em procedimentos majoritários, por exemplo. Portanto, a perspectiva decisiva a partir da qual a questão da tolerância deve ser tratada é a dos cidadãos como legisladores que, enquanto pessoas jurídicas, são simultaneamente sujeitos dessas leis. São autores e destinatários das normas a serem justificadas (FORST, 2013, p. 519).

A compreensão de uma sociedade tolerante, a partir da perspectiva de Forst pode ser entendida como: i) A tolerância a partir dos indivíduos; ii) A tolerância resultante das normas e entendimentos sociais que delimitam o que é ou não tolerável; iii) A tolerância das próprias normas, isto é, o nível de liberdade que elas permitem; iv) A tolerância do sistema político e suas instituições, isto é, sua abertura para as diversas vozes dos cidadãos e das comunidades que compõem a comunidade política; v) A tolerância “do Estado”, nas discussões sobre neutralidade estatal, Estado laico.

Forst opta por entender o imperativo da tolerância relacionado diretamente aos cidadãos, enquanto o imperativo da neutralidade é endereçado ao Estado. Deste modo, falar em tolerância por parte do Estado, nada mais é que falar do exercício da tolerância por parte de seus cidadãos.

O próximo capítulo de nosso estudo buscará problematizar os limites da tolerância questionando se ela não mascara relações de poder e dominação, impedindo a real emancipação de grupos e indivíduos.

4 OS LIMITES DA TOLERÂNCIA

O presente capítulo tem como objetivo principal problematizar a noção de tolerância, buscando identificar seus limites e implicações políticas. Como vimos no segundo capítulo, a tolerância significa aceitar com reservas determinadas práticas e comportamentos de modo a não os rejeitar completamente. Ela surge no conflito e ao mesmo tempo é um conceito em disputa, sendo reivindicado por diferentes grupos e indivíduos. Diante disso, surgem as seguintes questões: mas o que significa responder a um conflito com um apelo à tolerância? A tolerância ajuda a transformar os conflitos em tensões produtivas ou perpetua relações de poder subjacentes? Em que medida a tolerância mascara relações de poder e dominação, constituindo um instrumento para manutenção do *status quo*, impossibilitando a formação de forças sociais emancipatórias? Acaso a tolerância não seria uma ofensa, como o próprio Goethe afirmara, sendo necessário algo mais que apenas tolerar? A tolerância não deveria levar ao reconhecimento? Tais questões podem ser respondidas a partir de três noções diferenciadas de tolerância, que em alguma medida se contrapõem e complementam a perspectiva de Forst, a saber: a tolerância repressiva de Marcuse, o debate sobre poder da tolerância entre Wendy Brown e Forst, a tolerância como reconhecimento de Galeotti e, por fim, três possíveis objeções à teoria de Forst.

4.1 A TOLERÂNCIA REPRESSIVA

Uma das importantes discussões acerca da tolerância é trazida por Herbert Marcuse em seu ensaio *Tolerância Repressiva*, presente na obra *Crítica da Tolerância Pura*, escrita por um trio de pensadores. Partindo de pressupostos filosóficos diferenciados, Robert Paul Wolff, Barrington Moore Junior e Herbert Marcuse chegam a uma conclusão unificada sobre o problema em estudo: a doutrina e a prática da tolerância não passam de uma máscara de hipocrisia que esconde, em maior ou menor grau, relações de dominação e exclusão que favorecem grupos e indivíduos que se utilizam desse discurso a fim de manter seu *status quo*.

Marcuse, ao tratar da tolerância na avançada sociedade industrial dos Estados Unidos, afirma logo no início do seu ensaio que a realização da tolerância exige a intolerância em relação às políticas, atitudes e opiniões predominantes, e a aceitação tolerante das políticas, atitudes e opiniões reprimidas e postas fora da lei. É nessa perspectiva que, segundo o filósofo frankfurtiano, a tolerância serve “em suas mais eficazes manifestações à causa da opressão” (MARCUSE, 1969, p. 87).

A democracia recebe uma atenção especial no pensamento de Marcuse, pois, segundo sua análise, se tornou a forma mais adequada de organização política, principalmente para os países capitalistas. A inquietação do filósofo se encontra na possibilidade da democracia tornar-se totalitária, desenvolvendo uma sociedade unidimensional, deixando os indivíduos inertes ao que acontece por de trás dos arranjos políticos e impedindo qualquer forma de oposição. Nas palavras de Marcuse, “toleram-se políticas, condições e modos de conduta que não deviam ser admitidos, porque impedem, se é que não destroem, as oportunidades de criação de uma vida sem medo e sem miséria” (MARCUSE, 1969, p. 88).

Segundo Marcuse, as sociedades industriais capitalistas são unidimensionais, ou seja, são padronizadas, controladas e reguladas pelo sistema estabelecido, não havendo possibilidade da manifestação e da crítica, restando aos cidadãos apenas o conformismo social. O sistema estabelecido decide quanta liberdade os cidadãos devem realmente ter e nesse suposto regime de liberdade a tolerância seria um instrumento para conter os indivíduos. A tolerância, supostamente travestida como um dos pilares fundantes da democracia, não seria nada mais que um discurso ideológico que vale apenas para a manutenção de um *status quo*, se esvanecendo frente à realidade dos fatos.

A ordem democrática defende e propõe a ideia de que todos devem ter seu espaço de opinião, de expressão, possibilitando uma harmonia conciliadora entre grupos e indivíduos, fazendo com que muitas vezes prevaleçam determinadas ideias conservadoras, em favor de uma suposta ordem e progresso comum. A tolerância, a partir de uma democracia totalitária, é instrumentalizada, prevalecendo em grande parte um pensamento unidimensional. A democracia, nessa perspectiva, se torna uma espécie de lacuna autoritária, que não apenas viabiliza a convivência pacífica dos diferentes grupos e indivíduos, mas que, ao mesmo tempo, comporta inclusive atitudes e posicionamentos antidemocráticos, ou seja, mesmo que todos possuam formalmente e juridicamente a suposta liberdade de expressão, são manipulados por opiniões engessadas e mecanismos de controle político e social que impedem a possibilidade da crítica e a da oposição.

A tolerância, aos moldes das democracias liberais, estaria aprisionada a um jogo de interesses manipulados por aqueles que detêm o poder. A tolerância fortalece a tirania da maioria, sendo utilizada pela mídia e outros meios como um modo de “imbecilização sistemática de crianças e adultos” (MARCUSE, 1969, p. 89). Ao lado do considerado “mau”, a tolerância torna-se boa, porque serve à coesão de práticas

ideológicas manipulatórias de grupos que precisam se perpetuar no poder, sendo utilizada como uma forma justificada de repressão social. É por esse motivo que Marcuse denuncia:

Na democracia próspera, prevalece a discussão próspera e, dentro da estrutura tradicional, é em grande parte tolerante. Podem ser ouvidos todos os pontos de vista: o comunista, o fascista, a esquerda e a direita, o negro e o branco, os paladinos do desarmamento e os defensores da preparação militar. Além disso, nos debates que se arrastam nos meios de comunicação, a opinião estúpida é tratada com o mesmo respeito que a inteligente, o mal informado pode falar tanto quanto o bem informado, e a propaganda anda no mesmo barco com a educação, e a verdade com a falsidade. Justifica essa pura tolerância do sensato e do insensato o argumento democrático de que ninguém, nem grupo, nem indivíduo, tem o privilégio da verdade e é capaz de definir o que é certo ou errado, bom ou mau (MARCUSE, 1969, p. 99).

A concentração do poder econômico e político e a integração de opostos em uma sociedade democrática totalitária utiliza a tecnologia como instrumento de dominação. Desse modo, a dissensão eficaz é bloqueada em todos os casos em que poderia emergir livremente. A formação da opinião, as informações e o próprio dissenso ficam encobertos pelo monopólio de grupos que dominam esses meios. Cria-se então, uma mentalidade para a qual são predefinidos o certo ou o errado, o verdadeiro e o falso, o bom e o mau. Antes de toda e qualquer expressão ou comunicação, acontece o bloqueio de qualquer tipo de dissensão ou mesmo daquilo que não corrobora a ordem instituída, começando na linguagem de tudo o que é publicado e distribuído. As próprias palavras são rigidamente estabelecidas e seu significado se torna praticamente unívoco, desaparece a possibilidade de persuasão racional e os opostos são praticamente impedidos de se expressarem.

Tolerância, democracia e liberdade perdem seu real sentido e valor e acabam por ser tornar uma espécie de instrumento de uma racionalidade irracional, legitimando práticas e comportamentos de um pensamento unidimensional. Os indivíduos manipulados pelas satisfações e falsas necessidades do *status quo* perdem sua autonomia individual, sentem-se

parte do sistema e dotados de uma liberdade que aniquila qualquer tipo de oposição. A vida social aos moldes capitalistas é, numa figura de linguagem, uma espécie de camisa de força que aprisiona os indivíduos sob a pretensa suposição de uma imparcialidade e suposta igualdade de tratamento de problemas conflitantes.

Para Marcuse, nas democracias de organização totalitária a objetividade tende a eliminar a diferença entre verdade e falsidade, informação e a doutrinação, certo e errado. O que acontece de antemão é que a decisão entre opiniões opostas já é tomada antes de sequer começar a apresentação e a discussão e, segundo o filósofo frankfurtiano, não por um conspirador ou mesmo um dono de jornal, mas pelo “curso normal dos fatos, isto é, o curso dos fatos administrados e pela mentalidade modelada pelo próprio curso” (MARCUSE, 1969, p. 102). O problema, como o próprio Marcuse afirma, é o de romper a tirania da opinião pública e de seus manipuladores na sociedade fechada (MARCUSE, 1969, p. 100).

