



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RODOLFO DENK NETO

**RAZÃO PRÁTICA E TOLERÂNCIA**  
A RAZOABILIDADE COMO FUNDAMENTO DA TOLERÂNCIA

FLORIANÓPOLIS

2019

Rodolfo Denk Neto

**RAZÃO PRÁTICA E TOLERÂNCIA:**  
**A RAZOABILIDADE COMO FUNDAMENTO DA TOLERÂNCIA**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina,  
para a obtenção de título de Doutor em Filosofia.  
Orientador: Prof. Dr. Denilson Luís Werle.

Florianópolis

2019

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

DENK NETO, Rodolfo

Razão prática e tolerância : a razoabilidade como  
fundamento da tolerância / Rodolfo DENK NETO ; orientador,  
Denilson Luís Werle, 2019.

162 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Liberalismo. 3. Democracia. 4.  
Justificação Pública. 5. Virtude Política. I. Werle,  
Denilson Luís. II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Rodolfo Denk Neto

**Razão prática e tolerância: a razoabilidade como fundamento da tolerância**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

---

Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

---

Prof. Lucas Cardoso Petroni, Dr.  
Centro Brasileiro de Análise e Planejamento - CEBRAP

---

Prof. Nunzio Ali, Dr.  
Universidade de São Paulo - USP

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

---

Prof. Dr. Ivan Ferreira da Cunha.  
Coordenador de Curso da Pós-Graduação em Filosofia

---

Prof. Dr. Denilson Luís Werle.  
Orientador

Florianópolis, 30 de Agosto de 2019

À Helena... Espero que não tenha medo e que os conflitos  
e as lutas diárias na sociedade a fortaleçam...



## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Denilson Luís Werle, pela sua disponibilidade e disposição, pelas conversas (prático-políticas), as quais muito contribuíram para que este trabalho tomasse rumos mais claros e seguros. Professor acessível, de uma grande honestidade intelectual e detentor de um conhecimento filosófico e político invejável – não podendo deixar de citar o econômico –, mas também de um enorme senso de humor que deixa qualquer conversa mais agradável e descontraída. Acredito profundamente que um grande senso de humor denota sempre uma grande inteligência.

Não poderia deixar de agradecer também aos brasileiros que financiaram essa pesquisa com seus impostos via CAPES, a qual recebi uma bolsa durante boa parte da pesquisa e sem a qual não seria possível o desenvolvimento e aprofundamento da mesma. Agradeço aos funcionários do departamento de pós-graduação em Filosofia, em especial a Irma Iaczinski e a Jacinta Vivien Gomes, pelos e-mails e avisos administrativos que sempre me mantiveram informado de todas as mudanças regimentais e prazos, além de terem resolvidos outras tantas burocracias. Muito obrigado.

A todos os professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, principalmente aos da área de filosofia política e ética, especialmente, ao Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra e a profa. Dra. Maria de Lourdes Borges, pois trouxeram novas formas de ponderar alguns dos problemas filosóficos com os quais trabalhei.

Aos amigos e companheiros de doutorado: Joel Forteski, Jorge Sell, Raquel Cipriani, Leandro Rocha, Wesley Oliveira, Marcone Cerqueira, Pablo Camarço e ao parceiro de viagens semanais, com quem eu pegava sempre uma carona de Balneário Camboriú para Florianópolis, durante o ano de 2015 e 2016, Jorge Lobbe. Agradeço a todos pelo convívio e pela troca de ideias, sempre pautadas pela razoabilidade. Aos amigos de Florianópolis, Marcus Vinicio e Dilceane Carraro pela hospitalidade, pois quando precisei sempre me cederam aí em Florianópolis um quarto para dormir e umas xícaras de café. Obrigado!

Agradeço a banca de qualificação, formada pelo prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra, prof. Dr. Jorge Armindo Sell e o Prof. Dr. Nunzio Ali, os quais contribuíram substancialmente na melhoria da estrutura desta tese e ajudaram a tornar mais claro o problema que procurei desenvolver. Meu muito obrigado pela leitura e pelas valiosas e esclarecedoras sugestões. Estendo meu agradecimento renovado ao Prof. Dr. Delamar e ao Prof. Dr. Nunzio e de modo especial ao Prof. Dr. Lucas Petroni, pela participação na banca de defesa da tese, tanto por suas sugestões para a melhoria da tese como pela apresentação de posições diferentes sobre o tema

da tolerância e das diversas acepções que o liberalismo político possui. De fato, a defesa é a primeira oportunidade para se discutir o que foi escrito. Meu muito obrigado pelas ponderações feitas ao trabalho. Como um desdobramento desta pesquisa, certamente terei que acertar as contas com o “liberalismo do medo”, mas sem cair na patologia do uso equivocado do direito, na figura do “abuso de direito” como forma de recrudescimento do conflito.

Por fim, agradeço aos meus pais: Euclides e Clarice, e irmãos Tabatah e Franklin. Um especial agradecimento a minha companheira Tífani Niessa Anton. *Last but not least*, a pequena Helena, que de vez em quando, quase sempre, não permitia que o pai lesse, pois exigia que o papel de pai fosse exercido e categoricamente ordenava: “venha brincar!”. Agradeço a Tífani por ter cuidado da Helena nessas horas. Muito obrigado. Sem esse tempo que me foi dado, não teria sido possível terminar este trabalho. Espero que a Helena compreenda no futuro – se ela lembrar e espero que não lembre – algumas ausências do pai neste período.

E para terminar, os eventuais erros, lapsos ou equívocos que esta tese cometeu, são de minha inteira responsabilidade, bem como as opções e hipóteses interpretativas sobre as quais me apoiei para desenvolvê-la. Porém, nenhum mal maior foi cometido, para além daquele de cansar a banca que teve que lê-lo obrigatoriamente.



*Πόλεμος Πατήρ πάντων*  
**Ἡράκλειτος**

*Ad paenitendum properat, cito qui judicat*  
**Publius Syrius**

...mais perigoso que viver é pensar, mais perigoso que pensar é dizer...  
**Leminski**

Brigam entre si, se entredevoram, acusam-se mutuamente de desvios ideológicos ou coexistem na indiferença de escolas apoiadas na autoridade de seus fundadores.  
**Thomas Kuhn**



## RESUMO

O objetivo desta tese é defender uma concepção da tolerância como razoabilidade. Para isso, será necessário mostrar como a razão prática, ligada a ideia de justiça, através do princípio da justificação pública, compõe a ideia de um liberalismo político não metafísico. Primeiramente, buscamos construir o problema da tolerância a partir da contextualização histórica, tendo por referências as situações contemporâneas de intolerância, no intuito de justificar porque precisamos discutir os sentidos da tolerância e sua relação com a democracia e a justiça. Num segundo momento, buscaremos definir o que é uma situação de tolerância. Apresentamos, para isso, uma conceituação e as quatro formas de tolerância em Rainer Forst. É desenvolvida, nesta seção, a ideia de tolerância a partir da dinâmica dos conflitos sociais e lutas políticas que impulsionaram dois processos de racionalização que correm juntos: a racionalização do poder e a racionalização da moral. Feito isso, a tolerância será apresentada como um conceito normativamente dependente, tanto da democracia como da justiça, o que mostra, por fim, que a tolerância, para adquirir uma configuração concreta, depende de um princípio de justificação pública. Finalmente, discutiremos a centralidade da ideia de razoabilidade para entender a justificação dos sentidos da tolerância e seus limites em uma sociedade democrática, sendo que a ideia do liberalismo político proposto por Rawls será nosso eixo teórico. A tolerância no âmbito político democrático, compreendida enquanto razoabilidade, será a principal virtude das instituições políticas democráticas, pois essa concepção funcionaria como o fiel da balança das relações sociais dentro da democracia. É dessa forma que acreditamos poder fornecer uma visão mais clara acerca da tolerância e de como ela deve ser compreendida e aplicada nas sociedades que respeitam e valorizam a diversidade e a autonomia política dos grupos e dos indivíduos, sendo que a tolerância como razoabilidade torna-se o traço principal de qualquer sociedade que se compreenda a si mesma e aos outros como justa.

**Palavras-chave:** Liberalismo. Democracia. Justificação Pública. Virtude Política.

## ABSTRACT

The aim of this thesis is to support a conception of toleration as reasonableness. For this, it will be necessary to show how practical reason, linked to the idea of justice, through the public justification principle, composes a non-metaphysical political liberalism idea. Firstly, we seek to build the toleration problem based on the present time's contextualization, taking the contemporary intolerance situations as references, in order to justify why we need to discuss the toleration meanings and its relation with democracy and justice. In a second moment, we will try to define what is a situation of toleration. For this, we present one concept and the four toleration conceptions in Rainer Forst. In this section, the idea of toleration is developed from the social conflicts dynamics and the political struggles which have driven two rationalization processes that run together: power rationalization and morality rationalization. Once this is done, toleration will be presented as a concept that is normatively dependent on both democracy and justice, which shows, finally, that toleration, in order to acquire a concrete configuration, depends on a public justification principle. Finally, we will discuss the centrality of reasonableness' idea to understand the justification of toleration's senses and its limits in a democratic society, where the political liberalism idea proposed by Rawls will be our theoretical support. Toleration in the democratic politics field, understood as reasonableness, will be the democratic political institutions' main virtue, since this concept would function as the faithful balance of reasonable social relations. Thus, we believe to provide a clearer view of toleration and how it should be understood and applied in societies which respect and value diversity and the political autonomy of groups and individuals, whereas toleration as reasonableness becomes the main feature of any society that understands itself and others as fair.

**Keywords:** Liberalism. Democracy. Public Justification. Political Virtue.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>1 O CONTEXTO DA TOLERÂNCIA .....</b>	<b>24</b>
1.1 A TOLERÂNCIA E SUAS RELAÇÕES COM A DEMOCRACIA E A JUSTIÇA ...	36
1.2 A NECESSIDADE DA TOLERÂNCIA E A CRISE DA INCLUSÃO DO OUTRO..	49
<b>2 AS AMBIGUIDADES DA TOLERÂNCIA .....</b>	<b>71</b>
2.1 SITUAÇÕES DE TOLERÂNCIA: UMA DEFINIÇÃO.....	78
2.2 A TOLERÂNCIA E SUAS QUATRO CONCEPÇÕES.....	82
2.3 TOLERÂNCIA A PARTIR DOS CONFLITOS SOCIAIS E POLÍTICOS .....	97
2.4 A RACIONALIZAÇÃO DO PODER E A RACIONALIZAÇÃO DA MORAL.....	104
2.5 TOLERÂNCIA COMO VIRTUDE POLÍTICA (CIDADÃ) E NÃO ÉTICA (INDIVIDUAL).....	115
2.6 TOLERÂNCIA COMO POLÍTICA INSTITUCIONAL .....	124
<b>3 A TOLERÂNCIA E O PRINCÍPIO DA JUSTIFICAÇÃO PÚBLICA .....</b>	<b>128</b>
<b>4 RAZÃO PRÁTICA, TOLERÂNCIA E O PAPEL DA RAZOABILIDADE .....</b>	<b>146</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>155</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>159</b>



## INTRODUÇÃO

Platão, em *A República*, Livro V, inicialmente começa a criticar o que foi abordado no Livro anterior, fazendo uma digressão ao que até então foi discutido. Neste momento, adverte de que não vale a pena viver quando se tem corrompida a parte da alma que busca a justiça e a virtude. A partir disso e avançando no texto, Platão sente-se perturbado pelos problemas que vão surgindo no caminho para se construir uma cidade perfeita e justa e, em um determinado ponto, Sócrates levanta a insólita situação na qual Gláucon participa como interlocutor: “[...] se uma pessoa cair a uma piscina pequena ou ao mar imenso, não deixa de nadar, de qualquer maneira – afirma Sócrates. Absolutamente – responde Gláucon. Portanto, também nós temos de nadar e de tentar salvar-nos nessa discussão, ou na esperança de que um golfinho nos leve, ou de qualquer outra salvação difícil de conseguir! – afirma Sócrates” (453-e).

Em vista desse excerto, a questão da tolerância que procuramos discutir nesta tese se apoia, não no sentido de encontrar neste debate uma salvação através da tolerância de todos os problemas em sociedade, mas na atitude de necessitarmos continuar a nadar e buscar sair dessa situação embaraçosa que é a questão da tolerância e da dificuldade que temos para compreender - e definir - esta ideia. Não esperamos que uma saída mágica ou um golfinho apareça e resolva todos os nossos problemas, mas acreditamos que o esforço de continuar a buscar o entendimento sobre a tolerância possa nos levar a encontrar alguma terra firme. Considerando que o debate acerca da tolerância se encontra em disputa, esperamos, nesta tese, ao menos indicar uma possibilidade de caminho pela qual podemos ir, visto que a discussão e o exercício de seguir a reflexão sobre a tolerância continua em sua marcha.

A partir dessa analogia, temos que nos perguntar sobre alguns conceitos fundamentais para entendermos o problema da tolerância. Para começar, ideias como a da razão prática, da tolerância e da razoabilidade são elementos basais para a formação de uma esfera política democrática. Sendo assim, a razão prática pública garante a qualquer um a possibilidade de pedir e/ou oferecer razões para justificar sua posição, sendo que isso é o fundamento de qualquer discurso ou teoria digno deste nome. Caso não fosse assim, não teríamos nem a possibilidade de iniciar um debate, pois seria proibida a manifestação de pensamentos discordantes ou ideias diferentes do da maioria. Mas, a partir do momento em que o debate se inicia, sabemos que ele é (ou pelo menos deveria ser) pautado pelas razões (ou razão) de que esteja sob o crivo do critério do melhor argumento. Assim, o uso público da razão pode possibilitar que todos façam suas demandas desde que as mesmas possam ser justificadas racionalmente e publicamente, de modo recíproco; o que é necessário para construir de forma

ampla uma base pública para a justificação. É justamente neste terreno conceitual construído pela razão prática e por uma concepção de justiça que será possível refletir sobre como a tolerância desenvolve-se na prática política liberal democrática.

Desse modo, como consequência de uma concepção inspirada no construtivismo rawlsiano, compartilhamos da ideia de que há uma cooriginariedade entre a tolerância e a razão prática. É a partir dessas duas componentes que acreditamos ser razoável inferir que a democracia poderá repousar os seus fundamentos em alicerces estáveis e razoáveis. Nessa perspectiva, como consequência dessa forma de racionalidade prática em consonância com a tolerância, surge a concepção de uma sociedade democrática bem ordenada. A democracia deve ser entendida por nós como uma sociedade que coopera, constituída por sujeitos que confiam de forma recíproca e mútua uns nos outros, caso contrário, não faria sentido participar dela, pois não haveria qualquer garantia de que o outro estaria de fato cooperando. Assim, a ideia de justiça que é compartilhada pela razão prática e pela tolerância produz a possibilidade de haver uma democracia decente.

Destarte, a ideia central desta tese é a de que a tolerância deve ser compreendida enquanto razoabilidade. Mas, antes de explicarmos isso, é importante perceber que a tolerância depende fortemente de uma determinada concepção de justiça. A tolerância está vinculada a uma concepção específica de justiça que a sustenta. Portanto, teremos que nos vincular a uma ideia de justiça para sermos coerentes com a construção de uma ideia razoável da tolerância e da razão prática. Por hora, basta dizer que a ideia de justiça que sustenta nosso trabalho é aquela proposta por Rawls, no Liberalismo Político, qual seja, a de limitar a concepção de justiça a uma sociedade democrática que deve limitar-se ao “domínio do político” (*the domain of the political*), não sendo necessário entrar no conteúdo do que seja a justiça, pois poderíamos acabar escorregando para uma concepção ética abrangente. Os princípios e valores políticos a serem considerados são os da esfera política que podem ser compartilhados publicamente e não os valores dados por uma família de doutrinas abrangentes. Contudo, nenhuma concepção de justiça será estável se não puder contar com o endosso de doutrinas éticas abrangentes, apesar de não retirar o seu conteúdo delas, pois necessita estar ancorada numa razão prática compartilhada que não esteja fundada em concepções particulares, abrangentes. Pois, caso a ideia de justiça seja compreendida como uma concepção demasiadamente exigente e restrita, a própria ideia de justiça acabaria por solapar a sua própria possibilidade de operar na esfera política, seja pela acusação de ser uma doutrina abrangente ou por aceitar somente um pequeno grupo de concepções que ela acolheria como aceitáveis. Esse endosso, porém, requer uma restrição: que tal ideia seja uma concepção política. Por isso, para Rawls, no Liberalismo



Político, as questões sobre os fundamentos constitucionais e as questões de justiça básica devem, tanto quanto possível, ser resolvidas unicamente por meio do apelo a razões políticas. Assim, é preciso refletir sobre qual é a contribuição que a tolerância tem para desempenhar na construção do liberalismo político enquanto teoria política não abrangente, fundado em razões públicas.

Uma estratégia comum, mas equivocada, é perguntar sobre o que vem antes: é a tolerância uma virtude que nasce com a democracia ou a democracia surge por causa da tolerância? Essa pergunta retórica pode ser analisada de duas formas. A primeira afirma que uma das principais características das sociedades políticas democráticas é o *êthos* político que a cultura política democrática incute em seus cidadãos, tendo a tolerância um papel central, sendo que desempenharia um papel fundamentalmente pedagógico, mostrando que existem diversas formas de se ter uma vida boa e que devemos respeitar todas elas sob todos os aspectos, pois a diversidade é inerente à democracia, sendo que os cidadãos democráticos tomam consciência dessas diferenças e são educados em conformidade com ela, gerando isso a possibilidade de que a tolerância possa ser “ensinada” e apreendida fomentando o desejo de ser esse tipo de pessoa tolerante, apaziguadora, ao fim, “obediente”.

Mas uma observação pode ser feita desta perspectiva do respeito, pois a ideia de respeito pode passar a ideia de superioridade moral, pois respeitar conota opção, sendo mais indicado para quem se pensa como superior, enquanto o verbo obedecer é compulsório, sendo muito mais adequado para quem aprendeu a se pensar ou é classificado e pensado como inferior. Se o respeito é opcional, o desrespeito é corriqueiro e justificável, por isso, manda quem pode e obedece quem tem juízo. Quem respeita, respeita porque quer e não porque tem que respeitar. Em alusão a essa questão e do que significa respeitar, fazemos uma diferenciação analítica entre três concepções de respeito: *respekt*, *observantia* e *reverentia*. Sendo que, somente a ideia de respeito como *observantia* possui um sentido de obrigação verdadeiramente moral e compulsória, transformando-se numa lei moral. Tudo isso, já mostra o quão complexo é a questão da tolerância. Mas algo que deve já ficar claro é que, se quisermos construir uma sociedade decente e razoável teremos que levar à sério o princípio da igualdade, onde cada um vale por um e não mais do que um, pois isso é central para a construção de uma política democrática razoável.

Uma segunda resposta, ligada a concepção da razoabilidade, afirmaria que a tolerância se desenvolve cooriginariamente com a razão prática, produzindo, desse modo, a possibilidade de que instituições democráticas e liberais surjam e se tornem tolerantes no sentido político justamente por serem razoáveis, ou seja, livres de determinações valorativas externas à política

democrática. Assim, a tolerância seria uma consequência das sociedades democráticas decentes, ao permitir que as diversas visões de mundo se confrontem e se esclareçam mutuamente, pois quando todos se compreendem como livres e iguais, podemos avançar democraticamente e civilizacionalmente, além de que a razão, dessa forma, defenderiam os seguidores do ideal iluminista, pode sempre se autoaperfeiçoar e seguir a sua finalidade de “emancipar a humanidade”.

Suplementarmente ao que foi mencionado, é um fato que somente nas democracias é possível a existência e a consolidação da ideia do pluralismo razoável, tanto em sua forma política quanto ética. É apenas através de um sistema político democrático e liberal, o qual entende seus pares como livres e iguais, é que poderemos construir um regime político justo e efetivo. Sem esse postulado da razão prática e política, entendido como um igual respeito pelas pessoas, não há como nos entendermos moral, política, jurídica, ética e religiosamente. As democracias nascem e se desenvolvem somente quando as pessoas estão dispostas a agir de forma que não privilegiam só as suas concepções egoístas, individuais ou de grupo em detrimento de todas as outras. Para se realizar de modo amplo e eficaz, devemos ter o acordo político básico que entende todos como sendo livres e iguais. Com isso, não estamos afirmando que as democracias liberais (sendo que há uma família de concepções liberais) são perfeitas, que não aconteçam conflitos e lutas (pois isso que a define como sendo liberal), que se desenvolvem harmoniosamente e altruisticamente, que sempre e em qualquer situação alguém se sacrifica voluntariamente para salvar todos os outros. Na verdade, o contrário disso acontece, conflito e luta são sinônimos de democracia, sendo que a razoabilidade se configura como um conceito normatizador que busca mediar e responder aos percalços que inevitavelmente ocorrem numa vida democrática, sendo que a razoabilidade permite que as mais diversas formas de vida e de ideias se realizem, desde que ambas sejam justificáveis publicamente e que possam ser aceitas por todos os envolvidos. O melhor argumento justificável racionalmente vence, sendo que tem que passar pelo teste da razão pública.

Entretanto, isso não é deixar que a lógica do egoísmo racional e do individualismo dominem todas as esferas da vida humana, pois uma razão pública razoável não endossaria essa forma de sociabilidade. Caso fossemos para o oposto absoluto, no qual todos se preocupam apenas consigo mesmos, isso faria a democracia desaparecer. Fortalecer a democracia passa pelo caminho de que aqueles que estão participando dela acreditam no próximo, ajam não somente de forma autointeressada, mas se abram ao fato de que, se todos agissem de forma mais cooperativa, todos se beneficiariam mutuamente e estreitariam os laços políticos da cidadania deliberativa e participativa. A própria evolução da espécie humana passou pela

cooperação mútua, sendo que se nos fechássemos somente ao pequeno grupo do nós contra eles, inevitavelmente desapareceríamos. Essa longa história do desenvolvimento humano, desembocou na forma mais complexa de vida, a vida que se desenvolve entre grupos divididos por ideias éticas, políticas e religiosas. É nessas interrelações que surgirá a ideia das pessoas entendidas como racionais e razoáveis, sendo que essa perspectiva configurará a ideia do cidadão democrático que cria o vínculo da reciprocidade com o seu semelhante e da razoabilidade com todos os seus concidadãos, sendo que a razão prática e a tolerância são a alavanca dessa relação entre o cidadão e a sociedade com suas mais diversas demandas.

A democracia liberal, no entanto, depende de uma concepção política do que seja uma pessoa razoável que, para nós, é sinônimo de cidadão, sendo que essa ideia se apresenta através de uma família de teorias políticas liberais, não sendo a democracia um sistema absoluto e determinado. Não há somente um tipo de liberalismo, muito menos a ideia de um único liberalismo, e caso agíssemos dessa forma, estaríamos indo contra a própria ideia liberal, sendo que a mesma se tornaria uma doutrina ética abrangente. O que há é uma visão liberal que deve ser entendida como a mais razoável, através da livre discussão de seus membros na busca de que o melhor argumento vença, usando, para isso, a razão prática como fundamento.

A prática democrática é, desse modo, dependente de uma ideia simples, mas carregada de interpretações: para o liberalismo político se realizar, primeiro devemos concordar que todas as pessoas são entendidas como livres e iguais. Dessa forma, não podemos querer colocar uma teoria qualquer (porque é a minha) como sendo a teoria de fundo que deve ser seguida por todos. O liberalismo político exige que as pessoas - entendidas como seres que através de suas duas capacidades, a racionalidade e a razoabilidade - possam chegar a acordos nos quais todos creem ser o mais razoável, pois a ideia da razoabilidade se correlaciona diretamente à concepção de razão prática produtora de uma democracia liberal, logo tolerante. A tolerância como razoabilidade explica melhor como podemos mobilizá-la para resolver problemas práticos morais, políticos, entre outros, do que uma concepção da tolerância entendida como permissão, coexistência ou reconhecimento.

A título de exemplificação, alguns valores democráticos, garantidos por uma constituição, seriam os ideais da liberdade, da igualdade, da justiça, da tolerância, da proteção à vida, da livre busca da felicidade, da busca e realização do bem comum, da autodeterminação do povo pela soberania popular, do patriotismo, da cidadania, da dignidade da pessoa humana, dos valores sociais do trabalho e da livre iniciativa, bem como pela garantia do pluralismo político. A lista não pretende ser exaustiva nem completa, apenas tem a finalidade de mostrar alguns elementos que cada país traz como fundamental para sua constituição enquanto povo

que se autodetermina e busca a construção de sua identidade democrática livremente. Nenhum país decente diria que os valores citados acima não são importantes. O fato é que, se não colocarmos os termos dessa discussão em uma esfera política democrática liberal pautada por uma razão prática pública, sempre seremos vítimas da acusação de favoritismo ético de uma teoria particular. Por isso, é necessário ter claro desde o início que, para se construir uma teoria que escape das concepções éticas e metafísicas, é somente através da razão prática e do liberalismo político democrático que isso pode ser feito. É a partir disso que procuramos formar um conceito de tolerância como razoabilidade, **que por sua vez consiste na apresentação da razão prática. Para defender essa tese, procuramos mostrar como a tolerância se fundamenta num conceito de razão prática fundamentado numa compreensão kantiana.** Se a razoabilidade for compreendida como um conceito estabilizador, então poderemos mostrar como esta concepção funciona dentro da democracia e defendendo, assim, a sua centralidade, mostrando que sem essa concepção de razoabilidade a ideia da democracia liberal ficaria esvaziada ou mesmo enfraquecida caso não seja comprometida como um idela que fortemente se constrói com e pela razoabilidade. Com a proposta da construção do conceito da tolerância baseada na razoabilidade, criamos a possibilidade de termos uma democracia mais robusta, coerente e justa. A tolerância entendida como razoabilidade cria as condições mínimas para que a democracia floresça.

Assim, em vista do que foi apresentado acima, vamos passar brevemente a explicar os pressupostos teóricos e metodológicos além de apresentar sucintamente o que iremos trabalhar nos próximos capítulos. Procuramos desenvolver a tese da seguinte forma: quanto à finalidade, esta pesquisa caracteriza-se como sendo uma pesquisa básica com objetivos exploratórios, buscando, dessa forma, aprofundar o conhecimento disponível sobre o tema em questão. Portanto, iremos analisar textos fazendo apontamentos de conceitos e concepções, além de realizar a sistematização de ideias e argumentações de alguns teóricos que escreveram sobre o tema da tolerância. Por ser uma pesquisa básica, não se realiza de imediato a transformação da realidade, mas se constroem as bases para que isso possa vir a ocorrer. A pesquisa, em relação aos procedimentos e técnicas usadas, constitui-se como bibliográfica e documental. Dessa forma, as referências permitem oferecer meios para definir e resolver não somente algumas problemáticas já conhecidas, como também nos leva a explorar novas áreas cujos problemas não se cristalizaram suficientemente, tendo como consequência possibilitar ao estudioso fazer alguns paralelos entre outras leituras sobre o mesmo tema e reformular e reordenar o debate já existente. Diante disso, esta pesquisa não é mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre o assunto, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque e abordagem, chegando a

conclusões diversas a fim de auxiliar a compreensão da questão em análise.

Quanto aos objetivos, a pesquisa é explicativa, visando encontrar os fundamentos dos fenômenos em apreço, buscando oferecer uma explicação de natureza filosófica, além de uma racionalização para a construção teórica do conceito da tolerância e de suas diversas concepções. Em relação à abordagem, a tese é qualitativa. O procedimento escolhido para desenvolver a pesquisa é o construtivismo, de matriz rawlsiana, sendo que, paralelamente, apoiamo-nos em uma concepção metodológica histórica, sendo que usaremos de uma estratégia contextualizada para nos aproximarmos e analisarmos o problema da tolerância. Cabe esclarecer que nos apoiamos em três ideias rawlsianas, quais sejam: primeiro, uma concepção normativa de pessoa, que inclui um senso de justiça (razoável); e, segundo, uma concepção de bem (racional) e a ideia de um Estado democrático de direito, sendo visto como uma sociedade bem ordenada, que deve conter uma concepção política e pública de justiça. Para Rawls, como visto no Liberalismo Político, sociedades não democráticas não tem como ser razoáveis.

Portanto, para dar cabo a nossa hipótese, será utilizado o método indutivo para configurar a situação inicial hipotética, experimento mental, que é entendida como uma série de hipóteses razoáveis; e o método dedutivo para garantir que os referidos ideais possam incorporar uma concepção de justiça imparcial. A partir disso, busca-se produzir uma concepção de tolerância como razoabilidade. Dessa forma, o método hipotético-dedutivo, por meio da mobilização da razão prática - responsável pela possibilidade de se construir uma concepção moderada política da ideia de razoabilidade -, permite que a hipótese da tolerância como razoabilidade se desenvolva de forma coerente. São justamente essas ideias que permitem que o liberalismo político, como descrito por Rawls, se realize enquanto teoria política não abrangente, que é o que cremos ser o mais coerente com o sistema democrático liberal.

Em relação à organização dos capítulos, estes dividem-se da seguinte forma: o primeiro capítulo busca construir o problema da tolerância a partir dos elementos de uma contextualização do tempo presente, tendo por referências as situações contemporâneas de intolerância, no intuito de justificar por que precisamos discutir os sentidos da tolerância e sua relação com a democracia e a justiça. Surge aí o problema da “crise da inclusão do outro”, sobre o qual serão apresentados alguns exemplos e problematizações que surgem dessa crise.

Embora seja uma ideia necessária e que muitos a defendem como sendo essencial em uma sociedade democrática, a tolerância continua a ser uma ideia confusa e ambígua. Por isso, em um segundo momento, buscaremos definir o que é uma situação de tolerância. Apresentaremos, para isso, a ideia geral e as quatro concepções de tolerância propostas por Rainer Forst. É desenvolvida, nesta seção, a ideia de tolerância a partir da dinâmica dos

conflitos sociais e lutas políticas que impulsionaram dois processos de racionalização que correm simultaneamente: a racionalização do poder e a racionalização da moral.

No terceiro capítulo, a tolerância será apresentada como um conceito normativamente dependente (da democracia e da justiça), o que mostra, por fim, que a tolerância, para adquirir uma configuração concreta, depende de um princípio de justificação pública. Como entender essa justificação será um ponto central a esclarecer nesse capítulo.

Por fim, discutiremos a tolerância, a razão prática e a centralidade da ideia de razoabilidade para entender a justificação dos sentidos da tolerância e seus limites em uma sociedade democrática. A razoabilidade no âmbito da moralidade, entendida como uma atitude da pessoa política na sociedade democrática, e a razoabilidade como exigência institucional, sendo o principal princípio da legitimação política.

Como uma conclusão preliminar desta tese – que apresentamos intencionalmente na introdução a título de produzir no leitor ou leitora a vontade de ler as páginas que seguem e, com isso, esperamos estimular a curiosidade do leitor ou leitora para saber como construímos e defendemos a tese da tolerância como razoabilidade – seja pela própria natureza da tolerância, ou por sua ambiguidade na forma de interpretá-la, percebemos que a tolerância quer resolver os conflitos, mas ao preço de produzir novos, sendo que esta tolerância não será a panaceia de todos os nossos problemas. A tolerância tem a finalidade de “desativar” os conflitos, não de resolvê-los. Não há resposta certa, há apenas uma razão prática em funcionamento e que sempre está sujeita a falibilidade e finitude, inerentes a nossa humanidade, sempre contextualizadas e compreendida em uma determinada situação histórica, social e política. Querer uma solução universal para os problemas políticos é presunção. Uma consideração que podemos fazer disso é que a tolerância pode acabar por se transformar em um instrumento de resolução pragmático de conflitos, caindo em uma espécie de autoencantamento de seu próprio poder emancipador. Aceitamos e buscamos defender a tolerância nas sociedades multiculturais sob um novo enfoque, fugindo das armadilhas do contextualismo ingênuo ou desinformado (relativismo moral ou ceticismo metodológico), mas também tomando cuidado para não cairmos nas teias do universalismo personalizado, que cheira a doutrina abrangente. Vamos nos apoiar numa terceira via, a do perspectivismo político universalizável, ou seja, em concepções e ideias que podem ser justificadas e aceitas pro todos naquele momento, não se tornando uma lei universal fora de seu tempo e do seu espaço.

Um erro comum é que sempre acabamos por apresentar a nossa cultura e nossa razão como a “racionalidade universal” como a mais desenvolvida e progressista. O preço a pagar pela ideia otimista da tolerância é que perdemos a capacidade de perceber que a intolerância

tem uma força tremenda e uma vida longa, ainda mais em tempos de recrudescimento de posições extremadas em todas as esferas, sejam ela social, política, jurídica, ética, entre outras. As religiões, em oposição às ciências, têm um futuro promissor, justamente por dar sentido às angústias pessoais, algo que as ciências (positivas) não podem fornecer. Isso acontece por justificarmos que a razão é o único tribunal e a instância última de todos os nossos problemas (razão monológica), visão esta que é contraposta à perspectiva mais coerente, na qual a razão prática e comunicativa é mais razoável e coerente para os problemas de origem social. Caso a ciência natural encontre a teoria de tudo, ou seja, consiga explicar tudo acerca do universo físico, dando todas as respostas físicas, químicas, biológicas e matemáticas, o que restaria para fazer as ciências humanas? Sobraria, desse modo, todo o resto, e o mais importante: dar sentido para a existência humana através de várias gramáticas de sentido existencial, político e moral, que passam inevitavelmente pela religião, filosofia e política. E isso não pode ser dado por uma equação matemática e, por essa razão, as lutas sobre a interpretação da vida correta e do que seja o justo têm uma vida longa e, certamente, prenes de intolerâncias e disputas sem consenso à vista, pois a tolerância, como dito acima, não é a solução de todos os nossos problemas, justamente porque ela faz parte deles. Mas, como nem tudo são problemas, emerge uma conclusão otimista, pois a tolerância (bem compreendida) surge também como possibilidade de compreensão e superação de problemas que por hora parecem insolúveis através de uma razão prática efetiva, sendo que a razoabilidade no âmbito político, transforma-se numa fonte renovada de entendimento, de emancipação e justiça através do diálogo, sendo este o único recurso racional e normativo que temos para nos compreendermos razoavelmente, para que não terminemos todos cegos e banguelas.

## 1 O CONTEXTO DA TOLERÂNCIA

Só me interessa o que não é meu.  
**Oswald de Andrade.**

Há uma cena em um dos filmes de Jean Renoir, “A regra do jogo”, de 1939, na qual o personagem Robert de la Cheyniest fala à Christine de la Cheyniest e Octave, este interpretado pelo próprio Renoir: “*Ce qui est terrible sur cette terre, c’est que tout le monde a ses raisons*”<sup>1</sup>. De modo sintético, essa afirmação apresenta de forma clara o problema da tolerância: se todos têm suas razões, ou a sua razão, qual será a razão correta?