Quando uma pesquisa, por exemplo, ao tratar sobre o crescimento dos muçumanos na Europa, publica na mesma página um relatório positivo sobre a sua presença na Europa preocupações, anseios, perspectivas e ao mesmo tempo sobre o radicalismo religioso crescente entre os muçumanos, de alguma forma os requisitos de objetividade são cumpridos, pois há um contrabalanceamento de uma perspectiva positiva dos muçumanos e, por assim dizer, uma negativa. Todavia, a possibilidade de que vença uma visão negativa dos muçumanos relacionando o radicalismo religioso ao terrorismo é muito maior que o lado positivo. O questionamento que pode ser levantado é: mas por que isso ocorre? Uma das possíveis respostas é a associação dos muçumanos à intolerância religiosa, ao terrorismo, profundamente gravada na mente das pessoas através das inúmeras mídias sociais e redes de comunicação que difundem tal perspectiva.

Outro exemplo sobre a manipulação da mídia refere-se ao alarmante dado da morte de LGBTs no Brasil. Segundo dados do Grupo Gay da Bahia, mais antiga associação de defesa dos homossexuais e transexuais do Brasil, 2016 foi o ano com o maior número de mortes de LGBT desde o início da pesquisa, há 37 anos; foram 347. No entanto, a imagem que comumente é vinculada nas mídias sociais e nos meios de comunicação em massa, é de um país acolhedor, pacífico, tolerante e aberto à diversidade. Inclusive, um dos slogans do governo federal criado em 2002, no primeiro mandato de Lula era justamente esse: “Brasil um país de todos”.

É interessante notar que, por vezes, nos países em que a democracia e a defesa da diversidade religiosa, sexual e cultural aparentemente são as principais bandeiras levantadas pelos governantes, as pesquisas demonstram que a intolerância e a violência crescem vertiginosamente. Acaso isso seria um sinal de que a democracia assentada sobre as bases da tolerância estaria aos poucos se mostrando insuficiente para o pluralismo das sociedades hodiernas?

Com a instrumentalização da tolerância nas democracias liberais, esta parece perder sua força de denúncia e contestação e passa a ser aquilo que significava no início da Modernidade, um meio para fortalecer a tirania e o desenvolvimento de visões tradicionais que aprisionam os indivíduos por meio totalitarismo camuflado. A esse respeito Jucá comenta: “Se antes a tolerância deveria ser uma força de oposição, hoje ela torna-se forma de aceitação do que está posto, assim, o domínio torna-se mais intenso sob os indivíduos, o qual se vê conformado, prevalecendo uma consciência feliz, ou seja, o tolerar passa a ser omissão e até mesmo satisfação diante do estabelecido” (JUCÁ, 2017, p. 89).

A tolerância é um fim em si mesma, devendo ser praticada por todos igualmente, e não pode privilegiar alguns em detrimento de outros, ou seja, não pode e não deve ser sujeita à arbitrariedade do poder. Essa tolerância universal só se realiza quando os recursos materiais e intelectuais são supridos, do contrário as condições da tolerância estarão sempre viciadas, pois “são determinadas e definidas pela desigualdade institucionalizada, pela estrutura de classes da sociedade” (MARCUSE, 1979, p. 90). Neste sentido, a tolerância é limitada sobre o duplo fundamento da violência legalizada ou da supressão e da posição privilegiada mantidas pelos interesses predominantes e suas ligações.

O exercício da tolerância também no contexto atual se vê limitado pelos fatores que Marcuse já indicará em sua reflexão. Ora, é bem verdade que a tolerância pode tornar-se um conceito valioso que se faz presente em muitas constituições e declarações assinadas no mundo todo com uma finalidade puramente instrumental. Se as condições materiais e intelectuais de um povo não são minimamente supridas, até que ponto a tolerância poder ser exigida de tais indivíduos? O próprio Marcuse afirma que “a função e o valor da tolerância dependem da igualdade predominante na sociedade onde ela é praticada” (MARCUSE, 1969, p. 90).

Marcuse distingue dois tipos de tolerância existentes numa sociedade industrial avançada: a primeira se refere à tolerância passiva, onde o indivíduo permanece sem reação diante de qualquer situação social, mesmo que isso seja prejudicial à sociedade e a si mesmo. Essa

inércia é causada pelos meios de comunicação e pela mídia que manipulam ideologicamente os indivíduos incutindo uma conformação com a ordem social instituída, presente inclusive em contradições, como por exemplo, a ideia da paz que vem pela guerra. A tolerância ativa ou pura, concedida tanto à direita como à esquerda permite empreender movimentos de agressão e de paz. Esse tipo de tolerância Marcuse chama de apartidária, na medida em que se abstém de tomar partido, mas ao fazê-lo, ela realmente defende o mecanismo de determinação já estabelecido.

A tolerância, na perspectiva de Marcuse, com o aumento da liberdade de expressão sempre foi partidária, porque se mostrou intolerante com o “protagonismo do *status quo* repressivo” (MARCUSE, 1969, p. 91). Nas sociedades liberais firmemente estabelecidas nos Estados Unidos e na Inglaterra, a liberdade de opinião e expressão eram permitidas àqueles concebidos como inimigos radicais da sociedade, contanto que não efetuassem a transição da palavra ao ato, do discurso à ação.

Marcuse define a tolerância como repressiva, produto de uma sociedade alienada e compromissada com a manutenção do *status quo* capitalista. Segundo ele, faz-se necessário criar uma sociedade em que o homem não seja mais escravizado pelas instituições que desde o início viciam sua autodeterminação. A tolerância proposta pelo filósofo é denominada de libertadora. Ela:

Não pode ser indiscriminada e igual com respeito ao teor da expressão, nem em palavra, nem em ato. Não pode proteger falsas palavras e falsos atos que contradizem e combatem a possibilidade de libertação (MARCUSE, 1969, p. 93).

A tolerância também possui os seus limites na teoria do filósofo de Frankfurt. A sociedade não pode ser indiscriminatória, aceitando pacificamente qualquer tipo de comportamento e discurso, nos casos em que estão em perigo a pacificação da existência, e a própria liberdade e felicidade, “certas coisas não podem ser ditas, certas ideias não podem ser expressas, certas políticas não podem ser propostas, certa conduta não pode ser permitida sem transformar a tolerância num instrumento de continuação da servidão” (MARCUSE, 1969, p. 93).

Para que a tolerância não seja repressiva, mas libertadora, o indivíduo precisa se livrar da falsa consciência que lhe é imposta por um sistema alienante. A sua autonomia e liberdade requerem romper com as amarras de exigências repressivas, subvertendo a ordem, buscando refletir

e negar o estabelecido diante de uma administração totalitária. Na sociedade em geral, é preciso ser recriado o espaço necessário à refutação e à reflexão. O progresso da liberdade exige o progresso da consciência de liberdade e isso implica necessariamente na luta por uma tolerância discriminatória, que busca refrear a liberdade da direita, combatendo a desigualdade da liberdade e fortalecendo os oprimidos contra os opressores.

A prática da tolerância discriminatória é explicitamente uma crítica a uma tolerância aos moldes liberais que, segundo Marcuse, seria por demais abstrata e formal, favorecendo a difusão de uma repressão com vestes de democracia. As transformações das sociedades democráticas solaparam as bases do liberalismo econômico e político e alteraram a função liberal da tolerância. A esse respeito comenta:

A tolerância que constitui a grande realização da era liberal é ainda professada e (com fortes ressalvas) praticada, enquanto o processo econômico e político é sujeito à administração ubíqua e eficaz, de acordo com os interesses predominantes. O resultado é uma contradição entre a estrutura econômica e política, de um lado, e a teoria e prática da tolerância de outro (MARCUSE, 1969, p. 119).

A crítica feita por Marcuse leva em consideração a ideia de que a estrutura social alterada tende a debilitar a eficácia da tolerância e seu exercício, fortalecendo forças conservadoras e reacionárias; a igualdade da tolerância, nessa perspectiva, torna-se abstrata e espúria. A crítica de Marcuse pode ser associada a exemplos como: devemos ser tolerantes ao discurso que incita ódio e racismo? Ou ainda: devemos ser tolerantes a um discurso claramente discriminatório e tendencioso como o de Jair Bolsonaro no âmbito político? A questão em pauta é: a tolerância deve ser suspensa e, portanto, a liberdade de expressão e opinião subsumida em nome da convivência pacífica dos cidadãos, ou tal prática representaria um sinal de intolerância e, por conseguinte, a castração do direito fundamental da liberdade de expressão e opinião?

A resposta de Marcuse a essa questão parece ser clara. Nem todos os argumentos e discursos podem ser aceitos ou mesmo ouvidos, pois é a partir disso que o totalitarismo e a repressão ganham espaços no tecido social. É preciso suspender a tolerância para com os movimentos repressivos, antes que eles se tornem ativos. A tolerância, na perspectiva

do filósofo frankfurtiano, nunca será fruto dos poderes constituídos, mas deve ser conquistada pelo esforço permanente das minorias radicais, dispostas a derrubar a tirania e trabalhar pelo surgimento de uma maioria livre e soberana (MARCUSE, 1969, p.126).

O esforço de Marcuse em demonstrar como a tolerância repressiva se estabelece na sociedade norte-americana e inglesa, a partir de uma democracia totalitária aos moldes de um capitalismo liberal, é certamente louvável. No entanto, o modo como o próprio Marcuse conduz sua reflexão acaba por transformar a tolerância num instrumento de promoção da violência e de intolerância.

O objetivo da tolerância não é suprimir o conflito, conforme o próprio Forst já afirmara em *Toleration in Conflict*, mas fazer com que tal conflito não se torne um caso de vida ou morte, o que no caso da teoria de Marcuse aparece como um mal inevitável. A revolução violenta parece ser a única saída diante de uma sociedade alienada por uma democracia totalitária.

Um aspecto crítico do pensamento de Marcuse, conforme aponta Ricardo Terra, é que o filósofo não distingue com clareza as sociedades totalitárias e as democracias, limitando-se a apontar apenas críticas a estas últimas (TERRA, 2008, p. 156). Marcuse leva o paradigma da revolução a seu limite, pois procura pensar toda estrutura social a partir dessa perspectiva, o que em certa medida é um déficit da sua teoria.

A recepção do pensamento de Marcuse no Brasil é, em maior parte, acrítica, limitando a retomar o lado revolucionário do seu pensamento, não discutindo a sua real efetividade. Se, por um lado, a tolerância, a partir de uma perspectiva liberal parece estar solapada pelas transformações das sociedades democráticas, por outro, a revolução almejada por uma tolerância indiscriminada se mostra insuficiente e até mesmo impossível diante dos arranjos políticos e econômicos do mundo contemporâneo. Defender os interesses da esquerda não significa de nenhuma forma, ao menos num panorama nacional, a certeza de que as minorias não serão oprimidas e de que a tolerância será exercida efetivamente de modo indiscriminado. Talvez o mais importante na perspectiva de tolerância apresentada por Forst, não seja o seu conteúdo em si, mas os critérios/procedimentos pelos quais os indivíduos chegam à conclusão de que algo é tolerável ou não.

4.2 O PODER DA TOLERÂNCIA: O DEBATE DE WENDY BROWN COM RAINER FORST

The power of tolerance é o resultado de um debate entre Wendy Brown e Rainer Forst, realizado no dia 08 de dezembro de 2008 no *Institute for Cultural Inquiry* em Berlim. Foi proposto que o debate girasse em torno de três temas: o primeiro relacionado ao objeto da tolerância, a ideia de como a tolerância realmente constitui subjetividades específicas daqueles que toleram e dos que são tolerados; o segundo relativo ao conflito inerente ao tema, até que ponto e como o conflito pode ser entendido enquanto uma tensão produtiva; o terceiro ligado ao papel do Estado, considerando a tolerância como discurso de governabilidade e até que ponto a tolerância despolitiza o campo social.

As ideias apresentadas pelos autores no debate se baseiam em duas obras: *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* de Wendy Brown e *Toleration in Conflict* na versão inglesa de Rainer Forst. Ao longo da discussão será possível perceber que as preocupações analíticas e metodológicas dos autores são distintas e orientadas em diferentes perspectivas teóricas, porém no campo da teoria crítica. As análises feitas por Brown e Forst são complementares e nos auxiliam a compreender melhor a tolerância na construção dos regimes democráticos.

Brown e Forst iniciam o debate apontando algumas questões centrais na noção de tolerância e sua ligação com o poder, lembrando que muitas vezes a tolerância tende a operar discursivamente como se não estivesse relacionada ao poder. No entanto, a tolerância sempre está relacionada a ele. Suas críticas convergem no entendimento de que a tolerância é um fenômeno discursivo que se materializa através de práticas sociais e políticas, um fenômeno geopolítico e culturalmente específico que sofre mudanças históricas e, como tal, também leva a conflitos sobre a sua definição (BROWN; FORST, 2014, p. 10). No que diz respeito à questão de como a tolerância é usada como símbolo em discursos multiculturais, como é ativada na política de justiça e se é um passo promissor para o reconhecimento, Wendy Brown e Rainer Forst seguem diferentes perspectivas.

A tolerância remete a uma relação hierárquica de poder, pois implica num agente que tolera e outro que é tolerado, na reprodução contínua de um “outro” inerente ao seu discurso, que estabiliza posições desiguais entre tolerantes e tolerados. Essa característica justifica, em alguma medida, a postura cética de Brown em relação ao ideal da tolerância como projeto emancipatório. Para a cientista política, a

tolerância é, entre outras coisas, um instrumento de “governança liberal e um discurso de poder que legitima a supremacia ocidental branca e a violência estatal” (BROWN; FORST, 2014, p. 9).

A tolerância mantém hierarquias entre maiorias e minorias, além de ser uma forma de governo doméstico que cria e regula identidades e também serve de legitimação do imperialismo cultural do ocidente. Isso significa que a tolerância é um conceito que foi construído a partir de uma perspectiva ocidental e a aceitação ou não de “outros”, considerados diferentes é feita à luz desse pressuposto. É na perspectiva da análise do discurso que Brown questiona como enquanto um discurso de poder a tolerância despolitizou seus efeitos, tendo em vista que a contínua reprodução do lugar do outro é inerente à estrutura discursiva da tolerância.

Brown critica a distinção que Forst faz entre fé e razão. Segundo ela, para Forst, a tolerância é necessária, porque, antes de qualquer coisa, há um julgamento negativo sobre o outro: você não gosta ou não acredita nas crenças do outro e o juízo ético bem como o religioso seriam uma questão de fé e não de razão. No entanto você tolera isso porque justamente o que está em jogo não é a razão, mas a fé nos julgamentos e suas diferenças (BROWN; FORST, 2014, p. 15). Brown não discorda dessa argumentação. Tal perspectiva pode até se sustentar quando estão em pauta questões religiosas, todavia o discurso sobre tolerância, hoje, se refere a crenças e práticas que não são religiosas e estão cada vez menos localizadas no âmbito dessas crenças.

Falamos de tolerar coisas, práticas, culturas, sexualidades. Esse discurso implica em práticas sociais excludentes. É por este motivo que Brown questiona também os antecedentes normativos da tolerância, pois se alguém acredita na naturalidade da heterossexualidade ou da supremacia branca, automaticamente os homossexuais e árabes são objetos da tolerância. O foco central da discussão trazida por Brown está relacionado ao regime normativo do poder, particularmente sobre a tolerância como respeito, estabelecendo um diálogo crítico com Forst. A esse respeito a cientista política questiona: Por que precisamos de tolerância para o trabalho que Rainer descreve? Por que não apenas direitos? (BROWN; FORST, 2014, p. 16).

Para Brown, a tolerância funcionaria como um *éthos* de respeito pelo direito dos outros de existir, ou seja, mesmo que eu particularmente me oponha às crenças e práticas de outrem eu devo tolerá-las. Esse tipo de tolerância opera no nível da virtude individual, é ela quem possibilita, por exemplo, a convivência pacífica entre hindus, mulçumanos, judeus e cristãos. A preocupação de Brown é entender a tolerância como uma ética

ou virtude individual, porém não direcionada principalmente aos princípios religiosos ou éticos dos outros, mas aos discursos normativos que circulam do Estado para a sociedade, do indivíduo para a comunidade, capazes de produzir práticas excludentes e de dominação ao ter como objetos centrais etnicidades, sexualidades e culturas. Trata-se, portanto, não de encontrar formulações conceituais da tolerância ou mesmo de entendê-la a partir de uma visão positiva. Em vez disso, trata-se de rastrear como os discursos contemporâneos de tolerância funcionam como poderes normativos, e o que essas operações revelam sobre as dificuldades contemporâneas de poder e, especialmente, as dificuldades contemporâneas do liberalismo (BROWN, FORST, 2014, p. 19).³⁵

Brown, com sua análise do discurso contemporâneo da tolerância, busca compreender como a tolerância pode ser uma espécie de virtude repressiva, segundo já alertará o próprio Marcuse, sendo imposta e manipulada em favor de uma cultura hegemônica dominante que naturaliza e perpetua desigualdades, a partir de uma perspectiva ocidental. A esse respeito comenta em sua obra *Regulating Aversion*:

A tolerância surge como parte de um discurso civilizatório que identifica tanto a tolerância quanto o tolerável com o Ocidente, marcando sociedades e práticas não liberais como candidatos para uma barbárie intolerável que é ela própria sinalizada pela intolerância putativa governando essas sociedades. Em meados do século XIX até o meio do século XX, o Ocidente imaginou-se como a defesa da civilização contra o primitivismo, e nos anos de guerra fria para a liberdade contra a tirania; agora estas duas histórias recentes são fundidas nas figuras em guerra do livre, do tolerante e do civilizado de um lado, e o fundamentalista, o intolerante e o bárbaro do outro (BROWN, 2006, p. 6-7).

Brown esclarece, desde o início da discussão, que o seu trabalho não é estar contra ou mesmo rejeitar a tolerância, antes pretende ser uma

³⁵ Por que a tolerância teve um renascimento extraordinário nos últimos quinze a vinte anos? Em que medida o discurso da tolerância contemporânea configura as sociedades contemporâneas a partir de conflitos naturalizados, conflitos que são realmente o efeito do poder e da história? Como a tolerância esconde e até legitima a violência existente nas sociedades que governa? (BROWN, FORST, 2014, p. 20).

crítica do discurso da tolerância existente. Isso exigiria distinguir cautelosamente a tolerância enquanto uma virtude individual, e por outro lado, uma compreensão política da tolerância. Nas suas palavras: “A tolerância como orientação ou capacidade, que é o que o sujeito dominado ou sofredor exhibe, é diferente de um regime de tolerância, e especialmente, da avaliação política de tolerância como características de sociedades plurais e seculares” (BROWN, 2006, p. 215).

Os argumentos apresentados por Brown a Forst são mais uma complementação que uma crítica em si. Conforme apresentado no segundo capítulo dessa dissertação, Forst adota uma perspectiva de um liberalismo igualitário³⁶ que é orientada para sua teoria da justiça como justificação. Tal perspectiva aparece claramente na obra *Contextos de Justiça* em que Forst procura empreender um conceito de justiça universalista, encontrando uma terceira via entre liberalismo e comunitarismo, a partir de diferentes contextos de justificação no âmbito discursivo. Brown acaba por trilhar uma perspectiva mais liberal ao centrar seu argumento na ética e virtude individual.

Holzhey e Di Blasi apontam, no epílogo do debate, que a diferença entre Forst e Brown é que para Forst essa tensão inscrita na noção e no discurso da tolerância, e os conflitos por ela gerados, não são uma característica geral da tolerância, mas sim de um de seus componentes, o da permissão. Desse modo, o componente do respeito apresenta uma saída política positiva e viável para a tolerância. Ao longo do debate, e mesmo na sua obra *Toleration in Conflict*, Forst deixa claro que a tolerância não é um valor em si mesmo, mas é um conceito normativamente depende de outros, como por exemplo, da justiça e da democracia. Por isso, seu esforço em justificá-la normativamente e demonstrar que a tolerância agrega um duplo potencial, a saber: a de ser uma prática através da qual é possível aperfeiçoar ou se opor à lei.