Todos procuram oferecer razões e justificativas às suas ideias e convicções. Nada mais comum do que julgar a si mesmo como a pessoa mais moderada e razoável, pois ninguém se julga jamais como sendo radical ou fanático. No entanto, nos casos que envolvem a religião, essa moderação e razoabilidade geralmente ficam obscurecidas, por se tratar de temas e questões transcendentais, que se debruçam sobre a salvação da alma humana e da vida correta a ser vivida para, com isso, ter uma vida eterna. O simples fato de enunciar a ideia da razoabilidade já traz consigo dificuldades. Tentar colocar uma definição fixa e irreversível revela-se infrutífero, além de ir contra a própria ideia da razoabilidade. Porém, antes de continuarmos, vale a pena, pelo menos provisoriamente, definir o que compreendemos ser uma pessoa razoável:

[...] provisoriamente caracterizamos uma pessoa razoável como alguém que tem uma vontade de cooperar em termos justos, reconhece e aprecia as consequências do “fardo do julgamento” e tem um sentido de justiça. Ele [Rawls] pretende mostrar que uma pessoa razoável, no final das contas, é alguém que afirma os seus princípios de justiça. Princípios de justiça que são (a maioria) razoáveis para cidadãos livres e iguais, sendo aqueles que seriam acordados por representantes de pessoas razoáveis na posição original e que se encaixam com as nossas convicções morais no equilíbrio reflexivo.<sup>2</sup>

Não é nada fácil ser razoável e tolerante numa situação cotidiana, no sentido de estar aberto a dar e pedir razões, pois isso exige uma cuidadosa deliberação e ponderação, sempre pautada pela razoabilidade e estando sempre aberto para mudar de posição. De modo geral, em nossas relações sociais, marcado pelo individualismo, cada um procura defender suas próprias convicções com “razões”, sendo que buscamos justificar nossas ideias ou ideais apelando, na

---

<sup>1</sup> O que é terrível nesta terra é que todos têm suas razões.

<sup>2</sup> FREEMAN, Samuel. Public Reason and Political Justifications. New York, v.72, n.5, **Fordham Law Review**. 2004. Disponível em: <<https://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol72/iss5/29>> Acesso em: 21 jun. 2019. (p.2035).



maioria das vezes, a concepções éticas ou religiosas ou na mera opinião pessoal. O problema é que quando nos apoiamos exclusivamente na ética ou na religião, queremos geralmente colocar nossos valores particulares ou do grupo como a forma de vida correta, a qual todos deveriam buscar viver.

Valores éticos sustentam frequentemente (quando não sempre) a pretensão de serem eticamente verdadeiros, isto é, de apresentarem padrões absolutos para a vida boa. Como tais, respondem as questões de vida boa “para mim” ou “para nós” enquanto membros de uma comunidade ética. Contudo, em contextos em que se trata de questões morais que devem valer “para todas” as pessoas como membros de comunidades éticas diferentes, as razões para sua validade devem ser universais no sentido de que não podem ser rejeitadas razoavelmente por nenhuma pessoa.<sup>3</sup>

Como apresentado por Forst, o ideal seria que todos fossem esclarecidos ou críticos ao ponto de ponderar sobre suas demandas e analisarem se suas ideias são aceitáveis ou se passariam no teste de serem “ampliadas” para todas as pessoas. Mas isso ocorre muito pouco. Por isso, é necessário separar analiticamente entre as diversas formas de socialização, como a ética, a política, a jurídica e moral. Se primeiramente analisarmos de qual natureza analítica é a nossa demanda, poderemos mais facilmente perceber se estamos ou não sendo razoáveis e tolerantes. Diferenciar essas esferas torna-se necessário para podermos fazer uma reflexão mais acurada de nossas diferentes formas de vida e das variadas concepções de vida boa que defendemos particularmente.

Para além dessa problemática, há um grupo específico (geralmente formado por filósofos profissionais) que procuram justificar as suas demandas e seus argumentos através de outros expedientes argumentativos, ou seja, através de teorias filosóficas, e estes mesmo afirmam poder ser possível e desejável criarmos uma forma de justificação que seja aceita por todos pelos motivos certos. Como exemplo, pense nas discussões sobre a justiça, sobre o que ela é e o que se espera de cada um de nós para que uma sociedade seja considerada justa. Este grupo, formado por filósofos acadêmicos, buscam explicar o que seja a justiça e o seu funcionamento dentro de uma sociedade apelando para argumentos distintos dos comuns e acreditam que assim possamos chegar a acordos mais amplos, alguns dirão, universais. Acreditam, assim, que podem encontrar uma forma de razão que possa ser aceita por todos razoavelmente e de maneira universal. De modo geral, todos nós tendemos a acreditar que a nossa razão é a correta e a ter uma convicção profunda de que as nossas ideias são as melhores e, desse modo, lutamos para mostrar aos outros que nossa perspectiva é a melhor e que ela

---

<sup>3</sup> FORST, Rainer. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010. (p.55).

prevaleça. Seria isso razoável? Não seria isso apenas mais uma arbitrariedade ou mesmo uma narrativa por poder (Nietzsche) ou uma artimanha discursiva do Biopoder (Foucault)?

Na filosofia política, comumente, divide-se o problema do que é a justiça e de como é fundamentada em dois grupos: o primeiro grupo defende a prioridade do bem sobre o justo, enquanto que o segundo defende a prioridade do justo sobre o bem. Como toda boa disputa pela prioridade para saber quem determina o quê, há ainda a questão de saber qual forma de política seria a mais interessante para desenvolver os valores da justiça e do bem. Há o grupo dos democratas com suas diversas concepções, que defendem ser a forma mais razoável de se fazer política e os outros, seus críticos, que propõem outras formas de política, como a republicana, para citar um exemplo. Portanto, querer analisar o papel da tolerância dentro de nossa atual estrutura é uma tarefa complexa e difícil.<sup>4</sup>

Ademais, a política é uma ciência, como afirma Aristóteles, que não faz sentido querer a exatidão daquelas outras ciências como a geometria ou a física. Não há como envelopar a política dentro de um esquema que transforme essa tarefa de se comunicar que, aparentemente pode ser fácil, em um modelo complexo que, por meio de um sofisticado *Big Data*, produza o consenso, o qual, ao fim do processo, possa dar a resposta final através de uma equação matemática que será aceita por todos indistintamente. Entender isso demonstra bom senso e entendimento correto da natureza dos problemas que cada área estuda. Querer exatidão onde não há, demonstra apenas falta de conhecimento sobre o tema do qual se está tratando ou apenas má-fé, e no seu extremo, imbecilidade. Na política, jamais se produzirá verdades como se produzem demonstrações ficcionais em experimentos da matemática ou em algumas áreas das ciências naturais. Por isso, é na razão prática que definiremos como iremos nos relacionar enquanto uma espécie que por natureza é política, ζῷον πολιτικόν. É a partir da perspectiva da esfera política que poderemos fazer uma contextualização do conceito de tolerância.

Para tanto, temos vários fatos históricos recentes que nos ajudam a recontar essa história.

---

<sup>4</sup> Há uma diferença entre dificuldade e complexidade. Como exemplo, pense no jogo de xadrez: ele é fácil, no sentido de movimentar as peças e entender as regras básicas dos movimentos e os valores de cada peça, porém é extremamente complexo. Exige um número de cálculos para cada jogada que somente os grandes mestres do xadrez conseguem executar, além claro, dos computadores. Para notar como isso funciona, imagine um jogador mediano de xadrez, ele dificilmente conseguirá vencer uma partida de xadrez, quando colocado no modo difícil em seu próprio *smartphone*. Esse é um exemplo de uma tarefa fácil, mas complexa. Temos tarefas que são difíceis, mas não complexas. Amarrar os sapatos é uma tarefa difícil, mas não complexa. Contudo, não existe ainda uma máquina que consiga dar um nó de sapato. Portanto, encontrar a razoabilidade é difícil e complexo. Se fosse somente complexo faríamos aplicativos de razoabilidade que calculariam como ser mais ou menos razoável. Mas além de complexo a tema da tolerância é difícil, e isso ocorre por aparentemente parecer ser fácil. A dificuldade que temos em nos compreender dentro das sociedades humanas e de encontrar normas razoáveis que possam ser aceitas politicamente é tarefa árdua. Sendo que isso ainda é um desafio enorme e aparentemente sem solução.

Assim, partimos de um fenômeno que marcou profundamente o século XX e que novamente começa a ganhar força. Estamos nos referindo à vertente totalitária, que usou e hoje usa como estratégia as propagandas massificadas, que constroem um sentimento de medo e desesperança, tanto no nível afetivo quanto econômico. Apresentam cotidianamente nos telejornais e nas redes sociais aumento do desemprego, o esvaziamento da cultura nacional e a crise econômica e o aumento dos preços dos produtos. Isso produz – naqueles que se sentem os verdadeiros homens e mulheres daquele país, nacionalistas – o sentimento de invasão de grupos estrangeiros e minorias que querem impor a sua cultura a todos e que invariavelmente são beneficiados pelo seu governo, sendo que ele mesmo não tem ajuda nenhuma de ninguém. Acreditam, nesse sentido, que as minorias ganham privilégios os quais os cidadãos comuns não gozam, e além disso, tiram o emprego dos trabalhadores assalariados do país.

Esse cadinho cultural cria uma nostalgia de grandeza em um passado que nunca existiu e produz nos seus asseclas um sentimento de pertença e de retorno às origens míticas que foram perdidas e que agora corre um risco eminente de desaparecer por causa do fluxo de imigrantes. Como reação natural a esse fenômeno, as pessoas comuns, que são a maioria e que se sentiram traídas pelos governos anteriores, se unem para destruir aquilo que mais odeiam e que são os culpados pela situação atual: os outros. O antídoto a essa doença que se instalou é o uso da violência, da barbárie e do insulto contra tudo aquilo que significa ou encarna os usurpadores da sua nação.

Não há razoabilidade e tolerância e muito menos uma razão prática coerente em funcionamento em uma política que mobiliza somente os afetos e, em particular, a raiva e o medo. A raiva e o medo são afetos, potentes, como diz Buarque, “[...] Filha do medo, a raiva é mãe da covardia”, tornam-se ambos afetos as impulsionadoras que colocam em movimento as políticas reacionárias conservadoras. Disto, podemos extrair a seguinte questão: há tolerância em regimes antidemocráticos e antiliberais? A resposta depende do que você entende por tolerância, democracia e liberalismo. Se for uma concepção que afirma ser a tolerância uma atitude de suportar determinadas práticas que você crê serem injustas ou “aguentar firme” determinadas atitudes e práticas que em qualquer outro lugar seriam indignas, para obter ou apenas manter uma suposta “paz”, então há tolerância. Se democracia se reduz a votar e apenas dizer que escolheu seus representantes, então também há democracia, e se liberal significa liberdade econômica, tudo se torna possível. Por outro lado, se tolerância for outra coisa, que não a ideia simplória e equivocada de suportar, no sentido de aguentar injustiças, de não reagir por medo de uma punição maior por parte dos detentores do poder, então não há tolerância. Tudo depende da referência que se usa para se responder a essas questões. Para poder pensar o

que seja a tolerância, é interessante retomarmos o que foi dito por Pierre Bayle a mais de trezentos anos.

Há uma influente e famosa frase de origem bíblica, analisada e comentada por Pierre Bayle (1647-1706), filósofo francês e pai do conceito moderno de tolerância religiosa, que diz: “*compelle intrare*” [obriga-os a entrar], que aparece em Lucas (Lc. 14, 23). Como podemos entender essa declaração? Bayle se debruça sobre isso e produz uma interpretação inovadora para sua época e, na verdade, com ecos que produzem efeitos até hoje. Seria o uso da força razoável? Alguns defendem que o uso da força em determinadas situações seria sensato, no entanto, oposto a essa visão, há aqueles que defendem que toda forma de coerção violenta é sempre ilegítima (qualquer meio que use a força para convencer racionalmente é ilegítimo). Não aceitaríamos uma imposição como legítima pelo simples fato de ter sido legitimada pelo grupo majoritário contra o grupo que se encontra subjugado. O fato de ter sido discutido por um grupo, sem levar em conta o outro, não torna a relação simétrica, pelo contrário, excluir um grupo afirmando que se sabe o que é o melhor para determinado grupo em nome de saber o que é melhor para aquele grupo é agir ilegitimamente e ao fim, injustamente. Diríamos que uma ação dessa natureza seria paternalista.

O fato é que a coação é mais comum e rotineira do que imaginamos. Almeida (2011) faz um estudo sobre a Polifonia da política e da tolerância em Pierre Bayle, mostrando como o filósofo francês interpreta o seu tempo e utiliza a passagem do “*compelle intrare*”, para mostrar que quase sempre somos obrigados, a “aceitar” o que alguns indivíduos, o governo ou algumas religiões nos impõe, de maneira violenta e injusta. Por isso, para Pierre Bayle, o que impede o estabelecimento de alguma solução para as disputas teológicas e políticas – ou simplesmente num diálogo comum - é o fato de todas as religiões e qualquer doutrinas políticas dogmática sempre quererem ter a pretensão de encarnarem e possuírem A Verdade. Quando buscamos impor a nossa teoria abrangente, nossa ética, acabamos por coagir os outros a rezarem e a pensarem com as nossas regras, a partir de nossa cartilha, impedindo que se tornem autônomos e livres para pensar o que querem e da forma que quiserem. Querer colocar um modo de vida boa *a priori*, abre a porta para se criarem as condições ideais para os conflitos irresolúveis e para as piores formas de se fazer política, a tirânica e despótica. A figura do sábio que sabe qual é a Verdade cabe perfeitamente no tirano vestido com a capa da tolerância, entendida como permissão. Transforma-se, assim, tudo num caso de seguir as regras do Rei, e simultaneamente surge a figura da polícia do pensamento, e chega-se assim ao fim da Política. Por isso, a importância de criarmos uma concepção de tolerância conjuntamente com uma atitude e concepção correta da tolerância que permita e aceite que todos possam pensar e crer de modo

diferente de nosso, podendo cada um pedir e dar justificações de forma ampla e irrestrita. Para que isso funcione é necessário que uma cultura de fundo permita que isso aconteça, sendo que a tolerância é o início do caminho para a possibilidade da construção de uma pluralidade de visões de mundo. Portanto, podemos dizer que a ideia da tolerância, quando apresentada por Bayle, já se mostra como um problema pré-moderno, sendo que foi essa característica, o advento da tolerância, que possibilitou a abertura a novas formas de compreensão do mundo.<sup>5</sup>

Para além disso, o conceito de verdade desempenha um papel importante nas discussões acerca da tolerância, pois qualquer teoria que acredite deter a verdade absoluta, deixa de ser uma teoria política razoável e entra diretamente na esfera que podemos qualificar de dogmática e não razoável. No entanto, Rawls já havia percebido que sua defesa de uma doutrina razoável, que não pode se fundamentar em uma visão ética abrangente, poderia ser interpretada como uma forma de ceticismo e, no limite, seria acusado de ser uma teoria abrangente, o que ele se apressa em negar, pois, como Rawls comenta, é possível haver uma fé razoável, mas isso somente na possibilidade de um regime constitucional justo. Isso ocorre, pois o liberalismo não é cético quanto a possibilidade de haver a verdade, mas é cético quanto a certeza de termos a encontrado.

É importante salientar que Rawls apelará para a ideia do “*Burdens of Judgment*,”<sup>6</sup> com a finalidade de mostrar que a ideia de uma verdade, no debate público, deve ser deflacionada.

---

<sup>5</sup> Temos aqui duas possibilidades de interpretação sobre o debate da tolerância, uma que é pré-moderna e outra contemporânea. A primeira, que acontece a partir do século XV, se liga aos movimentos de racionalização científica do início da modernidade e de sua conseqüente secularização, por meio da mentalidade científica e do avanços iniciados nessa época, e a tolerância também se torna interessante porque nesse período começam a se multiplicar as guerras religiosas e de suas conseqüências funestas para a produção de uma nação mais unida orgânica. Ou seja, a modernidade surge por causa do Pluralismo em suas mais diversas esferas, política, religiosa, moral, ética e artística. Uma segunda perspectiva se liga a tolerância hoje, sendo que o foco principal de nossa tese é perceber como a tolerância pode desempenhar um papel central para a estabilização das democracias modernas, em especial, as democracias Pós Segunda Guerra Mundial. O nosso problema se revela então como entender e dar conta das racionalizações Pós-modernas, no sentido das irracionalidades defendidas como paradigmas de novas racionalizações livres do jugo Eurocêntrico, patriarcal, branco e burguês. Hoje produzimos uma democracia iliberal, como exemplo, temos a Hungria de Viktor Órban. Cf. HOLMES, Stephen; KRASSTEV, Ivan. **A hora dos descontentes:** por medo da diversidade, o leste europeu deixou de ver o liberalismo como modelo. 2019. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/hora-dos-descontentes/>>. Acesso em: 30 ago. 2019.

<sup>6</sup> Segundo Blake, “*Burdens of Judgment*” os fardos do julgamento ou limites da capacidade do juízo “destinam-se a apoiar os compromissos dos agentes políticos, dando uma série de explicações para a existência de um pluralismo razoável de doutrinas abrangentes. Os fardos do julgamento ajudam esses agentes a evitar a tentação de considerar suas próprias doutrinas abrangentes como uma justificação suficiente para a coerção política exercida sobre aqueles que rejeitam essa doutrina. Aceitar os fardos do julgamento, argumenta [Rawls], é comprometer-se com a tarefa compartilhada de buscar padrões de justificação que possam ser aceitos por uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis. Pessoas razoáveis se comprometem com a busca desses padrões, mesmo em circunstâncias nas quais possam confiar em suas próprias doutrinas abrangentes como justificativas para a política pública”. BLAKE, Michael. (2014). *Burdens of judgment*. In J. Mandle & D. Reidy (Eds.), **The Cambridge Rawls Lexicon** (pp. 74-78). Cambridge: Cambridge University Press.

Ser razoável é: não impor uma visão única de mundo (pois geralmente quem defende uma visão única de mundo afirma ser sempre a sua verdade a única verdadeira). Quem defende uma concepção unitária e absoluta acerca da Verdade vai contra a própria ideia dos limites da capacidade do juízo. Assim temos que encontrar arranjos institucionais e formas de entendimento e compreensão que ajudem a consolidar uma esfera política ampla e estável que não imponha uma visão abrangente *a priori* aos seus cidadãos.<sup>7</sup> Portanto, a questão colocada por Rawls que move a discussão acerca do liberalismo político é: “[...] como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?”<sup>8</sup> Como pode haver ainda uma cooperação justa entre cidadãos livres e iguais se cada um entende o bem de diferentes modos? Rawls afirma que a experiência histórica depõe contra a visão egoísta e exacerbada onde cada um defende somente o seu, e que a ideia de uma escassez forte é exagerada. Logo, seria necessário fazer uma construção política liberal, na qual três coisas devem ser garantidas: a) garantia do valor equitativo das liberdades políticas (não só formalmente); b) igualdade equitativa de oportunidades (não garantir isso só de maneira formal); e c) princípio da diferença, no qual desigualdades econômicas e sociais são possíveis desde que traga benefício para o menos privilegiado da sociedade. Assim, para realizar a teoria política liberal, é necessário diferenciar aspectos epistemológicos de aspectos político-morais.

Em tese, isso significa que os "limites da capacidade do juízo" funcionam tanto como considerações epistemológica quanto político morais, destinadas a explicar a persistência de desacordos razoáveis e a motivar as partes a obedecer às restrições da razão pública em face das discordâncias entre as pessoas envolvidas, possibilitando um acordo moral. Pense no caso das doutrinas teológicas: em situações como essas, aquele que defende a sua ideia afirma que ele detém a única verdade teológica, sendo a mesma absoluta e correta. Isso acarreta a necessidade de conversão de todos aqueles que estão “em erro”, isto é, que professam outras

---

<sup>7</sup> É importante esclarecer que Rawls não trabalha a oposição entre público e privado. Para o filósofo norte-americano há uma distinção entre público e não público, pois não existe algo como uma razão privada (Wittgenstein já havia destruído o mito de uma linguagem privada em suas Investigações Filosóficas, pois ser um ser de linguagem é compartilhar uma linguagem pública). O que existe é uma razão pública, que se manifesta de maneira social ou doméstica. A razão social é mais ou menos aceita socialmente, sendo que esta funciona dentro das associações que constituem uma cultura de fundo com suas práticas e normas. Já as razões domésticas, que acontecem dentro da família, como pequenos grupos da sociedade, tem uma influência menor. São esses três tipos de razão que operam socialmente. Sendo que todas funcionam dentro de uma lógica mais ou menos pública. Enquanto cidadãos, todos vivemos dentro dessas formas de razão, sempre entendidos como possuindo direitos iguais e quanto mais possam ser compartilhados amplamente e genericamente, mais públicas se tornam, o inverso é verdadeiro, e leva a perspectivas não-públicas. [Ver Rawls, O Liberalismo político, 2011, p.259, nota.]

<sup>8</sup> RAWLS, John. **O liberalismo político**. Martins Fontes: São Paulo, 2011. (p.4).

religiões, com a finalidade de evitar o pior dos males, a danação eterna<sup>9</sup>. Quando estamos tratando com religiões não razoáveis, isso significa que estão dispostos a impor a sua vontade a todos, irrestritamente, e quando isso acontece, iniciam-se os problemas e desacordos morais. Para contornar uma situação como essa, temos que trabalhar através de uma concepção política razoável, sendo que o liberalismo político se mostra como a melhor forma de contornar os conflitos e desacordos que envolvem as questões éticas e religiosas. Mas colocar isso em prática é difícil e complexo. Não é nada fácil na prática vermos pessoas aplicando a razoabilidade nas discussões públicas e políticas.<sup>10</sup>

Situações que envolvem discussões de natureza religiosa e éticas são mais corriqueiras do que imaginamos. Basta ligar a televisão para se constatar que as disputas teológicas e políticas ocorrem a todo momento em todas as esferas sociais. Ambos os discursos, sejam eles de origem política ou religiosa, cada um ao seu modo busca influenciar e dominar a esfera pública. O aumento das disputas por influência política vem colocando novamente os discursos religiosos na pauta do dia. A religião é usada como força mobilizadora, sendo que a mesma vem ganhando proeminência e se destacando como um lugar que consegue aglutinar e dar visibilidade ao discurso religioso, influenciando cada vez mais a esfera política. Muitas das pautas políticas que anteriormente eram decididas pelo uso da racionalidade política passaram a ser debatidas em ambientes mais difusos, mas que usam e apelam irrestritamente a seu nicho eleitoral, deslegitimando a política enquanto prática do uso público da razão, passando a ser

---

<sup>9</sup> ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. **O elogio da polifonia**: tolerância e política em Pierre Bayle. São Paulo: USP, 2011. (Tese de doutorado).

<sup>10</sup> Vários artigos procuram utilizar a ideia do “equilíbrio reflexivo”, proposto por Rawls, para mitigar essas situações de conflito. De certa forma, a razoabilidade é a capacidade de justificar a ação de modo que poder ser aceita por qualquer um dos envolvidos, tanto no sentido de oferecer quanto de pedir razões para que possam ser aceitas como demandas razoáveis. Rawls entende a ideia do Equilíbrio Reflexivo de duas formas: “Pensando agora numa pessoa qualquer, suponhamos que nós (enquanto observadores) encontramos a concepção de justiça política que menos exija revisões dos juízos iniciais dessa pessoa e que se comprove aceitável quando apresentada e explicitada. Quando a pessoa em questão adota essa concepção e a ela alinha seus outros juízos, dizemos que essa pessoa está em equilíbrio reflexivo restrito. O equilíbrio é restrito porque, embora as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos específicos estejam alinhados, procurávamos a concepção de justiça que exigisse menos revisões para ganhar consistência, e nem concepções distintas de justiça nem a força dos vários argumentos que sustentam essas concepções foram levadas em conta pela pessoa em questão. Isso sugere que entendemos por equilíbrio reflexivo amplo (ainda no caso de uma pessoa) o equilíbrio reflexivo alcançado quando alguém considerou cuidadosamente outras concepções de justiça e a força dos vários argumentos que as sustentam. Mais exatamente, essa pessoa considerou as principais concepções de justiça política encontrada em nossa tradição filosófica (inclusive visões críticas do próprio conceito de justiça – há quem pense que a visão de Marx é um exemplo disso), e pesou a força das diversas razões filosóficas e não-filosóficas que as sustentam. Nesse caso, supomos que as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos particulares dessa pessoa estão alinhados; mas agora o equilíbrio reflexivo é amplo, dadas a reflexão abrangente e as várias prováveis mudanças de opinião que o precederam. O equilíbrio reflexivo amplo e não restrito é sem dúvida o conceito importante (*Teoria*, § 9, embora os termos “restrito” e “amplo” infelizmente não sejam empregados ali). RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (p.42).

usada como razão estratégica para uso de um grupo ou de pouquíssimos indivíduos em benefício próprio. Com isso, não estamos falando que a religião deve ser banida, mas a religião deve desempenhar um papel ativo e ter espaço na democracia, pois o problema ocorre quando doutrinas religiosas abrangentes querem impor a sua forma de vida aos demais de maneira não legítima, através de pautas e mecanismo de diminuição do debate público e cada vez mais no uso e abuso do direito como forma de controle e dominação. Temos então um paradoxo, pois, quando tudo se politiza, no sentido errado da palavra, nada é político, tudo se transforma em demanda subjetiva e particularizada. O direito que deveria servir como guardião das liberdades civis e políticas é mobilizado para capturar e diminuir a possibilidade de participação e de acesso as liberdades civis mais básicas. O direito se transforma em arma de dominação, sendo que foi sequestrado por grupos que o usam como uma camisa de força, utilizando a sua forma para criar uma nova forma de vida conservadora, que exclui do debate todos as outras vozes dissidentes, estranhas ou deformadas para o seu padrão.

A busca por reconhecimento, que muitos grupos vinham pedindo, através de pautas identitárias, causa certo estranhamento, pois sem uma mediação moral abrangente, ninguém quer reconhecer nada além de seu próprio interesse, pois todos estão gritando palavras de ordem e, ao mesmo tempo, achando que as pessoas que andam ao seu lado seguem as mesmas ideias. Portanto, é um equívoco a busca pelo reconhecimento, pois, se prestarmos atenção, cada um, individualmente, busca a sua própria autorrealização que pode ser a oposta da pessoa que está ao seu lado, ou seja, não há reconhecimento recíproco, no máximo, podemos exigir uma forma de coexistência pacífica, mas sem o reconhecimento que muitos acreditavam estar sendo construído. A democracia baseada no reconhecimento se transformaria numa espécie de religião secular, de uma grande comunidade onde todos estariam na mesma sintonia, o que é um equívoco, por outro lado, deixar como está leva a democracia a perder o seu vigor, pois a atomização do indivíduo faz o mesmo perder o senso de justiça e interrompe uma concepção de razão prática intersubjetiva necessária para o seu funcionamento cooperativo.

Um fenômeno interessante para observarmos é o florescimento que, novamente, as religiões tiveram nos últimos anos. As religiões, em especial as de origem neopentecostais, vem ganhando e ocupando um lugar de destaque, pelo menos no Brasil. Mas para debatermos essa visão, vale a pena lembrar como o período que comumente chamamos de esclarecimento combateu a religião, buscando colocá-la dentro da esfera de ideias não-públicas, procurando mostrar que a religião não pode querer impor as suas doutrinas como se fossem ideias que possam ser compartilhadas por todos de maneira livre e igual, sendo que a fé, por definição, é uma razão não-pública. Com isso, procurou-se diminuir a sua influência, tirando da religião a



sua posição de destaque e de comando. Procurou-se, com isso, particularizar a religião, tirando dela o seu papel de normatizadora da sociedade, sendo que este papel foi delegado para o sistema político e jurídico. Nas religiões ocidentais, a fé tem uma preponderância sobre qualquer outra forma de evidência ou de justificação. A religião, assim compreendida, seria relegada a um papel secundário, transformando-se apenas na fiadora dos discursos sobre a salvação da alma humana, sendo que o seu papel é fazer a ligação do natural com o sobrenatural e não mais como o único discurso válido sobre a origem e a natureza do mundo e do ser humano que todos devem necessariamente seguir. É digno de nota observar que é justamente no período do esclarecimento que começam a se desenvolver mais fortemente as ciências naturais, baseadas no método da experimentação científica como a conhecemos hoje. A religião passa a ser compreendida como uma forma de mito, com o diferencial de que a fé tem como fundamento uma forte convicção, que leva os crentes a terem a certeza absoluta de que realmente tudo acontece como nas escrituras é dito. O mito, no entanto, não goza de tamanho poder de convicção e de conversão que a religião consegue produzir em seus adeptos, até porque os mitos são plurais, e as religiões - como o cristianismo, islamismo e judaísmo - são monoteístas. Vários intelectuais e filósofos empenharam-se decididamente em demonstrar que a religião seria, inevitavelmente, suplantada pelo saber científico. Como não é incomum ocorrer, as previsões para o futuro não se realizaram e na verdade acabaram por errar nas suas previsões. A velha demarcação entre o Estado e a Religião, que alguns acreditavam estar consolidada e entranhada nas mentes e corações dos indivíduos modernos, se esfacela a cada dia que passa, quando novas teologias aparecem para serem colocadas no lugar da ciência e quando a fé ganha cada vez mais adeptos. Diferentemente dos avanços que se fazem nas ciências naturais, as quais nunca mais voltam ao seu estágio anterior, pois as novas descobertas levam inevitavelmente ao um “relativo progresso”, sendo que o mesmo não ocorre nas disputas sociais, onde direitos que foram adquiridos as duras penas podem facilmente ser perdidos, voltando dessa forma a um estágio pior do que aquele em que se estava. Dessa forma, nunca se pode relaxar e dormir em questões políticas e morais, pois um breve descuido por arruinar um projeto de séculos de luta, retrocedendo as formas mais cruéis de dominação e desrespeito.

Verdade é que essa dialética entre Religião e Estado nunca foi realmente resolvida ou ao menos superada. Quem acreditou que havíamos abandonado o *modus operandi* de uma racionalização teológica enganou-se. Os Estados Nações apelam cada vez mais para os valores religiosos e culturais e, no extremo, étnicos. Lacan (2005), já afirmava em seus escritos da década de setenta, intitulado *O Triunfo da Religião, Precedido de Discurso aos Católicos*, que há muito mais futuro para as religiões do que para as ciências, pois as religiões são formadoras

de narrativas de sentido, enquanto as ciências somente objetificam e castram a realidade de suas nuances, sendo que a ciência reduz tudo a números e equações, produzindo a esterilidade e a impossibilidade de uma vida com sentido e, no outro extremo, a religião permite a narrativa na qual cada um é chamado a fazer a sua história e a encontrar as suas “razões”, pois a religião “acalma” os corações, para no fim, escatologicamente, os crentes serem salvos e viverem eternamente, pois “a religião é feita para isso, para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona.”<sup>11</sup> A religião continua a ser uma ilusão, mas uma ilusão inquebrantável e que por isso continua a ter futuro.

A partir desse contexto, da forma como hoje os governos e países se estruturam e vem produzindo a sua política de estado vai na contramão da tradição democrática liberal. E por quê? Os positivistas acreditavam ser possível analisar as ações humanas aplicando o modelo naturalista e behaviorista (ao modelo da ciência física) as ações humanas, sendo a política uma relação entre variáveis controláveis e redutíveis a equações sociais objetivas. Contudo, essa visão cientificista vem perdendo espaço, sendo que a política vem se aproximando muito mais de uma teologia política, onde o que conta não é a explicação, mas a narrativa dos acontecimentos. Todavia, a política hoje é produtora de narrativas, mas agora estilizada, na forma de uma teologia secularizada (teologia política), mas que divide o grupo em amigos e inimigos, transformando todos os seus oponentes em hereges que devem ser excomungados. Uma contracorrente a tudo isso seria o liberalismo e toda a tradição liberal, que lutou contra os horrores das duas Guerras Mundiais, sendo a teoria que trinhou contra o medo e o obscurantismo dos fanáticos políticos, mas que ultimamente vem perdendo terreno. A defesa da pluralidade de visões de mundo já não é mais algo que as pessoas achem que vale a pena lutar. Num mundo onde nada é garantido, o extremismo pode dar sentido à vida.

Para que a política democrática possa se realizar de modo pleno e justificado novamente, é necessário recolocá-la em movimento, mas agora em uma perspectiva de autodeterminação democrática, sendo que a tolerância tem papel fundamental para desempenhar nessa tarefa. É notório o discurso da tolerância feito a partir dos escritos de John Locke (1689). A modernidade é, neste caso, importante para o discurso da tolerância, justamente por haver o embate violento entre visões distintas da verdadeira fé. Aparece aqui a ideia de ser o debate da tolerância um problema pré-moderno, pois se a Modernidade nasce a partir do pluralismo, que de fato coloca em xeque vários dos paradigmas sociais de então, somente por meio da tolerância é que poderemos acalmar o povo. O uso que Locke faz da tolerância é instrumental, não sendo ela

---

<sup>11</sup> LACAN, Jacques. **O triunfo da religião precedido de discurso aos católicos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (p.72).

um valor em si, mas somente um meio para não acabarem todos numa completa e sangrenta guerra civil religiosa. A tolerância, neste caso, somente é mobilizada porque o próprio povo da Inglaterra havia entrado numa luta sangrenta por causa das diversas formas de fé. Aqui aparece o quão complexas são as repercussões da história da tolerância, não apenas no que diz respeito à variante do "medo de Locke", que nada mais é do que ser tolerante demais leva a dissolução da sociedade, por ser permissivas demais com crenças aparentemente não cristãs.

Portanto, para construir uma sociedade democrática justa é necessário mostrar aos seus associados que somente através do diálogo e da abertura a diferentes formas de vida, baseado num pluralismo razoável é que nos realizaremos como seres humanos plenos que são distintos e têm objetivos diferentes entre si e que todos podem realizar as suas diversas formas de vida boa, desde que sejam razoáveis.<sup>12</sup> Vale ressaltar que o objetivo comum da justiça política e da tolerância não deve ser confundido com o que aqui chamamos de "uma concepção do bem". Urge, então, mostrar como a tolerância pode produzir uma forma de sociabilidade que possa ser compreendida reciprocamente por todas as pessoas. Sendo assim, por razoabilidade, podemos num primeiro esboço, afirmar que é a possibilidade de justificar e pedir justificações. Duas são as principais estratégias que podemos usar para qualificar a razoabilidade: i) uma que seria aplicada as pessoas em geral (os cidadãos) e, ii) outra aplicada a doutrinas abrangentes. Sendo assim, a razoabilidade deve ser entendida como um critério que possibilita demarcar o que pode e o que não pode ser aceito por meio de razões que podem ser justificáveis reciprocamente e aceitas igualmente por todos os afetados. Portanto, para ser razoável a proposta deve passar pelo critério da justificação recíproca e universal, sendo que é isso o que vai definir se a ideia ou ação é ou não razoável. Sem isso, voltaremos a ser e a viver em sociedades brutalizadas e barbarizadas pelas convicções de uns poucos que decidem e escolhem como todos devem viver e no que devem acreditar. Portanto, torna-se necessário discutir os sentidos da tolerância e sua relação com a democracia e a justiça.