Brown está preocupada, seguindo uma linha marcusiana e foucaultiana, em fazer uma crítica ao discurso contemporâneo da tolerância e seu uso através de formas de violência que são legitimadas, especialmente nas sociedades democráticas ocidentais, o que não significa que a autora se oponha à tolerância, embora se mantenha, na maior parte do debate, cética em relação ao potencial da tolerância enquanto um projeto político emancipatório. Ao fazer uma distinção da

³⁶ O liberalismo igualitário é influência da teoria da justiça de John Rawls em seu pensamento claramente presente na busca por justificação e no entendimento sobre qual seria o argumento mais razoável a ser apresentado como justificativa no debate público.

tolerância enquanto uma virtude individual, a autora apresenta uma perspectiva positiva da tolerância enquanto uma prática ética orientadora das ações cotidianas das pessoas. Isso aparece, de modo mais claro, quando analisamos o conceito de aversão, presente no título da sua obra *Regulating Aversion*.

A noção de aversão sugere uma emoção inconsciente de cunho negativo. As poucas vezes que a autora aceita uma compreensão positiva da tolerância, esse uso não é apenas relativo ao não político, mas também se refere a uma esfera não racional, estética ou emocional:

Um comportamento individual tolerante, entendido como uma vontade de cumprir as predileções ofensivas ou perturbadoras e os gostos dos outros, certamente é um bem inargüível em muitos cenários: a risada irritante de um amigo, o traje angustiante de um estudante, o zelo religioso de um colega, o cheiro repelente de um estranho, o gosto horrível de um vizinho em plantas de jardim - essas provocações não convidam minha ação, nem mesmo o meu comentário, e o mundo certamente é um lugar mais agradável e gracioso se eu puder ser tolerante diante deles. Todo ser humano, talvez até todo animal sensível, rotineiramente exerce tolerância nesse nível (BROWN, 2006, p. 13).

A boa tolerância é atribuída a um domínio que é bastante insignificante ao uso do termo tolerância, o que, pelo menos, não se limita à prática ou hábitos completamente irrelevantes moralmente. Com essa mudança, a noção positiva de tolerância parece se opor à de Forst, que exige uma dimensão racional, que minimamente distingue seres humanos de animais. Isso aparece claramente na teoria de Forst ao afirmar que deve haver uma objeção normativamente substancial para podermos falar de tolerância. É preciso que haja condições mínimas para o julgamento de objeção. As objeções se baseiam em razões racionais que são suficientemente defensáveis de modo recíproco e universal. Brown parece entender a tolerância como uma prática política, tal como Forst entende a tolerância como permissão. Daí apontarem para caminhos distintos.

Embora a concepção apresentada por Forst seja convincente e compreensível, poderíamos fazer alguns questionamentos: quem decide se existem ou não condições mínimas para o julgamento das objeções? Quem está em condições de afirmar quais argumentos são razoáveis ou

não? Se seguirmos a concepção de Forst, não estaríamos dividindo as pessoas em dois grupos, aqueles cujas objeções são racionalmente suficientes e, portanto, intitulados de tolerantes, e aqueles aos quais as objeções não são suficientemente racionais, sendo considerados intolerantes? Em última análise, essas questões estão relacionadas à noção de razão e ao modo como ela é entendida. Uma vez mais somos confrontados com a possibilidade de suspeitar de interesses específicos de poder³⁷ e exclusões implícitas por procedimentos supostamente racionais e intersubjetivos, que na realidade encobrem, sob a forma de uma suposta simetria e neutralidade, interesses políticos.

4.3 TOLERÂNCIA OU RECONHECIMENTO?

A pergunta que inicia esse subtítulo parece ser um tanto sugestiva, e ao mesmo tempo intrigante. O *insight* dessa pesquisa começa justamente com a afirmação de Goethe em suas *Máximas e Reflexões* de que a tolerância deveria ser uma disposição de espírito (*gesinnung*) passageira que precisa nos levar ao reconhecimento, do contrário seria uma ofensa. A crítica à tolerância expressa na frase de Goethe se refere a uma concepção específica de tolerância, a permissiva ou condescendente, que não abrange o espectro mais amplo de expectativas normativas associadas ao conceito de tolerância. Todavia, seu questionamento ainda ressoa como uma provocação aos filósofos e filósofas contemporâneos. Um dos nomes de destaque é o de Elisabetta Galeotti.

Segundo Galeotti, as teorias liberais da tolerância, por mais importantes que sejam, são insuficientes quando o problema da tolerância ultrapassa as capacidades de uma doutrina normativa de garantia de direitos formais e passa a abranger a necessidade de se acomodarem diferenças éticas entre valores e modos de vida distintos.

O multiculturalismo apresenta um grande desafio às sociedades contemporâneas: o de incorporar a diferença mantendo o princípio da igualdade. As dificuldades aumentam quando se percebe que os instrumentos disponibilizados pela tradição liberal são incapazes de justificar o surgimento do problema. Isso acontece porque o liberalismo

³⁷ “O próprio poder político dominante procura fazer uso da tolerância e da política de tolerância como uma continuação mais racional do governo por outros meios. No processo, muda seu caráter de "repressivo" para "cuidadoso" e "poder produtivo", como se poderia dizer seguindo Michel Foucault, um Poder que estipula o que é "normal" e "desviantes", quando este último se diferencia por sua vez no que é tolerável e no que é intolerável” (FORST, 2013, p. 6).

exclui do âmbito político, em tese, a discussão acerca dos valores e concepções de bem, tendo em vista que isso pertence à escolha racional do indivíduo. E, perante o reconhecimento dos direitos universais, a tolerância como uma prática perde a sua razão de ser, já que os conflitos entre valores, religiões e culturas devem ser resolvidos no âmbito privado, de indivíduo para indivíduo, sem interferência do Estado.

As questões contemporâneas acerca da tolerância, segundo Galeotti, não se reduzem a conflitos morais entre os indivíduos, mas dizem respeito a grupos culturais e identidades coletivas, que divergem não apenas em seus fundamentos éticos, mas ocupam um espaço social assimétrico dentro do espaço público:

O que origina as mais genuínas questões de tolerância contemporânea são, de fato diferenças entre grupos ao invés de diferenças entre indivíduos. Isso é crucial. Diferenças de grupo normalmente são de natureza atribuída, na medida em que, diferentemente dos casos discutidos pelos teóricos clássicos da tolerância, não envolvem escolha. Além disso, membros de grupos cujas diferenças originam questões de tolerância têm sido usualmente excluídos da cidadania plena e do gozo de direitos (GALEOTTI, 2005, p. 5).

Para Galeotti, é preciso propor soluções para os diferentes conflitos entre grupos sociais, buscando a possibilidade de convivência e coexistência pacífica entre eles, sem que tenha que abdicar de sua identidade cultural. Uma alternativa a essa questão é um conceito de tolerância como reconhecimento.

A autora aponta para o fato de que a origem do problema do reconhecimento advém do próprio pluralismo que, segundo ela, não significa a mera existência de diversidade de culturas e formas de vida, mas o fato de que o pluralismo só existe porque, entre as culturas, existe um *status* social desigual.

O status desfavorecido de determinados indivíduos não provém de sua criação dentro de uma determinada cultura, mas do modo como essa cultura é percebida e posicionada frente ao paradigma de uma maioria. A origem desse *status* social desigual está na distinção do que é considerado normal e diferente dentro da comunidade política, conforme afirma:

Eles têm o poder de definir pessoas, culturas, linguagens e práticas como diferentes, implicando

a eles mesmos como normais. E se alguém pertence ao grupo “normal” ou ao outro grupo resulta em algo mais que a mera distribuição desigual de recursos e oportunidades: isso define a possibilidade de ser um cidadão pleno ou de segundo escalão (GALEOTTI, 2005, p. 8).

A qualidade de ser diferente segrega certos grupos, impossibilitando-os de ingressar na sociedade, gerando conflitos e injustiças sociais que culminam na percepção de que tais grupos são hostis e desagradáveis. Frente a esses conflitos, o reconhecimento surge como uma possibilidade de legitimar a presença pública desses grupos minoritários. Entretanto, a própria Galeotti admite que esse reconhecimento deve ser adotado em um sentido fraco, pois nem todas as diferenças podem ser reconhecidas *a priori*, inclusive por serem incompatíveis entre si (GALEOTTI, 2005, p. 104). É preciso focar as diferenças que surgem de situações de estigma social arbitrários, que impedem determinados membros de uma cultura de participar ativamente da sociedade política.

É a relação entre reconhecimento e legitimidade pública que justifica a formulação de uma teoria simbólica do reconhecimento, incluindo as minorias e atribuindo publicidade à sua presença. É uma teoria do reconhecimento simbólico porque, “simbolicamente, significa o fim da exclusão pública de certas diferenças sociais e identidades, e assegura sua admissão na esfera pública, juntamente com as identidades e características de grupos sociais estabelecidos” (GALEOTTI, 2005, p. 105).

A teoria do reconhecimento simbólico de Galeotti representa um compromisso com a igualdade, a neutralidade e a imparcialidade, no sentido de valorizar as diferenças, atribuindo-lhes legitimidade, ao invés de ignorá-las.

Dois sentidos são possíveis, em relação à tolerância como reconhecimento a partir do pensamento de Galeotti. O primeiro se refere à esfera ética e consiste no reconhecimento do outro como sujeito moral, ou seja, no entendimento do outro como portador de concepções morais que, pelo menos para ele, são valiosas. Por outro lado, a esfera política, que vê no reconhecimento a ação através da qual se reconhece o outro como sujeito de direitos.

As consequências de uma concepção de tolerância como reconhecimento sugerem uma aproximação entre esfera privada e pública. Nessa concepção, não existem motivos para sustentar que não se

deve defender ideias políticas a partir do ponto de vista ético dos grupos e indivíduos. A identidade não é uma roupa que alguém veste na esfera privada e da qual se despe na esfera pública. As concepções de vida boa e bem acompanham os sujeitos independentemente do lugar em que se colocam.