---

<sup>12</sup> Só há possibilidade de haver um consenso sobreposto enquanto inseridos numa concepção política de justiça. Cumpre salientar que ao usar o conceito de doutrinas abrangentes, devemos antes qualificar o que isso significa, pois, caso contrário, isso pode trazer grande mal-entendido. Para Rawls, quando estamos falando sobre o pluralismo, temos que diferenciar o "pluralismo em si", e o "pluralismo razoável". Este é próprio de instituições livres e que se fortalecem com o passar do tempo. O "pluralismo como tal" admite doutrinas "absurdas e agressivas", incompatíveis para um consenso, portanto, excluídas de uma concepção política de justiça, sendo impróprias para uma sociedade democrática. Por isso, quando nos referirmos nesse trabalho a ideia do pluralismo, estamos sempre nos referindo ao pluralismo razoável.

## 1.1 A TOLERÂNCIA E SUAS RELAÇÕES COM A DEMOCRACIA E A JUSTIÇA

A democracia está em perigo e parece que estamos gostando de contemplar o abismo. Com essa declaração, vários autores, dentre eles Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, no livro, *Como as democracias morrem* (2018), *Na Contramão da Liberdade* (2019) de Timothy Snyder, e *Como a Democracia Chega ao Fim* (2018) de David Runciman, descrevem o crescente fenômeno de descrença e descrédito que as pessoas têm tido sobre a democracia parlamentar e representativa como uma forma boa de governo.<sup>13</sup> Levitsky, descreve esta queda e impopularidade e que ao fim levará à morte das democracias, por termos chegado ao fim de um ciclo, justamente por termos alcançado um tempo relativamente longo sem grandes dificuldades econômicas e sociais para uma grande parcela da população ocidental, em especial europeia. Uma geração inteira cresceu – principalmente os nascidos nos anos 80 e 90 – vendo e compreendendo que a democracia é um regime monótono, sem graça, lerdo, burocrático e que, no fundo, é uma farsa, pois são sempre as mesmas pessoas ou grupos que continuam no poder, às vezes, muda o nome, mas mantendo o sobrenome, ou “muda” a cor da bandeira política. A igualdade também é outro fator que desagradou os jovens de hoje, pois todos procuram e querem ser diferentes. Entenda-se a diferença como acesso a consumo de grifes e marcas famosas, além de viagens e acúmulo de “experiências culturais”, não no sentido de entender uma nova cultura, mas sim apenas de fagocitar e consumir. Sendo que quem se destaca é quem consome e compra mais marcas caras e badaladas e consegue fazer as viagens turísticas da moda. Mas nada além disso.

Essa forma de vida vazia, criou uma profunda insatisfação nas sociedades que cresceram sobre o regime político democrático. Mas antes essa sua insatisfação era dita somente dentro dos seus lares, mas já lhe causava horror a ideia de que todos têm garantido um mínimo comum

---

<sup>13</sup> Há duas grandes correntes que buscam explicar as causas do crescente descrédito que a democracia enfrenta hoje: de um lado, temos aqueles que falam da morte da democracia e, por outro, há aqueles que falam apenas em um período de “decadência”, como o historiador Timothy Snyder. Os defensores da morte da democracia, como Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, falam da morte da democracia, ou de como elas adoecem para depois morrerem. Pankaj Mishra, autor do livro *“Age of anger: a history of the present”* (2017), acredita que há uma saída para esse caminho mortífero que as democracias tomaram. Mishra, tem como alvo de suas críticas as ideias de Francis Fukuyama, que em 1992, escreveu um influente livro “O fim da história e o último homem”. Nessa obra, Fukuyama defende que na história há duas forças que a movem, “a lógica da ciência moderna” e “a luta pelo reconhecimento”. Esses motores impediriam que retrocessos acontecessem novamente, o que impediria que novos colapsos como o totalitarismo pudessem voltar a ocorrer. Mishra, por outro lado, apresenta uma visão negativa da história da modernização do modo como a narrativa ocidental a descreve. Para o autor indiano, os totalitarismos europeus não teriam sido uma manifestação aberrante, mas sim sintomas de uma sociedade doente, sendo que elas podem facilmente ser desencadeadas novamente. Para Mishra, é preciso encontrar novas fontes de pensamento e redescobrir as instituições filosóficas e religiosas, pois essas esferas sociais tem o papel de reordenar as forças históricas e sociais. Devemos expandir a nossa imaginação e olhar para lugares inesperados, para outras instituições, como a religião e a moral para recolocar a democracia nos eixos novamente.

que acabou por transformar todos em pessoas “livres” e “iguais”, sendo isso garantido formal e materialmente. Mas o que mais causa horror, o que é verdadeiramente inaceitável para muitas pessoas é a ideia de que são iguais. É a partir de uma compreensão como essa, que grupos crescentes de jovens e adultos ressentidos começaram a reagir a perda de privilégios historicamente construídos e garantidos, *vide* o caso brasileiro e a classe média ressentida. Ou mesmo, como reação a sua invisibilidade, pois muitos dos que apoiam hoje os regimes reacionários no Brasil são os despossuídos, os descamisados, os pobres, que como reação ao esquecimento e a invisibilidade do Estado, usam a violência como estratégia de ação. De fato, querem ver tudo pegar fogo, pois eles de fato não têm nada a perder. Que democracia e que liberalismo é esse que produz um batalhão de invisíveis? Na Europa e nos Estados Unidos a decepção vem por outros motivos, mas o principal deriva da invasão dos imigrantes aos seus países, sendo que esses “roubam” os empregos e trazem consigo uma onda de crimes violentos, assassinatos, tráfico de drogas e estupros que antes não existiam nesta pátria pura, mas agora maculada pelos estrangeiros, escória da humanidade.

É com essa visão de um inimigo que destrói a sociedade antes saudável e feliz, que ficou suja e degenerada, que se faz a política reacionária, a qual persegue, proíbe, constrói muros ou coloca quilômetros de cercas de arame farpado e expulsa imigrantes, não importando de onde venham e por qual motivo. A retórica vai na direção de não deixar que “vagabundos” entrem no país. Ou como acontece no hemisfério sul, o problema são os que impedem o crescimento econômico, por políticas malfeitas ou pela simples roubalheira. O que se quer é que cada um fique onde está, e que se houver algum problema que se entendam entre si, e principalmente, matem e morram em seus próprios territórios. É um cenário de recrudescimento da intolerância tanto política, étnica, religiosa quanto econômica. Isso desencadeia a impossibilidade do diálogo, é a negação da razão e, por fim, da mentira como ferramenta estrategicamente eficaz para manipulação dos fatos e da criação de uma realidade paralela. Mas isso não necessariamente deve nos levar ao desespero, pois como afirmava Hölderlin, "onde há perigo cresce também a salvação". O difícil neste momento está em saber por onde começar.

As evidências do adoecimento das democracias são amplamente visíveis. Para isso, basta analisar como várias democracias, como Turquia, Hungria, Polônia, Inglaterra passando pela Itália, França, Filipinas, Estados Unidos, Venezuela e Brasil, mostram sinais de fadiga e exaustão e, ao fim, em alguns casos, no seu gradual desaparecimento. Um dos principais indícios disso é o retorno do nacionalismo, do afincamento à ideia de uma Nação, de um Povo ou Raça que construiu um país que antes podia chamar de seu, mas que agora foi perdido, ou melhor, roubado pelos imigrantes que descaracterizam a nação e a corrompem com novas

culturas e criam direitos especiais para ajudar as minorias, ao preço de esquecer do seu próprio povo. É uma luta entre nativistas e identitários, os primeiros defendem que suas origens são europeias (supostamente baseados no mito fundador de um povo superior aos outros) e o grupo dos identitários, estes que lutam pelas minorias e buscam o seu reconhecimento perante o grande grupo. Os culpados por essa “perda” da origem heroica e nostálgica, afirmam os nativistas, são os estrangeiros e imigrantes, que nada mais são do que pessoas que desesperadamente fogem da miséria, da fome e das guerras que assolam os seus países de origem e começam a instalar essa mesma forma desregrada de vida de que fugiram em seu novo país. Para ir contra essa narrativa paranoide, vários recursos argumentativos devem ser usados, mas os principais são a informação e o conhecimento. Caso contrário, tudo se transforma em combustível para alimentar teorias conspiratórias ou confabulações. Mas como de fato saber se a democracia está doente?

Para saber quando e como uma democracia adoece, Levitsky propõe um teste em quatro passos. Quanto mais nos enquadrarmos nessas cláusulas, mais nos aproximamos do abismo e no fim somos engolidos por ele. Os sintomas de uma democracia doente são: i) rejeição das regras do jogo democrático, ou seja, não quer jogar através das regras da democracia; ii) tolerância ou incentivo à violência; iii) negação da legitimidade dos rivais políticos e iv) vontade de reduzir as liberdades civis dos adversários, que caso critique o governos podem ser presos. Levitsky afirma que Trump se encaixa nessa descrição, bem como o atual presidente da Venezuela, Nicolas Maduro e, no Brasil, Jair Bolsonaro.

Nessa perspectiva, uma democracia para ser considerada decente necessita fortalecer relações de autorrestrrição mútua e tolerância, pois com essas duas características bem desenvolvidas a democracia pode florescer. Caso contrário, facilmente se entra no caminho antidemocrático e autoritário. Afinal, quando começamos a contestar as regras democráticas, inicia-se inevitavelmente o processo de dissolução e perda dos valores e ideais primordiais para o desenvolvimento da democracia, como a liberdade e a igualdade, surgindo os primeiros sinais do enfraquecimento e, por fim, da morte da democracia. Abandonar a tolerância é iniciar o processo pela eliminação da pluralidade e dos pontos de vista e perspectivas diferentes da nossa. Abandonar um projeto democrático é aceitar que o adversário político torna-se inimigo. A partir de agora o adversário deve ser destruído, ele é visto como um criminoso, e o esquema de definição normativa que começa a operar categoriza quem é o amigo e quem é o inimigo. Agora surge uma definição politicamente construída, ao modo como Carl Schmitt demonstrou em sua obra *O conceito do político* (1932), pois “[...] os conceitos de amigo e inimigo devem ser tomados em seu sentido concreto e existencial, e não como metáforas ou símbolos, não

misturados ou enfraquecidos por noções econômicas, morais e outras.”<sup>14</sup> É a partir dessa operacionalização concreta, ou melhor, existencial, que as relações sociais e políticas se produzem e criam uma polarização raivosa e potencialmente destrutiva na esfera política democrática. Isso é sintoma da legitimação da violência e da aceitação da eliminação do oponente político. Isso ocorre porque se percebe o adversário político como um “perigo existencial” que deve ser liquidado.

Tudo isso, deriva de uma polarização política que cria a figura do inimigo como categoria ontológica carregada de significados negativos e estereotipados, encarnando a figura do mal, do estranho, do outro, do estrangeiro. Isso tem como consequência que não se tolera o oponente político, pois ele se torna algo inaceitável “existencialmente”.<sup>15</sup> Por conseguinte, busca-se neutralizar o oponente impossibilitando que ocupe ou mantenha qualquer posto de poder. Não se aceita mais aquilo que é diferente, só se interessa por aquilo que é seu, que é conhecido, amigável. Quando isso ocorre, é o fim da democracia, pois a pluralidade, a polifonia das vozes dissonantes é sufocada e asfixiada pela intolerância e, com isso, corta-se o oxigênio do qual respira e se mantém viva a democracia. A partir desse momento, violência, fraude eleitoral, golpe de estado são possibilidades reais que são colocadas como meios legítimos de ação política.

Por isso um conceito importante é o de cultura de fundo. Esse conceito é um elemento importante numa democracia. Caso se retire isso não há mais possibilidade de uma democracia plural e pujante. Cabe salientar que Rawls distingue a “concepção política de justiça” da que ele chama de “cultura de fundo”, a qual consiste em doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes razoáveis. É justamente essa possibilidade de pluralidade de doutrinas razoáveis abrangentes que mantém de pé o projeto do liberalismo político. A razoabilidade funciona como uma estrutura democrática que, se não for bem calibrada, esfacela-se na sua aplicação prática política. Há situações nas quais as instituições democráticas existem, mas já não funcionam,

---

<sup>14</sup> SCHMITT, Carl. **O conceito do político/Teoria do *Partisan***. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009. (p.29).

<sup>15</sup> Essa relação de entender o debate político como algo existencial é pouco explorada, pois no geral essa questão sempre reduzida invariavelmente como um problema estratégico-racional, de cálculo instrumental. O pensamento político ontológico raciocina da forma de que o adversário político não faz mal a ninguém, mas como a personagem Odradek, de Franz Kafka, nos mostra, a ideia de que possa sobreviver é quase dolorosa para mim. Quando se nega a possibilidade existencial do oponente, isso nos leva a perceber que o discurso se move na esfera da violência, e não mais do poder legítimo ou da argumentação. Quando a discussão se torna mera busca de contradizer, no sentido de deslegitimar e eliminar o oponente não existe de fato discussão. No fundo o que pretendemos é desqualificar o interlocutor. Discordando, concordando, ou mesmo fingindo concordar, acabamos por negar existencialmente o adversário, pois o debate não é motivado verdadeiramente para um fim político legítimo, mas apenas para manipulação, para no fim, humilhar e eliminar o oponente. É uma estratégia comum vista sempre em períodos de guerra: estereotipar o outro grupo como inferior, como as “baratas” – os Tutsis - de Ruanda, ou os “ratos” - os judeus - do nazismo.

não são mais do que pálidos espectros institucionais, cadáveres públicos mumificados ao ar livre, que perderam qualquer possibilidade de garantir uma sociedade aberta, livre e igual. A razoabilidade enfraquecida, leva inexoravelmente ao fim de qualquer discurso plural, logo, da possibilidade de uma razão prática política operante. A perda da tolerância demonstra que a razão prática pública já não funciona, não sendo mais possível um diálogo aberto ao melhor argumento, logo sendo presa fácil para forma de governos autocráticos. Infelizmente, os regimes democráticos, que vem perdendo força, estão enfraquecidos por estarem mergulhado em uma forma de política que nega a própria política em seu sentido discursivo, racional e razoável. É por isso que precisamos discutir os sentidos da tolerância e sua relação com a democracia e a justiça.

Para iniciar esse debate, discorreremos sobre o que o filósofo francês, Pierre Bayle, apresenta. Bayle, já no século XVII, havia percebido uma ambiguidade no discurso corrente de sua época: notou que há uma ambiguidade entre os discursos que se baseiam na fé e na razão, e isso é usado, afirma, como artimanha para manipular o juízo das pessoas comuns. Faz-se um uso *sui generis* da fé e da razão para se produzir uma forma de polarização entre o discurso que apela para a lógica do particular e do universal. Para resolver essa questão, é preciso fundar a universalidade em outro nível, referir-se a uma outra autoridade que, para Bayle, será a consciência racional (moral), e não na conveniência racional (ética ou proveniente de uma doutrina abrangente qualquer).

Bayle procurou justificar essa separação mostrando que, se não encontrarmos uma justificação em um nível racional superior, ficaremos enredados em uma discussão unilateral, baseada na conveniência, presos a uma visão particular abrangente, expostos, dessa maneira, à coerção de um determinado grupo que detém o poder e que busca impor a todos os outros o seu modo de vida, não sendo possível chegar a uma solução satisfatória entre a disputa do particular contra o universal. Nesse sentido, os próprios teólogos afirmam que suas doutrinas são altamente racionalizadas, mas baseadas, na conveniência. Por isso, a necessidade de um princípio de ordem superior que possa mediar esse debate entre a fé e razão de um modo mais amplo e imparcial, ou seja, através de uma consciência racional.

O problema é que a divisão entre uma racionalidade que busca a universalidade aparentemente se contradiz com uma racionalidade da particularidade. Essa dialética entre o particular e o universal cria tensões que parecem se contradizer mutuamente. Cada uma delas tem a sua função e, por isso, a universalidade e a particularidade devem ser subsumidas, ou seja, devem ser superadas, mas, ao mesmo tempo, conservadas, sem negar as suas fases anteriores. Portanto, essa dialética deve ser feita dentro de uma correta compreensão, sendo que



a justificação pública, baseada na razão prática, será o teste de legitimidade das normas que serão produzidas neste procedimento racional para a produção de uma moral partilhável. Por isso a ambiguidade entre a defesa da universalidade versus a particularidade ou entre a razão prática frente à razão teórica. A questão é se essa razão – ou razões – que oferecemos e buscamos justificar, podem ser endossadas e validadas legitimamente e de forma recíproca por todos. Mais importante do que ser reciprocamente compartilhadas, elas devem ser razões reciprocamente não rejeitáveis. Pois existem três tipos de argumentos que podemos usar para testar se a razão ou razões são ou não razoáveis: a objeção, a rejeição e a aceitação. Mas para que isso não caia em uma mera arbitrariedade, as razões oferecidas somente podem ser avaliadas através de uma fundamentação de nível superior. Caso seja este o caso, temos uma norma universalizável que pode ser aceita dentro de uma racionalidade prática de modo amplo. Por outro lado, há a acusação de que toda essa discussão se reduz a escolhas contextuais, ou seja, de que sempre a racionalidade que chamarmos para decidir o que deve ser feito, irá se encaminhar para um determinado contexto, buscando vantagens particulares perdendo a universalidade.

Assim, podem nossas razões produzirem normas que possam ser justificadas e aceitas intersubjetivamente por todos os cidadãos de maneira livre e igual? Partindo da concepção da justificação recíproca, isso seria possível e desejável, caso contrário, teríamos apenas regras que seriam produzidas de forma arbitrária e subjetiva. No entanto, as regras de modo geral funcionam ou por sua eficácia coercitiva ou por serem vinculativas. Muitas vezes, a regra tem eficácia, mas não é vinculante e vice-versa. Devemos observar que regras vinculantes tem aparentemente uma legitimidade mais alargada, pois são tomadas por uma coletividade que produz uma interpretação que todos creem ser razoável, através da razão prática, que valerá para todos os casos futuros e que sejam similares.

A questão-chave, no entanto, continua sendo a capacidade de relativizar a própria posição, que, mesmo quando se acredita que se está defendendo uma verdade moral, prioriza a obrigação moral de oferecer justificativas adequadas a outros que possam reciprocamente rejeitar essa verdade. A tolerância também é necessária, na verdade, especialmente quando os discursos morais não levam a nenhum acordo e a aplicação de critérios morais é controversa. Nem todo ponto de vista moralmente relevante e racionalmente sustentável é reciprocamente não rejeitável e estritamente vinculante; ou, para colocá-lo em termos dos conceitos dos componentes da tolerância: até mesmo uma objeção moral pode não ser suficiente para uma rejeição moral.<sup>16</sup>

Se os discursos e a racionalização oferecidas na formação da legalidade, da legitimidade,

---

<sup>16</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, (p.467-468)

da reciprocidade dentro da política democrática forem vistas como características razoáveis por todos os afetados, e o mais importante, que contenha justificativas adequadas e razoáveis a outros que possam reciprocamente rejeitar essa verdade, ao modo de um falseacionismo, ficam as questões: como pode haver ainda tanta confusão e discórdia em relação a quais são essas razões mínimas e necessárias para se ter uma sociedade decente? Não seriam essas regras produzidas pela deliberação da razão prática? Ou na verdade não há uma razão prática mínima que possa mediar e encontrar um ponto básico de aquiescência? Não seria então a razão estéril e inútil?

O problema surge justamente no ponto em que, por não levarmos verdadeiramente em conta a ideia da igualdade moral como uma ideia vinculativo, podemos sempre colocar em xeque a justificação do outro afirmando que ela é uma perspectiva particular passível de uma rejeição ética, desde que respeite as justificativas adequadas a outros que possam razoavelmente e reciprocamente rejeitar essa verdade. A tolerância, para não ser compreendida meramente como um conceito instrumental e pouco emancipatório, deve levar à sério a ideia da razoabilidade da rejeitabilidade, caso contrário, pode cair em arbitrariedades, rejeitando determinadas práticas por meio de concepções preconceituosas, derivadas da sua cultura, religião ou ética singular, entre outras, mas que não consegue perceber, pois inconscientes. Por isso, torna-se necessário compreender a tolerância dentro de uma política institucional democrática baseada na razão pública razoável. O critério para compreendermos a tolerância é político e deve ser compreendida dentro de um quadro institucional, no qual poder-se-á delimitar os seus limites legitimamente. A legitimidade desempenha um papel importante, pois:

A legitimidade liberal impõe um dever moral de civilidade aos cidadãos: um dever de poder explicar uns aos outros sobre essas questões fundamentais [relativas aos fundamentos constitucionais e às questões de justiça básica] como os princípios e as políticas que defendem e votam para poderem ser apoiados pelos valores políticos da razão pública.<sup>17</sup>

Sendo assim, o problema acerca da tolerância é muito mais um problema prático do que teórico, pois encontrar os limites da tolerância é de fato um problema prático que envolve julgar e deliberar acerca de esferas sensíveis da vida, como as da religião e das convicções éticas.

Caso a irrazoabilidade prevaleça, ou seja, que as doutrinas abrangentes definam as realidades sociais de forma dogmática, sem a possibilidade de todos participarem do debate, caímos no discurso da razão estratégica. Um fato recorrente em nosso tempo é a estratégia que

---

<sup>17</sup> FREEMAN, Samuel. Public Reason and Political Justifications. New York, v.72, n.5, **Fordham Law Review**. 2004. (p.2028). Disponível em: <<https://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol72/iss5/29>> Acesso em: 21 jun. 2019.

determinados governantes e governos ditos democráticos vêm sistematicamente produzindo, sendo que criam uma narrativa de deslegitimação e de negação dos fatos históricos e cotidianos, produzindo aquilo que comumente chamamos de *Fake news* ou notícias falsas além de um neologismo conceituado como pós-verdade, considerado a palavra do ano em 2016, pelo *Dicionário Oxford*, (*Post-truth* ou *Truthiness*), ou seja, quando os fatos importam menos do que a interpretação do sujeito, sendo que os fatos objetivos têm menos influência que os apelos às emoções e às crenças pessoais. Em consonância com essa onda crescente de deformações da realidade, surge um novo grupo que nega qualquer fato histórico. O negacionismo, que vem tomando ultimamente conta da esfera política de nossa realidade, tornou-se uma forma de razão negativa, ou melhor, um irracionalismo estruturado, pois tudo tornou-se ideológico e quando tudo se torna ideológico, nada é racional e razoável, tudo se torna manipulativo e estratégico, ocasionando uma forma de paranoia coletiva, o que reflete um adoecimento da razão. O negacionismo não propõe uma revisão, ele forçosamente impõe uma ideologia que caso não seja seguida por seus sectários demonstrará apenas que estes que se negam a segui-las, de fato, nunca foram seus verdadeiros aliados, mas apenas aproveitadores. É atribuída a Daniel Patrick Moynihan a frase “todo mundo tem direito à sua própria opinião, mas não a seus próprios fatos”, que, de forma simples, resume o modo como pensam os negacionistas. Pode parecer um pouco positivista essa ideia, mas faz sentido. A razão negativa impõe seus limites justamente onde a mesma começa a desconfiar de seus próprios pressupostos. Como nada pode ser absolutamente provado, pois tudo é interpretação, tudo se torna possível.

Como consequência desses questionamentos, a tese que os negacionistas imputam aos seus detratores (os que afirmam haver uma razão e acreditam num processo de esclarecimento através de discursos aberto a crítica) é mostrar que aqueles que procuram definir o que seria uma razão razoável são os mesmos que devem ser acusados de desvios ideológicos, pois não são mais do que manipuladores, ideólogos de um mundo de valores invertidos ou apenas um grupo que quer chegar e se manter no poder. Os mesmo que afirmam isso, logo se adiantam em afirmar que os seus próprios discursos são neutros e não ideológicos. Os negacionistas logo se apressam a dizer que isto demonstra que o jogo da razão nada mais é que o jogo de um grupo que estava no poder e que deve ser eliminado. Há somente uma narrativa verdadeira, a sua. Os intolerantes somente compreendem a sua “razão” como correta e “verdadeira”, não devendo nos causar espanto que é a ideia que eles defendem que será a única entendida como correta. A partir desse momento, autocracias tornam-se possíveis, somente porque têm o apoio da uma base ampla.

Essa dialética entre a razão e a desrazão somente pode ser satisfatoriamente superada

dentro de certa estrutura política, que é a democrática liberal. É Kant quem nos oferece uma resposta a este dilema afirmando ser a própria razão prática é autofundante, não necessitando de outras justificativas a não ser a sua própria consciência, pois “Kant é a fonte histórica da ideia de que a razão, tanto teórica quanto prática, é auto-originada e autoautenticadora.”<sup>18</sup> Essa autoautenticação tem um ônus, qual seja, ficar presa numa filosofia da consciência.<sup>19</sup>

Como alternativa à tese kantiana, temos a perspectiva habermasiana, que se torna uma influente teoria filosófica quando se trata da discussão política e moral. Habermas, tendo ainda uma inspiração kantiana, mas já depurado pelo processo da guinada linguística, compreende a razão como a compreensão intersubjetiva compartilhada sobre as coisas através da linguagem por meio de uma lógica discursiva que se fundamenta recursivamente (sendo que este processo discursivo está sempre aberto e que, a qualquer momento, qualquer pessoa pode reanalisar as razões oferecidas e ver se elas são ou não válidas). Torna-se uma razão prática dialógica, um agir comunicativo. Isso somente se torna possível por meio de um sistema político democrático constitucional, pois tudo aquilo que pode ser legitimado, pode ser feito através de uma moral onde todos são vistos e entendidos como livres e iguais. Caso isso não seja garantido, dificilmente poderia ser debatido qualquer ideia ou acordo de forma razoável. A teoria do agir comunicativo de Habermas procura fazer um levantamento de nossas pretensões argumentativas, de modo mais detalhado possível e verificar se as consequências e pretensões de nossos atos de fala, podem ser considerados válidos e legítimos, pois, caso sejam contraditórias, são compreendidos como ilegítimos, não passando no teste da reciprocidade e da universalidade. Isso justifica-se devido ao fato de que, de agora em diante toda demanda advinda da razão prática, necessita passar pelo teste da reciprocidade. Mas todo este processo não impede que aconteçam más formações discursivas, sendo que podem ocorrer degenerações discursivas. Caso isso aconteça, desenvolvem-se as patologias da razão, e temos como exemplo a razão estratégica/instrumental. Se as demandas feitas intersubjetivamente podem ser aceitas de modo recíproco e universal, elas passam no teste e se tornam normas legítimas, ou seja, podem ser aceitas por todos. As normas aprovadas dessa forma estão sempre abertas à discussão

---

<sup>18</sup> FORST, Rainer. **Tolerance in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.471).

<sup>19</sup> Grosso modo, a ideia fundamental da filosofia da consciência é que a consciência do indivíduo seria o local privilegiado para autofundamentar e autenticar as verdades do mundo e dos fatos da realidade. René Descartes é um importante representante dessa filosofia, pois crê num fundacionismo racional, sendo que essa ideia possibilitaria demonstrar efetivamente todas as verdades individualmente sem apelar a qualquer outra forma de mediação. Uma reação a essa metafísica aparece no século XX, com a virada linguística, a qual mostrará a importância da linguagem para a autenticação das várias gramáticas de interpretação da realidade. Aqui não poderemos aceitar o modo acríptico e monológico a justificação da razão, caso contrário, estaríamos endossando uma ideia idiossincrática que acredita numa “verdade” absoluta, o que não parece ser nada razoável na filosofia política em pleno século XXI.

e ao melhor argumento, caso surjam. O que sair deste procedimento, que testaria dialogicamente as possibilidades argumentativas que sempre estão abertas e que fossem entendidas como sendo aceitáveis de modo recíproco e universal por todos os concernidos, poderíamos descrever como sendo ideias razoáveis. A razoabilidade seria, portanto, o produto das demandas sopesadas cuidadosamente, que são aceitas por pessoas que se compreendem como livres e iguais e que por meio da reciprocidade e universalidade podem justificar as suas demandas de forma justa.

Uma acusação que poderia ser feita a essa ideia seria que ficaríamos demasiadamente ligados a uma ideia moral para fundamentar a razoabilidade, o que poderia ser entendido como uma teoria moral abrangente, que é usada para fundamentar essa teoria discursiva. Devemos buscar uma forma de colocar essas demandas sem apelar para uma ideia abrangente. Isso somente será possível através de um expediente político e não metafísico. A tolerância, assim, torna-se uma expressão da razoabilidade, ou seja, a razoabilidade fundamenta a tolerância. Sendo que, a razoabilidade é uma forma de avaliar se a tolerância consegue estabilizar os conflitos. Dessa forma, a tolerância tem o papel de estabilizar os conflitos e não de resolvê-los. É a moral democrática, encarnada principalmente na ideia da razoabilidade que avaliará se os conflitos foram ou não desativados.

Uma crítica que poderia ser feita a essa forma de razão prática pública, na qual nos apoiamos para fundamentar a tolerância, seria que estamos pressupondo aquilo que deveria ser provado, ou seja, a própria ideia de tolerância e razoabilidade, sendo que primeiro é necessário delimitar o que seria afinal a tolerância e a razoabilidade. Por hora, é necessário aceitar que tanto a razão como o razoável são as ideias que possibilitam uma fusão de horizontes - sendo o discurso intersubjetivo o que possibilita a construção de um consenso “fraco” - por demandas de justiça, que ao fim é ampliado e compartilhado, sendo que o que pode ou não ser aceito como razoável é somente aquilo que pode ser justificado e aceito de modo recíproco e universal. Como posso fazer esse teste de reciprocidade em uma situação prática onde se produz um forte conflito, sem possibilidade de acordo? Isso não produziria ao fim, um círculo vicioso? Como podemos então, emancipar as pessoas pela tolerância? O modo como Forst procede também se inspira fortemente em Kant, propondo uma reformulação do imperativo categórico kantiano. De fato, mais do que Kant, é Habermas o autor que Forst se apoia para desenvolver a sua proposta, pois Habermas usa a linguagem e o consenso como método para resolver os impasses morais e políticos nas sociedades democráticas.

Assim, por meio da razão prática, sugere Forst, produziríamos uma forma de saber que poderia ser reconhecido como legítimo, sendo que todos podem e devem ter o direito de justificação às suas demandas. Para saber se a demanda é legítima ou não, é necessário passar

pelo procedimento do teste da reciprocidade e da universalidade. No entanto, não é nada claro como devemos proceder, pois não é nada fácil ver na prática as pessoas agindo como sujeitos com direito à justificação e que procuram mutuamente testar as suas justificativas e ver qual é a mais razoável. De fato, é muito difícil saber se estamos ou não sendo razoáveis. Contudo, não é porque não vemos isso na prática que devemos abandonar a ideia da construção de uma forma de discurso que seja mais moderado. A sugestão de Forst é usar a reciprocidade e a generalidade, com uma forte tonalidade moral. Temos que reconhecer que existem temas e problemas de origem moral e religiosa que não compartilham um mesmo paradigma conceitual. O mero teste procedimental da reciprocidade e generalidade não ajuda muito nestes casos e colocar uma moral como pano de fundo pode dar a entender que colocamos uma teoria moral abrangente como fundamento da tolerância e como fiador do discurso do direito à justificação. É necessário termos outra possibilidade para saber como agir nessas ocasiões e essa será a perspectiva da tolerância como razoabilidade proposta pelo liberalismo político. É através da estabilidade que produziremos a ordem pública, por isso teremos que colocar os limites da tolerância bem ali onde começa a surgir o desacordo, sendo que assim essa tarefa se torna mais prática do que teórica.

Do modo como colocamos o problema, pode dar a impressão de que tudo pode ser facilmente racionalizado e justificado moralmente através da mútua reciprocidade, mas muitas questões e problemas continuam em aberto quando discutimos a questão da tolerância em determinados contextos e circunstâncias. Os problemas aparecem e aumentam quando percebemos que as formas de justificação se complexificam, ao ver que existem formas de vida e valores que são incomensuráveis ou que não podem ser facilmente dirimidos apelando para um critério moral como a razoabilidade. A razão prática é autoconstitutiva e somente na e pela sua construção compartilhada é que podemos ir delimitando os limites dialogicamente.

Para exemplificar isso, pense nas razões éticas oferecidas por grupos defensores da perspectiva pró-vida, frente uma perspectiva pró-escolha, no delicado problema ligado ao direito do aborto. Os católicos não podem ser simplesmente empurrados para o lado afirmando-se que suas demandas são religiosas e que logo não tem peso argumentativo. Um católico pode traduzir as suas convicções religiosas em uma linguagem secular e mostrar que o momento da concepção, definido biologicamente é o início de uma nova vida. Ou se poderia argumentar que é a potencialidade de poder se transformar num ser humano no futuro que deve ser respeitada, pois a questão que sempre se coloca é se o feto é uma pessoa com direito à vida ou não? Uma outra forma de colocar esse problema seria: “[...] as razões que temos para não matar um adulto são as mesmas que temos para não matar um feto? Mas, se matar adultos é errado porque os

priva de seu futuro, então, ao matar um feto, nós também o estamos privando do seu futuro. Logo, parece inconsistente fazer objeção a um e não a outro.”<sup>20</sup> Ou no caso de um fanático religioso ou de um extremista político que defende a supremacia de uma determinada raça ou fé sobre as outras. Qual delas justifica melhor a vida boa? Quem pode definir qual é a “verdadeira” vida boa a ser vivida? Entramos assim na discussão de onde e como limitar o que é tolerável e o que é intolerável. Colocado dessa forma retórica, podemos facilmente refutá-los utilizando uma concepção moral superior que responderia aos casos supracitados. Contudo, como não podemos apelar para uma solução moral absoluta que abarque todas as outras, pois seríamos acusados de querer impor uma concepção abrangente, nos sobra apenas a perspectiva política para responder e delimitar esses casos de maneira imparcial. Por isso a importância de separarmos nesse debate os dois níveis de argumentação: um público e outro não-público ou abrangente. Temos um nível de ordem pública e outra de ordem particular, não pública. A partir de agora, ninguém que procura demonstrar seriamente como podemos demarcar os limites razoáveis da tolerância, pode se recusar a reconhecer a importância de utilizarmos a razão prática e de diferenciar entre razões aceitáveis reciprocamente (morais), de razões particulares, não aceitáveis publicamente, éticas.

Cabe aqui fazer, como Rawls propôs, uma diferenciação entre razões públicas, razões não-públicas e razões abrangentes. Rawls entende que

[...] a razão pública visa delinear um conjunto de considerações partilhadas que não são peculiares a qualquer visão abrangente, mas que pode ser aceita por todos. [...] O ideal moral de pessoas autônomas, livres e iguais não pode fornecer uma base para a justificação pública numa democracia bem ordenada (como Rawls esperava em *Uma Teoria da Justiça*); no entanto, o ideal político de cidadãos democráticos livres e iguais podem servir este papel público porque este ideal político pode ser endossado por diferentes razoáveis pontos de vista abrangentes.<sup>21</sup>

O critério da razão pública é a razoabilidade como fundamento da esfera pública. Portanto, aceitamos as várias doutrinas abrangentes, sendo que vivemos em uma sociedade plural, mas desde que sejam razoáveis e não imponham a sua visão particular a todos. Somente aquilo que pode ser aceito por todos pode ser entendido como razoável. Tudo o resto, que deriva principalmente de ideias éticas, deve ser colocado em suspenso.

Para nós, por um lado, há uma razão para separar as demandas justas das injustas, bem como entre justificativas morais e éticas, pois existem demandas razoáveis e racionais que

<sup>20</sup> RACHELS, James; RACHELS, Stuart. **A coisa certa a fazer**: leituras básicas sobre filosofia moral. 6. ed. Porto Alegre: AMGH, 2014. (p.95ss).

<sup>21</sup> FREEMAN, Samuel. Public Reason and Political Justifications. New York, v.72, n.5, **Fordham Law Review**. 2004. (p.2026). Disponível em: <<https://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol72/iss5/29/>> Acesso em: 31 jul. 2019.

devem ser justificadas reciprocamente e validadas intersubjetivamente e, no outro lado, existem as demandas irrazoáveis ou irracionais, ou particularistas e singulares, sendo que estas devem ser abandonadas, pois colocam em seu fundamento uma ética abrangente. Por isso é interessante ter uma forma de diferenciar ética de moral, valores e normas:

Essa diferença normativa é capturada pela distinção entre normas morais e valores éticos proposta por Habermas, porque preserva o caráter vinculante da "moralidade" e a referência ao "*ethos*" particular das convicções relativas à "boa vida". Nesse sentido, a distinção também se tornou terminologia padrão. Contudo, mesmo se alguém rejeitar essa terminologia e preferir falar em termos de "valores morais", por exemplo, ou usar o conceito "ética" no sentido estrito de "filosofia moral", isso em nada altera a necessidade de tal diferenciação estrutural entre, se preferir, valores ou normas de primeira e segunda ordem.<sup>22</sup>

A partir disso, pressupomos que é possível traçar uma demarcação entre o que é tolerável e o que não é (o que pode ser estabilizado) e o que é razoável e o que não é (a partir da análise avaliativa do nível teórico que se utiliza para se fundamentar a sua prescrição). Com isso, não estamos propondo que existe uma forma *a priori* de "tolerômetro", mas sim uma dialética complexa que sempre se modifica no tempo e na história e que nos permite separar o que é e o que não é razoável. Ou seja, o que é aceitável, objetável e rejeitável politicamente. Existe, dessa forma, um mínimo racional e razoável que é compartilhável universalmente através de uma razão prática. Isto somente é possível de ser justificado pela razoabilidade, que é uma expressão da tolerância e, para nós, seu fundamento. Mas, antes, temos que explicar como isso acontece normativamente, para não cairmos em uma forma de casuísmo ou mesmo de falta de normatividade de como delimitar o que seja a tolerância.

Acreditamos ser mais produtivo deslocar a questão primeiramente para as diversas esferas normativas, sendo que existem quatro contextos de justificação normativa acerca da tolerância e da razoabilidade: a esfera ética, a jurídica, a política e moral. É a partir destes contextos que poderemos analisar com mais acuidade o papel da tolerância e de suas limitações. Separando os contextos também devemos estar atentos aos níveis de argumentação, se são de ordem pública ou particular e abrangente. Programaticamente fazer essa diferenciação em quatro contextos e em dois níveis nos ajuda a analisar melhor o problema da tolerância. Partindo desses contextos e níveis, podemos nos perguntar o porquê de haver tanta confusão e disputa quanto às questões ligadas à justiça, à democracia e ao que podemos ou devemos tolerar.

---

<sup>22</sup> Rainer Forst. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.459).



## 1.2 A NECESSIDADE DA TOLERÂNCIA E A CRISE DA INCLUSÃO DO OUTRO

A tolerância se torna necessária quando os conflitos se transformam em desacordos sem possibilidade de mediação e discussão. Nessa perspectiva, a tolerância se mostra uma interessante forma de mobilização, sendo uma importante virtude a ser consolidada e exercida. A tolerância, sendo um conceito multidimensional, tem um desafio adicional, pois além de ser um conceito polissêmico que goza de complexa e geralmente equivocada compreensão, tem em si entranhada uma interpretação enviesada, qual seja: a tolerância entendida como uma atitude permissiva, ou no máximo de coexistência.

A tolerância tem assim que responder a seguinte questão: como é possível que concepções de vida e ideias tão distintas e diferentes sobre qual é a vida boa, consigam existir no mesmo espaço e tempo? Como equacionar as tensões entre diferentes modos de vida e culturas, com valores e crenças irreconciliáveis entre si, mas que tem que viver juntas?

Tais questões ficam ainda mais dramáticas se percebermos que, atualmente, cada um de nós procura manter-se anônimo e sem vínculos com os outros dentro das nossas atuais vidas em sociedade, ou seja, queremos uma estrutura social, onde as nossas vidas se desenrolam e se entrecruzam, mas ao mesmo tempo negamos essa forma de sociabilidade, pois é irritante e impossível conviver com o outro. É o paradoxo da sociabilidade insociável, pois “[...] não há nada tão insociável como o homem, e nada mais sociável: o primeiro por seus vícios, o segundo por natureza.”<sup>23</sup> Esse problema já havia sido levantado por Montaigne e foi depois retomado e melhor desenvolvido por Kant, que faz uma análise política e moral sobre essa questão.

Como, então, conciliar pessoas que querem permanecer anônimas umas para as outras e, ao mesmo tempo, querem participar em um corpo social que seja cooperativo e estável? É possível produzir uma situação de estabilidade com pessoas que oscilam entre a sociabilidade e a insociabilidade? Isso exige um determinado tipo de convivência, necessita de uma cultura de fundo que amortença as tensões e conflitos, pois caso contrário, essa mesma sociedade sempre estaria em risco de se diluir numa guerra civil. É necessário haver uma organização que dê ordem a essa multiplicidade de vontades individuais. Para isso, é necessário construir uma moral política que dê direção as essas vontades desorientadas, e a tolerância é uma boa candidata para estabilizar essas demandas difusas e muitas vezes contraditórias. Mas, para isso, é necessário, acreditamos, fortalecer a ideia da tolerância para que funcione em um nível superior, caso contrário, não teremos como saber se a tolerância é mera estratégia feita para

---

<sup>23</sup> MONTAIGNE. **Ensaaios**. São Paulo: Editora Abril, 1972. (p.119). Capítulo XXXIX, Da solidão.

instrumentalizar as pessoas ou se ela pode se justificar através de um critério político e moral imparcial. Muitas vezes e de maneira equivocada, aquele que quer colocar a sua ideia como tendo prioridade sobre as outras concepções, revela apenas uma vontade arbitrária de querer impor aos outros a sua regra como se fosse a única verdadeira.

Considerando isso, uma teoria que se proponha a tratar de maneira produtiva a compreensão de como a tolerância funciona deve, primeiramente, separar duas maneiras de se entender e se construir uma teoria acerca da tolerância. Por um lado, deve levar em conta que há um nível superior de análise, que busca se justificar através de um critério de universalidade e, por outro, uma abordagem de nível zero, baseada em termos particulares. As particularidades prendem-se a discussões de caráter ético e religioso, fundamentando as suas demandas não públicas e apoiadas por doutrinas abrangentes, que não precisa ser aceita por todos. Para que uma teoria possa se fundamentar em uma ordem superior, é necessário que a mesma absorva as diferenças e possa produzir um tipo de entendimento e de reciprocidade que construa um consenso básico que sirva de critério entre os seus associados, sendo que as diferenças individuais e de grupo serão mantidas. Entretanto, o preço é ter de aceitar que todos podem se manifestar, pois deve haver um critério básico inerente que não obstrua a possibilidade de que outras doutrinas possam se apresentar na esfera política. O limite seria aquilo que ameaçaria a ordem pública.

Assim, uma teoria da tolerância deve ser vista a partir de dois sentidos, para que seja considerada “tolerante”:

Primeiro, "tolerante" pode se referir à relação entre justificativas particulares, razoavelmente afirmativas, embora também rejeitáveis, de tolerância que se respeitam mutuamente com base no princípio compartilhado de justificação e podem tolerar as convicções do outro, mesmo que as considerem falsas. Alguém que apoia a liberdade de consciência por motivos religiosos, por exemplo, pode tolerar alguém que defenda um irenismo humanista, embora pense que o esperado acordo religioso e a reconciliação sejam totalmente infundados. O ponto decisivo, no entanto, é que ambos os lados estão dispostos a reavaliar esses pontos de vista particulares em termos do princípio da justificação. O segundo significado de uma teoria de tolerância "tolerante" refere-se à relação entre a teoria de nível superior e as teorias fundamentadas em termos particulares. Este não é um caso de tolerância estrita e recíproca, porque a teoria do nível superior tolera os outros como imperfeitos embora razoáveis, enquanto as teorias particulares devem reconhecer a prioridade da primeira baseada no *insight* autônomo, ou seja, a percepção da prioridade da razão prática e finita. Este último implica a unidade da moralidade, embora esta unidade não possa ser realizada de uma forma perfeita entre os seres finitos, e implica a pluralidade de concepções éticas, uma vez que estas últimas respondem a questões para as quais a razão sozinha não pode fornecer respostas exaustivas.<sup>24</sup>

A partir dessa concepção proposta por Forst, é importante compreender como a

---

<sup>24</sup> Rainer Forst. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.498).

tolerância deve ser interpretada para construirmos uma leitura que dê conta de mediar tanto as lutas e conflitos sociais que acontecem nas mais diversas sociedades em suas relações externas entre si (relações internacionais) quanto internamente (nas relações domésticas). Para que a tolerância se torne um conceito eficaz na construção de uma sociabilidade mais sensata e tolerante, esta deve ser capaz de mostrar o porquê de poder ser usada como uma concepção emancipadora que alarga as compreensões de mundo e de vida boa e não meramente manipulativa e idiossincrática.

Um dos maiores problemas que contemporaneamente enfrentamos na esfera política global e local, que acaba por influenciar efetivamente a esfera interna e externa dos países, é a questão dos refugiados e dos imigrantes em busca de melhores condições de vida. O problema se dá justamente na garantia de direitos civis, sociais, políticos e difusos (solidariedade moral), ou melhor, no desrespeito a esses direitos. A demanda por direitos encarnada principalmente na ideia da garantia a todos dos Direitos Humanos é uma das questões que hoje se coloca de maneira mais urgente. Todos aqueles que buscam ser vistos e entendidos como pessoas de direito – tentam mostrar isso enquanto detentores de direitos humanos – sofrem com a dificuldade de serem compreendidas como pessoas com direito a terem direitos (jusnaturalismo), sendo incontestável a ideia e a garantia de que cada um deve ser entendido como tendo um pertencimento igual na sociedade, pois, caso isso ocorra, lhe é negado o direito de serem tratados como pessoas livres e iguais. Isso gerou a atual “crise do outro e a necessidade da inclusão do outro”, sendo que os “outros”, infelizmente, não são vistos como grupos que merecem respeito, pois são entendidos como “estranhos”, “estrangeiros”, “refugiados”, “apátridas”. São essas pessoas que mais necessitam de ajuda, por outro lado, são as que mais são negligenciadas por todos os povos. Por serem as pessoas mais vulneráveis – sendo que são consequentemente interpretados como a escória da humanidade – são também as pessoas que mais necessitam de ajuda. No entanto, o silêncio sobre este problema pelos países e governos, principalmente os mais influentes, é sinal de que algo vai muito mal.

São essas pessoas, atualmente, que aparecem aos milhões, qualificadas como refugiados, que desencadearam uma crise da inclusão do outro, ocasionadas tanto por guerras como por perseguições internas de seus países que afligem as mais diferentes nações e em todas as partes do planeta e que produzem uma massa de 70 milhões de refugiados atualmente.<sup>25</sup> Isso ocorre tanto como consequência de problemas econômicos que cada país vem enfrentando

---

<sup>25</sup> Conferir relatório publicado recentemente, 2019, pela ACNUR, ligado à ONU. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/numero-de-pessoas-deslocadas-no-mundo-chega-a-708-milhoes-dizacnur/>> Acesso em: 20 de jun. 2019.

internamente, por estarem quase todos interligados economicamente e assim dependentes uns dos outros, mas principalmente pelas frequentes crises desencadeadas pelo sistema econômico capitalista. Essas crises econômicas atacam diretamente os países mais pobres e, por isso mesmo, os mais dependentes, sendo que isso corrói imediatamente a economia destes países fazendo primeiro desaparecerem postos de trabalho e conseqüentemente o vertiginoso aumento do desemprego, e a partir disso, da violência e das revoltas populares. Para além da economia, que causa os maiores flagelos humanos e crises humanitárias, aparecem também questões que envolvem conflitos de natureza étnica e religiosa. Porém, essas são as formas clássicas da exclusão do outro, mas outras questões hoje exigem uma reflexão, sendo que essas relacionam-se com o uso das novas tecnologias digitais, tendo as redes sociais um destaque na forma das novas exclusões e conflitos. As mídias digitais tornaram-se os novos veículos de comunicação e trouxeram consigo novas possibilidades bem como novos problemas. Uma delas é o uso que se faz das *Fake News*, que nada mais do que a velha mentira, mas agora edulcorada através das redes sociais como se fosse uma verdade, criando uma nova categoria ontológica veritativa chamada, pós-verdade. Isso nos jogou dentro de uma forma de socialização que dificultou ainda mais a possibilidade de entendimento e esclarecimento mútuo. Aquilo que no início se acreditou ser a libertação da humanidade, a internet, que nos liberaria dos grupos de interesse e da mídia de massa manipuladora, acabou por nos deixar ainda mais vulneráveis do que imaginávamos. As guerrilhas digitais transformaram-se numa nova arena de conflitos e desacordos. Tudo é possível na era digital e toda teoria, por mais esdrúxula que seja, é provada nos meios digitais.

Hoje, uma das principais ameaças a democracia são as próprias redes sociais e o uso que se faz dela para manipular as pessoas através de notícias falsas e de teorias da pós-verdade. As redes sociais viraram máquinas de guerra e instrumento político de manipulação. Novos tempos trazem novos problemas. Agora, a maneira de fazer a inclusão do outro através das redes sociais é um desafio que ainda não se tem resposta. Mas, o primeiro passo é saber como devemos entender o que significa incluir o outro dentro de uma estrutura básica, que garante o mínimo necessário para se ter uma vida digna.

Incluir o outro não é aceitá-lo de forma caridosa e compassiva. Incluir o outro é aceitá-lo como ele se apresenta e quer ser visto, com suas diferenças e suas demandas. Incluir não é assimilar, muito menos integrar, pois, com isso, podemos estar tolerando no sentido errado.<sup>26</sup> Por isso, a tolerância se torna um conceito importante e central em nosso tempo. Temos que

---

<sup>26</sup> Casos paradigmático da inclusão de forma excludente, seria a forma como foram “incluídos” os povos indígenas no Brasil. Incluímos os índios, permitimos que existam da forma que queiram, desde que eles fiquem lá nas suas terras e não nos incomodem ou que não queiram ficar exigindo direitos iguais.

lutar para incluir as pessoas para que sejam reconhecidas enquanto “pessoas morais”, com igual respeito moral, para além do respeito jurídico, que ainda está preso a uma forma de respeito ligado ao medo, de forma heterônoma. Atualmente, a inclusão tornou-se sinônimo de aceitação irrestrita e passiva, o que é um equívoco, e ao fim, uma ofensa. Neste ponto, nasce outro problema: como incluir e, ao mesmo tempo, respeitar pessoas que querem continuar a ser estranhas entre si, com valores e práticas irreconciliáveis e que querem permanecer dessa forma, mas que compartilhem ao menos uma característica comum que as torne responsáveis pelos outros? É por questões como esta que acreditamos ser a tolerância necessária hoje, pois a mesma torna-se a trama social que produzirá uma solidariedade ressignificada, oportunizando uma repactuação, na qual o novo tecido social possa constituir uma sociedade, agora fundamentada de forma razoável e estável.

A partir disso, surgem novas questões: de que forma, se é que isso é possível, poderemos construir uma visão razoável e factível da tolerância? Qual racionalidade poderá produzir uma perspectiva política que possa ser aceita por todos? Como construir uma visão política que não se compromete com uma doutrina abrangente ética, política ou jurídica? Toda racionalização é uma forma de manipulação? Primeiramente, precisamos, para isso, nos afastar do relativismo e da teoria moral do egoísmo racional, pois ambas teorias impossibilitam um projeto que defenda o razoável como um critério normativo e avaliativo, que estabilize e produza uma forma de consenso entre as diversas demandas que produzem um conflito, justamente por serem cada uma dessas demandas baseadas numa base abrangente, metafísica. Superar o conceito de verdade, como um conceito totalizante, se torna necessário para dar conta da pluralidade de valores num mundo cada vez mais aberto e diverso em valores e crenças.

Responder a esses questionamentos nos levará conseqüentemente a tentar mostrar que há diferenças importantes entre uma razão teórica e a razão prática. É um erro hoje pensar a filosofia política como uma ciência que produzirá uma equação ou lei geral que possa ser aplicada *ad infinitum*, como se fosse uma ciência natural. Nos afastamos da razão teórica que funcionaria principalmente como uma razão manipuladora e reificante. Portanto, é através dos “melhores argumentos” produzidos por uma razão prática que procuraremos desenvolver o trabalho sobre a tolerância, dentro do escopo da sociabilidade humana e de suas regras. Uma crítica que se pode endereçar a essa forma de racionalidade prática, seria afirmando que a concepção que se defende é a mais razoável, mas que isso mesmo não se diferencia de uma forma de manipulação e, no fundo, uma coerção. Como saber se aqueles discursos que afirmam falar a verdade, no singular, não estão apenas reproduzindo uma forma de poder, uma ânsia de dominação? Há uma forma correta, um método certo para se dialogar e chegar a acordos? Todas

as outras formas de vida que são contrárias ou diferentes à minha, estão erradas? Existirá alguma forma de compreensão mútua, que seja plausível para todos, uma razão universal? Toda forma de argumentação não passa de manipulação, e de coerção ilegítima? Existe uma forma legítima de poder ou todo poder é usurpação?

Problemas como esses estão explícitos no debate sobre a tolerância e, para que este debate ocorra de modo a produzir alguma saída, é necessário recrutarmos a razão prática para nos mostrar quais são os limites e o alcance do discurso da tolerância como razoabilidade. Portanto, nossa tarefa será uma tentativa de construir uma racionalidade prática que produza uma concepção de razoabilidade que seja o ponto de partida, onde a tolerância torna-se necessária para o desenvolvimento e amadurecimento da democracia. No entanto, precisaremos esclarecer o que seja o razoável e o que não, sendo que a tolerância servirá aqui como um estabilizador, desativando os conflitos, para que a busca do diálogo seja reestabelecida, e a razoabilidade funcionará como um amortecedor que fornecerá os critérios avaliativos do que seja ou não tolerável.

Algo que deve ser afastado desde o início é a imposição de ideias e o engano intencional (embustes ou mentiras usadas para manipular os fatos, ao estilo de um negacionismo). Acreditamos que o debate racional na busca pela razoabilidade é possível e desejável, mas que ao mesmo tempo necessita de uma forma de discurso que esteja livre da coerção (discurso livre de valores abrangentes, no qual apenas valores políticos, que podem ser traduzidos para qualquer pessoa, serão aceitos). Assim, acreditamos que o direito à justificação razoável baseado na racionalidade prática desempenha o papel de juiz da racionalidade prática. Pois, caso venha a ocorrer uma imposição de ideias através do engano intencional e da coerção injustificada, ou que a razão que se procura justificar não passe de mera arbitrariedade, não há mais nada o que fazer e cada um poderá voltar para a segurança de seu lar mais convencido ainda de que vive a vida correta, a única verdadeira e autêntica.

Por infortúnio de nossa condição histórica e por causa da deformação de nossa racionalidade do senso comum, estamos imersos em quadro social no qual todos se tornaram especialistas nas próprias opiniões. Quando este fenômeno passa a existir, temos um espaço curto para a razão e para a deliberação livre, ampla e irrestrita, na qual o melhor juízo deveria vencer. O conhecimento, dizem, se torna supérfluo e manipulativo e a razão, impotente. Entramos no jogo da dialética negativa, ou seja, quanto mais se fala em razão mais nos afundamos no irracionalismo, sendo que chegamos ao tempo da veneração dos irracionalismos.

Em tempos como estes, dizem os pessimistas, somos subjugados por uma sociabilização disfuncional, que, em algum momento, perdeu a capacidade motivadora e emancipadora de

construirmos um futuro melhor, nos restando apenas buscar alguma fagulha de racionalidade ali e acolá, mas que não tem mais força para modificar o real, sendo que nos restam apenas alguns redutos culturais que permitem que a alta cultura se reproduza mas sem nenhuma pretensão de modificação, apenas um espaço aristocrático em meio a decadência. Por outro lado, para os mais otimistas (alguns dirão apenas os mais desinformados e ingênuos) resta ainda uma esperança de melhora e assim devemos superar o desespero de uma época irracional e buscar mostrar que uma racionalidade (uma razão prática) é possível e pode nos proporcionar uma visão de mundo diferente, e que sim, podemos construir algo diverso do que aí se mostra a nós cotidianamente, uma realidade que deve ser de outra forma, mas que ainda não é, como aparece na letra da música “*Was ist ist*”, da banda *Einstürzende Neubauten*: “*Was ist ist; Was nicht ist ist möglich; Nur was nicht ist ist möglich*”.<sup>27</sup>

Por isso, há a necessidade de se fazer uma contextualização da tolerância em nosso tempo presente, que não fique preso a uma noção simplista e do senso comum. Acreditamos ser a tolerância um conceito emancipador - oposto à ideia muito influente e difundida da tolerância como permissão, ou coexistência, que aqui nos opomos frontalmente – por isso temos que realizar uma reapropriação e ressignificação deste conceito. Propomos, assim, a tolerância como uma concepção que possui efeitos emancipadores e autonomizadores que permitem a realização de uma vida mais plena e justa.

Para isso, a razoabilidade deve ser o fundamento da tolerância. A ideia da razoabilidade como tolerância tem um potencial crítico e emancipador, diferentemente da tolerância como permissão, coexistência, respeito ou reconhecimento, como exemplificado por Rainer Forst (2013), no livro, *Toleration in conflict: past e present*. Ser tolerante, inicialmente, é perceber que o outro pode defender uma ideia divergente e contrária à maioria, e para que isso aconteça, antes de mais nada é necessário garantir que o outro, qualquer que seja ele, possa falar e se expressar, e isso será garantido se ele puder usar o seu direito à justificação como um mecanismo de teste, para averiguar se suas demandas são razoáveis e reciprocamente aceitáveis por todos os concernidos.<sup>28</sup> Ademais, é necessário conseguir diferenciar e fundamentar os termos de como ocorreriam essa justificação de modo consequente, através dos dois níveis do discurso, público ou privado.

A ideia central é superar a concepção que busca apenas fazer um teste da perspectiva de

---

<sup>27</sup> O que é é, o que não é é possível, só o que não é é possível.

<sup>28</sup> Uma das hipóteses que defendemos nessa tese é que o “princípio do direito à justificação recíproca e universal”, proposto por Forst, é uma forma eficaz de solucionar os problemas que aparecem no debate sobre a tolerância. Usando essa estratégia, conseguimos resolver muitos dos problemas da demarcação do que a tolerância pode ou não aceitar como razoável.

um indivíduo qualquer, como a regra da maximização “maximizar o prazer e a felicidade e diminuir a dor e prazer”, pois nesse caso ficamos presos a uma noção individual, subjetiva. Para se ter uma regra mais consequente é necessário fundar em um procedimento que exija que todos os possíveis concernidos sejam coagidos por uma máxima justa que todos deveriam querer e almejar pois seria entendida como uma lei universal, como é feito no imperativo categórico kantiano. O problema é que essa estratégia pode ser considerada uma racionalização monológica, na qual apenas universalizamos aquilo que individualmente acreditamos de modo singular que todos poderiam querer. Isso é um equívoco, pois toma a parte como o todo. Em um mundo pós-metafísico e na suposição de que vivemos sob as condições do moderno pluralismo social e de diversas visões de mundo, crer que o indivíduo monológico possa realizar a tarefa de sozinho racionalizar o que é o justo para todos, universalmente, é apenas uma forma da vontade tirânica sob as vestes da democracia. Para salvarmos o universalismo dessa armadilha, devemos expressá-lo de outra maneira, pois diante do *fato* do pluralismo, devemos buscar conduzir esse encontro das regras universalizantes através de um ponto político moral que permita que de modo intersubjetivo, baseados na razoabilidade, todas as formas de subjetividade ou doutrinas abrangentes (éticas) se apresentem e se refinem mutuamente, sendo que somente passarão no teste aquelas que puderem ser refinados ao ponto de serem aceitos por todos de maneira recíproca, como prescreve a razão prática. Sendo conduzidos por uma intersubjetividade que tem como fundamento a razoabilidade, todos poderiam apresentar suas ideias, de modo inclusivo e não coercitivo, sendo que todos se compreendem como livre e iguais, cada um seria levado a se colocar na perspectiva de todos os outros.<sup>29</sup>

Por outro lado, não há razão para esperar que o progresso seja redutivo, ainda que aqui, como em outras áreas, o progresso seja facilmente identificado com redução e simplificação. Os diferentes indivíduos continuam sendo os clientes da ética, e sua variedade garante que o pluralismo será um aspecto essencial de qualquer moral adequada, por mais avançada que seja. Tem de haver princípios da razão prática que nos permitem levar em conta valores que não compartilhamos, mas cuja força para os outros devemos reconhecer. Em geral, o problema de como combinar a enorme e diversificado abundância de razões geradas pela objetividade prática, juntamente com as razões subjetivas que permanecem, por um método que nos permita agir e fazer escolhas no mundo, apresenta enormes dificuldades.<sup>30</sup>

Assim sendo, apesar de enormes dificuldades que apresenta um projeto como esse, de buscar construir uma ideia que possa ser compartilhada por todos os concernidos, é algo que somente pode ser proposto por uma adequada concepção do que seja a razão prática e seus

---

<sup>29</sup> Conferir HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudo de teoria política. São Paulo: editora UNESP, 2018. (p.120-121).

<sup>30</sup> NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (p.312-313).



limites, por meio da razoabilidade e da tolerância. Em consonância com essa ideia, o eixo principal para desenvolvermos essas ideias é Forst (2013), que faz uma história da tolerância do período clássico até os dias de hoje, e principalmente, a sua interpretação acerca das concepções da tolerância, tornando-se isso um importante inventário para fazermos uma interpretação coerente e ampla do papel da tolerância e de suas variações nos mais diversos períodos. Contudo, tomamos o cuidado de não ficar preso somente na interpretação fornecida por Forst, pois ela serve como uma escada, para alçarmos patamares mais elevados. Apoiar-nos-emos em suas quatro concepções de tolerância e de sua proposta de análise da tolerância através de três componentes, e buscaremos ver como estas componentes ajudam a fornecer razões para aceitar, objetar ou rejeitar determinadas práticas ou atitudes ligadas à tolerância, verificando se elas podem ou não ser aceitas como sendo tolerantes ou intolerantes.

Assim, quando falamos em tolerância, três coisas devem ser analisadas: a objeção, a rejeição e por fim, a aceitação, sendo que essas três maneiras de interpretar a tolerância estão abertas sempre à disputa do melhor juízo. Forst (2015), compreende cada uma destas três componentes da seguinte forma: o primeiro componente de tolerância é o da **objeção**. Inicialmente, nos opomos a convicções ou práticas que toleramos como falsas ou ruins. Caso contrário, nossa postura seria uma das duas, indiferença ou afirmação, mas não tolerância. Um segundo componente deve ser adicionado, o de **aceitação**. Esta, especifica razões do porquê o que é errado ou ruim deve ser tolerado. Aqui, portanto, um equilíbrio é atingido entre considerações negativas e positivas. As razões de aceitação não cancelam as razões da objeção. Eles só ficam ao lado delas e inclinam a balança para o lado da tolerância. Finalmente, um terceiro componente deve ser considerado, o da **rejeição**. Neste caso, mais uma vez, razões negativas são invocadas. Estes marcam os limites da tolerância, pois nem tudo pode ser aceito, sendo que certas práticas devem ser rejeitadas, levando sempre em consideração a razoabilidade de quais argumentos são mobilizados para se rejeitar determinada prática. Evidentemente, essas razões negativas devem ser mais graves ou fortes do que as razões mencionadas pela primeira vez para a objeção, não podendo ser superado por considerações de aceitação. Em uma concepção democrática e esclarecida da tolerância, estas devem ser razões que podem ser aceitas até mesmo para aqueles afetados pela rejeição e justificar por que os limites devem ser de um ponto de vista de ordem mais elevada, visando a imparcialidade. Caso contrário, produziríamos apenas uma reafirmação da cultura dominante ou, em uma situação perniciosa, haveria apenas a inferiorização do grupo que reivindica sua legitimação na sociedade onde vive.

Portanto, se os limites da tolerância fossem para ser definidos arbitrariamente, a tolerância não seria uma virtude política cidadã, mas apenas uma forma artilosa de manipulação

sobre as pessoas, grupos ou a sociedade, o que ao fim, sempre pode acontecer, mas para que isso não ocorra, necessita de um teste que preserve a sua imparcialidade. Somente haverá verdadeira sociedade tolerante e democrática quanto os indivíduos, ou melhor, os cidadãos, puderem se autodeterminar. Portanto, a tarefa da tolerância é buscar estabelecer uma ordem normativa correta entre essas três componentes. Por isso, é importante prestar atenção às razões que são oferecidas e perceber se as mesmas podem ser de origens contextuais diversas, ou seja, se são demandas éticas, religiosas, filosóficas, entre outras, e deve também ser capaz de justificar de forma adequada quais pretensões gostaria que todos aceitassem.

Como consequência dessa tríplice aliança, percebemos que geralmente ambas as componentes podem ter fontes sociais diferentes (contextos sociais), como no caso as demandas religiosas, que procuram ser reconhecidas e, como exemplo, podemos citar o caso quando alguém se opõe a uma religião diferente da sua como falsa, mas tolera, seja pelo espírito de paz até aceitando que cometam uma blasfêmia. As razões oferecidas também podem ser de diferentes tipos (teórica, prática, pública, comunicativa),<sup>31</sup> por exemplo, como quando uma objeção religiosa se opõe à aceitação e razões de rejeição razoável apelando para os direitos humanos - no primeiro caso para o direito de liberdade de religião, por exemplo, e no último, a integridade corporal. Logo, essas razões não residem no conceito de tolerância em si; a tolerância é uma virtude política que depende de outros recursos normativos, sendo que o principal deles seria a razoabilidade.<sup>32</sup> E isso nos leva a defender que a tolerância, se entendida como razoabilidade, compreendida corretamente através de uma razão prática, tendo consciência dos seus limites (*Burdens of Judgment*), teria um poder explicativo mais amplo do que se for compreendida prioritariamente por meio do contexto ético.

Com isso, podemos ser levados a concordar que o outro pode ao fim estar certo e nós equivocados, desde que seja razoável e seja capaz de justificar as suas demandas de modo recíproco e o mais amplamente generalizável. Para que isso se realize, alguns critérios de validação devem ser verificados e ver como ela se comporta quando passamos pelo crivo da aceitação, objeção e rejeição. Para Forst (2013), um fato importante é mantermos o debate da

---

<sup>31</sup> Em suma, podemos classificar a razão em quatro tipos: a) Teórica: fundamentada na relação de causa e efeito:  $a \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow d \dots$ . A lei da causalidade, pode ser descrita como pressupondo que “tudo o que tem um começo deve ter uma causa para a sua existência”; b) Prática: leis da liberdade, sem causalidade (inicia-se espontaneamente uma nova relação de causa e efeito). c) Pública: parte das regras de uma lógica falibilista. Compromete-se com a tarefa compartilhada de buscar padrões de justificação que possam ser aceitos por uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis; d) Comunicativa: a comunicação através da linguagem envolve necessariamente o levantamento de "reivindicações de validade" (distintas como "verdade", "retidão" e "sinceridade"), cujo *status*, quando contestado, só pode ser resolvido através da discussão intersubjetiva.

<sup>32</sup> Cf. FORST, Rainer, In: BROWN, Wendy et al. What is important in theorizing tolerance today? *Contemporary Political Theory*, [s.l.], v. 14, n. 2, p.159-196, 3 fev. 2015. Springer Nature. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1057/cpt.2014.44>> Acesso em: 10 dez. 2018.

tolerância dentro dos limites do normativo, em duas frentes: uma epistemológica e outra moral. Nós, em complementação a essa interpretação, defendemos para além das duas, uma terceira via, a política. Assim sendo, as demandas têm que passar pelo crivo da justificação recíproca e universal, o mais amplamente possível, e ter o atributo da razoabilidade, ou seja, deve ter a capacidade de diferencia e avaliar se as demandas são ou não justificáveis. Para exemplificar, não há como, razoavelmente, afirmar que o racista, o homofóbico ou qualquer outra ideia preconceituosa e desarrazoada seja aceita por todos, pois este tipo de raciocínio nasce deformado (um tipo de socialização e de *éthos* que reifica<sup>33</sup> conceitos que são inerentemente mal formados politicamente e epistemologicamente, mas que acabam se tornando práticas sociais aceitáveis e até desejáveis para determinados grupos). Ideias como estas jamais serão aceitas ou serão tidas como toleráveis ou toleradas, ao contrário. Mas apenas para dar uma perspectiva histórica a isso, lembremos que a escravidão e a perseguição a pessoas homossexuais foram aceitas e naturalizadas por séculos, e ainda persistem em muitos lugares e cativam ainda muitas mentes e corações.

Assim, nota-se que essas ideias ainda não foram superadas em sua completude, ou melhor, não passaram inda pela avaliação da razoabilidade. Ideias como racismo, homofobia, sexismo, xenofobia, aporofobia,<sup>34</sup> entre outros, não são toleradas pelo simples fato de que ferem o princípio básico da igualdade e da liberdade, pois quaisquer que sejam as ações que queiram impor, primeiro devem passar pelo crivo da reciprocidade, para analisar se são razoáveis. Basta analisar se a regra que se quer implementar passa pelo teste da igual consideração de interesses semelhantes, sendo que o princípio funciona de maneira proporcional e inversa ao que se propõe. Caso não aceite as consequências de minha escolha, não posso unilateralmente defender uma ação que eu não queira ou aceite as suas consequências.

---

<sup>33</sup> A reificação, como fenômeno de transformar algo abstrato em algo fixo, coisificado, é um conceito que deve ser melhor definido. Porém, não faremos isso aqui por não ser o nosso ponto central. Em suma, podemos tomar o fenômeno da reificação como um modo simplista de criticar a tolerância, pois os grupos preconceituosos e racistas, afirmam que eles não são tolerados, e isso é uma contradição da tolerância (dizem eles), que deve deixar que qualquer pessoa possa continuar a existir e a expressar a sua ideia. Contudo, os grupos e indivíduos que são preconceituosos, não conseguem fazer as suas “máximas” passarem no teste da reciprocidade, pois não respeitam o “outro” como livre e igual. É justamente essa contradição, este curto-circuito, que justifica a visão crítica-reflexiva, pois permite remontar conceitualmente como esse juízo é e foi construído e depois reconstruído, através de uma perspectiva histórica. O racista, não tem um juízo reflexivo, mas apenas subjetivo. Após fazermos uma reflexão, no sentido de dobrar a si mesmo, de ter a possibilidade de confrontar o objeto com sua imagem, é que podemos propor uma estrutura crítica do objeto, tanto dialeticamente quanto fenomenologicamente. É essa reflexão que permite fazer uma interpretação de ordem superior, ultrapassando a visão deformada do racista, por exemplo. Justamente por não poder ser aceita a sua demanda de modo recíproco, pois o racista não acha que uma outra raça possa subjugar-lo, já que ele se entende como o mais importante, torna o racismo autocontraditório moralmente. Pois se ele aceitar a regra do racista, outra raça usando a seu princípio poderá querer eliminá-lo. Esta é a autocontradição do racista.