Acomodar a diversidade faz parte da lógica dos regimes democráticos. Essa acomodação só é possível através de uma relativização do que se entende por esfera pública e do modo como a participação nos processos políticos de tomada de decisão é entendido. A flexibilização desses conceitos torna possível que algumas minorias culturais possam defender seus direitos fundamentais, a partir de suas próprias concepções materiais e particulares de bem. Isso concede um novo sentido à ideia de inclusão. Incluir não é garantir um conjunto genérico de direitos, mas sim possibilitar que esses direitos sejam utilizados efetivamente, a partir do estabelecimento de políticas públicas diferenciadas, que venham satisfazer as necessidades das comunidades minoritárias, em função do princípio de igualdade material. Nas palavras de Galeotti:

A inclusão legal acoplada com o desdém público perante aqueles que são diferentes e com a persistência da discriminação social, têm, até então, falhado em assegurar igual respeito e igual dignidade para os membros de grupos excluídos. A inclusão legal, de fato, implica a admissão de indivíduos na cidadania, independentemente de sua origem, sociedade ou identidade étnica, cultural ou sexual, mas a negligência das diferenças (cegueira pública), conhecida como uma provisão antidiscriminatória, exibe efeitos perversos nos membros de grupos minoritários, porque sua sociedade e identidade coletiva não podem ser dispensadas à vontade (GALEOTTI, 2005, p. 97).

Dessa análise acerca da teoria da tolerância como reconhecimento em Galeotti, podemos chegar a algumas considerações do seu sentido político: 1) Possui um sentido positivo da tolerância, pois se baseia no reconhecimento do outro como sujeito de direitos, e não na ideia de meramente suportar a crença desagradável de uma pessoa; 2) É uma perspectiva política; e não meramente política, mas também social, pois envolve a relação entre indivíduos, grupos e o Estado no âmbito da esfera pública; 3) É um relacionamento, porque implica o contato de grupos e

indivíduos de culturas diferentes e, a partir desse contato voluntário ou necessário, resulta a alternativa de coexistência pacífica; 4) Ela é mútua e recíproca, porque desconstrói a diferenciação entre tolerante e tolerado, de modo que ambos os participantes da tolerância podem reconhecer-se reciprocamente em seus direitos; 5) Não defende uma postura homogeneizadora, ou seja, que os indivíduos abandonem as suas particularidades para que possam estar aptos a participar efetivamente na esfera pública.

A relação entre tolerância e liberalismo é inegável. A tolerância é um dos pilares fundacionais do pensamento liberal, sendo, por vezes, justificada por princípios como a autonomia e a liberdade de expressão. Para além do liberalismo, encontramos uma possível noção de tolerância a partir de uma perspectiva comunitarista, onde a tolerância é analisada sob o viés do contexto da comunidade como contexto constitutivo de uma identidade comum que forma não apenas os indivíduos, mas também os grupos. A crítica que comumente os comunitaristas lançam sobre os liberais se refere à ideia de que o liberalismo se apoia numa noção atomística de pessoa, sendo por demais individualista, descolada das bases habituais do contexto social e comunitário.

A proposta da tolerância como reconhecimento em Galeotti se estrutura a partir de pressupostos como identidade, valores, comunidade, contextos, conceitos próprios do comunitarismo. No entanto, a proposta na qual Forst fundamenta sua teoria da tolerância tem como pressuposto um conceito de ser humano como alguém que habita diferentes espaços (sociais, políticos, econômico, jurídicos) de justificação, onde surgem razões conflitantes e heterogêneas. Essa noção de ser humano que se justifica é, em alguma medida, anterior à própria noção de identidade, sendo capaz de embasar, num sentido forte, uma teoria que pretenda dar conta dos conflitos entre grupos e indivíduos na esfera pública.

Podemos, ainda, discutir o papel da tolerância em Galeotti, questionando se é verdade que uma de suas tarefas é desconstruir a diferença entre tolerantes e tolerados, a fim de que os indivíduos se reconheçam reciprocamente em seus direitos. O que parece problemático nessa afirmação é, justamente, a dissolução da distinção tolerantes/tolerados. Ora, se tal diferença não existir a própria tolerância parece obsoleta e sem sentido, já que ela implica necessariamente em dissenso, objeção, discordância. A tolerância não é a resposta para todos os conflitos, mas ameniza o seu potencial destruidor.

A proposta de tolerância como respeito não compreende a ideia de um indivíduo que se objetiva a si mesmo, a fim de encontrar um ponto mais elevado do acordo moral. O indivíduo não necessita abdicar de suas

particularidades, valores e tradições, conforme interpretam erroneamente muitos comunitaristas, pelo contrário, ao distinguir o que é ética e moral, âmbito privado e público, procura identificar os diferentes contextos de justificação nos quais os indivíduos estão inseridos. O próprio Forst já havia indicado, no início de *Toleration in Conflict*, que há diferenças próprias entre tolerantes e tolerados, entre pais e filhos, entre amigos, entre membros de uma comunidade religiosa ou cidadãos, entre sujeitos de direito. As razões a favor ou contra a tolerância mudam conforme o contexto; em um pode ser exercida por amor, em outros por razões práticas, em outro por respeito, em outra por ser um direito entre pessoas que se reconhecem como indivíduos de uma sociedade.

Para além de um conjunto substantivo de direitos, a tolerância, segundo Forst, busca empoderar indivíduos e grupos, entendendo o poder³⁸ a partir de uma posição cognitivista. Isso significa que o poder não é de início nem bom nem ruim, mas que seu espaço de existência é o espaço de razões, ou seja, de justificações.

4.4 POSSÍVEIS OBJEÇÕES À TEORIA DE FORST

O pensamento de Forst no cenário da filosofia política dos últimos anos vem ganhando cada vez mais espaço no âmbito da teoria crítica e também das ciências sociais e políticas. Por ser um tipo de teoria relativamente recente não há muitas críticas à sua abordagem na literatura acadêmica, no entanto, aqui busco destacar três possíveis objeções³⁹ que podem ser consideradas ao tratarmos do tema da tolerância.

4.4.1 O problema da justificação: e quem não pode justificar?

Essa é uma das críticas mais frequentes das abordagens de cunho liberal como as do caso de Forst. Isso porque comumente nos entendemos

³⁸ Ter poder significa usar, influenciar, determinar e ocupar ou inclusive bloquear o espaço de justificação do outro, impedindo sua inclusão. As justificações podem ser forçadas ou ser compartilhadas voluntariamente, e entre essas duas modalidades, há muitas outras. Com isso, o poder sempre ocorre em um espaço comunicativo, mas isto não significa que esteja bem fundamentado. O poder é sempre de natureza discursiva, e a luta pelo poder é a luta pela possibilidade de estruturar ou dominar o repertório de justificações do outro. (FORST, 2014, p. 9).

³⁹ Baseio-me aqui em algumas objeções já esboçadas na tese de doutorado de Henrique Brum Moreira e Silva da UFRJ, intitulada Estado Laico no Brasil: uma perspectiva filosófica.

como tendo certos deveres morais não apenas para com os seres racionais, portanto, capazes de se justificar, mas também para com aqueles que são incapazes de tal tarefa. Pensemos, por exemplo, no caso de comatosos, pessoas que sofrem com graves distúrbios mentais ou até mesmo crianças. Acreditamos que tanto num nível moral como no legal temos determinados deveres para com eles, ou seja, pensamos que eles são dignos de tratamento moral por parte das pessoas e de justiça por parte das instituições. A questão que entra em cena nessa discussão é como poderíamos justificar que tais seres têm certos direitos legais e morais se a eles falta a capacidade de justificar ou mesmo a possibilidade de processar e responder as razões de justificação?

O conceito de pessoas apontado por Forst se baseia em quatro características: a racionalidade prática, a autonomia, a vulnerabilidade à ação de outros e a responsabilidade. Um breve olhar sobre os casos citados é o suficiente para indicar que, por exemplo, no caso de uma criança, duas dessas características já estariam faltando, a autonomia e a responsabilidade. No caso de comatosos três dessas, restando apenas vulnerabilidade à ação de outros. Isso acabaria por solapar a teoria de Forst, pois nesses casos tais seres não seriam considerados justificadores, portanto, não sendo dignos de tratamento como seres morais, nem de serem incluídos como aqueles a quem as instituições devem justiça; o máximo que restaria, nesse caso, seria a piedade.

Uma possibilidade de resposta seria entendermos que as quatro características presentes no conceito de pessoa apresentado por Forst, devem ser entendidas não como necessárias, mas como suficientes para atribuição do direito à justificação. No entanto, a questão que se levanta aqui é: por que temos o dever de nos justificarmos a seres que simplesmente não podem entender, processar e responder às razões que lhe apresentamos?

A objeção é grave, pois ao longo do desenrolar da história da humanidade, verdadeiros massacres ocorrem contra vários seres, inclusive os não racionais, quando se suspendeu seu *status* de serem dignos de tratamento moral, “diante desse histórico, ter de recorrer, como única alternativa, à piedade soa como uma péssima solução” (BRUM, 2016, p. 206).

4.4.2 Justificação ou dominação camuflada?

Esse segundo questionamento pode ser encontrado como parte da crítica de Kevin Olson à Forst. Segundo Olson, em *Complexities of political Discourse: Class, Power and the Linguistic Turn*, a teoria de

Forst acaba não conseguindo lidar com problemas como a dominação de classe no interior do discurso político. Para sustentar o direito à justificação, Forst embasa sua teoria política numa moral que independe dos contextos culturais e éticos, bem como de noções particulares de bem (OLSON, 2014, p. 89). A questão é que nem todo mundo vê o mundo da maneira como Forst diz que se deve ver. Há várias formas de reconhecimento que passam desde a afeição parcial e a estima até a hierarquização social em classes ou castas. Essa é uma das características recorrentes ao longo da história da humanidade.