<sup>34</sup> Síndrome que se caracteriza pela aversão aos pobres.

É importante salientar que a tolerância não funciona como um tribunal que proferirá ao fim uma sentença final. A tolerância, antes de mais nada, busca desativar divergências específicas, ou seja, procura oferecer subsídios para analisar se aquilo que se quer que seja tolerado, pode ser aceito. Assim, a tolerância sempre trata de questões que ainda não estão consolidadas e estabilizadas. Dessa forma, somente algumas ações ou atitudes que possam prejudicar uma terceira pessoa ou grupos ou uma minoria é que serão colocadas em xeque e chamaremos a tolerância para mediar esses conflitos. Não invocamos a tolerância para dirimir questões que já estejam estabilizadas. Nota-se que a tolerância somente é chamada a tomar posição e a construir justificações políticas e morais em situações nas quais certas atitudes ou ações encontram-se ainda em aberto, que são, por assim dizer, indecidíveis.

Essas questões geralmente estão relacionadas a disputas religiosas e éticas, e são estes casos que a tolerância será chamada para ajudar. Questões ligadas à política e a moral também são contextos comuns de disputa. Os discursos produzidos nessas esferas não gozam de consenso e são naturalmente o campo de batalha onde cada um individualmente busca colocar o seu modo de vida e a sua cultura como a mais importante. No entanto, quando determinadas sociedades não a reconhecem, surgem os conflitos. O sistema jurídico é quem sempre é chamado a resolver essas disputas, mas já não pode mais resolver todas as contendas. O racismo já foi tolerado, hoje é um crime. No contexto brasileiro, a questão do preconceito aos homossexuais hoje é considerado crime, que o transformou em junho de 2019 em crime análogo ao crime de racismo.

Casos como estes citados acima mostram que hoje não toleramos mais determinadas práticas públicas. Ademais, nunca se pediu que tolerássemos o racismo e o discursos de ódio contra homossexuais, pois ambos os discursos, ferem a razão prática de respeito mútuo e o princípio da reciprocidade. A tolerância busca um entendimento que ainda não foi formado, (os depreciadores dirão conformado) sendo que, somente através de argumentos, justificativas e de, claro, razoabilidade é que poderemos alcançar algum tipo de compreensão mútua ampliada, no qual a justificação recíproca ampla, consiga nos levar a um entendimento razoável sobre qualquer tema em disputa, ou seja, quando uma razão prática estiver operando poderemos discutir e buscar uma forma de entendimento respeitoso, baseado na razoabilidade.<sup>35</sup> Nessas disputas pelo melhor argumento ou por querer afirmar a sua concepção através de um “sim” ou um “não”, nasce o conflito, pois ideias divergentes entram em atrito produzindo discordância,

---

<sup>35</sup> Só há tolerância quando há disputa, conflito. Caso não haja uma situação como essa, não precisamos apelar para a tolerância, pois o que não se encontra em disputa, está momentaneamente apaziguado. O que não significa que não possa entrar em choque no futuro e tornar-se então objeto de tolerância.

um choque de concepções, que se faz mais presente em sociedades heterogêneas e principalmente nas democracias contemporâneas.

Defrontamo-nos assim, com um dos problemas mais agudos que hoje enfrentamos, que é a questão da **inclusão do outro**. Como podemos incluir alguém que a princípio não aceitamos? Além de termos atualmente uma afluência de pessoas que são forçadas por guerras ou mesmo por desejarem viver em outros países na busca de uma vida melhor, será cada vez mais importante o tema da tolerância pois estão imersos num mundo onde culturas e modos de vida distintos e no fundo, irreconciliáveis, tem que conviver.<sup>36</sup> Portanto, é um fato social que o conflito é inerente à socialização humana, mas são diversos os níveis de conflito e o modo como cada sociedade lida com ele (um erro seria querer voltar ao mito do paraíso edênica, pois historicamente sabemos que tentativas de construir uma sociedade unitária heterogênea sempre acabaram em tiranias sanguinárias). Dessa maneira, sabemos que é a diferença o que marca as relações humanas, e quanto mais diversa e múltipla uma sociedade é, mais conflitos ocorrerão e cada vez mais a tolerância se fará necessária. Com essa ideia, afirmamos que não há sociedade sem conflitos morais, políticos, éticos ou religiosos, isso é um fato, e o ideal de uma sociedade perfeitamente harmônica é apenas isso, um ideal ingênuo e pueril, mas que no fundo, esconde uma ideia equivocada que é a do nacionalismo e de uma aliança que uma todas de modo harmônico e unidimensional.

Constata-se que não é possível uma paz perpétua ao modo como queria Kant, o que nem seria desejável também, pois poderia produzir uma federação que controle todas as outras federações, uma forma de tirania globalizada. Fato é que existem níveis de justificação que se chocam e que permanecem fraturados irremediavelmente, sem que seja possível uma reaproximação plena. O que podemos buscar realizar minimamente, é uma conjugação entre a aceitação de práticas distintas e a construção de uma razão prática pública mínima que seja compartilhável e que possa ser aceita por todos os concernidos legitimamente.

Mas, se temos como fundamento o conflito entre as pessoas e as sociedades como um todo, como poderemos encontrar um cimento que una os diferentes povos ou nações? O conflito deve ser desarmado, caso contrário pode se transformar no motor de uma revolta e de uma guerra civil sem fim. O conflito existe, mas deve ser neutralizado para produzir os acordos e

---

<sup>36</sup> Um dos conceitos que se liga diretamente ao conflito é a tolerância, por isso o título do livro de Forst (2013), *Tolerância no Conflito*. Mas uma ressalva deve ser feita, pois se houver um conflito amplo e completo, o que se segue é a completa destruição da possibilidade de uma convivência básica que permita que as pessoas vivam juntas (temor de Locke), com ideias e planos de vida diversos. Defenderemos aqui, que a tolerância tem que se ligar ao conceito de respeito. Respeito é a base da tolerância entendida como uma perspectiva razoável. Para tolerar, é preciso ter a consciência da igualdade e da liberdade. E a igualdade e liberdade, teoricamente, são características básicas de um *êthos* democrático necessário para um debate razoavelmente amplo e plural.

consensos básicos. Com essa constatação do conflito como inerente às relações humanas, percebemos que isso não nos torna automaticamente defensores de uma condição anômica e anárquica inescapável. O conflito tem um limite, e teremos que traçar uma linha de contenção.. O limite seria ou o interesse próprio, na sua autopreservação e conservação e, por outro lado, a ideia de superar o egoísmo racional do autointeresse através de um contrato social mais amplo e racional. Caso sucumbíssemos a guerra de todos contra todos, somente dois senhores reinariam soberanamente: a violência e o medo. Mas, afastada a tese apocalíptica da guerra total e desenfreada, temos que buscar e encontrar saídas a essa condição pendular entre o interesse individual, sempre sujeito a ser descumprido e a construção de um contrato que possibilite o surgimento de uma sociedade cooperativa ao longo do tempo.

Para se construir e se constituir uma sociedade democrática constitucional liberal e que seja decente, sem impor uma metafísica abrangente como fundamento, são necessários determinados acordos, mediações, consentimentos, e principalmente, uma racionalidade que garanta que os outros aceitem e cumpram as regras e as normas acordadas de maneira livre e igual, reciprocamente, por meio de uma razão prática. No entanto, há limites para o apaziguamento dos conflitos que, segundo Rawls, são três: primeiramente “[...] os que derivam de doutrinas abrangentes conflitantes dos cidadãos; [segundo] os que surgem da diferença de *status*, de posição de classe [...] etnicidade, gênero e raça; e por fim, [terceiro] os que resultam da capacidade de juízos (*Burdens of Judgment*).”<sup>37</sup>

Para Rawls, não há como eliminar os conflitos do primeiro tipo, pois estes permanecem em termos políticos, sempre irreconciliáveis e inconsistente uns contra os outros, pois tratam-se de doutrinas abrangentes, claro, desde que sejam razoáveis.<sup>38</sup> É neste ponto que a tolerância

<sup>37</sup> RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (p.LXVI).

<sup>38</sup> Deve-se deixar claro, desde o início, que, se as doutrinas abrangentes não forem entendidas como razoáveis, não haverá possibilidade de qualquer tipo de aproximação e busca por justificação. Portanto, a tese de fundo é que a estrutura da razão pública deve conter uma ideia de um **consenso fraco**. Mas, isso não quer dizer que não haja algum modo de compartilhamento recíproco. Aqui, indo numa direção interpretativa construtivista rawlsiana, a justificação pública e o consenso sobreposto, criam condições para se encontrar horizontes políticos de entendimento mútuo. Nasce, neste ponto, a ideia das virtudes políticas básicas que devem ser necessárias para se constituir uma concepção política razoável, que nas palavras de Rawls, uma sociedade democrática decente não é nem uma associação nem uma comunidade (Liberalismo Político, Conferência I, §7), pois “[u]ma sociedade democrática, como qualquer sociedade política, deve ser vista como um sistema social completo e fechado. (RAWLS, 2011, p.48). Além disso, Rawls conclui, “a estrutura justa desse mundo social [democrático] é criada pelo teor da concepção política, de modo que, pela razão pública, todos os cidadãos podem entender seu papel e compartilhar seus valores políticos da mesma forma. (RAWLS, 2011, p.51). Caso abandonemos a perspectiva do razoável, nos deparamos com visões fanáticas e, ao fim, que impõe uma ideia totalitária derivada de uma visão ética. Um excelente exemplo para ilustrar isso, seria o filme *Imperium: resistência sem líder* (2016), o qual conta a história de um jovem agente do FBI que trabalha disfarçado para deter um grupo estadunidense de neonazistas, que acreditam na supremacia branca. Ele fará de tudo para impedir que o grupo alcance o objetivo por meio de uma bomba. Na trama, há um momento em que o personagem principal, chamado

terá que encontrar um modo de se justificar normativamente.<sup>39</sup> Como é possível que existam pessoas que defendem doutrinas tão diferentes entre si, incomensuráveis, mas que mesmo assim possam conviver juntas e de modo razoável? Para fazer isso, teremos que trabalhar a questão da normatividade do direito à justificação. No entanto, uma ordem normativa, não é algo dado. Normas são escrutinadas pelos filósofos como se fossem entidades teóricas puras, porém, não é assim que acontece na realidade. Na verdade, as normas estão imersas em contextos culturais, econômicos, políticos, comunicativos, psicológicos, entre outros. De modo geral, essas normas são construídas e acertadas em nossa sociabilização. São o resultado de compromisso ou da falta deles e, por isso, devem ser interpretadas dentro de contextos normativos razoáveis, dentro do que podemos chamar de um quadro político moral. Quanto às outras duas formas de conflito, Rawls dirá que estas são remediadas pela forma como a própria ideia de justiça é formada dentro do liberalismo político como proposto por ele, possibilitando uma convergência e uma relação que atenda e resolva os problemas internos que eventualmente surjam dentro destas perspectivas.

Para dar conta dos problemas que procuramos discutir neste trabalho, seguimos Rawls neste ponto, limitando o escopo de nossa pesquisa, pois sempre estamos falando dentro de um determinado modelo de sociedade, qual seja, uma sociedade como sistema equitativo de cooperação social plenamente cooperativos ao longo do tempo. Dessa maneira, partindo dos conflitos que tratam sobre as suas visões de bem (doutrinas abrangentes) devemos procurar construir ao menos algum tipo de inter-relacionamento social básico que possa ser usado como indicador comum para se alcançar algum nível de entendimento mútuo. Podemos dizer que este é o papel que a razão prática pública deve desempenhar. Dentro desta razão, um valor que logo aparece é a virtude da tolerância, como princípio de justificação recíproca, pois, sem isso não haveria possibilidade de ouvir o outro lado e, muito menos, a possibilidade de existirem sociedades plurais.<sup>40</sup> A base da tolerância é a negação de se discutir em termos de imposição

---

Nate, se dá conta de que não há razões ou justificações que possam parar o grupo, o qual tem como meta a violência e a vingança a qualquer custo e sobre qualquer pretexto contra os negros. A razão, enquanto ideia de reciprocidade e razoabilidade, pois baseada na ideia da igualdade, se torna impotente e inútil, neste caso, pois eles não são democráticos e muito menos razoáveis. Neste caso, não podemos tolerar os intolerantes, pois estão tão alienados em seu próprio discurso de ódio e em sua missão de embranquecer o mundo, que razões outras que não a deles mesmos, estão fora de questão.

<sup>39</sup> A tolerância do primeiro caso. Neste caso, relativo às “doutrinas abrangentes conflitantes dos cidadãos”, podemos ter a seguinte conclusão: justamente por serem doutrinas abrangentes não qualificadas, irrazoáveis, não será possível qualquer discussão. Para Rawls, somente doutrinas abrangentes razoáveis devem ser relevadas no debate político.

<sup>40</sup> Primeiro é importante os cidadãos estarem dispostos a justificar suas reivindicações e posições politicamente relevantes em termos políticos públicos e, no processo, devem mostrar capacidade de resposta em particular às posições que conflitam com as suas próprias. Eles não precisam aceitar o segundo ou considerá-lo correto. No

de uma visão única de mundo (dogmática), que defenda uma verdade absoluta, ou como Rawls comenta, temos que reconhecer os limites das capacidades do juízo.<sup>41</sup>

Caso não seja possível encontrar acordos razoáveis mínimos, teremos o Estado descrito por Hobbes, sendo o autor que melhor descreveu o Estado de guerra total, no qual não há nada que una os indivíduos. Sua construção nos foi demonstrada de forma realista e convincente, mas hoje os tempos são outros e a democracia como um valor que deve ser antes conquistada e construída, para posteriormente ser defendida, adquiriu adeptos e atualmente muitos procuram preservá-la e melhorá-la. Mas, não devemos apenas querer um Estado que garanta um acordo mínimo espúrio, pois isso leva à perpetuação de uma sociedade que produz e reproduz o indivíduo egoísta racional que sempre busca o seu benefício, ou seja, aumenta sempre, indefinitivamente, a injustiça.

Mesmo reconhecendo que sempre estamos imersos em um retorno aos modelos autoritários ou mesmo que estejamos vivendo hoje em um processo de deslegitimação da própria democracia como a entendemos, isso não deve ser visto com pessimismo e passividade. Talvez por um erro de interpretação, pois a democracia daqui para a frente será muito mais ruidosa e conflituosa. Principalmente por causa do advento da internet e das redes sociais, teremos que aprender a ser tolerantes (não ao modelo da aceitação passiva ou permissão), cada vez mais. Contudo, a tolerância deve ser corretamente interpretada. Caso contrário, estaremos cometendo um erro que pode produzir a diluição da própria política democrática, pois

---

entanto, se quiserem prevalecer sobre essas posições quando se trata de questões básicas de justiça, devem ser capazes de oferecer razões reciprocamente e amplamente não rejeitáveis. Precisamente no que diz respeito a tais questões, baseando-se no apoio da maioria dos cidadãos e simplesmente superando as minorias não é suficiente. Isso traz a segunda razão para a importância da tolerância democrática discursiva em jogo: reconhecer isso - isto é, reconhecer que o limite de reciprocidade e generalidade proíbe que, em questões fundamentais, se organize a estrutura básica compartilhada de acordo com a nossa, reciprocamente e concepções avaliativas éticas, geralmente rejeitáveis, mesmo quando uma delas é a maioria - é o significado mais importante e exato da virtude da tolerância nesse contexto. Instituições políticas que buscam evitar violações de direitos básicos, por meio de uma jurisdição constitucional, por exemplo, podem contribuir para alcançar esse objetivo. No entanto, isso é uma medida crucial, uma exigência de virtude dirigida aos cidadãos e, em primeiro lugar, à maioria relevante (embora em um sentido diferente também para as minorias que são igualmente obrigadas a fornecer justificativas recíprocas e gerais). Essa virtude tem um "preço" e pressupõe um senso robusto de justiça democrática. Isso vai ao cerne do problema da tolerância, como será mostrado na discussão de vários exemplos; pois aqui os cidadãos devem construir a relação correta entre as razões para objetar, aceitar e rejeitar. FORST, Rainer. **Tolerance in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.538-539)

<sup>41</sup> Ou como Wittgenstein afirma: "Enquanto os crentes religiosos podem falar de "evidências" e "eventos históricos", Wittgenstein argumenta que as evidências e eventos citados em conexão com julgamentos religiosos não constituem razões para acreditar neles da mesma forma que as evidências dadas em apoio a uma hipótese dão uma razão para acreditar que a hipótese é verdadeira. No discurso religioso "as razões parecem inteiramente diferentes das razões normais" (1966: 56), a crença religiosa não é "uma questão de razoabilidade" (1966: 58), as crenças religiosas não são hipóteses ou opiniões, elas não são adequadamente faladas como objetos de conhecimento ou como tendo uma alta probabilidade, e quando fatos históricos são introduzidos em apoio à crença religiosa "elas não são tratadas como propostas históricas, empíricas, propositivas" (1966:57)." Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/religious-language/>>. Acesso em: 29 de mar. 2019.



poderíamos tolerar o fim da democracia, caindo num paradoxo ou mesmo defender a democracia pelo motivos errados, por pode muito bem existir uma democracia iliberal. Assim sendo, a tolerância é um valor que está fortemente vinculado ao liberalismo político.

A questão é: pode haver tolerância em outros regimes políticos? Claramente que pode existir tolerância em regimes outros que não os democráticos, como exemplo, temos um regime totalitário, que pode tolerar uma minoria que, por hora, ainda não o incomoda a ponto de ser exterminada, mas que, caso incomode, será eliminada da sociedade. Mas, essa é uma forma equivocada de se entender o conceito de tolerância. Por isso, será necessário fazer um trabalho analítico de definir e diferenciar formas diversas de se compreender a tolerância. Isso mostra que há um conflito tanto na definição do conceito como no modo como a própria sociedade compreende o papel da tolerância e da importância que os conflitos sociais têm para o amadurecimento das democracias.

Da perspectiva do conflito que a democracia nos coloca diariamente, acerca de diferentes pontos de vista, do pluralismo razoável de valores, da diversidade dos modos de se identificar o que seja a vida boa, aparece sempre a questão: como podemos entender que haja uma relação entre pessoas e ideias tão diversas e contraditórias que possam coexistir mutuamente numa mesma sociedade?<sup>42</sup> Daqui, surge a questão de como a democracia é possível, sendo que há tanta diferença e disputa entre os grupos e pessoas, como então ela é possível? Essa pergunta nos remete a uma forma de convivência que somente a democracia permite, no qual diferentes concepções do que seja a vida boa se inter-relacionam, onde formas diversas e contrárias de concepções do que seja a vida boa coabitam. Só é possível que isso aconteça, segundo Rawls, se, nestes casos, as pessoas possuam uma forma abrandada de convicções do que é o bem e que a ideia da justiça supere essas concepções de bem, pois, caso não haja um pluralismo razoável que entre em jogo, não haveria essa possibilidade.<sup>43</sup> Assim, há uma diferença entre as defesas éticas e morais, o que pode ser aceitável ou não eticamente e o que não pode ser tolerado e o que deve ser garantido moralmente para que haja uma base mínima que possibilite moralmente que as diversas éticas possam existir.

A moral funcionaria, nesta concepção, através da construção de uma normatividade que

---

<sup>42</sup> Cabe destacar que há uma diferença conceitual entre uma ideia de pluralismo como tal e o pluralismo entendido de forma razoável. (Rawls, 2011, p.170). Aqui, adotamos a ideia de um pluralismo razoável, no qual as ideias e valores defendidos devem ser razoáveis e não facilmente rejeitáveis e que possam ser reciprocamente aplicados e justificados a todos os envolvidos em determinada situação.

<sup>43</sup> Convicções e concepções são usadas intencionalmente aqui para mostrar as suas diferenças. A ideia de concepção traz consigo sempre a ideia de ser uma parte de algo, sujeita sempre a revisão, ligada à ideia de responsabilidade, no exemplo feito por Weber entre a ética da convicção e da responsabilidade. Porém, sabemos que as convicções têm forte teor ético, sendo interpretado como uma ideia absoluta e não aberta a discussão.

garanta o direito à justificação, sendo que a razoabilidade possa mediar essa tradução das demandas éticas num direito à justificação ampla e geral e faça um juízo crítico reflexivo, no qual a tolerância se torne um valor fundamental para saber quais podem ser e quais não são as formas razoáveis de práticas e normas comumente partilháveis.

As razões que são oferecidas para defender a democracia e, conseqüentemente, a tolerância, passa pelo entendimento de que existem diferentes ordens normativas, que devem antes serem questionadas e justificadas. Em uma democracia decente, devemos sempre garantir a possibilidade de todos justificarem suas demandas. O critério para testá-las será através da razão prática utilizando a razoabilidade como critério avaliativo. Caso passem no teste da reciprocidade - pois podem ser aceitas de modo livre e igual - as demandas tornam-se vinculantes. Críticos apontam que aqui entram em conflito duas formas tradicionais de se racionalizar a sociedade, pois há aqueles que defendem uma universalidade de seus valores e regras e há, por outro lado, os que defendem as perspectivas particulares e individuais. Alguns teóricos defendem a tese de que os valores são universais,. Destas constatações, alguns críticos como Raz, perguntam: como pode ser assim, se as propriedades valorativas são históricas ou socialmente dependentes? Tudo é contextual, defendem os comunitaristas. Tudo é imparcial e neutro, uma construção racional que deve ser livre de pressupostos abrangentes, afirmam os liberais. O problema da universalidade é que todos almejam alcançá-la ou estar falando a partir dela, mas alguns de modo razoável, outros de modo unilateral. Assim, existem “[...] duas versões distintas do universal, uma delas, radicalmente secular, a outra, radicalmente religiosa.”<sup>44</sup>

Assim, devemos nos perguntar o que significam conceitos como: respeito mútuo, reciprocidade, justificabilidade de normas, direitos iguais, liberdade e justiça, entre outros. São particularidades de uma cultura ou universais? Como é possível chegar a um acordo razoável quando conceitos como estes entram em conflito? Surgem, neste ponto, tanto problemas epistemológicos quanto práticos.

Partindo desse confronto entre os adeptos do particularismo ou do universalismo, o indivíduo é acometido por um conflito íntimo, encontrando dificuldades para conformar-se às contraditórias exigências das normas sociais, sendo que são múltiplas e contrárias. Caso essa relação tumultuosa não seja solucionada, inicia-se o processo de desagregação do indivíduo e, portanto, da própria sociedade. Dessa forma, como podemos justificar princípios, regra e normas que sejam aceitos por todos? O primeiro passo será reconhecer as diferentes definições

---

<sup>44</sup> BURUMA, Ian. **Murder in Amsterdam: the death of Theo van Gogh and the limits of tolerance**. New York: Penguin, 2006. (p.32).

de pessoa e as diversas esferas em que a definimos, que passam tanto pela esfera moral, jurídica e ética quanto política, sendo que cada uma delas faz exigências normativas diferentes aos indivíduos. Por exemplo, o modo que entendemos a pessoa na ética é diferente do modo como compreendemos o conceito de pessoa na esfera política.

O que procuramos defender é que a tolerância tem um papel fundamental para consolidar e desenvolver uma democracia razoavelmente funcional, apesar de que buscamos discutir um modelo que se aproxime de uma democracia decente, não meramente teatralizada ou que seja apenas um simulacro democrático. De fato, a democracia deveria ser compreendida mais como um método político e não apenas como um rol de ideais que devem ser mimeticamente reproduzidas. Dessa forma, nos apoiamos em uma perspectiva política liberal, em uma sociedade entendida enquanto um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais, como formulado e defendido por John Rawls.

Acreditamos ser ainda o liberalismo democrático a perspectiva mais promissora, por acreditarmos que uma concepção política dessa natureza funciona mais como uma ordem-quadro (que busca entender a natureza das normas de direito fundamental) e não como uma ordem de valores (métodos para sua interpretação) - usando a terminologia de Böckenförde - por nos dar uma melhor orientação e por possuir uma melhor capacidade de agregar as diferenças dentro de sua própria natureza teórica. O liberalismo que nos ligamos teoricamente é um liberalismo imperfeito, com todas as limitações e vicissitudes, das quais aceitamos algumas das acusações, mas negamos que essas acusações se tornem uma objeção absoluta e mortal para a teoria. Procuraremos mostrar que as objeções feitas ao liberalismo não o ferem, como muitos declaram, a ponto de o tornar uma teoria de letra morta.

Dessa forma, a tolerância, como conceito político, tem um alcance maior do que se pensa, mas restrito a seu escopo prático político liberal. A tolerância não tem como resolver todos os conflitos na sociedade e nem tem essa pretensão, pois não pode resolver todos os conflitos sociais, até porque não existe, até o momento, uma teoria que seja a solução final e absoluta de todos os problemas. O que de fato seria até perigoso, caso aparecesse, pois já vimos isso ocorrer na história recente, que findou em 1945. Contudo, crer que a tolerância deva dar conta de todas as exclusões valorativas e solucionar qualquer disputa acerca de qual a vida boa que deve ser aceita e qual negada, por mais fundamental que seja essa disputa, acaba por mostrar os limites desse conceito. A ideia de produzir uma concepção única, absoluta, do que seja a tolerância seria perigosa, totalitária, além claro, ingênua. Mas, achar que exista uma outra forma, que pacifique tudo é igualmente tolo. Assim, obviamente, não será a tolerância que resolverá todos os nossos problemas, até porque faz parte dele. Seu alcance é modesto, mas

nem por isso menos importante. Assim, defendemos a tolerância como desempenhando um papel regulador e demarcador importante na fundamentação e manutenção de uma democracia razoável e decente.

Tendo como eixo central a tolerância, é interessante destacar que iremos debater sobre a natureza da democracia, seus fundamentos e compromissos e o próprio entendimento que temos do que seja a razão, considerando a razão prática. Dessa maneira, mostramos que a tolerância tem um papel primordial para a construção e consolidação da democracia, sendo que ela é parte inerente da própria existência, sustentação e possibilidade da democracia liberal. Ao contrário do que pensam muitos dos críticos e detratores da tolerância (que acusam a tolerância de manter tudo como está, sem modificar os fundamentos do poder político), buscaremos dar um novo significado para este conceito, que saia da perspectiva negativa e perniciosa que a tolerância tomou durante boa parte da sua história.

Tendo isso como pano de fundo, queremos discutir um regime político específico, a democracia; e, sem as ideias de liberdade, igualdade e justiça não seria possível pensá-la. Conseqüentemente, a tolerância se constitui como um conceito normativamente dependente da democracia e de uma ideia de justiça ligada diretamente ao conceito de razoabilidade. Com isso, não queremos dizer que temos que necessariamente e inevitavelmente valorizar o outro ou aprová-lo sempre e a qualquer custo, por isso, tolerar não é reconhecer a pessoa em todas as suas particularidades e não cremos que essa ideia de reconhecimento entendido como uma estima que é elevada ao conceito de admiração seja a mais promissora, sendo que a tolerância se torna uma ideia menos comprometida com pressupostos e exigências tanto de característica ética ou moral abrangente, quanto filosófica ou mesmo religiosas. Uma perspectiva sobre a tolerância que ganha importância e relevância, seria a concepção da tolerância enquanto respeito, sendo que a estima parece exigir demais do indivíduo. Mas a própria definição do que seria o respeito também traz consigo alguns problemas. Segundo Dillon (2003), existem outras concepções de como podemos compreender o conceito de respeito, sendo que podemos respeitar de modo valorativo, valorizando o objeto como tendo um valor ou importância objetiva que é independente, talvez até mesmo em desacordo com nossos desejos ou compromissos anteriores. Assim, podemos respeitar coisas com as quais não gostamos nem com as quais concordamos, como nossos inimigos ou a opinião de outra pessoa que não pensamos serem razoáveis. Feinberg (1975), identificou três concepções distintas para os quais "respeito" tem sido usado.<sup>45</sup> (1) *Respekt*, é a "atitude desconfortável e vigilante que tem nele o

---

<sup>45</sup> Cf. FEINBERG, Joel. Some Conjectures on the Concept of Respect. [S.l.] **Journal of Social Philosophy**, v.4, p.1-3, 1975.

elemento do medo”. Seus objetos são coisas perigosas ou coisas com autoridade sobre o assunto. *Respekt* contrasta com desdém; é mostrado em conduta que é cautelosa, autoprotetora, que apazigua. (2) A segunda concepção seria a da *observantia*, sendo o análogo moralizado do respeito. Envolve considerar o objeto como fazendo uma reivindicação legítima de nossa conduta, como merecendo consideração moral em seu próprio direito, independentemente de considerações de bem-estar pessoal. É a *observantia*, que historicamente se estendeu primeiro a classes de pessoas não perigosas, mas dignas de valor, e depois a todas as pessoas como tais, independentemente de mérito ou habilidade. *Observantia* engloba tanto o respeito que se diz ser devido a todos os seres humanos igualmente, quanto às formas de respeito e deferência que reconhecem diferentes posições sociais. Por fim, (3) *Reverentia*, a terceira concepção, é o sentimento especial de profunda reverência e respeito que temos na presença de algo extraordinário ou sublime, um sentimento que tanto nos humilha quanto nos eleva. No relato de Kant, a lei moral e as pessoas que a exemplificam em ações moralmente merecedoras suscitam *reverência* em nós, pois experimentamos a lei ou sua exemplificação como “algo que sempre supera nossas inclinações em determinar nossas vontades.”<sup>46</sup> Assim sendo e para os fins que procuramos mostrar neste trabalho, a tolerância deve ser entendida dentro de uma ordem-quadro político-moral ligada ao respeito enquanto *observantia*, pois essa ideia estabiliza e permite o desenvolvimento político da tolerância de forma efetivamente plural e legítima.<sup>47</sup>

Como um interlocutor das ideias de Rawls, temos Rainer Forst, que defende a tolerância como sendo um termo normativamente dependente da ideia de democracia e de justiça, sendo que o princípio da justificação deve responder a afirmações normativas concretas que buscam ter sua validade reconhecida publicamente, identificando as condições capazes de resgatar as alegações de validade utilizando o seu princípio do direito à justificação. Partindo desta premissa, notamos que a tolerância desempenha uma função análoga ao princípio da justificação tornando-se uma concepção que fornece a referência de direção, mas não da posição que a ordem democrática deve tomar, proporcionando assim a estabilidade que necessita para que a democracia exista ao longo do tempo. Portanto, se assume que a tolerância desempenha um papel importante tanto na formação da razão pública como da ideia da própria democracia

---

<sup>46</sup> Sobre outros entendimentos acerca do conceito e das concepções sobre o respeito, e suas respectivas formulações, ver Kant, “Metafísica dos costumes”, segunda parte, primeiros princípios metafísicos da doutrina da virtude; e Joseph Raz, “Valor, respeito e apego.” Conferir em: Dillon, Robin S., Respect, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/respect/> Acesso em: 18 dez. 2018.

<sup>47</sup> Há ainda uma diferenciação acerca do conceito de respeito feita por Stephen Darwall, onde ele procura mostrar que o respeito, entendido como respeito por outras pessoas, se divide em quatro conceitos centrais: autoridade, exigência, razão de segunda-pessoa e responsabilização. No entanto, não entraremos aqui nesse debate metaético.

e do seu funcionamento. Forst, no entanto, precisa ancorar a sua noção do princípio da justificação na tese da responsabilidade discursiva como uma virtude que todos devem seguir. Essa perspectiva moral acaba por pressupor uma noção discursiva universalista como base, o que é um problema para uma concepção liberal política. Assim, o princípio da justificação só pode se desenvolver sob o preço de ser entendido como uma noção moral. O filósofo alemão aproveita para fazer também algumas críticas ao funcionamento disfuncional que a razão prática sofre contemporaneamente, notadamente faz uma crítica à persistência de patologias reificantes no *êthos* social democrático: a colonização sistêmica do mundo da vida pelos diversos sistemas e o não-reconhecimento de estar imerso em relacionamentos reificados. Exemplos disso seriam o desrespeito à alteridade do outro, sexismo, racismo, homofobia, entre outros, que mostram que o seu modo de compreender a tolerância não se passa por uma leitura simplista desse fenômeno prático-político.

Para além da constatação apresentada, é importante verificar e perguntar se a tolerância só pode existir dentro de uma democracia ou ela seria possível em outras formas de governo. A resposta a isto, depende de que tipo de tolerância se está referindo. Pois, como Forst propõe, existem quatro principais formas de se entender a tolerância: permissiva, coexistência, respeito e estima/reconhecimento, além de quatro esferas normativas onde elas aparecem, na esfera moral, ética, jurídica e política. É nesses termos que iremos analisar as ambiguidades conceituais que a tolerância acaba por produzir.

## 2 AS AMBIGUIDADES DA TOLERÂNCIA

O cético é aquele para quem não importa que a fé triunfe;  
o tolerante por razões práticas dá muita importância  
ao triunfo de uma verdade, a sua.

**Norberto Bobbio**

Compreender os fenômenos sociais que se apresentam a nós não é tarefa simples. Agora, compreender como estes mesmos fenômenos se formaram, qual a sua gênese e como foram internalizados na sociedade contemporânea é tarefa que a Filosofia deve desenvolver. Embora seja uma ideia necessária e que muitos defendem como sendo essencial em uma sociedade democrática, a tolerância continua a ser uma ideia confusa e ambígua. O que dizer, então, da presunção que, às vezes - na verdade quase sempre - temos em oferecer uma explicação ou mesmo uma solução clara e simples a esse conceito? Obviamente, não é tarefa fácil, mas nem por isso, devemos transformar essa dificuldade em uma desculpa para não fazermos a tentativa de buscar compreender os fundamentos das nossas ações e buscar justificá-las racionalmente. Não é tarefa da Filosofia, contudo, explicar como os fenômenos sociais acontecem e quais são as suas consequências. De fato, você pode até criar modelos para descrever o Real e tentar prever como as pessoas irão agir. Mas a Filosofia não cuida da forma com as pessoas se comportam. Cuida da forma como as pessoas devem se comportar, sendo por isso mesmo, a filosofia é por essência normativa. Ou seja, a Filosofia é um discurso contrafático. Nada mais equivocado do que tentar reduzir a Filosofia aos fatos ou tentar criar teorias para justificar o que ocorre, caindo-se assim na falácia da seleção das observações ou das hipóteses *ad hoc*. Caso a Filosofia se sinta seduzida a descrever o fenômeno social, ela se veria açambarcada pela Sociologia. Por consequência, o papel da Filosofia política é muito mais modesto, mas nem por isso menos importante. A Filosofia política tem hoje a tarefa de justificar os juízos políticos e morais e dizer quais deles seriam normativamente aceitáveis. Assim, teremos que definir o que é uma situação de tolerância e mais a frente, buscamos explicar o conceito e as concepções de tolerância em Forst.

Isto posto, iniciamos por delimitar o que configuraria uma situação de tolerância. A tolerância não pressupõe que concordemos com o outro, exige, simplesmente, que a pessoa tenha a possibilidade de “desativar” um determinado sentimento, que, ao fim, levaria a um ato violento ou a perseguição ao outro. Desativar, aqui, significa que se aceita algo provisoriamente, mas não completamente, pois devemos ter a possibilidade e o direito de

também rejeitar ou objetar. É necessário perceber que esses três componentes estão intimamente ligados à ideia de tolerância, sendo que os mesmos carregam consigo fortes divergências. Saber como operar a aceitação, rejeição e objeção é o que devemos qualificar para se construir uma ideia de tolerância que seja robusta e emancipadora. Portanto, como um mantra que deve ser sempre repetido, só há tolerância quando há conflito. Isto é, a tolerância é mobilizada justamente quando conflitos estão ocorrendo, sendo que “[...] a tolerância é exigida nos conflitos que não podem ser resolvidos, mas só podem ser “desativados” adotando-se uma atitude tolerante.”<sup>48</sup>

Na análise dos conflitos sociais, em que a demanda por tolerância aparece, o que está em sempre em voga é a legitimidade das liberdades práticas ou das restrições ao domínio da liberdade de ação. Desse modo, temos que ser capazes de perceber que, em muitas situações, a tolerância acaba por ser contraintuitiva para a tolerante, pois o tolerado de fato tem a possibilidade de se mostrar e exigir que seja respeitado por suas justificativas. O problema é que muitas vezes cremos que a nossa ideia ética é a melhor por não termos outras referências, e assim, acreditamos que são as nossas crenças as únicas verdadeiras. O que temos que fazer a todo o momento quando estamos tentando definir uma situação de tolerância é perceber quais os limites do que pode ser aceito por razões publicamente partilháveis e o que não pode. Logo, o critério deve ser político e não ético, e a todo momento o que se está discutindo são os limites daquilo que é razoável ou não, e por isso somos sempre chamados a “[...] justificar razões para liberdades particulares de ação ou restrições à ação.”<sup>49</sup>

Consequentemente, quando não são criadas condições para se desenvolver a capacidade racional prática com a finalidade de julgar e avaliar se uma ação ou teoria é ou não justificada e legítima – que podem ser aceitas de forma recíproca – abre-se margem para que uma concepção ética seja entendida como se fosse pública. Para ser entendida como uma concepção política, qualquer ideia ou teoria deve poder ser compartilhada através de uma base pública de justificação. Caso se queira colocar uma concepção abrangente como base, isso não contribuirá em nada, além de não encontrar apoio na esfera pública. Quando não se constrói um discurso que tenha uma base pública de argumentação, coloca-se em seu lugar uma perspectiva ética abrangente. Isso acaba por produzir uma disfuncionalidade, que é a baixa possibilidade de se propor um contra-discurso e de se alcançar um consenso. Quando se quer colocar como base

---

<sup>48</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.449).

<sup>49</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.450).



uma determinada doutrina abrangente como sendo “a” teoria verdadeira, inevitavelmente a liberdade de expressão e pensamento sofre um enfraquecimento; e a perseguição a formas de vida diferentes da majoritária ou tradicional é estimulada.

Percebemos, assim, que delimitar a tolerância é muito mais uma questão prática, de como demarcar até onde um discurso pode ser considerado como compartilhado e público, do que teórica, ou seja, ligado as questões da aquisição do conhecimento, além da ambiguidade histórica que envolve o conceito da tolerância e de como se formou a sua compreensão. Portanto, para entendermos essas diferentes interpretações sobre o conceito da tolerância, temos que entender por que o problema da tolerância se coloca principalmente a partir da modernidade. Uma resposta a esse questionamento é que somente a partir da modernidade é que começam a se formar efetivamente os discursos normativos que buscam resguardar o indivíduo ou cidadão frente a grupos ou ao próprio Estado, aparecendo assim pela primeira vez a construção e efetivação dos direitos civis, individuais.<sup>50</sup> Para Habermas (2002), como exposto em *O Discurso filosófico da modernidade*, afirma que “[...] a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, *ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade.*”<sup>51</sup> A partir do momento que não mais aceitamos qualquer doutrina por se definir apenas como dogmáticas, ao exemplo da religião pela sua santidade e do direito pela sua majestade, tudo tem que passar de agora em diante pelo processo da justificação e ser julgado pela razão prática para poder se justificar pelos seus próprios méritos, devendo toda e qualquer teoria ser examinada de forma livre e pública, não sendo mais resguardada pelo argumento da infalibilidade ou da autoridade pura e simplesmente. Para ser considerado um argumento válido moralmente, ele deve passar pelo teste da justificação pública.

Assim sendo, a tolerância se torna um importante conceito regulador dentro da esfera política, pois é ela quem garante o diálogo entre os diferentes pontos de vista, alguns até antagônicos, sobre assuntos que ainda não tem solução. E para mediar essas disputas, ou melhor, para desativá-las, a tolerância torna-se o mecanismo importante. Considerando que a própria democracia inerentemente possui um elemento perturbador e subversivo, pois ela mesma acaba por produzir conflitos e conseqüentemente aumenta os desacordos, a democracia acaba por funcionar como uma caixa de ressonância, sendo pródiga em gerar situações de

---

<sup>50</sup> Cabe salientar que o problema da tolerância é pré-moderno, mas se coloca como um importante ideal na modernidade. Isso ocorre por uma mudança de perspectiva e de interpretação do que seja o próprio Estado, do seu papel e de sua finalidade, sendo que as revoluções científicas e a secularização ocorrem somente na modernidade, sendo que o germe dessas ideias, e principalmente, da tolerância, começam a aparecer antes do período moderno propriamente dito, na busca pelo espaço de ser reconhecido em suas diferenças sociais, econômicas e religiosas.

<sup>51</sup> HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (p.12).

disputa, sendo isso uma de suas principais características. Se o conflito é inerente à democracia, então precisamos encontrar um meio de estabilizar essas contendas para que não se tornem o fermento para a dissolução da própria democracia.

Assim, somente por meio da e pela tolerância é que poderemos resolver essas situações, sendo para isso necessário buscar explicar as ideias de democracia, tolerância, razoabilidade e razão prática. No entanto, muito podem criticar afirmando que uma investigação como essas é inútil, e excessivamente ser acusados de cairmos numa excessiva abstração sendo este trabalho abstrato, e no fim, estéril. Mas a acusação de abstração não nos preocupa, pois como John Rawls afirma:

A atividade de abstração, [...] não é gratuita, não se trata de abstração pela abstração. Em vez disso, é uma forma de levar adiante a discussão pública quando entendimentos compartilhados de menor generalidade colapsam. Devemos estar preparados para descobrir que, quanto mais profundo o conflito, maior o nível de abstração a que devemos chegar para ter uma visão clara e ordenada de suas raízes.<sup>52</sup>

Expostos os pressupostos, é um fato das sociedades democráticas liberais contemporâneas que os conflitos nascem e se proliferam justamente pelo e no contato com as diversas e divergentes formas de vida e valores culturais e religiosos que se cruzam, sendo isso uma das marcas registradas das democracias liberais. Mas, estas diferenças provenientes das mais diversas esferas sociais, seja do lado das concepções religiosas, ligadas ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, até liberação de drogas, todas elas guardam potencialmente uma tensão que não pode ser resolvida ou superada, pode no máximo ser “desativada”. Isso ocorre porque um discurso ético não pode ser compartilhado de modo público de forma generalizada, universal, apenas pode ser compartilhada entre o grupo que aceita as mesmas ideias. Necessitamos assim, criar a possibilidade de uma gramática moral universal, de uma moeda comum, que possa ser aceita e partilhada racionalmente por todos de modo amplo e geral. Por isso, a tolerância torna-se particularmente interessante, pois permite que as partes em conflito, através de um desacordo moral razoável, busquem esclarecer qual argumento passaria pelo crivo da razão pública sendo que poderia ser aceita politicamente. Mas, até onde podemos permitir que determinadas visões e doutrinas abrangentes possam se manifestar? O limite será colocado até o ponto em que doutrinas abrangentes não ultrapasse a própria estabilidade das instituições democráticas e que não ameace a ordem pública. Se as demandas forem aceitáveis publicamente, isso demonstra que passaram pelo teste da razoabilidade. Por isso a razoabilidade tem o papel avaliativo de verificar a correção das ideias, e a tolerância demarca até onde pode

---

<sup>52</sup> RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (p.54).

ou não um discurso ser aceito. Sendo assim, ser razoável é ter a capacidade de oferecer razões morais que possam ser aceitos por todos.

Sabendo da dificuldade para chegarmos a essas razões que podem ser aceitas por todos, é que temos que ter claro que estamos imersos num mundo complexo e cheio de tensões. Não é raro acontecerem incompatibilidades entre os valores antagônicos que se cruzam. Cada um ao seu modo, busca estabelecer e criar uma influência ao seu favor. Como exemplo, as religiões, as diversas doutrinas filosóficas, éticas, preferências sexuais e valores estéticos, sendo que cada uma delas ao seu próprio modo criam valorações divergentes, que entram inevitavelmente em choque. Definir e decidir qual o melhor modo de se viver, qual é a vida boa, não é tarefa que pode ser decidida por uma única pessoa, ou por uma razão desencarnada, é algo que deve ser construído e autodeterminado democraticamente. O maior desafio reside na autodeterminação. Para se autodeterminar, as pessoas devem ser autônomas. E para que isso aconteça, deve haver uma busca pelo autoaperfeiçoamento em todas as áreas, de forma irrestrita. Muitas das nossas incompreensões acerca do outro ocorrem por uma disformia valorativa (uma falsa noção do outro), na qual a nossa percepção é prejudicada pelas nossas próprias convicções, quando na realidade, as valorações e escolhas das outras pessoas são consideradas por nós como equivocadas, justamente por serem diferentes das nossas, sendo que aqueles que escolheram valorações diferentes das nossas viverão numa vida de erros ou da danação eterna, ou mesmo, são pessoas pervertidas. Nós não compartilhamos os seus valores e conseqüentemente não gostamos delas, pois são pessoas que pensam e vivem diferentemente de nós. Em suma, é um axiocentrismo, que gera toda uma variedade de malformações que impedem um entendimento razoável. Pois, justamente aquilo que deveria ser construído e compartilhado minimamente e igualmente por todos, de modo recíproco e universal, sendo então entendidas como razoáveis, é o que nunca é possível, pois queremos impor ao outro o modelo do que para nós é a vida boa. A tensão aparece justamente na disputa entre os particularistas e os universalistas, ou seja, na briga entre qual seria o discurso mais importante, o do justo ou do bem.

Geralmente, nossa percepção dos problemas cotidianos na sociedade é afetada pelas nossas expectativas e angústias, as quais acabamos transferindo para o modo como interpretamos a realidade. Para evitar essa subjetivação da realidade, esse senso comum individualista (no fundo, solipsista), devemos aplicar um antídoto, que seria uma visão crítica às concepções demasiadamente simplórias ou persecutórias de ler a nossa efetiva realidade social. Para superar essa perspectiva do senso comum, devemos buscar aplicar uma análise conceitual sobre como fazemos a nossa interpretação da realidade. Por isso, é necessário desenvolver uma leitura reflexividade de nossa realidade, permitindo que ela se dobre sobre si

mesma e produza uma releitura mais ampliada e profunda.

Assim, neste processo de interpretação de nossa forma de vida, existem duas formas de ler a realidade: i) a tradição, em que replicamos o que nos foi dito anteriormente, no qual a "tradição" tem o papel de desempenhar a ideia de continuidade, tornando possível o terreno comum de compreensão e comunicação que, por meio de ideias, conecta o presente e o passado (o passado ocidental, obviamente); e ii) a suspeita, que se dedica a criticar o que a tradição nos legou, e a tradição significa o aprisionamento ou cumplicidade e complacência com a ideologia vigente e uma negação das rupturas entre as novas *epistemes* emergentes que representam códigos decifráveis (novas visões de mundo fabricadas criticamente) de cultura e padrões de relações de poder subjacentes que a partir de agora são denunciadas. Desse modo, nos apoiaremos na perspectiva da suspeita, sendo que o que nos interessa aqui, é entender como se processam essas ordens de justificação e de legitimação da tolerância, e se isto de fato produz uma sociedade democrática tolerante e decente. Procuramos assim, fazer uma análise conceitual das justificativas morais e do porquê agimos e pensamos de determinada maneira e não de outra e denunciar algumas deformidades e malformações conceituais ocasionadas por uma interpretação com viés cognitivo flagrante (uma concepção distorcida). Este é o meio para se entender como a tolerância foi sendo e é entendida e, de antemão, adiantamos, que a tolerância tem um papel fundamental que é sistematicamente fechado e interrompido, o qual impede que esta ideia possa se desenvolver de modo diferente do que foi legado pela tradição. Por outro lado, Wendy Brown (2014), usando a própria estratégia da suspeita, critica a própria tolerância por ela ser uma forma de nos aprisionar dentro de uma ideologia vigente, sendo que a tolerância pode funcionar mais como uma mantedora do *status quo* do que uma rompedora das estruturas desiguais de respeito e reconhecimento.<sup>53</sup>

A tolerância não precisa, pois, ser interpretada como um sustentáculo manipulador do sistema capitalista, liberal, ocidental, cristão, pluralista, sendo que pode se transformar verdadeiramente numa força emancipadora, e não apenas como mecanismo para amansar as bestas humanas irracionais. A tolerância, geralmente foi usada historicamente simplesmente como mecanismo para controlar e dirigir as massas em favor de um grupo de uns pouquíssimos homens que decidem o futuro da humanidade e que controlam o mundo a partir de seus escritórios ou de suas salas presidenciais.

Ousar suspeitar das ambiguidades que a tolerância carrega consigo e propor nova

---

<sup>53</sup> Cf. BROWN, Wendy; FORST, Rainer. **The Power of Tolerance: A Debate** (ed. Luca Di Blasi; Christoph F. E. Holzhey). New York: Columbia University Press, 2014.

interpretação e usos deste conceito é aceitar as demandas que nos são feitas e abertas para entendê-las como sendo ou não legítimas (e esse é o ponto, se a demanda por tolerância é razoável e legítima), sendo que podemos sempre decidir a cada momento, o que fazer, e a razão prática tem um papel fundamental neste ponto:

É essa tensão performativa entre demandas por justificação e ordens em constante disputa que torna compreensível a conflituosa dinâmica de formação e de transformação de ordens normativas. Nesse sentido, os meta-princípios, as instituições e os processos reflexivos são de grande importância, uma vez que inauguram pela primeira vez um espaço social onde pretensões de justificação podem ser exigidas, contestadas e defendidas; inauguram, portanto, um espaço discursivo, em que os participantes podem resolver suas lutas por ordens normativas como uma disputa por razões justificadoras.<sup>54</sup>

Compreender essas tensões e perceber como as ordens normativas funcionam (organizam a sociedade) ou buscam ser aceitas (como normas vinculantes) é parte integrante desta tese, e queremos esclarecer como isso se aplica no caso da tolerância. Isso não é algo dado, mas que deve ser sempre analisado, ponderado e criticado. Frequentemente, as normas são escrutinadas pelos filósofos como se fossem entidades teóricas puras. Porém, as normas estão imersas em contextos culturais, econômicos, políticos, comunicativos, psicológicos, jurídicos, entre outros. De modo geral, essas normas são feitas e acertadas em nossa sociabilização e são o resultado de compromisso ou mesmo da falta deles e, por isso, devem ser interpretadas dentro destes contextos para verificarmos quais são legítimas, quais não são e o porquê. A partir disso, torna-se necessário compreender como o conceito de tolerância é construído e justificado, tanto moralmente quanto politicamente, tanto na prática como na teoria. E, por fim, algo que deve ser cuidadosamente analisado é como essas pretensões de justificação, encarnada numa razão justificadora, garante a sua racionalidade e não uma arbitrariedade.

Dessa forma, como advertência, deixamos explícito que não faremos o percurso “histórico profundo”, como efetuado por Forst (2013), desde as origens da tolerância, partindo da cultura grega, e romana, atravessando a idade média e chegando no renascimento até os dias de hoje. Partiremos de um período específico, a contemporaneidade, com enfoque nos contextos que envolvem as democracias ocidentais da segunda metade do século XX em diante, tendo

---

<sup>54</sup> Cf. FORST, Rainer; GÜNTHER, Klaus. A formação de ordens normativas: sobre a ideia de um programa de pesquisa interdisciplinar. *Revista Direito e Práxis*, [S.l.], v. 7, n. 4, p. 716-740, dez. 2016. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/25459>>. Acesso em: 22 fev. 2019. (p.718-719).

como fio condutor a interpretação fornecida por Rainer Forst.<sup>55</sup> Através da compreensão conceitual deste período e de como foi construída a ideia da tolerância nas esferas política e moral, poderemos lançar um olhar a partir de nosso lugar, buscando fazer uma leitura realista, desenhando a gênese prática e política deste conceito, que possui implicações tanto de natureza epistêmica, mas principalmente prática.<sup>56</sup>

## 2.1 SITUAÇÕES DE TOLERÂNCIA: UMA DEFINIÇÃO

Para desenvolver tal expediente, buscamos fazer essa análise conceitual nos apoiando na tradição liberal, tendo como eixo dois autores, John Rawls e Rainer Forst. Buscamos, assim, apresentar como a tolerância vem sendo interpretada nesta tradição e analisamos, rapidamente, como a formação dos estados modernos, iniciado principalmente através das lutas religiosas que assolavam os estados europeus promoveram o debate acerca da tolerância. Queremos, dessa forma, definir o que é uma situação de tolerância, pois não há, acreditamos, como entender o conceito de tolerância sem recorrer minimamente à contextualização história do conceito e de suas concepções mais difundidas.<sup>57</sup>

Após isso e já buscando esclarecer minimamente como a tolerância é entendida, é interessante perceber que a maioria dos trabalhos introdutórios sobre a tolerância define as condições necessárias para a obtenção das relações de tolerância. Embora se encontre algumas

---

<sup>55</sup> Não se entenda com isso que descartamos a parte histórica da tolerância. Apenas não será nosso objeto de estudo. Para perceber a importância da história do conceito da tolerância, basta ver a monumental obra que Forst escreveu sobre o tema da tolerância. Apenas a título de curiosidade, é interessante ressaltar o que Forst diz: “[...] a noção generalizada e equivocada de que a tolerância é uma filha da modernidade, enquanto a antiguidade e a Idade Média representam nada mais do que uma pré-história de menor importância” (2013, p.93). Isso mostra a importância da história do ocidente para a formação deste conceito. Mas para os fins desta tese, nos ocuparemos apenas de um pequeno recorte histórico deste conceito.

<sup>56</sup> Antevendo uma crítica, poder-se-ia afirmar que o estudo acerca da tolerância do modo como pretendemos investigá-la, não irá encontrar nenhuma reverberação na prática social por ser demasiada utópica. Em geral, as teses filosóficas sofrem a acusação de um distanciamento ou simplesmente de um descompasso entre aquilo que está normativamente aprovado pela razão prática do nosso tempo histórico, e o que vai ser efetivamente realizado. Na pior das hipóteses, ocorre simplesmente uma pressão legal para que normas e regras sejam obedecidas nos limites do prescritivismo (sendo que o Brasil é um país pródigo nessa forma de ação e de produção de leis que não são cumpridas, tendo a frase “para inglês ver”, uma anátema) e que, ao fim, as normas têm apenas um papel de fingimento e não desempenham um papel emancipador, mas sim apenas, de um afastamento entre fatos (facticidade) e normas (validade), no qual as normas são compreendidas como injustas ou impostas não legitimamente. Desenvolver uma conjunção (como sendo uma relação de dependência ou de simples coordenação) entre fatos e normas é o problema a ser explorado em nossa sociabilidade brasileira, onde normas são entendidas geralmente como demandas injustas.

<sup>57</sup> Vamos aqui diferenciar conceito de concepção. Essa estratégia já foi usada por Forst, sendo que quem primeiro a propôs foi Rawls. “O "conceito" inclui o conteúdo semântico central do conceito, ao passo que as "concepções" são interpretações específicas dos elementos contidos no conceito.” FORST, Rainer. **Tolerance in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.17).

variações, Forst afirma que necessariamente se pressupõe um conjunto com um mínimo de dois agentes A e B, os quais são pensados para estarem em uma relação de tolerância se e somente se:

- (1) A faz *objeção* a alguma característica **x** de **B**;
- (2) A tem o poder de interferir negativamente com o **x** de **B**, mas;
- (3) A se *abstém* de interferir negativamente com o **x** de **B**.

Forst, chama a condição (1) de componente objeção e a condição (3) de componente da aceitação de tolerância.<sup>58</sup> Neste caso, encontramos o cerne da tolerância, que deve ser sempre pensada pelos componentes da aceitação, objeção e rejeição. Podemos definir assim, *prima facie*, que, para acontecer uma atitude de tolerância, é necessário que os três passos acima ocorram e que a partir deles possamos tirar uma radiografia de que tipo de atitude estamos tendo para as crenças do outro.

A partir deste momento e com a ajuda das três componentes, é interessante mostrar como a tolerância pode ser compreendida como um conceito normativo: primeiramente, a tolerância deve ser compreendida como um conceito prático moral, ou seja, que possa desempenhar uma função emancipadora e ao mesmo tempo crítica, pois será o local privilegiado para analisar as relações sociais e os papéis que a normatividade nos mais diversos contextos adquire nas relações. Em segundo lugar, perceber que a tolerância se associa à tradição democrática e, portanto, tem um ideal de justiça que lhe é inerente. Por normatividade, estamos aqui compreendendo que a tolerância tem uma ligação forte com a democracia, por isso tem como consequência a capacidade de exigir tanto razoavelmente (moralmente) quanto racionalmente (juridicamente) a sua aceitação e cumprimento. Isto é necessário pressupor, pois, caso venhamos a compreendê-la apenas como um conceito relativo, não poderá ser interpretada como tendo um caráter vinculativo, que exige do outro uma contrapartida igual e contrária, ou seja, de reciprocidade e universalidade na sua aplicação prático-racional. A tolerância somente mantém seu traço autônomo quando entendida de forma normativa. Mas aí, parece que estamos pressupondo aquilo que deve ser provado. Temos primeiramente que apresentar como a tolerância deve ser exigida e praticada. A tarefa será demonstrar que a tolerância é um conceito normativo, justamente por possuir o atributo de ser exigido e concedido àqueles que podem

---

<sup>58</sup> Conferir verbete *Toleration* - Philosophy - Oxford Bibliographies. Disponível em: <<https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo9780195396577/obo97801953965770064.xml?rsk=QIKtFY&result=1&qtoleration#firstMatch>> Acesso em: 18 mar. 2019.

razoavelmente justificar que as suas demandas e preferências são injustamente julgadas como irrelevantes pela maioria, ou por um grupo mais influente ou vice-versa.<sup>59</sup>

A normatividade da tolerância se desenvolve somente onde há razoabilidade. Ou seja, podemos definir a normatividade epistêmica, da seguinte maneira: a normatividade epistêmica funciona como uma organizadora do conhecimento, produzindo critérios para verificar se as demandas são ou não razoáveis. Dessa forma, a normatividade não trabalhará de modo puro ou descritivo, como no paradigma das ciências naturais. A normatividade prática deve conseguir produzir critérios que possam ser aceitos de maneira recíproca e universal, ligados ao método prescritivista comumente empregado na moral e na ética.

Ademais, isso acontece porque há uma ordem racional prática que forçosamente nos leva a aceitá-la como uma demanda razoável, apesar de ela possuir duas partes, a racional (particular) e razoável (geral). Para Coitinho (2017), isso inicialmente nos leva a concluir que as convicções morais-políticas são objetivas, fundadas em uma ordem de razões e que tudo ocorre como se as pessoas racionais e razoáveis, com capacidade suficiente de exercício de seus poderes de razão prática, pudessem endossar estas convicções com a devida reflexão. Isso significa dizer que existem razões que são especificadas por uma concepção política razoável e mutuamente reconhecida, que são necessárias e suficientes para convencer todas as pessoas sensatas de que isto é razoável, justificando as suas demandas através da razão prática pública. Assim, um juízo moral é considerado correto quando ele mantém uma coerência com os princípios da razão prática. Entretanto, isto não impede a existência de divergências a respeito destas convicções, dado os limites da razão e do juízo (fardos do julgamento). Por isso, é necessário especificar alguns pressupostos, que seja independente de concepções abrangentes e que possam contar com o reconhecimento de todos, e este é o ponto de vista público que especifica as características políticas da tolerância, sendo o respeito mútuo, o senso de equidade e o senso de civilidade às normas básicas e politicamente necessárias para um funcionamento decente de uma sociedade democrática.

É importante ressaltar que os fatos relevantes do raciocínio prático são produzidos por uma concepção básica mínima do que seja a pessoa moral, ética, jurídica e política, bem como o que seja uma sociedade justa. São fatos sobre o conteúdo de uma concepção política de justiça, isto é, são propostas a partir da natureza de um procedimento construtivista. Para exemplificar

---

<sup>59</sup> Salientamos que a tolerância têm duas concepções muito correntes, a mais conhecida é a tolerância como permissão, como aguentar, suportar algo ou alguém que não me cai bem, e o segundo, ligado a uma ideia jurídica, sendo entendida como algo que eu possuo e o outro pode demandar de mim por sermos entendido como livres e iguais, que é a tolerância como exigência de algo que tenho de respeitar, pois é vinculativa e necessita da reciprocidade para ser compreendida corretamente, sendo uma via de mão dupla.



isso, basta pensar que “a escravidão é injusta” não por uma razão ontológica que identifica o que é o “injusto” ou o “errado” de modo metafísico, mas justamente pelo fato de que os princípios de justiça condenam a escravidão como injusta por ferir a razão prática básica livre e igual, porque fere a equidade, jogando no lixo as ideias de igualdade e liberdade. Conseqüentemente, a ideia da tolerância, respeito mútuo e do senso de civilidade são entendidos como ideias relevantes e conseqüentes de uma concepção política que respeita de modo coerente os interesses semelhantes de cada um, pois se formos fazer o procedimento do respeito mútuo, ninguém aceitaria sofrer uma ação que o prejudicaria ou lhe dá uma grande desvantagem social.<sup>60</sup> Assim sendo, percebe-se que a tolerância serve como um demarcador daquilo que é ou não aceitável moralmente.

Tolerar não é o mesmo que concordar, longe disso. Mas temos que perceber que nosso juízo sobre temas controversos depende da análise de outros pontos de vista que, muitas vezes, nem levamos em consideração, seja pela falta de conhecimento e informação, seja pela formação ou por convicções. Usar a tolerância é fazer um exercício da razão prática pública através de ponderações judiciosas e equilibradas. Na atual formação da esfera pública é imprescindível o conceito de tolerância.

Assim, a tolerância é uma ideia necessária para termos uma vida minimamente razoável dentro de sociedades multiculturais e pluralistas, com demandas tão contraditórias nas quais hoje estamos imersos. Mas note, este conceito não será a panaceia que nos salvará e nos levará à redenção e à unanimidade acerca dos conflitos sociais, políticos e morais. Por isso, seguimos a ideia de que o conceito de tolerância é normativamente dependente da ideia de justiça e da democracia, contendo de maneira ainda difusa dentro de si as ideias de respeito e, com menor potencial, a própria ideia de reconhecimento.<sup>61</sup> E mais do que isso, a tolerância enquanto conceito não é um problema, mas sim as interpretações que ela tomou para si durante a sua história, nos quais desenvolveram-se as mais variadas e contraditórias concepções. Dentro dos vários contextos que temos, sejam eles, morais, políticos, jurídicos ou éticos, temos que ter claro que: “Somente as interpretações de um conceito - as concepções - podem ser contestadas, não o próprio conceito em seu significado central.”<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Cf. COITINHO, Denis. Razoabilidade e Ontologia Social em John Rawls. **Sofia**, [S.l.], v. 6, n. 1, p. 48-61, set. 2017. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/sofia/article/view/16033/11778>>. Acesso em: 31 mar. 2019.

<sup>61</sup> Fazemos desde o início um corte hermenêutico entre respeitar e reconhecer, diferenciando três modos de compreender o respeito. (Cf. nota 12, da introdução, com a interpretação dado por Feinberg). Acreditamos que a atitude prática mais viável numa democracia ampla e com valores plurais e razoáveis é a atitude respeitosa e não a atitude de reconhecimento, pois não preciso estimar algo para respeitá-lo.

<sup>62</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.34).

Tendo como pano de fundo esses elementos, a ideia muitas vezes ingênua de que a tolerância resolve tudo, nada mais é do que falta de conhecimento e informação. A tolerância em si mesma produto dos conflitos e, deve ser vista também como uma possibilidade de contornar os dissensos, promovendo uma desativação dos conflitos. Isso não nos impede, porém, de entendermos esse conceito e suas várias concepções que são muitas vezes opostas e geralmente antagônicas.<sup>63</sup> Assim, em seguida, apresentaremos brevemente as concepções mais comuns que este conceito tomou a partir da modernidade.

## 2.2 A TOLERÂNCIA E SUAS QUATRO CONCEPÇÕES

Conceito pluridimensional e polissêmico, a tolerância tem variadas e divergentes compreensões.<sup>64</sup> Aqui, discutiremos quatro concepções da tolerância: permissão, coexistência, respeito e estima, sendo que essas concepções foram categorizadas por Forst (2013). São estas concepções que definem os critérios e formas de inclusão/exclusão, de abertura/fechamento da comunidade político e dos entendimentos que daí derivam sobre o que se entende e como se age quando se fala e pensa em tolerância. São essas quatro concepções, segundo Forst, que acabam por formar o nosso principal entendimento sobre a tolerância contemporaneamente, conforme apresenta em seu livro, *Toleration in conflict* (2013).

Outro ponto importante relacionado é a questão de como poderíamos fundamentar os limites da tolerância de modo a poder elaborar uma crítica à tolerância que possibilite tanto uma

---

<sup>63</sup> Tomamos essa diferença entre o conceito e a concepção, de John Rawls que, por sua vez, emprestou essa ideia de H. L. A. Hart. Em, *The concept of law*. Podemos resumir isto da seguinte maneira: o conceito é o significado de um termo, ao passo que as concepções, que são ideias ou noções, que em casos como esse específica e inclui os princípios necessários para aplicá-lo. Podemos estar de acordo sobre o significado de um determinado conceito, mas ter divergências em relação a quais princípios e critérios diferentes podem ser usados para melhor equacionar e solucionar a sua aplicação e entendimento. O exemplo dado por Rawls seria o conceito de pessoa no direito e na filosofia política, e a sua eventual concepção que daí se segue, como a concepção de cidadão democrático. Ver: RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (p.16).

<sup>64</sup> Michael Walzer (1999), propôs cinco tipos de tolerância, que são apresentadas em seu livro, *Da tolerância*: “A primeira delas, que remonta às origens da tolerância religião nos séculos XVI e XVII, é simplesmente uma resignada aceitação da diferença para preservar a paz. As pessoas vão se matando durante anos e anos, até que, felizmente, um dia a exaustão se instala, e a isso denominamos tolerância. Mas é possível identificar um *continuum* de aceitações mais substantivas. Uma segunda atitude possível é a passiva, descontráida, bondosamente indiferente à indiferença: “Tem lugar para tudo no mundo.” Uma terceira decorre de uma espécie de estoicismo moral: um reconhecimento baseado no princípio de que os “outros” têm direitos, mesmo quando exercem tais direitos de modo antipático. Uma quarta expressa abertura para com os outros; curiosidade, talvez respeito, uma disposição de ouvir e aprender. E no ponto mais avançado do continuum, está o endosso entusiástico da diferença. É um endosso estético, se a diferença for tomada como a representação cultural da grandeza e diversidade da criação divina ou do mundo natural. [...] como se pode dizer que tolerar aquilo que de fato endosso? WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martin Fontes, 1999. (p.16-17).

análise das suas formas repressivas e disciplinadoras quanto de seus potenciais emancipadores e liberais igualitários. Uma outra questão que se entrelaça com a anterior é como diferenciar as “ordens de justificação” das “narrativas de justificação”.

Forst (2018) compreendeu essa ambivalência narrando duas histórias sobre a tolerância - uma sombria e pessimista, e a outra, luminosa e otimista - já que a tolerância pode estar baseada no reconhecimento recíproco e no respeito moral, mas também pode expressar o desrespeito e a dominação. Seu argumento foi de que, considerando uma perspectiva histórica complexa, ambas as narrativas são possíveis, mas com finais diferentes. Por isso, a emancipação significa lutar, ao mesmo tempo, pela e contra a tolerância.<sup>65</sup>

O conceito da tolerância é explicado através de três componentes: objeção, aceitação e rejeição. Para uma crença ou uma prática ser considerada como um objeto da tolerância, deve ser avaliado se a crença ou a prática é falsa ou ruim. Além das razões de objeção, devem existir razões que expliquem por que seria errado não tolerar aquelas crenças ou práticas - são as chamadas razões de aceitação. Por último, devem existir razões razoáveis de rejeição que definam os limites da tolerância. Esses limites estão onde se esgotam as razões de aceitação. Claramente, essa definição é muito geral, e os problemas começam logo que começamos a preencher esses componentes individuais: o que pode ou deveria ser tolerado, por quais razões, e onde residem os limites da tolerância?

Como visto acima, através de um teste prático, mobilizando as três componentes, podemos começar a traçar quando uma ação é ou não tolerável. A tolerância deve ser compreendida, segundo Forst, como um conceito normativamente dependente da democracia; logo o uso desses três componentes (rejeição, objeção e aceitação) como teste recursivo e de justificação das razões é algo determinante para se fazer uma interpretação sensata.

A primeira história abordada por Forst (2018) para explicar como isso funciona começa na França do século XVI. Os partidários (denominados *Politiques*, que defendiam a ideia de se ter um soberano forte) tinham a convicção de que o Rei tem autoridade total por ser o Rei uma entidade divina. Sempre se reconheceu, até então, que o Rei é quem faz a lei e deve ser respeitado por todos, por causa da sua origem sagrada. O famoso princípio *une foi, une loi, un roi* [uma fé, uma lei, um rei] torna-se a partir desse momento uma ideia insustentável, além de insuportável em muitas situações e não poderia mais ser mantida, visto que a opressão à minoria calvinista parecia ser muito alta do ponto de vista econômico, político e também moral. Essa situação durou até 1598 e foram necessárias longas e sangrentas controvérsias, (lembrando do

---

<sup>65</sup> Cf. FORST, Rainer. **Justificação e crítica**: perspectivas de uma teoria crítica da política. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

famigerado episódio da noite de São Bartolomeu, em 1572) até que os huguenotes fossem reconhecidos como cidadãos do Estado francês, embora fossem tratados como cidadãos de segunda classe. Foi-lhes assegurado liberdade para exercer sua religião em certos lugares (não poderia ser em Paris) e somente em certas datas e também quais cargos públicos poderiam ocupar, onde e quais escolas e universidades poderiam fundar e participar, entre outras proibições. Ou seja, essa minoria era reconhecida e protegida pela lei e a mesma os transformava em “tolerados” pela sociedade. Assim, forma-se uma imagem complexa de inclusão e exclusão, de uma maioria e de diversas minorias, entre as quais algumas são toleradas e outras não. A questão que essa forma de tolerância, enquanto permissão e coexistência – que será melhor explicada abaixo – não lhes garante um tratamento digno, sendo que são “aceitos” apenas para coexistirem num *modus vivendi* que de modo muito precário garante que não entrem numa guerra civil por enquanto.