De início essa crítica não é um problema, tendo em vista que Forst parte de considerações de caráter normativo e articula uma abordagem crítica, que tem como objetivo distinguir formas de reconhecimentos aceitáveis ou não, conforme cada contexto. A consideração a ser feita, no entanto, é que o discurso e a linguagem entram de modo bastante significativo como critérios para validar essas formas de reconhecimento, em simples palavras, a crítica de Olson quer se referir àqueles que de alguma maneira lidam com a produção de discursos em suas atividades cotidianas, por vezes, políticos, acadêmicos, advogados, todos membros de uma elite social que tendem a ser favorecidos nesse processo de justificação. O risco aqui é da imposição de uma ideologia de uma classe dominante sobre as demais, colocando em risco a universalidade crítica do direito de justificação e camuflando relações de poder e dominação, sob a suposta afirmação de um critério neutro e imparcial.

Forst contesta Olson, afirmando que o direito à justificação é inferido a partir de considerações normativas de caráter abstrato. A alegação que Olson faz a Forst, de que o direito à justificação seria exclusivo de certa classe, é contestada já em *Toleration in Conflict*, onde Forst deixa claro que a busca da tolerância como respeito está diretamente relacionada à luta pelos direitos humanos, de modo particular, aqueles grupos excluídos que buscam razões para sua condição de subalternidade, perguntando o porquê de serem considerados cidadãos de segunda classe ou não serem considerados cidadãos, no caso dos refugiados, o porquê de serem tratadas como inferiores, no caso das mulheres, ou ainda, o porquê de não poderem se casar, no caso dos homossexuais. Nessas situações concretas, apesar de não assumirem um discurso acadêmico, o aspecto da objeção estava presente nos grupos e indivíduos ao identificarem sua condição de invisibilidade social, para utilizar um termo do próprio Forst. A indignação expressa por essas pessoas é também uma rejeição a pseudo-justificações distorcidas e infundadas, utilizadas como ferramenta para manutenção do *status quo*.

A objeção levantada por Olson não atinge apenas a teoria de Forst, mas qualquer forma de abordagem normativa que embase a legitimidade política na troca de razões como, por exemplo, as democracias deliberativas de Habermas e Rawls. É bem verdade que, na prática política cotidiana, o processo de troca de razões tende a acontecer de modo mais fácil, sobretudo ao tratarmos daqueles que já lidam com esse discurso racional em suas atividades corriqueiras. No entanto, é preciso levar em consideração que a proposta de Forst não requer em si pessoas com um preparo ideal ou necessariamente uma formação acadêmica para tratar de assuntos políticos, mas que grupos e indivíduos sejam livres e autônomos, capazes de se questionar e questionar os outros sobre suas práticas e comportamentos, não apenas exigindo justificações, mas recebendo-as dos demais.

É verdade, no entanto, que num país como o Brasil, onde o sistema educacional é extremamente fraco, os cidadãos com pouca formação acabam sentindo-se aquém de terem capacidades mínimas para o exercício da cidadania. Em alguns casos, podemos compensar essa falta de possibilidade de justificação “adequada” com defensorias públicas, ações afirmativas entre outras (BRUM, 2016, p. 208).

4.4.3 Democracia Ideal?

A terceira e última crítica que veremos se refere ao artigo de Stefan Gosepath em seu artigo *Democracy out of Reason? Comment on Rainer Forst's The Rule of Reasons*. A questão em voga é: A democracia pode ser entendida ou deduzida do princípio de justificação recíproco e universal? Isso parece ser duvidoso pelo fato de que “a democracia é realmente algo mais do que a diferente justificação pública” (GOSEPATH, 2001, p. 381).

Para Gosepath, a democracia, como a conhecemos, é antes de tudo uma forma de governo de pessoas reais, feitos por pessoas reais e para pessoas reais. Com isso, o pensador quer indicar que um governo democrático é marcado não apenas por uma pluralidade de opiniões díspares, mas que, por vezes, não haverá nem mesmo consenso, devendo as minorias acatarem as decisões das majorias. Um governo democrático deveria dar conta de responder questões, justificando, por exemplo, porque se deve acatar a decisão da maioria ou o que pode ser submetido a ela ou ainda, qual sua validade ou não.

Como vimos no segundo capítulo dessa dissertação, Forst busca através do princípio de justificação e os critérios de reciprocidade e universalidade responder a essas questões. São legítimas aquelas questões

que passam por esse *threshold* da reciprocidade e universalidade, constituindo dessa forma o espaço de razões aos quais ninguém razoavelmente rejeitaria. O problema para Gosepath é: o que Forst quer dizer com “ninguém razoavelmente rejeitaria”? Ele estaria tratando de normas que regem a democracia como alvo de um consenso real entre as pessoas ou de um consenso hipotético entre elas?

Gosepath afirma que a concepção de democracia de Forst é idealista, pois o princípio básico da justificação construído a partir de uma moralidade de igual respeito, bem como uma concepção de justiça baseada nela, só pode ser compreendido a partir de um consentimento hipotético de legitimidade moral. Todavia o próprio Forst se opõe a isso, pois “o direito moral à justificação é um direito à fundamentação real” (GOSEPATH, 2001, p. 381). É preciso considerar que as regras democráticas através de um consenso real são praticamente impossíveis, levando em consideração o grau de dissenso nas comunidades políticas reais. No caso da teoria de Forst, a questão se torna ainda mais aguda, pois ele concebe o direito à justificação também como um direito individual de justificações ilegítimas, “o que permitiria em tese, a qualquer pessoa bloquear a decisão em questão, paralisando todo o processo político” (BRUM, 2016, p. 209). Para Gosepath, tais dificuldades tornariam a teoria da democracia de Forst idealista demais e incapaz de justificar e legitimar as instituições e procedimentos democráticos.

A possível resposta de Forst seria tentar inferir as instituições e procedimentos democráticos a partir de caráter puramente procedimental, de um modo análogo como faz no capítulo 3 de *Contextos de Justiça*. Mais do que direitos puramente substantivados, a teoria da democracia proposta por Forst está centrada num procedimento capaz de examinar os discursos e sua legitimidade, a partir dos critérios de reciprocidade e universalidade.

5 CONCLUSÃO

A tolerância implica, na teoria apresentada por Forst, em considerar os componentes de objeção, aceitação e rejeição, o que resulta na sua valoração negativa e também em um dos seus limites. Portanto, é preciso considerar que a tolerância nunca é uma forma total ou plena de reconhecimento positivo de um comportamento, crença ou identidade. Se relacionada a um ideal exigente de valorização, a tolerância implica em um componente de crítica e objeção, que pode ser entendido como uma prática “ofensiva”, pois nunca é uma aceitação incondicional. A concepção de tolerância como permissão parece deixar isso bem claro, pois mostra como o reconhecimento de uma minoria por uma maioria cria desigualdades, pois considera os primeiros como cidadãos de segunda classe. Ser tolerado e reconhecido nessa perspectiva significa ser dominado, tornando-se uma ofensa.

A tolerância como respeito, conforme apresenta por Forst, possui uma raiz histórico normativa, que segue uma matriz liberal-igualitária, buscando justificar o dever da tolerância a partir da ideia de uma relação de igualdade política que considera os cidadãos como livres e autônomos. Essa forma de tolerância pressupõe uma forma complexa de reconhecimento e auto percepção, pois considera os outros moralmente iguais e concidadãos em igualdade de direitos. É por esse motivo que ninguém deve ser arbitrariamente excluído do processo de decisão democrático ao se tratar de valores e comprometimentos da vida social. Sabe-se que se deve a eles uma forma de respeito fundamental e uma justificação em relação às normas e instituições aos quais estão subordinados.

A complexidade da concepção de tolerância como respeito consiste no fato de que, por vezes, os indivíduos devem ser capazes de ao mesmo tempo manter e relativizar suas convicções éticas, quando o que está em jogo são opiniões sobre uma concepção comum de política e social de justiça, sendo, tolerantes. É bem verdade, no entanto, que isso pode ser um tanto controverso frente aos conflitos práticos que acontecem todos os dias que, por vezes, vão desde questões mais corriqueiras, como, por exemplo, até que ponto devo tolerar um vizinho que escuta som alto todas as manhãs ao lado do meu condomínio, passando por problemas como a retirada ou não de crucifixos de salas de aula e demais departamentos públicos, em um país que se autointitula laico, ou ainda, a utilização ou não de véus em sala de aula por parte de professoras muçumanas em escolas públicas. Questões como essas não se restringem ao âmbito meramente da vida privada dos indivíduos, mas ganham espaço

na esfera pública, gerando verdadeiro confrontos políticos e jurídicos. Eis o sentido da tolerância: transcender o aspecto de uma mera virtude dos indivíduos e se tornar uma prática promovida pelas instituições de um Estado Democrático.

A ideia fundamental que transforma a tolerância de uma forma hierárquica e repressiva, sendo um instrumento de poder e dominação, para uma forma democrática e horizontal, que possibilita o reconhecimento de grupos e indivíduos, é o respeito ao direito fundamental à justificação, ou seja, é preciso considerar a si mesmo e aos outros como pessoas morais com esse direito. O que tal concepção significa na prática só pode ser compreendido através dos critérios procedimentais da reciprocidade e de universalidade que permitem analisar uma situação de conflito concreta de modo a definir: 1) Se realmente é uma situação de tolerância; 2) Se dever ser tolerada ou não e, 3) Quais as justificações para ser tolerada. Isso pode nos levar à seguinte questão: “Até que ponto devemos ser tolerantes com os intolerantes?”

Os limites da tolerância devem ser postos onde a intolerância começa. A tolerância só pode existir em face daqueles que são tolerantes e, portanto, são capazes de aceitar razões que podem ser compartilhadas e ao mesmo tempo rejeitadas a partir da aplicação dos critérios de reciprocidade e universalidade. O limite do tolerável depende de um juízo prático sobre a estabilidade das relações de reconhecimento recíproco: é intolerável toda posição que for realmente um perigo para a estabilidade social das relações de reconhecimento.