O vínculo entre a liberdade e a dominação, entre a inclusão e a exclusão, entre o reconhecimento e o desrespeito, caracteriza a concepção da tolerância que Forst chama de concepção permissiva. De acordo com essa concepção, a tolerância significa que a autoridade local dispõe do poder de interferir nas práticas da minoria. Caso aceitem sua condição inferior (subalterna), serão toleradas, sob a condição de que a minoria sempre aceite sua posição imposta pela maioria. Em relação aos três componentes da tolerância, isso significa que todos os limites são definidos pela autoridade de um grupo ou de uma concepção abrangente. Kant, Mirabeau e Goethe criticam essa concepção, pois essa política da tolerância parece ser muito mais uma forma de ofensa: essa tolerância deveria ser paga com a estigmatização e com a submissão.

Quando consideramos os discursos e as práticas atuais da tolerância pelo ângulo de uma teoria crítica, percebemos que essa primeira história da tolerância ainda não foi superada e que, na verdade, ainda é a mais frequente. Em muitas práticas contemporâneas, permanece sobrevivendo uma concepção permissiva de tolerância, com a autoridade do rei como símbolo dessa visão passiva sobre a tolerância. Ou seja, acabou a monarquia, mas os costumes e hábitos de rei permanecem. Quando se constitui uma nova forma de relação interpessoal, mas não se muda o hábito da subalternidade, ficam conservados, ainda, os traços de uma sociedade do privilégio, onde um grupo domina os outros, vistos como inferiores.

A segunda história começa com os seguidores de um grupo religioso da Europa, onde estes crentes são reconhecidos parcialmente por uma política da tolerância. Esse grupo forma uma determinada identidade na e pela luta, buscando serem respeitados por suas convicções e ideias. A história começa igualmente com uma narrativa histórica sobre os Países Baixos, do século XVI. No contexto das lutas das províncias do norte contra a dominação espanhola e a

imposição do catolicismo, encontramos desenvolvimentos importantes na disputa pela liberdade religiosa. Como consequência, houve a separação das províncias do norte na União de Utrecht (1579), que desembocou na fundação de uma nova república, que seria um exemplo para a tolerância no século XVII. No decorrer dessa história, emerge novamente a reivindicação revolucionária por liberdade religiosa e política como um direito inato. Sendo essa a primeira ideia de uma concepção nova e diferente de tolerância – a concepção do respeito – de acordo com a qual os cidadãos se reconhecem reciprocamente em uma igualdade jurídica e política, mesmo quando, em grande medida, se diferenciam uns dos outros, em virtude de suas visões éticas e religiosas sobre a forma de vida boa e verdadeira. Nesse sentido, a tolerância segue uma lógica de emancipação em vez de uma lógica de dominação.

Para desenvolver essa história, é preciso analisar a figura de Pierre Bayle acerca da tolerância. Para o pensador francês, o reconhecimento e a emancipação são elementos necessários para a tolerância. Pierre Bayle, sendo um dos membros dos huguenotes, é aquele que apresentou o que seria mais tarde definido como o paradoxo de Bayle: argumentou que a moral não precisa estar apoiada na religião, visto que se apoia nas motivações (o desejo pelo reconhecimento social) e nos conhecimentos (da razão natural), independentes da fé religiosa. Segundo Bayle, o fanatismo religioso - e não o ateísmo - representa o grande perigo para a moral e o Estado. Ousou defender a corajosa tese de que “uma sociedade de ateístas” seria plenamente possível e inclusive, se assim for, mais pacífica do que uma comunidade fundamentada na religião.

Como enfatizado por Bayle, uma sociedade somente pode existir pacificamente quando tiver à disposição uma definição universalmente aceita do que é correto e do que é falso, independentemente das lutas acerca da Igreja verdadeira. A razão humana precisa aceitar seus próprios limites e a sua finitude, e aceitar a inevitabilidade da “diversidade razoável de opiniões”. Por fim, a universalidade significa que as razões para aquelas normas devem poder ser compartilhadas não apenas pelos grandes partidos, mas também por todas as pessoas concernidas. O fundamento normativo dessa concepção de tolerância produz a exigência moral de respeitar a autonomia moral de cada pessoa em virtude de ser um sujeito que oferece e exige razões. Por autonomia, seguimos a interpretação kantiana do que ela seja, “[...] já que não temos modelos dados para o exercício da razão <reasoning>, devemos construí-los e isso é uma tarefa compartilhada, a ser assumida por uma pluralidade de agentes livres.”<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> O'NEILL, Onora. Autonomia, pluralidade e razão pública. **Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade**, 19 (1), 15-34, (2014). Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i1p15-34>>. Acesso em: 30 Ago. 2019.

Dessa forma, a diferença principal entre a concepção permissiva e a concepção baseada no respeito reside no fato de que, no caso da primeira, os três componentes são definidos a partir das convicções éticas da maioria dominante ou de uma autoridade, ao passo que, para a concepção baseada no respeito, a situação se apresenta de outra maneira: a objeção pode estar baseada nas respectivas visões éticas (ou religiosas) particulares. A aceitação, por sua vez, deveria estar baseada em uma deliberação moral para saber se as razões são boas o suficiente para não valerem como uma rejeição.

Para testar esses limites, podemos usar as três componentes propostas por Forst para analisar a tolerância: aceitação, rejeição e objeção. Podemos iniciar com a aceitação. Para isso, devemos ter claro, desde o início, que este critério proposto por Forst não é uma aceitação por conveniência ou conformista, manipulativa. A aceitação é apenas uma das partes do processo da análise do funcionamento da tolerância. A diferença decisiva está no tipo e no modo de estabelecer os limites da tolerância: com base em valores éticos particulares (narrativas de justificação) ou com base em princípios e considerações justificáveis de modo recíproco (ordens de justificação), que formam as condições estruturais sob as quais esses princípios devem ser gerados. No final, a pergunta que fica é: qual é a lição tirada dessas histórias sobre tolerância no contexto de uma teoria do reconhecimento e da emancipação?

Forst (2018), a resumiu em cinco pontos:

- a) A tolerância implica sempre em uma valoração negativa e também um limite, nunca é uma forma “plena” de reconhecimento positivo de uma prática, crença ou identidade. Ela aplica-se, de fato, como uma ofensa se comparada com o ideal exigente da valorização.
- b) Segundo a concepção permissiva, ser tolerado e reconhecido significa ser dominado e, por isso, corresponde a uma “ofensa”, já que é uma forma de reconhecimento de minorias por parte de uma maioria ou uma autoridade, que protege a segurança e a liberdade elementar daqueles que não repreende.
- c) A concepção baseada no respeito é uma forma de tolerância que presume maneiras complexas de reconhecimento, pelo fato de considerar os outros iguais moralmente e concidadãos em igualdade de direitos, havendo uma forma de respeito em relação às normas e às instituições às quais estão subordinados. Entretanto, isso parece ser na prática algo controverso, pois o saber ser tolerante trata de uma diversidade de opiniões éticas, tendo-se que saber entender ambas faces da história.
- d) A ideia fundamental que nos leva de uma forma hierárquica e repressiva (concepção permissiva) a uma forma democrática e horizontal de tolerância (concepção baseada no respeito) é o respeito ao direito moral fundamental à justificação, ou seja, aprender a

*considerar* a si mesmo e aos outros como pessoas morais com esse direito. Essa forma de respeito é definida através de dois critérios, reciprocidade e universalidade, sem isso a ideia do direito à justificação permanece vazia.

- e) Por último, qual seria o objetivo das lutas por justiça? Um dos objetivos seria ser respeitado como igual em termos políticos e morais, apesar da permanência de divergências éticas profundas, ou seja, ser respeitado como pessoa com um efetivo direito à justificação. Assim, o motivo principal para as lutas por uma tolerância justa é ser tratado corretamente em sua dignidade como sujeito moral; ainda acreditamos na necessidade e também na possibilidade de justiça.<sup>67</sup>

Para Forst (2013), o conceito mais promissor da tolerância deve trazer consigo em seu cerne o reconhecimento de um direito à justificação pública recíproca e universal, que seria expressa pelo “[...] princípio da não-rejeitabilidade recíproca-geral, enquanto princípio da razão prática.”<sup>68</sup> O núcleo de uma fundamentação crítica do conceito de tolerância deve ser buscado em uma teoria da justificação prática, dado o fato do pluralismo razoável possibilitar a articulação de diferentes razões para o tolerável e o intolerável que possam ser compreendidas como aceitáveis de maneira mútua. A autonomia, como emancipação, terá um papel decisivo em como isso poderá ser operacionalizado. A partir disso, passemos a analisar, mesmo que brevemente, como a tolerância se forma em cada uma das quatro concepções propostas por Forst.

Forst (2013) elenca as quatro seguintes concepções: permissão, coexistência, respeito e estima, as quais serão apresentadas abaixo. Forst tem um ambicioso projeto, o que ele propõe um esquema em seis estágios do desenvolvimento da tolerância, partindo dos mais simples para o mais complexo: a) contexto da tolerância; b) componente de objeção; c) componentes de aceitação; d) limites da tolerância; e) exercida a partir de uma vontade livre (autonomia); e por fim f) uma atividade prática (virtude). Cumpridas essas seis etapas e através de sua teoria do desenvolvimento histórico da tolerância, poderemos ter uma ideia mais refinada e exata do que seja a tolerância e de como ela deveria ser interpretada, sendo que Forst dá destaque à perspectiva da tolerância como respeito e se apoia principalmente numa concepção moral, na qual o princípio do direito à justificação, defende Forst, fundamenta a tolerância na modernidade.

---

<sup>67</sup> Cf. FORST, Rainer. **Justificação e crítica**: perspectivas de uma teoria crítica da política. São Paulo: Editora Unesp, 2018. Em especial, o capítulo 6, “Tolerar significa ofender”: tolerância, reconhecimento e emancipação, (p.205-237).

<sup>68</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.496).

### a. A concepção da tolerância como permissão

A tolerância como permissão funcionaria da seguinte maneira: suponha que as “leis jurídicas” existentes em um determinado país não sejam aplicáveis a todos de modo igual, ou seja, elas resguardam os interesses da maioria e, as minorias devem se adequar a essas leis, caso não se adequem, irão desaparecer. É uma forma simplória, mas eficaz, de dizer que a lei do grupo majoritário, mais forte, submete os mais fracos a aceitarem essas leis. Essa tese foi enunciada por Trasímaco, há mais de 2.500 anos, em um embate contra Sócrates, na obra “A República”, de Platão. Essa forma é a mais comum e também a mais utilizada quando se pensa no que é e como funciona a tolerância, a justiça e a democracia.

A versão bíblica dessa concepção da tolerância como permissão, seria a frase: “Suportai-vos (*ἀνεχόμενοι*) uns aos outros [...]” (Colossenses 3:13).<sup>69</sup> Essa famosa passagem bíblica nos oferece a concepção da tolerância como permissão.<sup>70</sup> Podemos definir essa forma de tolerância como uma permissão dada ao grupo ou indivíduo, desde que, os mesmos não exijam a igual consideração por interesses semelhantes. Norberto Bobbio (2004), em seu livro *A era do Direito*, afirma que esta é a forma mais comum de entender a tolerância e que é a mais usada quando se pensa neste conceito:

Começo pela razão mais vil [...] a tolerância como mal menor, ou como mal necessário. Entendida desse modo, a tolerância não implica a renúncia à própria convicção firme, mas implica pura e simplesmente a opinião (a ser eventualmente revista em cada oportunidade concreta, de acordo com as circunstâncias e as situações) de que a verdade tem tudo a ganhar quando suporta o erro alheio, já que a perseguição, como a experiência histórica o demonstrou com frequência, em vez de esmagá-lo, reforça-o.<sup>71</sup>

Nesse caso, Bobbio trabalha com a leitura de que proibir alguém de professar a sua verdade é mais perigoso do que deixar que ele o expresse, por isso devemos suportar, desde que, obviamente, continue no seu restrito espaço social, aceitando que a sua voz minoritária possa ser falada mas continue não gozando de prestígio amplo e respeito recíproco frente à maioria.

Susan Mendus (1989), em *Toleration and the limits of liberalism*, considera duas posições principais acerca da tolerância: na primeira, chamada de interpretação negativa da tolerância, sustenta que se deve apenas permitir formalmente aos outros o exercício de certas

<sup>69</sup> BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. 2ª ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. (p.216).

<sup>70</sup> Sendo que a ideia de suportar, entendido aqui como tolerar, se coaduna com o ideal de aguentar e permitir que o outro se manifeste desde que não queira sair da sua condição de inferioridade e subalternidade.

<sup>71</sup> BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. (p.87).



liberdades e abster-se do impedimento a esse exercício ou da perseguição. Na segunda, uma interpretação positiva, afirma que a tolerância requer mais do que apenas uma resignação, permissão ou indiferença, mas também assistência, auxílio e proteção.

Para Forst (2013), é necessário fazer uma extensa revisão acerca do passado e presente do conceito e das concepções do que foi e o que é a tolerância. Seguindo as suas ideias, a tolerância é ainda preponderantemente, entendida como permissão, em que a autoridade (ou maioria) concede à minoria a permissão para viver de acordo com suas convicções, desde que - e esta é a condição crucial - não questione a predominância da autoridade da maioria. Como exemplo contrário à ideia da maioria, mas que ainda sustenta a ideia de tolerar os outros de maneira manipulativa e permissiva, podemos citar o caso dos xiitas alauitas, no Irã, Iraque e Síria, que são minoria. No entanto, os alauitas formam um grupo que possui maior poder econômico e de representação política para subjugar os sunitas, que são maioria, porém, silenciadas por essa relação assimétrica de poder econômico. Esse é um caso de uma minoria que controla a maioria. Contudo, o mecanismo principal é o poder que se esconde por trás das relações. O mais importante e ao que deve ser dado mais atenção, é ao fato de que independente de ser o maior ou o menor grupo, numericamente, o que conta é a relação assimétrica de influenciar e determinar a esfera política e social. Portanto, a tolerância como permissão é uma forma de dominação arbitrária e não justificável.<sup>72</sup>

Outro exemplo, este citado por Forst (2013), seria o Édito de Nantes, de 1598, que tem como ideia central a proibição de obrigar as pessoas a se converterem a uma religião única e, a partir disso, garantir que ninguém seja indagado, vexado, molestado ou compelido a fazer qualquer coisa na religião, contrariamente à sua consciência. Quatro séculos nos separam deste decreto (que foi revogado em 1685). Contudo, isso não deveria nos levar a pensar que essa forma de tolerância, a permissiva, perdeu sua relevância, pelo contrário, é frequentemente levantada como uma exigência mínima das minorias oprimidas, que devem aguentar o papel que lhes foi relegado, e desempenha um papel importante nos cálculos de interesse dos estados e das populações que ditam as regras às diversas minorias.

Enquanto a estrutura social hierárquica da diferença entre a minoria (sem voz ou direito à justificação) e a maioria (influyente e detentora do poder, sendo a única com voz) permanecer, nada irá mudar. Dessa forma, o contexto da aceitação não passa no teste da

---

<sup>72</sup> Cabe aqui salientar uma diferença entre *poder-autoridade* e *dominação-coerção*. Sendo que estes conceitos sofrem de diversas interpretações, algumas vezes até contraditórias, para fins de apresentação e compreensão neste trabalho, cabe sublinhar que interpretaremos o poder como algo que pode ser aceito e acordado, legitimado, por outro lado, a dominação é sempre arbitrária.

reciprocidade, pois aquilo que o grupo dominante impõe ao dominado, não seria aceito de modo algum pelos dominadores. Nessa estrutura, assuntos espinhosos são colocados dentro de uma esfera que chamaremos de "assunto não público de uma minoria inexpressiva", por exemplo, minorias com orientação sexual diferentes da tradicional, grupos que lutam pela igualdade de gênero e pela igualdade racial, entre outros, de modo que nenhuma demanda por reconhecimento possa ser feita por esses grupos minoritários, justamente por eles não terem o *status* político público baseado em liberdades e direitos iguais. As minorias, dessa forma, são subjugadas arbitrariamente pelos detentores do poder político. Nesse caso, as minorias podem ser toleradas em bases pragmáticas porque não perturbam a lei e a ordem da maioria. Portanto, a situação de tolerância como permissão não é recíproca: um lado (a maioria) permite os outros (minorias) certos “desvios” e ruídos, desde que o domínio e a hierarquia política do grupo detentor do poder não sejam abalados ou contestados.

A tolerância assim descrita é entendida como *permissio mali*, como adoção de uma convicção ou prática que não é considerada nem digna e nem merecedora de igualdade de tratamento, embora não excedam os "limites do suportável". É essa concepção que Goethe e outros críticos do século dezoito e início do dezenove tinham em mente quando afirmaram que “a tolerância deve ser apenas uma atitude temporária; deve levar ao reconhecimento. Pois tolerar é insultar”. Nessa perspectiva, ser tolerado significa ser estigmatizado e dominado. Mesmo assim, essa forma de tolerância é uma combinação de liberdade, por um lado, e disciplina, por outro, isto é, de reconhecimento e desrespeito.<sup>73</sup> Infelizmente, essa é a forma mais comum de tolerância até hoje.

## **b. A concepção da tolerância como coexistência**

Bobbio (2004), compreende a tolerância de duas formas: ativa e passiva.

Quando se fala de tolerância nesse seu significado histórico predominante, o que se tem em mente é o problema da convivência de crenças (primeiro religiosas, depois também políticas) diversas. Hoje, o conceito de tolerância é generalizado para o problema da convivência das minorias étnicas, linguísticas, raciais, para os que são chamados geralmente de “diferentes”, como, por exemplo, os homossexuais, os loucos ou os deficientes. Os problemas a que se referem esses dois modos de entender, de praticar e de justificar a tolerância não são os mesmos. Uma coisa é o problema da tolerância de crenças e opiniões diversas, que implica um discurso sobre a verdade e

---

<sup>73</sup> Cf. FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.27ss).

a compatibilidade teórica ou prática de verdades até mesmo contrapostas; outra é o problema da tolerância em face de quem é diverso por motivos físicos ou sociais, um problema que põe em primeiro plano o tema do preconceito e da consequente discriminação [...] A primeira deriva da convicção de possuir a verdade; a segunda deriva de um preconceito, entendido como uma opinião ou conjunto de opiniões que são acolhidas de modo acríptico passivo pela tradição, pelo costume ou por uma autoridade cujos ditames são aceitos sem discussão.<sup>74</sup>

A tolerância ativa pode ser colocada, usando a classificação proposta por Forst, dentro da definição de coexistência:

[...] a tolerância [ativa] pode significar a escolha do método da persuasão em vez do método da força ou da coerção. Por trás da tolerância entendida desse modo, não há mais apenas o ato de suportar **passiva** e resignadamente o erro, mas já há uma atitude **ativa** de confiança na razão ou na razoabilidade do outro, uma concepção do homem como capaz de seguir não só os próprios interesses, mas também de considerar seu próprio interesse à luz do interesse dos outros, bem como a recusa consciente da violência como único meio para obter o triunfo das próprias ideias.<sup>75</sup> [Grifo meu]

A concepção da tolerância como coexistência assemelha-se à permissiva. Segundo a concepção da coexistência, a tolerância também conta como um meio apropriado de evitar conflitos e perseguir os próprios fins e não representa em si uma defesa de valores dogmáticos. A tolerância é justificada principalmente em termos utilitários e instrumentais, porém, o que muda é a forma como os sujeitos e objetos de tolerância são desenhados. Assim, uma autoridade ou a maioria e uma minoria ou minorias não se confrontam, mas formam grupos de forças aproximadamente iguais que reconhecem que devem praticar a tolerância em prol da paz social e em seu próprio interesse, coexistindo na indiferença. Eles preferem a coexistência “pacífica” ao conflito. Consentem em se relacionar na forma de um *modus vivendi*, ou seja, um egoísmo racional, na forma de um compromisso “mútuo”, na verdade, autointeressado, numa convergência afortunada de interesses sem compromissos mais profundos e autênticos. A relação de tolerância não é mais vertical, como na concepção de permissão, e sim, horizontal, entretanto, mesmo assim, falta-lhe algo importante: aqueles que exercem a tolerância são, ao mesmo tempo, também tolerados.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. (p.86).

<sup>75</sup> BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. (p.87).

<sup>76</sup> Algo que não permite ser inferido aqui é uma defesa do *modus vivendi* como única solução ou a melhor solução para a questão da tolerância. Concluir que o *modus vivendi* é a forma mais eficiente é se render ao modo de política errado, é compreender a política da maneira errada. O *modus vivendi* é uma consequência nefasta de uma sociabilização instrumental e autointeressada em seu próprio benefício. Como o próprio Rawls comenta: Circunstâncias similares [se referindo a acordos bilaterais entre Estados Nações] se apresentam quando pensamos o consenso social como fundado em interesses próprios ou de grupos, ou como o produto de barganha política. A unidade social é só aparente, pois sua estabilidade depende de as circunstâncias não se alterarem de modo que perturbe a convergência afortunada de interesses; RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (p.173).

Naturalmente, aqui o *insight* sobre a preferência de uma condição de tolerância baseada na coexistência não tem um caráter normativo, mas sim uma percepção apenas ligada às necessidades práticas-utilitárias. Assim, não leva a uma condição social estável, pois, uma vez que as relações de poder social mudam, seja em favor de um ou de outro grupo, a razão essencial da tolerância não existe mais para o grupo que fica em desvantagem, ocorrendo um desequilíbrio e, por fim, desagregação social. A concepção de coexistência admite uma leitura mais fraca (instável - em tempos de conflito) e mais forte (estável - em tempos de paz), dependendo da conveniência, ou da convergência afortunada de interesses.

De acordo com a leitura mais fraca, a tolerância é meramente um resultado da fadiga induzida por conflitos e lutas intensas e malsucedidas, por isso tendemos, por um tempo, a nos tolerar e coexistir na indiferença. É vista como uma espécie de trégua que só se sustenta enquanto uma das partes não se sobrepõe à outra, pois o que se quer ao fim, é alcançar o domínio social de um grupo sobre o outro ou apenas não ser incomodado. Tal situação de tolerância é extremamente contingente e marcada pela desconfiança mútua e, a longo prazo, pela instabilidade social.

Em uma segunda leitura, mais forte (em tempo de paz), baseia-se em uma versão modificada do *Leviatã*, de Hobbes. De acordo com essa interpretação hobbesiana, a subordinação das pessoas a um poder supremo, entendido como neutro – o Soberano – torna possível o desenvolvimento de estruturas de coexistência “estáveis” e acidentalmente cooperativas, porque a condição que leva todos a aceitarem um “Poder absoluto” é o seu autointeresse, e isso ocasiona apenas uma socialização de aparência, pois é teatralizada. Embora todos os interessados continuem a agir em geral com base no cálculo estratégico, as vantagens do estado de coexistência na situação parecem ser muito mais atraentes do que as outras alternativas. A tolerância pode - em conformidade com um "liberalismo do medo" - ser guiada por uma visão pragmática dos custos excessivamente altos do confronto e pela percepção dos horrores e crueldade que decorrem dos conflitos religiosos, entre outros. Portanto, ter um núcleo racional e normativo na forma do princípio de evitar o *summum malum* (sumo mau, mau supremo) é visto como plausível e aceito como uma boa opção, por isso viver na coexistência, mesmo que na indiferença, é melhor que a guerra. Contudo, isso não conduz a uma forma de reconhecimento mútuo que vai além do sofrimento dos outros, mas repousa em considerações morais ou éticas de maior alcance que a permissão, mas, nem por isso, torna-se melhor ou preferível.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Cf. FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.28-29).

### **c. A concepção da tolerância como respeito**

Em contraposição às duas primeiras concepções, a tolerância pode ser entendida como uma forma de respeito mútuo fundamentada moralmente, a qual Forst denominou de concepção fundada no respeito. Segundo essa concepção, a relação de tolerância parte do pressuposto de que os indivíduos respeitam uns aos outros, de forma igual, como pessoas autônomas, como membros com igualdade de direitos de uma comunidade política constituída na forma de um Estado de Direito. Embora existam diferenças significativas e, muitas vezes, incompatíveis nas convicções éticas sobre a vida boa e das práticas culturais dos indivíduos e grupos, estes se reconhecem reciprocamente como atores e autores moralmente autônomos de suas próprias vidas e se reconhecem reciprocamente como iguais do ponto de vista moral e político, no sentido de que, aos seus olhos, a estrutura básica comum da vida político-social é orientada por normas e princípios, que todos os cidadãos poderiam igualmente aceitar.

Por outro lado, pode-se perceber que essa concepção da tolerância procede de uma forma de respeito mútuo fundamentada por parte dos indivíduos ou grupos que exercem a tolerância. As partes tolerantes respeitam-se umas às outras como pessoas autônomas e como membros igualmente qualificados de uma comunidade política constituída sob o império da lei. Embora suas convicções éticas sobre o bem e o valor da vida que vale a pena ser vivida e suas práticas culturais diferem profundamente e que são, em aspectos importantes, incompatíveis, eles reconhecem um ao outro - e aqui uma alternativa com consequências de longo alcance se apresenta - como atores e autores eticamente autônomos de suas próprias vidas ou como moral e legalmente iguais no sentido que, na visão deles, a estrutura básica da vida política e social comum a todos, que diz respeito à base sobre a atribuição de direitos e sobre a alocação de recursos sociais, deve ser regida por normas que possam ser aceitas por todos os cidadãos sem privilegiar qualquer "comunidade ética" (por exemplo, uma comunidade religiosa). Isso baseia-se no respeito pela autonomia moral do indivíduo e seu "direito à justificação" de normas que se afirmam recíproca e universalmente como válidas. Não obstante, a alternativa entre justificativas baseadas em uma teoria que - seguindo o liberalismo clássico - trata o direito de ser autônomo e as justificativas baseadas em uma abordagem que enfatiza o princípio da imparcialidade como central.

O direito à justificação garante uma concepção de respeito, não exigindo que as partes toleradas considerem e valorizem as concepções do bem de outros como igualmente (ou em parte) verdadeiras ou eticamente boas, mas que elas sejam capazes de vê-las como os resultados de escolhas autônomas. Ou seja, respeitam a livre escolha do outro, desde que a doutrina oposta

seja razoável. A pessoa do outro é respeitada e suas convicções e ações são toleradas.<sup>78</sup>

Dois modelos da concepção de respeito podem ser distinguidos, por um lado temos a igualdade formal e da outra a igualdade qualitativa. O modelo da igualdade formal pressupõe uma separação estrita entre os domínios público e privado, segundo a qual as diferenças éticas entre os cidadãos devem ser confinadas ao domínio privado e não devem levar a conflitos dentro da esfera política pública. Todos os cidadãos são iguais e, como iguais, estão "fora" ou "acima" de suas convicções éticas. Esse modelo pode ser encontrado nas versões liberais abrangentes ou republicanas. Um exemplo disso é o caso francês do "véu islâmico" como símbolo religioso. Neste caso em particular, decidiu-se que não seria permitido em escolas públicas ou em qualquer instituição pública francesa, que mulheres usassem o véu islâmico. O modelo de igualdade formal, portanto, gira essencialmente na defesa dos direitos clássicos de liberdade dos cidadãos, e não na liberdade do indivíduo, por razões éticas. Neste caso da igualdade formal, a proibição do véu seria correta, pois garantiria a homogeneidade republicana dos cidadãos, ou seja, todos tem garantido individualmente a terem afastados do ambiente político as manifestações religiosas, que denotam uma individualidade ética e não uma justificativa que pode ser aceita por todos, pois todos querem a liberdade de escolher mas nem todos querem ser muçulmanos.

O modelo da igualdade qualitativa, ao contrário, é uma reação ao fato de que certas normas rígidas de igualdade formal correm o risco de dar preferência a formas de vida ético-culturais já consagradas (etnocentrismo cultural) e cujas convicções e práticas podem ser mais facilmente conciliadas com o domínio público dominante. Isso porque a separação entre público e privado, nesse caso, fica embaçada justamente porque o grupo dominante determina a pauta do que deve ou pode ser aceito como público e justificável, pois acaba naturalizando a suas ideias como as mais razoáveis. Definir o que é e o que não é aceitável publicamente e o que seja considerado como sendo razoável é a questão mais complexa que temos que resolver. Para tal expediente, apelamos a ideia de que o respeito, através da moral política democrática, e da razoabilidade, como critério avaliativo, pode produzir um consenso através da princípio da justificação, sendo que isso deve poder ser aceito por todos de forma livre e esclarecida, sendo que somente pela autodeterminação é que poderemos resolver os conflitos sociais envolvendo

---

<sup>78</sup> A tolerância é a capacidade de deliberar se a ação ou norma que se procura defender é compreendida de forma livre e igual, ou seja, se ela passa no teste da universalização de sua aplicação, ao modo do Imperativo Categórico kantiano. A máxima de nossa ação prática pode se tornar uma lei universalmente aceita. Aceitamos como válida determinada prática ou norma desde que ela passe pelo crivo da deliberação da razoabilidade (é justificada de maneira recíproca e universal), sendo ela igualmente aplicada para todos os casos semelhantes de modo vinculativo.

questões controversas.

De acordo com o modelo alternativo, as pessoas se respeitam legalmente e politicamente como iguais, mas, têm diferenças políticas e morais relevantes, sejam nas suas identidades éticas e/ou culturais e políticas com uma reivindicação especial de consideração e tolerância pelo outro, porque os valores e convicções constitutivos dessas identidades têm um significado existencial especial para as pessoas (são valores identitários, por exemplo). Essa exigência de respeito no sentido de justiça exige, por fim, exceções particulares ou mudanças nas regras nas estruturas tradicionais, para não incorrer no erro de naturalizar as suas convicções e crer que há somente um modo de se resolver os problemas sociais. Nessa compreensão, a tolerância mútua implica reconhecer a reivindicação de outros à participação plena na comunidade política sem exigir que, no processo, devam renunciar a sua identidade ético-cultural de maneiras que não podem ser requeridas reciprocamente.<sup>79</sup> As pessoas nunca abriram mão de suas convicções, por isso querer impor uma outra convicção externa a suas crenças é um erro. Portanto, somente através de um princípio da justificação que deve ser testado e aprovado reciprocamente por todos os envolvidos é que pode ser considerado como justo, sendo que através desse procedimento é possível desarmar as convicções particulares das pessoas produzindo um acordo básico sobre questões fundamentais. Obviamente que serão aceitas somente as perspectivas que sejam razoáveis, pois doutrinas dogmáticas não estão abertas a razão nem ao diálogo respeitoso. Assim, a tolerância como respeito exige que todos procurem deliberar as suas demandas como se elas pudessem ser aceitas por todos, de forma a ver se ela é recíproca e universal. Portanto, “[...] o que é exigido, como Kant explica, não é a estima, mas o respeito pelo outro - sem qualquer outra condição.”<sup>80</sup>

#### **d. A concepção da tolerância como estima**

Em discussões sobre a relação entre multiculturalismo e tolerância, uma quarta concepção é encontrada, a chamada concepção como estima. Esta envolve uma forma mais exigente de reconhecimento mútuo do que a concepção do respeito por, segundo ela, a tolerância significar não apenas respeitar os membros de outras comunidades culturais ou

---

<sup>79</sup> Cf. FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.29ss).

<sup>80</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.504).

religiosas como político e legalmente iguais, mas também estimar suas convicções e práticas como eticamente valiosas.<sup>81</sup> No entanto, para que isso continue a ser uma concepção de tolerância e o componente da objeção não seja perdido, a estima em questão deve ser limitada, de modo que outra forma de vida não seja tão boa ou melhor do que a sua própria - pelo menos não nos aspectos que importam. Por exemplo, uma pessoa valoriza certos aspectos de determinada forma de vida, enquanto objeta outros. Entretanto, o domínio do que pode ser tolerado é definido pelos valores que se afirmam em um sentido ético.<sup>82</sup> Assim, a partir de uma perspectiva liberal, essa concepção de tolerância corresponde, por exemplo, a uma versão do pluralismo de valores sustentada pela existência de uma rivalidade dentro da sociedade entre formas de vida intrinsecamente válidas, mas incompatíveis ou, da perspectiva comunitária, à visão de que existem noções particulares, socialmente compartilhadas, da vida boa cujas variações parciais podem ser toleradas. O problema é que a concepção enquanto estima não pode emitir um juízo ou colocar um limite às práticas que ofendam a sua percepção do que seja o tolerável ao preço de ser acusada de etnocentrismo ou imposição de determinada forma de vida sobre outra por critérios arbitrários.<sup>83</sup>

Isso se torna um problema na medida em que esta concepção de tolerância entendida enquanto estima, valoriza qualquer forma particular de vida que leva a uma versão de uma doutrina abrangente, que não precisa ser razoável, pois estimaria toda e qualquer forma de vida ética. Neste caso, não teria como regular normativamente quais seriam as formas que poderiam ser aceitas como razoáveis, (o que uma ideia de justiça e democracia regularia, pois promove e exige um *êthos* político que promove ideias de maior coesão e razoabilidade mútua entre os seus participantes), porque não há nenhuma forma de mediar as mais diversas formas de vida boa que cada um define para si, sendo que ideias incompatíveis deveriam ser aceitas, o que ocasionaria um curto circuito moral e social. Além de ser uma demanda excessivamente exigente, quando falamos em estima, não faria sentido falar em tolerância, pois esta não passaria de uma forma de desrespeito às diferentes formas de vida, na qual somente a estima pode dar o

---

<sup>81</sup> Cf. WERLE, Denilson. Tolerância, legitimação política e razão pública. **Dissertatio** [35] p.141-161. 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8684/5728>>. Acesso em: 18 mar. 2019.

<sup>82</sup> Para Barreto (2012): “Quanto maior for a complexidade da sociedade e quanto mais se ampliar a perspectiva restringida etnocentricamente, tanto maior será a pluralização de formas de vida, as quais inibem as zonas de sobreposição ou de convergência de convicções que se encontram na base do mundo da vida.” BARRETO, Lucas Hayne Dantas. Legitimidade do ordenamento jurídico: entre Kelsen e Habermas. **Revista Jus Navigandi**, Teresina, ano 17, n. 3315, 29 jul. 2012. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/22283>>. Acesso em: 02 out. 2018.