A oportunidade de escrever essa dissertação vem num momento propício em que o debate acerca da tolerância é uma das pautas mais frequentes em nível mundial e nacional. De modo particular, quando observamos o contexto brasileiro, especialmente desde 2013, estamos presenciando uma onda de violência e intolerância que se alastra por todo o país, seja de forma declarada ou não, nos discursos políticos e diferentes esferas sociais, onde não escapa nem mesmo a religião. Podemos citar o discurso de grupos ativistas como o Movimento Brasil Livre, o Instituto Ludwig von Mises Brasil ou, ainda, o movimento Escola sem Partido, além é claro, das manifestações de ruas, que em muitos casos, ao invés de possibilitarem a real liberdade de expressão e o debate profícuo entre as partes divergentes, expõem posicionamentos políticos ou ainda, supostamente apolíticos binários e reducionistas, reavivando uma lógica excludente das relações sociais.

O discurso político de direita, mais do que nunca, agora aparece carregado de um tom moralizante e ao mesmo tempo se auto intitulado como os “salvadores da pátria”, reconstrutores de um país que foi deixado

à mercê de uma esquerda populista. É preciso agora realizar uma limpeza no país, retomando o crescimento através de uma boa administração dos bens públicos que não deve de modo algum mais voltar-se para erradicação da pobreza, a diminuição das desigualdades, a redução dos déficits educacionais, do “País de Todos”, passamos para país da “Ordem e progresso”. País onde políticos em plenário utilizam de argumentos homofóbicos, machistas e racistas para defender seus supostos interesses em favor do povo brasileiro.

O que esses exemplos citados têm em comum é justamente um discurso articulado a partir de diferentes camadas sociais que agregam na sua lógica uma perspectiva de ódio e exclusão. Esse outro que é o desconhecido, do qual não se sabe a origem nem seus propósitos, carrega os estigmas do mal e do medo. É preciso combatê-lo e expulsá-lo da esfera social, relegando-o à marginalidade, só assim estaremos salvos desse perigo. A gramática da intolerância se reaviva através de frases como “Brasil: ame ou deixe-o”, “Enquanto o Nordeste faz carnaval o Sul trabalha para sustentar o país”, “Bandido bom é bandido morto”. É a intolerância funcionando como instrumento orientador dos discursos sociais e políticos, ou ainda, utilizando a linguagem de Wendy Brown, trata-se do poder inerente aos discursos políticos que acaba por promover a despolitização e naturalização dos conflitos e das diferenças.

O recurso ao princípio de justificação é uma prática efetiva que está necessariamente vinculada a contextos históricos e ao mesmo tempo às pretensões reflexivas de crítica normativa. A justificação é uma prática que aparece sempre em situações de conflito na história política da humanidade. A estrutura racional e universal apresentada pelos princípios da teoria normativa de Forst é pressuposto de toda e qualquer forma de comunicação presente nos contextos intersubjetivos de organização social e política. Portanto, parece-nos apressada a crítica que afirma que a teoria da tolerância apresentada por Forst, ancorada a partir do princípio de justificação, seria uma mera abstração que estaria acima das práticas concretas dos conflitos sociais e políticos.

Do ponto de vista da fundamentação, Forst não recorre a uma teoria abstrata da razão prática a priori, pelo contrário, para o filósofo a razão é sempre situada em práticas sociais e contextos de socialização, pois em última instância depende de uma práxis que faz com que valores, opiniões, normas, possam ser fundamentadas e aceitas racionalmente. No caso da tolerância, frente a uma situação de conflito os critérios que serviram como base para que algo seja considerado tolerável são justamente os componentes que a constituem, ou seja, a objeção, aceitação e rejeição e os critérios de universalidade e reciprocidade que

possibilitam com que sejam compartilhados pelos cidadãos na esfera pública. O fato é que, ao mesmo tempo em que estamos tratando de condições transcendentais da razão prática, também estamos situados num contexto específico onde o conflito se mostra. Aí entra a grande questão: como, afinal, articular os planos da imanência e transcendência de modo mais adequado, para, por um lado, evitar que uma teoria da tolerância seja por demais normativa e abstrata, insensível às particularidades e contextos em que as pessoas vivem suas vidas, e, por outro lado, evitar que fique reduzida a um certo particularismo ético, como as teorias da tolerância apresentadas pelos autores do primeiro capítulo dessa dissertação?

Forst aponta para o fato de que a justificação não seria uma capacidade, por assim dizer, transcendental das pessoas, pois a própria razão prática somente se apresenta nos espaços sociais de justificação, se manifestando com todo o seu potencial em decorrência da exigência de justificação intersubjetiva em diferentes contextos normativos. No entanto, é preciso considerar que a justificação nem sempre é considerada um fato, indispensável da realidade política e social. A questão que emerge é: poderia uma teoria da tolerância estar fundamentada na pressuposição de que os limites do tolerável estariam baseados em relações de justificação a partir de uma prática discursiva? Não estaria Forst baseado numa teoria social e num modelo de pessoa e sociedade a partir de determinados pressupostos normativos?

Essas são questões que permanecem em aberto e continuam a impulsionar nosso estudo, a fim de encontramos possíveis respostas razoáveis que possam sanar as lacunas deixadas pelo autor. A perspectiva apresentada por Forst a partir de uma crítica aos modelos de justificação pública também se caracteriza por ser uma denúncia às ideologias⁴⁰ que perpetuam mecanismos de poder e dominação e as justificam. A intolerância surge quando um discurso se perpetua como verdadeiro e único na esfera pública, excluindo qualquer possibilidade de contestação ou justificação que não estejam em conformidade com o discurso vigente. Trata-se, portanto, de uma crítica a uma falsa tolerância, ou nas palavras de Marcuse, de uma tolerância repressiva, utilizada como meio para perpetuar relações desiguais e discriminatórias.

⁴⁰ As ideologias são “complexos de justificação e de relações de poder, que se imunizam dos questionamentos críticos, distorcendo o espaço para razões justificativas e justificando relações de poder como se fossem naturais e imutáveis” (FORST, 2009a, p. 159).

O ordenamento social pode ser entendido a partir de relações de justificação que mantém a sua legitimação, mas ao mesmo tempo em que comporta a contestação/crítica a essas relações que, por vezes, podem se mostrar injustas e excludentes. A própria tolerância, a partir desse pressuposto, é posta em questão, pois suas justificativas devem ser examinadas e revistas a partir dos discursos presentes na esfera pública ao passo que se constata que determinados grupos e indivíduos são excluídos e marginalizados.

A tolerância, enquanto uma prática das sociedades democráticas, é um mecanismo importante para responder ao tema do multiculturalismo e do conflito entre diferentes doutrinas morais, culturais e religiosas. Hoje, mais do que nunca, vemos o acirramento de tais discussões na esfera pública mundial e nacional. No Brasil, a partir da promulgação da Constituição de 1988, o multiculturalismo foi assimilado como valorização da diferença em nível político. Até então, tal tema havia sido tratado a partir do viés da miscigenação e assimilação, o Estado e a sociedade de um modo geral, antes da promulgação, aderiram a um projeto de construção nacional no qual miscigenação e assimilação se misturavam. Havia a diferença; no entanto, esta era aceita sob o pretexto da mestiçagem. A Constituição de 1988 deu um grande passo, num sentido contrário a esse processo, trazendo uma nova forma de multiculturalismo que destoa das características apresentadas, por exemplo, dos Estados Unidos e do Canadá.

O multiculturalismo em âmbito nacional tem forte ligação com a questão da raça, onde a mestiçagem não é mais aceita como um ideal. Neste sentido, vemos um forte movimento pelos direitos negros, mas pouco ou nenhum movimento em relação aos mulatos, cafuzos, dentre outros, isso com intuito de ser uma contraposição a uma cultura branca europeizante. Já na questão religiosa, o sincretismo até então vigente e sua referência à Igreja Católica, como uma espécie de legitimadora das demais religiões, desaparece, dando espaço um novo acirramento das guerras religiosas. No entanto, poderíamos nos questionar: mas o que esses dois exemplos têm em comum?

O fato compartilhado tanto pela discussão da raça como da religião refere-se diretamente ao tema da tolerância ou, se quisermos, da intolerância presente no contexto nacional atual. Se, por um lado, a Reforma Protestante havia trazido à tona questões como a liberdade dos indivíduos, sendo o pano de fundo para o Iluminismo, o que se vê no contexto das sociedades contemporâneas, inclusive a brasileira, é a tolerância relacionada à liberdade de grupos e não mais dos indivíduos em si. Nessa perspectiva, emergem outras problemáticas e questões a

serem tratadas de modo mais detalhado, o que não seria possível nessa dissertação por motivos de tempo e do próprio objeto em foco.

As sociedades democráticas atuais e suas diferentes configurações fazem com que a tolerância seja não apenas um conceito em disputa, mas ao mesmo tempo ambivalente conforme buscamos evidenciar ao longo de toda essa dissertação. Se inicialmente a tolerância esteve atrelada às discussões acerca da liberdade religiosa, hoje seu uso é amplo, e ganha espaço quando se trata de questões de gênero, raça, sexualidade, cultura, dentre outros temas.

A luta por tolerância implica na liberdade de grupos e indivíduos que buscam manter sua identidade particular, sem, todavia, abdicar da sua cidadania em termos políticos e jurídicos. A verdadeira emancipação acontece quando não estamos sob o domínio arbitrário do poder e quando as diferentes vozes da sociedade não são estigmatizadas e invisibilizadas. Ao tratar do tema da tolerância, Forst quer enfatizar acima de tudo que não há democracia sem conflito, pois se isso fosse possível estaríamos num Paraíso e não na terra. A dinâmica constante do conflito é o que possibilita a tolerância e inviabiliza a violência. A tolerância não apenas desarma o potencial destrutivo das relações intersubjetivas, mas também serve como um parâmetro pelo qual podemos verificar a que ritmo caminha a consolidação da democracia nas sociedades hodiernas.

A frase de Goethe continua a impulsionar nosso estudo, afinal: tolerar é ofender? A tolerância é uma virtude passageira? A tolerância não deveria levar ao reconhecimento? Essas e outras questões não serão encerradas nas páginas dessa dissertação, mas ganharão espaço no desenvolvimento de minha tese de doutorado a partir da seguinte temática: Tolerância ou Reconhecimento? O problema da inclusão do outro nas sociedades democráticas.

Por fim, a epígrafe de Antônio Carlos dos Santos, no início dessa dissertação, expressa, ainda que numa linguagem poética, o valor da tolerância enquanto um princípio fundamental da democracia. Sem a tolerância, o que resta a grupos e indivíduos é apenas a guerra de todos contra todos, sem nenhuma possibilidade de coexistência pacífica, assim como a imagem da nuvem crepuscular que passa do vermelho ao negro. É somente a partir da tolerância que o céu escuro e sem vida, dominado pela violência e pelo medo, ganha novas possibilidades de sociabilidade, viabilizando a política. Sem a tolerância esse “mar revertido de guerra é alimentado pelos ventos da incompreensão mútua, pela areia movediça da discórdia, pelos raios fulminantes da morte do diálogo. A turbulência das águas desse mar devasta tudo [...] A política assim não se sustenta nem tem razão de ser”. (SANTOS, 2006, p. 21).

REFERÊNCIAS

ALEMANHA. **Lei fundamental da República Federal da Alemanha**. Tradução Assis Mendonça Aachen. Disponível em: <<https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80208000.pdf>>. Acesso em: 03 de março 2017.

ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. A tolerância e sua medida em John Locke e Pierre Bayle. In: **Princípios**. Natal: v.17, n. 27, jan/jul de 2010, p. 31-52.

_____. **O elogio da polifonia: tolerância e política em Pierre Bayle**. 2011. Tese de Doutorado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. São Paulo: USP, 2011.

BARBOSA, Maria Izabel. Bossuet e a revogação do Editto de Nantes. In: **Akrópolis**, v. 14, n. 3 e 4: 99-108, 2006.

BAYLE, Pierre. **De la tolérance: commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ “Contrains-les d’entrer”**. Prefácio e comentários de Jean-Michel Gros. Paris: Press Pocket, 1992.

_____. **Pensées diverses sur la comète**. Paris: Librairie E. Droz, 1939.

BÍBLIA de Jerusalém. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

BINOCHÉ, Bertrand. Religião Privada, opinião pública. In: SANTOS, Antônio Carlos dos. **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2010.

BOBBIO, Norberto. **Elogio da serenidade**. São Paulo, Ed. Unesp, 2000.

BODIN, Jean. **Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas** (Colloquium Heptalomeris). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998.

BRASIL. **Conselho Nacional de Justiça**. Parecer do Conselheiro Emmanoel Campelo. 2016. Disponível em: <http://ujucasp.org.br/imprensa/noticias_publicadas/Decisao-do-CNJ-sobre-crucifixos-nas-salas-do-Poder-Judiciario.pdf>. Acesso em: 30 de janeiro de 2018.

BROWN, Wendy. **Regulating Aversion: Tolerance in the age of identity Empire**. Nova Jersey: Princeton University Press, 2006.

_____; FORST, Rainer. **The power of Tolerance: a Debate**. Editado por Luca de Blasi e Christoph F.E. Holzhey. Nova York: Columbia University Press, 2014.

BRUM, Henrique. **O Estado laico no Brasil: uma perspectiva filosófica**. Tese de Doutorado em Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS). Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

CARDOSO, Oscar Valnte. **Os casos dos crucifixos: um jeitinho alemão**. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/14527/o-caso-dos-crucifixos-um-jeitinho-alemao>>. Acesso em: 03 de março de 2017.

COTTRET, Bernard. **De l'édit de Nantes à la Glorieuse Révolution: concorde, liberté de conscience, tolérance**. La naissance de l'idée de tolérance (1660-1689). Publications e l'université de Rouen, n°260, p. 3-28, 1999.

DCM. **Crise e paranoia estimulam o crescimento do neonazismo no Brasil, diz pesquisadora da Unicamp**. Disponível em: <<http://www.diariodocentrodomundo.com.br/crise-e-paranoia-estimulam-o-crescimento-do-neonazismo-no-brasil-diz-pesquisadora-da-unicamp/>>. Acesso em 31 de janeiro de 2018.

DINIZ, Márcio Victor de Sena. **O conceito de tolerância em John Locke: a tolerância universal e seus limites**. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: UFPB, 2011.

EDITO DE NANTES. Tradução e apresentação de Marly Netto Peres. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/edito_nantes/texto_pt_edito_nantes.pdf> Acesso em: 15 de setembro de 2016.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. Martins Fontes. São Paulo, 2008.

FALBEL, Nachman. **Heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

FERRAZ, Sérgio Eduardo. Tolerância e neutralidade na concepção contemporânea de justiça. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, set-dez, 2014, p. 127-162.

FORST, Rainer. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Tradução Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Der Grund der Kritik**: Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen. In: JAEGGI, Rahel; WESCHE, Tilo (orgs.). *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009a. p. 150-164

_____. **Justification and critique**. Cambridge: Polity Press, 2014.

_____. The limits of toleration. Tradução Mauro Victoria Soares. In: **Novos estudos**. São Paulo: CEBRAP, n. 84, jul/2009. p. 15-29.

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

_____. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Ideas in context. UK, 2013.

_____. Toleration. In: **Standford encyclopedia of philosophy**. Standford University, 2012a.

GALEOTTI, Anna Elisabetta. Identity, difference, toleration. In: **The Oxford handbook of political theory**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. **Toleration as recognition**. London: Cambridge University Press, 2005.

GOSEPATH, Stefan. Democracy out of Reason? Comment on Rainer Forst's The Rule of Reasons. **Ratio Juris**, v. 14, n. 4, p. 379-389, 2001.

HARRIS, Ian. **The mind of J. Locke**. Cambridge University Press, 1998.

JUCÁ, Mikaelly da Costa Jucá. Considerações sobre tolerância em Herbert Marcuse e Slavoj Žizek. In: **Revista Lampejo**, v. 6, n.1, 2017, Fortaleza/CE, p. 86-95.

KAMEN, Henry; ZARRALUQUI, Jaime. **Caminos de la tolerancia**. Tradução Jaime Zarraluqui. Madrid: Guadarrama. 1967.

KINGSTON, R. Montesquieu on religion and on the question of toleration. In: CARRITHERS *et al.* **Montesquieu's scienci of politics**. Assays on the Spirito flaws. Laham: Rowman and Littlefield, 2001, p. 375-408.

KRAYNAK, Robert P. John Locke: from absolutism to toleration. In: **The american political review**. v. 74, n. 1, p. 53-69, 1980.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Carta acerca da tolerância**. Tradução Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCUSE, Herbert. Ensaio sobre Tolerância Repressiva. Tradução: Ruy Jungmann, In: R. P. Wolff, B. Moore, e Herbert Marcuse. **Crítica da tolerância pura**. Rio de Janeiro: Zahar, publicada em 1969.

MARSHALL, John. **John Locke**: resistence, religion and responsibility. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dario. (eds.). **The culture of toleration in diverse societies**: reasonable tolerance. Manchester: Manchester University Press, 2009.

MELO, Rúrion. Crítica e Justificação em Rainer Forst. In: **Cadernos de filosofia alemã**: crítica e modernidade. São Paulo: USP, n. 22, jul-dez 2013, p. 11-30.

MÉTHIVIER, H. **Le siècle de Louis XIV**. Dixièmeédition. Paris: Presses Universitaires de France, 1950. (Coll. *Que sais-je?*).

MILTON, J.R. A vida e a época de Locke. In: CHAPPELL, Vere (org). **Locke**. Tradução Guilherme Rodrigues Neto. Aparecida/SP: Ideia e Letras, 2011.

MONTESQUIEU. **Do Espírito das leis**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MORI, G. **Bayle philosophe**. Paris: Honoré-Champion, 1999.

MOUSNIER, R. **Os séculos XVI e XVII**. São Paulo: Difel, 1973.

NAGEL, Thomas. Moral Conflicts and Political Legitimacy. **Philosophy and public affairs**. Princeton: Princeton University Press, v. 16, n. 3, 1987, p. 215-240.

_____. **The view from nowhere**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

OLSON, Kevin. Complexities of political Discourse: Class, Power and the Linguistic Turn. In: FORST, Rainer et al. **Justice, democracy and the right to justification: Rainer Forst in dialogue**. Londres: Bloomsbury Publishing, 2014. p. 87-102.

PEW GLOBAL ATTITUDES PROJECT. **Muslims in Europe: Economic Worries Top Concerns About Religious and Cultural Identity**. Disponível em: <<http://www.pewglobal.org/2006/07/06/muslims-in-europe-economic-worries-top-concerns-about-religious-and-cultural-identity/>>. Acesso em 08 de janeiro de 2018.

POPPER, Karl. **The open society and its enemies**. v.1. New York: Routledge, 2003.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

ROUMBOUT, N. W. **La conception stoïcien nedubonheur chez Montesquieu et chez quelques uns de ses contemporains**. Leiden: Universitaire Press Leiden, 1958.

SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu**. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006. (Coleção Filosofia)

_____. **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2010.

SILVA, Saulo Henrique Souza. **A exterioridade do político e a interioridade da fé: os fundamentos da tolerância em John Locke**. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2008.

SORIANO, Ramón. **História temática de los derechos humanos**. Espanha: Editorial MAD, 2003.

STAROBINSKI, Jean. **Montesquieu**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TERRA, Ricardo. Herbert Marcuse. Os limites do paradigma da revolução: ciência, técnica e movimentos sociais. In: NOBRE, Marcos (org). **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas/SP: Papyrus, 2008, p. 137-160.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas**. Tradução Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WERLE, D. L. Tolerância, legitimação política e razão pública. In: **Dissertatio** (UFPel), v. 35, 2012, p. 141-161.

ZAGORIN, P. **How the idea of religious toleration came to the west**. Princeton: Princeton University Press, 2003.