<sup>83</sup> Cf. FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.31ss).



real valor e significado daquela cultura ou daquela forma de vida específica com valores específicos. Ou seja, “[...] quando se trata de tolerância, o reconhecimento legal deve ser diferenciado da estima ético-cultural.”<sup>84</sup> Como conclusão, teríamos um grande problema caso resolvêssemos adotar a concepção da tolerância como estima, sendo que tudo deveria ser considerado, pois essa visão de estima acaba por se apoiar em uma concepção abrangente, além de se ligar fortemente a uma teoria ética dos afetos:

Uma teoria da tolerância "tolerante", como deve ser mostrada, também deve ser capaz de lidar com um pluralismo da mais alta ordem, isto é, não pode propor uma visão de mundo única neste nível. A tese de que existe um pluralismo de valores éticos objetivos, mutuamente incompatíveis e incomensuráveis, derivados de diferentes culturas ou fontes que podem forçar uma pessoa ou uma sociedade a conflitos éticos trágicos, racionalmente irresolúveis, como argumenta [Isaiah] Berlin, é apenas uma dessas formas possíveis de ver o mundo do normativo: uma teoria pluralista entre uma pluralidade de tais teorias. *O mesmo vale também para uma teoria que vê a pluralidade de valores éticos e formas de vida como um valor sobre o qual baseia a demanda por tolerância; esta é também uma concepção ética altamente específica.* [Grifo meu]<sup>85</sup>

Apresentadas as quatro formulações propostas por Forst, procuraremos mostrar, nas seções seguintes, como a tolerância pode ser entendida por meio da razoabilidade. Além disso, serão traçados alguns pontos históricos, reconstruindo como os conflitos sociais ajudaram a formar o conceito de tolerância como razoabilidade. Após isso, comentaremos um pouco sobre a racionalização do poder e da moral e, por fim, discutiremos como a tolerância pode ser compreendida como uma virtude política e não como uma virtude individual.

### 2.3 TOLERÂNCIA A PARTIR DOS CONFLITOS SOCIAIS E POLÍTICOS

Neste ponto, podemos colocar uma pergunta que busca mostrar como a tolerância é uma ideia controversa: teria a tolerância características efetivamente emancipatórias ou é apenas mais uma ideia liberal que busca naturalizar as relações de poder sem modificá-la, ou pior, retira dos cidadãos a possibilidade de lutarem e encontrarem a igualdade? Para responder a essa questão, cabe fazer brevemente um delineamento histórico, para localizar como este conceito foi sendo construído. Na perspectiva moderna, Locke, em sua *Carta sobre a tolerância* (1689), defende a tolerância religiosa, mas com a seguinte ressalva: tolerar a diversidade de

<sup>84</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.536).

<sup>85</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.463-464).

religiões, desde que os ateus sejam eliminados. Cito:

Por último, os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados. As promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus, finda que apenas em pensamento, dissolve tudo.<sup>86</sup>

Voltaire, em 1763, escreve o seu *Tratado sobre a tolerância*. Nesse livro, o autor francês procura advogar a tese de uma tolerância religiosa básica, ou seja, que possa existir ideias e crenças religiosas diversas e que elas tenham a possibilidade de existir sem serem suprimidas ou atacadas. Todo o empenho de Voltaire vai na direção de que haja tolerância no seio da cristandade, que os diferentes cristãos devam tolerar-se uns aos outros, nada mais do que isso. Assim, longe de pretender a destruição da igreja - principalmente da católica, ele exige a tolerância e a liberdade religiosas, coisas que a própria bíblia defende, diz Voltaire.

Dessa forma, o filósofo francês exige que sejamos tolerantes em nome do Estado laico e da lei pública. Assim, se a tolerância deve dar lugar à intolerância deve fazê-lo somente contra os fanáticos, precisamente aqueles que cometem o crime de perturbarem e desestabilizarem a sociedade. Portanto, a tolerância torna-se o remédio contra todo o mal vindo do fanatismo, que deve ser expurgado. Toleramos até o limite do fanatismo, para além disso, não se tolerará os intolerantes. Surge a contradição.

Do modo como é defendida a tolerância por Locke e Voltaire, surgem duas maneiras de perceber o que seja a tolerância. De uma lado, temos uma tolerância que procura garantir efetivamente a pluralidade de ideias e religiões, ou seja, uma concepção tolerante, defendendo ainda que as ideias diversas das suas devam ter espaço para serem ditas e vivenciadas por seus seguidores, reconhecendo as diferenças do outro e procurando, dessa forma, internalizar em sua própria estrutura social e pessoal as dissimilaridades do seu contrário (tolerância como coexistência, aproximando-se da estima). Por outro lado, temos a tolerância lockeana, que defende uma postura de tolerância restrita, apenas religiosas, qualquer ação que aparente trazer algum malefício deve ser prontamente constrangida. Com isso, aparece mais uma vez o quão complexas são as repercussões da história da tolerância, não apenas no que diz respeito à variante do "medo de Locke", que teme que a tolerância excessiva possa levar à dissolução da vida ético político-moral cristã. Historicamente, há ainda uma terceira visão, qual seja, quando ambos os lados de um conflito alegam ter o entendimento correto da tolerância e acusar um ao outro de intolerância. Assim, a tolerância poder ser apenas uma outra forma de repressão,

---

<sup>86</sup> LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**. São Paulo: Abril cultural, 1973 (LOCKE, 1689).

mascarada de emancipação.

Essa última, que pode ser ligada ao medo de Locke, mobiliza as forças contra algo que eu tolero e, a partir de então, certamente iniciarei a eliminação e a supressão do contraditório, pois o ateu não é digno de confiança. Nesse caso, a tolerância é compreendida apenas como necessária para não cairmos na desgraça de uma guerra civil, e surgem as propostas de uma solução política final para os dissidentes de minhas ideias ou mesmo dos que pensam de forma diversa da minha. Mas isso não é tolerar. Disso, surge a forma mais básica de tolerância, que é a permissiva. Mas afinal, tolerar é aceitar doutrinas opostas às que eu acredito e deixá-las que existam cada uma ao seu próprio modo ou é apenas uma maneira de apaziguamento dos ânimos exaltados? O conceito de tolerância pode ainda ser usado, ou outro conceito deve necessariamente entrar em jogo? Caso aceite e entenda as ideias e crenças que estão em disputa, mas que são contrárias as minhas próprias crenças, ainda neste caso eu estaria tolerando essas ideias ou seria outra atitude que estou exercitando?

Nesse sentido, questões sociais ligadas à diversidade estão estreitamente articuladas ao que Charles Taylor e mesmo outros teóricos alinhados na mesma perspectiva teórica, como Axel Honneth e Nancy Fraser, definem como as lutas por reconhecimento, que foram adotadas por grupos historicamente marginalizados, seja em razão da sua orientação sexual, da sua identidade de gênero, da cor da sua pele, da sua origem étnico ou religiosa ou de outros marcadores sociais da diferença. Para esses autores, a tolerância não é uma boa ideia, pois ela tem a marca do poder, onde os que possuem o poder constroem os que não o tem. As lutas por reconhecimento são hoje parte central da gramática dos conflitos sociais no mundo contemporâneo. No entanto, essa luta identitária ao invés de apaziguar e trazer efetivamente a igualdade e reconhecimento destes grupos subalternizados, acabou por aumentar ainda mais os conflitos e, para alguns, reanimou os movimentos conservadores e reacionários, pois coloca em pauta minorias que ganham muito espaço e voz - para desgosto dos que anteriormente eram as classes hegemônicas daquela sociedade -, e para os que se sentem ofendidos pelas políticas identitárias, estes afirmando que as minorias se transformaram em maioria, o que ofende o proporcionalidade do maior para o menor ou do mais importante vem primeiro e o resto vem depois. A lógica do poder foi alterada, e os detentores do poder não querem perdê-la. Essa maneira de raciocinar é a maneira dos ressentidos pensarem e lutarem por seus privilégios. Ou seja, a maioria define a pauta, e a minoria deve aceitar calada. Dessa forma, o ideal de reconhecimento parece ter ficado mais distante e difícil de ser implementado na realidade. Justamente por reacender velhas e profunda estruturas do poder.

Portanto, a perspectiva do reconhecimento parece ser a pauta mais acertada, defendem

esses autores. Pois é mais radical, sendo que somente assim modificaríamos as estruturas da sociedade hierárquica baseada no poder de poucos sobre muitos. É um fato que os indivíduos querem ser diferentes e lutam por isso, e não querem ser iguais, sendo que existe um movimento forte em prol da diferença. O problema é que quando todos querem ser diferentes as reivindicações se pulverizam e as lutas identitárias se perdem.

Mesmo com o refluxo no ideal do reconhecimento, não seria mais prudente usar o conceito de reconhecimento como substituto da tolerância quando se trata de promover a aceitação racional da diferença de crenças filosóficas, religiosas ou éticas? Essa é a concepção que Charles Taylor defende em seu livro de 1993, *O multiculturalismo e a política do reconhecimento*. A tolerância não é a solução, pois, para Taylor, a mera tolerância não modificada nada na estrutura social. Seria desejável um liberalismo que fosse diferente do modelo atual, capaz de evitar a simples homogeneização da diferença e que seja mais adequado às sociedades multiculturais da atualidade. Numa entrevista, em 2015, para o jornal *El País*, Taylor diz que:

[...] a Tolerância não é a melhor palavra. Uma democracia não é tolerante, é um regime de direito, algo superior à tolerância. A questão é se somos capazes de manter um verdadeiro regime de direito. Caso contrário, a melhor solução disponível é a tolerância. Mas o objetivo deve ser uma democracia na qual todos tenham o direito de expressar sua opinião, votar como quiser, praticar a religião que aceitar.<sup>87</sup>

Para Taylor, somente a busca por reconhecimento possibilitará uma efetiva e real transformação da sociedade na direção de uma sociedade mais justa e igualitária. A questão que fica é se isso é factível, se essa demanda não exige demais dos indivíduos que não querem reconhecer o outro? Trocar a tolerância pelo reconhecimento é esperar demais da humanidade? Acreditar que podemos chegar sempre numa unanimidade não seria ingênuo? Contudo, não queremos cair na visão polarizada ou naquela conhecida metáfora do antropólogo Clifford Geertz de que “não é porque um ambiente cem por cento asséptico seja possível, que iremos realizar cirurgias no esgoto”. Não criticamos o reconhecimento por ser uma postura difícil de ser alcançada ou mesmo que o melhor a se fazer é abandonar essa perspectiva, por ser idealista e utópica. Mas o que se coloca aqui é o problema de ter que estimar modos de vida tão distintos, pois isso exige demais dos indivíduos, pois existem crenças filosóficas e religiosas que efetivamente não temos o menor interesse de conhecer e entender, imagine reconhecer. Outro problema, este bem real, é que existem identidades culturais e sociais que se choca e produzem

---

<sup>87</sup> ARROYO, Francesc (Ed.). Charles Taylor: As pessoas hoje não têm claro o sentido da vida. *El País*. Madrid, 10 ago. 2015. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2015/08/06/internacional/1438877393088926.html>>. Acesso em: 22 out. 2018.

aquela ideia há muito tempo deixada de lado, o choque de civilizações. Entre concepções tão diversas e opostas pedir o reconhecimento é esperar muito da humanidade. A luta se trava agora entre duas formas de identidade e identitárias: uma seria aquilo que podemos definir como as identidades particulares (éticas) e a outra seria aquilo que chamamos de uma identidade universal (política):

Uma vez que o ideal republicano do bem comum teria se provado inatingível – ou pior, um engodo, o melhor que teríamos a fazer é investir na defesa ferrenha do (nosso) particularismo. Essa dicotomia caminha a par com outra, igualmente cara à política identitária: dado que toda afirmação com pretensão à validade universal esconde uma vontade de poder imperialista e subjugante, só nos restaria a defesa intransigente de nossos próprios pontos de vista.<sup>88</sup>

Usamos intencionalmente a ideia de identidade, pois seja na sua vertente individualista, seja em sua versão universalizante, sempre se conforma uma identidade, por exemplo, uma identidade nacional como sendo a identidade cidadã democrática daquele país ou a defesa de um grupo minoritário que deve ser reconhecido. Uma possibilidade para tentar mediar e justificar uma saída a esse impasse, seria colocar a discussão em outro nível. A razão prática, quando chamada a se pronunciar nesse caso, pode nos fornecer uma saída a esse aparente dilema, pois o que ocorre é algo parecido com a diferenciação entre moral e política. Deixada a razão funcionar de forma linear, ela imediatamente vai buscar categorizar e colocar uma sobre a outra, de modo verticalizado. Temos que superar essa forma de razão teórica e levá-la a ser coproduzida tanto pela razão teórica quanto prática. Neste caso, a moral e a política são cooriginárias e interdependentes, pois a moral sem política é uma ficção e política sem moral é opressão.

A partir disso, podemos nos fazer o seguinte questionamento: há tolerância somente dentro de uma democracia? Obviamente a resposta será negativa, pois há “tolerância” fora dos regimes democráticos, basta pensar em estados não democráticos que tem alguma forma de tolerância. Obviamente, não do modo como procuramos defender. Para citar um exemplo, reflita sobre como alguns Estados islâmicos, moderados, toleram que algumas mulheres possam ter o direito de dirigir. Os homens e a sociedade como um todo toleram isso, desde que não seja excessivo. O caso mais emblemático dos últimos anos foi o caso da Arábia Saudita, o qual permitiu que as mulheres pudessem ter o direito de dirigir automóveis e ir aos estádios de futebol. Esses seriam, pois, exemplos de tolerância fora da democracia.

---

<sup>88</sup> ENGELKE, Antonio. Pureza e poder: Os paradoxos da política identitária. **Piauí**. São Paulo: abril, v. 132, 17 set. 2017. Mensal. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/pureza-e-poder/#>>. Acesso em: 22 out. 2018.

Temos ainda casos de sociedades que toleram a violência, como por exemplo a sociedade brasileira e norte americana. Tanto o Brasil como os Estados Unidos, ultimamente toleram a violência, tanto que na esfera política, desde 2016, nos EUA, com as ideias e discursos de Donald Trump, e no Brasil, desde 2018, principalmente com o surgimento de “novas” figuras políticas, as quais têm um discurso com aberto elogio à violência e ao endurecimento de práticas e costumes. Tanto um como o outro pregam a violência como solução - seja no caso dos imigrantes nos EUA ou o caso dos “comunistas” e “vagabundos” no Brasil -, a sociedade como um todo tolera isso. Aqui temos uma linha tênue entre o que se tolera e o que é tolerável. A partir dessa constatação, temos que demarcar a linha onde podemos falar da tolerância e qualificar afinal o que se está dizendo quando se usa este conceito. Teremos que, ao fim e ao cabo, traçar uma linha entre aquilo que pode ser efetivamente uma prática e exercício da tolerância e aquilo que excede isso e deve ser de alguma forma recolocado e esclarecido no debate público.

Para exemplificar com um problema prático, podemos pensar nos limites do que definimos como tolerável e o que é intolerável. Temos a seguinte situação, conhecida como o fenômeno do “efeito silenciador.” Grosso modo, a suposta defesa da liberdade de expressão em sua forma absoluta, mata a liberdade de expressão. Por exemplo, em nome de poder dizer tudo, de pregar o ódio contra uma minoria, extingo a possibilidade de que essa minoria tenha acesso a um lugar de fala, pois ela é sistematicamente atacada e ao fim, silenciada ou em caso limite, extinta. Nesse contexto, um transexual jamais terá acesso a um cargo público, pois a sociedade em que ele se insere não permite que ele se expresse ou que consiga as mesmas condições e oportunidades, pois é estigmatizado e, portanto, acaba por ter a sua igual liberdade reduzida ou mesmo negada e suas chances reduzem-se drasticamente ou mesmo se extinguem pela diferença gritante que lhe é oportunizado. Em nome da liberdade de expressão, qualquer grupo violento ou reacionário prega a perseguição e cria um ambiente de ódio contra homossexuais e transgêneros por serem essas pessoas, afirmam esses grupos, depravadas sexualmente e moralmente pervertidas - o que não é uma ação incomum em “sociedades democráticas decadentes”. Para a democracia, vale o mesmo, isto é, em nome da democracia, posso destruir a democracia. Em suma, os “atos de fala” são um ato (pois falar é um ato e conseqüentemente todo ato é uma ação) e, sendo uma ação, isso pode gerar danos, ou seja, algo que prejudica algo ou alguém. Você pode pensar o que quiser (liberdade de pensamento) mas não pode falar tudo o que quiser (liberdade de expressão), sendo que este valor não é absoluto, pois uma fala racista ou que faça apologia a morte de judeus gera conseqüências que podem produzir danos morais e materiais. Percebe-se que há então uma colisão entre a liberdade de expressão e a garantia de

determinados direitos, ou seja, isso são elementos que devem ser considerados na ponderação entre a liberdade de expressão de um lado, e os direitos à honra, à intimidade, à vida privada, imagem e a segurança, de outro. A partir dessa diferenciação, podemos nos colocar a questão dos limites da tolerância, se podemos tolerar os intolerantes.

Em relação ao que acabamos de analisar, devemos delimitar que a concepção da tolerância deve ser definida como uma questão política, e não ética. Tendo como pressuposto que estamos imersos em um Estado democrático, é necessário posicionar-se através de uma ordem prática, que é intrínseca a qualquer forma de democracia. Para tal tarefa, o princípio da justificação não precisa utilizar nem da ideia de valores nem da verdade. A validade da concepção de tolerância se dá intersubjetivamente dentro de uma esfera política democrática.

Para evitar essa compreensão hierárquica e contraditória do "estado de tolerância", parece mais sensato entender o "imperativo da tolerância" como sendo endereçado exclusivamente para os cidadãos, enquanto um "imperativo de neutralidade" que deve ser dirigido ao Estado. Finalmente, essa neutralidade deve ser entendida não de tal maneira que o Estado, em todas as suas decisões, deve buscar a 'neutralidade de efeitos' em todos os indivíduos e grupos possivelmente afetados, o que seria impossível, mas tal 'neutralidade de justificativa' é necessário no sentido de que apenas razões reciprocamente e geralmente aceitáveis, e não avaliações éticas controversas, podem ser o fundamento de normas gerais.<sup>89</sup>

Para conseguir que isso ocorra de maneira eficiente, se faz necessário que o uso da razão prática esteja em operação e que, além disso, a tolerância torne-se operante.<sup>90</sup> Por fim, as pessoas tolerantes são, nesse sentido, "*virtuosos* de contexto". Eles devem ser capazes não apenas de diferenciar entre diferentes contextos de justificação, mas também de dar prioridade a imperativos morais em casos de discordância ética. Segue-se que, embora a virtude de nível mais alto da diferenciação contextual, que é uma "virtude intelectual" de todas as pessoas racionais, não seja idêntica à tolerância, ela tem um significado especial para a tolerância. Isso ocorre, pois esta é a virtude que deve responder a um conflito contextual específico e reunir o poder "interior" para ordenar diferentes reivindicações contextuais.

Assim, a atitude de tolerância, de acordo com a concepção de respeito, exige que cada um de nós possa pedir e oferecer razões para as normas que podemos ou não compartilhar moralmente e politicamente. Nós chamamos isso de capacidade de reconhecer razões adequadas no uso político teórico e prático, e descobri-los conjuntamente na razão do discurso.

---

<sup>89</sup> FORST, Rainer. **Tolerance in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.519-520).

<sup>90</sup> Algo que sempre deve ficar muito claro nesta tese é que há uma importante diferença entre doutrina abrangentes (éticas) e doutrinas políticas (morais/democráticas). Sempre temos o cuidado para não cair na defesa de uma tolerância abrangente. A tolerância deve ser sempre entendida como uma concepção liberal democrática.

Portanto, a tolerância, entendida corretamente, é uma virtude do uso público da razão. Esta capacidade, juntamente com o senso de justiça dentro de uma compreensão do que pode ser justificado para os outros como iguais, é indispensável. Isso implica trabalho discursivo, porque o que não é generalizável, não pode, por regra geral, ser determinado *a priori*, tornando necessário a tolerância. Esse fato pressupõe a integração em uma comunidade discursiva na qual há pelo menos tanto em comum que até mesmo uma crítica das estratégias discursivas dominantes e vocabulários em uma linguagem comum torna-se possível. Essa base comum de respeito mútuo é indispensável em uma sociedade democrática tolerante, visando à justiça política.<sup>91</sup>

#### 2.4 A RACIONALIZAÇÃO DO PODER E A RACIONALIZAÇÃO DA MORAL

Um interessante fenômeno que deve ser analisado é o fato de terem acontecido, no período da modernidade, dois tipos de racionalização: a racionalização do poder e a racionalização da moral. Isso impulsionou que a ideia da tolerância fosse entendida e demandada a partir da dinâmica dos conflitos sociais e lutas políticas. Esse processo começa a acontecer notadamente a partir da modernidade, pelo gradual afastamento da organização feudal e pela constante e sistemática afirmação de uma ordem moderna, que se diferencia grandemente da anterior, medieval e antiga onde havia certa homogeneidade social, o que se esfacela a partir da modernidade, quando cada um quer expor e ser aquilo que crê ser seu verdadeiro eu. Isso somente pode ser compreendido corretamente, afirma Habermas, através de uma reconstrução conceitual e de uma análise da modernidade através de dois aspectos: a construção de uma ideia de modernidade cultural e de uma modernização societária. Um dos eventos mais importantes nesse período foi a constituição de um movimento que chamamos Iluminismo:

Os filósofos do século dezoito, acalentavam ainda a esperança de que as ciências objetivantes, os fundamentos universalista da moral e do direito e da arte autônoma, não só se desenvolveriam atendo-se rigorosamente ao sentido e a lógica específica de cada uma destas esferas, mas ao mesmo tempo, insistiam em revelar os potenciais cognitivos, que vão se acumulando, liberando-as de suas formas esotéricas, para utilizá-las na práxis, isto é, para uma estruturação racional das condições de vida".<sup>92</sup>

<sup>91</sup> Cf. FORST, Rainer, In: BROWN, Wendy et al. What is important in theorizing tolerance today? **Contemporary Political Theory**, [s.l.], v. 14, n. 2, p.159-196, 3 fev. 2015. Springer Nature. Disponível em: <<https://doi.org/10.1057/cpt.2014.44>> Acesso em: 10 dez. 2018.

<sup>92</sup> HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**, II: crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1987. (p.463).



O Iluminismo foi um importante acontecimento histórico e filosófico, pois conseguiu mobilizar uma nova forma de racionalizar e estruturar o mundo, iniciando a racionalização das relações sociais e liberando os indivíduos das amarras religiosas, abrindo, assim, caminho para uma forma de existência mais autêntica. Contudo, o iluminismo ainda herda um forte traço ético, pois busca substituir as religiões por uma outra “religião”, que seria a doutrina racional, pois quem fosse verdadeiramente racional deveria se afastar da religião. Por isso, a tolerância torna-se um fator importante, que não busca superar ou substituir as religiões por outra forma de doutrina ou teoria, desempenhando um importante papel na garantia da pluralidade e multiplicidade de formas de pensamento e de crenças religiosas. Cabe salientar, que Rawls, no *Liberalismo Político*:

[...] tem razão em diferenciar uma forma de pensamento iluminista que tenta substituir a pluralidade de religiões com uma doutrina nova e secular (ou uma doutrina semissecular da religião razoável, "natural" de uma forma deísta) de outras formas de pensamento iluminista que buscavam deixar mais espaço para a diversidade religiosa e se confinavam a normas políticas que não conflitavam com doutrinas abrangentes com respeito a questões metafísicas ou questões dos valores últimos a serem realizados na vida.<sup>93</sup>

A partir disso e para além do Iluminismo, chegamos no século XX, período no qual começa a surgir um novo fenômeno e este mais dramático, pois já estávamos conscientes de alguns fracassos do Iluminismo, visto que não foi realizado o esclarecimento que se esperava que iria acontecer além de que o papel desempenhado por essa corrente foi decisivo contra si mesmo, pois criou as bases para se controlar ainda mais e melhor as pessoas através do desenvolvimento de novas técnicas e ciências. O Iluminismo possibilitou, desse modo, o desenvolvimento de um individualismo radical, do utilitarismo e da administração científica, além da psicologia usada agora para controlar e manipular as massas. Com base nisso, Weber criou um conceito que capta bem as angústias desse tempo, que é o desencantamento do mundo — ou racionalização do mundo — a jaula de aço do sistema. Essa racionalização se desenvolve pela manifestação básica do condicionamento da civilização ocidental para o pensamento linear e binário, os críticos diriam estratégico-manipulativo. Weber caracteriza a história ocidental como um período no qual a visão de mundo mágica, extra-racional, foi substituída pelo método, pelo cálculo, pela quantificação, pela administração científica do custo-benefício e do menor custo e maior lucro. Esse processo se estendeu a todas as áreas da atividade humana, inclusive foi adotada para ser aplicada nas ciências humanas, e principalmente em uma forma de ciência

---

<sup>93</sup> FORST, Rainer. Political liberalism: a kantian view. *Ethics*. Chicago, 128, n.1, p.123-144, Out. 2017. (p.126). Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/692945>> Acesso em: 15 jun. 2019.

política, para ser aplicada nos próprios Estados modernos, transformando-se isso na burocracia estatal:

A racionalização refere-se a processos de transformação institucional segundo a racionalidade instrumental. Predomina o cálculo da eficácia: os meios são ajustados a fins. Para a obtenção de um fim determinado, impõe-se o uso dos meios mais eficazes, com um mínimo de gastos (de tempo, material, pessoas) e efeitos colaterais indesejados, e um máximo de benefícios desejados (lucro, poder, etc). [...] A eficácia em termos de menores custos para maiores benefícios passa a ser um fim em si. A rigor, ao se racionalizarem segundo princípios dessa razão instrumental, a economia e o estado transformam sua própria eficácia em "último fim", sem consultar ou considerar os envolvidos e atingidos, agindo ("*Über ihre Köpfe hinweg*") sem dar-lhes satisfação e sem institucionalizar os mecanismos que permitiriam o questionamento de seu funcionamento. [...] E, finalmente, a dissociação ("*Entkoppelung*") assume conotação negativa, porque desconecta a produção material de bens e a dominação dos verdadeiros processos sociais que ocorrem na vida quotidiana, através da interação e ação comunicativa. Essa dissociação faz com que a economia e o poder passem a assumir feições de uma realidade naturalizada, regida por leis imutáveis, comparáveis às leis da natureza.<sup>94</sup>

Essas circunstâncias produziram um fenômeno, qual seja, o da dominação baseada em determinantes abstratas, traduzida em normas e leis concebidas e aplicadas por uma casta de técnicos e especialistas — os burocratas do estado — de forma totalitária. Na concepção weberiana, a legitimidade ocasionada pelas racionalizações gera a legalidade do sistema jurídico. Essa tese será contestada por Habermas como um equívoco. A partir das ideias de Weber, Habermas irá propor uma releitura renovada do fenômeno da racionalização. A tese do filósofo de Düsseldorf é de que a sociedade é composta por dois polos, o primeiro é o sistema, e o segundo é o do mundo da vida, e dessa cisão, surge a diferenciação entre modernização societária e modernidade cultural. Para Habermas, a modernidade é um projeto ainda inacabado. Assim, a modernidade pré-configura “[...] o estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas, etc.”<sup>95</sup> Freitag (1993) apresenta como Habermas compreende a divisão entre a modernização societária e a modernidade cultural:

O processo de modernização societária refere-se às transformações ocorridas no sistema, a modernidade cultural, às transformações ocorridas no "mundo vivido". A modernização societária apresenta-se sob dois aspectos: o da diferenciação interna do "sistema" em dois subsistemas (economia e poder) e o da racionalização interna de cada um desses subsistemas. No primeiro caso, trata-se da constituição de uma **economia de mercado**, baseada no princípio do lucro, na relação capital-trabalho, no cálculo de rentabilidade, etc.; no segundo caso, da constituição do **Estado racional legal**, calcado em um sistema jurídico, numa burocracia efetiva, em um exército e uma

<sup>94</sup> FREITAG, Bárbara. Habermas e a filosofia da modernidade. **Perspectivas**, São Paulo, 16: 23-45, 1993. (p.28-29).

<sup>95</sup> HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (p.5).

polícia, etc. A racionalização da economia e do Estado resultou na hegemonia da "racionalidade instrumental". A modernização societária significou, ao mesmo tempo, a expulsão da "racionalidade comunicativa" do mundo do sistema e sua limitação ao "mundo vivido". A economia e o Estado asseguram a reprodução material e institucional da sociedade moderna, sem, contudo, admitir o questionamento dos princípios que regem o seu funcionamento. [...] A modernidade cultural refere-se às transformações ocorridas no interior do subsistema cultural, pertencente, como vimos, ao "mundo vivido". Aqui, observam-se processos de diferenciação e autonomização. No subsistema cultural ocorre historicamente, primeiro uma diferenciação em três esferas: a científica, a ética e a estética, e depois a **autonomização** de cada uma delas; isto é, cada uma passa a funcionar segundo princípios próprios, de verdade, moralidade, expressividade.<sup>96</sup>

Como visto, a racionalização instrumental, definida enquanto mecanismo de dominação e controle, quando liberada de qualquer mecanismo crítico, logo se transforma em uma forma arbitrária de poder, produzindo uma máquina social infernal que regula, controla, exige e obriga tudo e qualquer coisa a se comportar como ela bem deseja e quer. Dessa forma, para Habermas, a racionalização é entendida negativamente. Sem os devidos cuidados e deixando a razão se reproduzir apenas pelo lado econômico, no qual apenas a aversão à perda conta e o elogio ao lucro impera, gera-se uma sociedade que caminha a passos largos para a desagregação. Tudo se transforma em uma relação de custo-benefício, ganho-perda, prazer-desprazer, felicidade-infelicidade, sintoma de uma sociedade que apenas idolatra o prazer e tem pavor da dor. Quando tudo se apequena e se reduz a uma lógica comerciária, não há nada mais para ser compreendido, pois está tudo a mostra, não havendo mais espaço para o complexo ou intransparente.

Isso nada mais é do que uma imagem da crise do Estado em sua concepção contemporânea reduzida somente ao aspecto do consumo e mostra o esgotamento das energias democráticas por não conseguir encontrar uma saída a essa lógica da acumulação de "bens", quando o interesse público e, quem diria, a razão pública, são os que menos importam.<sup>97</sup> Caímos, então, em uma espécie de encantamento em que o utilitarismo hedonista é o mágico que nos mantém entretidos e felizes na espetacularização massificante do mercado global do consumo. Se a modernidade não pode emprestar seus padrões de orientação de modelos de outras épocas, então, ela encontra-se completamente abandonada a si mesma e, por isso, deve sair do pântano puxando seus próprios cabelos, como no conto do Barão de Münchhausen.

Em um primeiro momento, isso pode causar certo embaraço, mas no fim, causa desespero. Podemos, entretanto, tirar uma lição, fazer a leitura desse fenômeno de duas

<sup>96</sup> FREITAG, Bárbara. Habermas e a filosofia da modernidade. **Perspectivas**, São Paulo, 16: 23-45, 1993. (p.27ss).

<sup>97</sup> O maior problema, que terá que ser debatido e que por hora já vem gerando uma patologia social (para usar o termo empregado por Axel Honneth) e que terá num futuro breve consequências desastrosas, será dialogar com os interesses comerciais das grandes corporações que criam muros mercadológicos para separar uns dos outros, buscando acima de tudo garantir a fidelidade a sua marca ou produto. O interesse público é o que menos importa quando o que se busca é o lucro.

maneiras, uma otimista e outra pessimista. A primeira, seria de que, se a modernidade não nos pode dar nada, então temos que fazer por nós mesmo e criar o novo, isso produz a autonomia e a emancipação, justamente pelas pessoas estarem efetivamente se engajando e se autonomizando e escolhendo como querem viver. A segunda perspectiva pode ser interpretada como uma forma de poder arbitrário, que busca manipular todos em uma trama social para manter o *status quo*, os privilégios de um grupo sobre os demais pela retórica de que o indivíduo e seu prazer são a única métrica que deve ser levada a sério, dando a ilusão de algo novo, mas sem mexer no fundamento da dominação.

O hedonismo como fenômeno que determina o modo como as pessoas se relacionam e procuram viver não é novo, na verdade é antigüíssimo, sendo que podemos remontar a Sardanápalo, na Assíria, ou Aristipo de Cirene, na Grécia, a defesa intransigente dessa forma de vida dedicada exclusivamente aos prazeres da vida. Contudo, o hedonismo moderno modificou a forma como nos entendemos e de como convivemos uns para com os outros, sendo mais sutil e refinado, pois impede que se desenvolva uma forma de convivência cooperativa justamente por impossibilitar que as pessoas se dediquem a algo que não seja si mesmo, pois necessariamente nos enreda em uma perspectiva individualista. O hedonismo vulgar, como já Aristóteles se referia a essa teoria em sua *Ética a Nicômaco*, se baseia em uma forma bestial de prazer, sendo que somente a fuga da dor e sofrimento e maximização do prazer e felicidade tornam-se a finalidade da vida. Para muitos autores, incluindo Hannah Arendt (2010), o hedonismo impede que formas autênticas de sociabilidade aconteçam, pois “agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e aliviar a dor e o esforço torna-se útil. Em outras palavras, o padrão último de medida não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a “felicidade”, isto é, a quantidade de dor e de prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas.”<sup>98</sup> O fato de se preocupar unicamente consigo mesmo leva a um subjetivismo radical, em que a busca incessante pela felicidade impede que o indivíduo ou cidadão tome consciência de si, pois encontra-se cercado e sufocado pelo apelo consumista. Por isso, a política não é do interesse do hedonismo e nem do hedonista, pois ela despense tempo e só causa desprazer e desilusões, logo, infelicidade. Nesse sentido, a atual crise que vivemos, que atinge todas as esferas, mas que enfraquece principalmente a esfera política e das relações sociais, parece ter a mesma origem, qual seja, o autocentrismo e a racionalização da felicidade como fim individual e não social.

Quando buscamos sistematicamente abandonar e quebrar todo e qualquer vínculo com

---

<sup>98</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. (p.386).

a tradição, ficamos vulneráveis a práticas e teorias equivocadas ou falsas, que historicamente se mostraram nocivas. Atualmente, esse fenômeno é observável no descrédito que a filosofia e a política gozam, sendo a democracia a que mais perdeu com esse movimento. Uma segunda fonte de perda da capacidade crítica foi a que provocou o desinteresse de grande parte das pessoas pela participação na política como um todo, e isso é derivado justamente do aumento dos direitos individuais e o incremento na facilidade de realizar os desejos individuais, sendo que as pessoas não se engajam mais por uma mudança da Política, mas somente estão interessadas em pautas identitárias e no seu “direito individual”. Em terceiro lugar, derivado das facilidades da vida contemporânea, reduziu-se a capacidade e a consciência crítica do sujeito, sendo que o mesmo se encontra “feliz” ou melhor, conformado, e isso por vários motivos, sendo o principal a falta de parâmetros ou conhecimento para fazer um julgamento judicioso. Quando não se tem nada, o pouco que se tem é o suficiente. A falta de conhecimento anestesia o indivíduo e isso o impossibilita de fazer uma autocrítica de si e da sociedade. Por outro lado, e para piorar a situação, os novos recursos informacionais, em especial a internet, leva ao excesso de exposição as redes sociais e isso vem causando o oposto do descrito anteriormente, pois há uma infelicidade crônica, mas tendo a mesma origem, qual seja, a carência cognitiva. A questão é que, para superar essa perspectiva subjetiva hedonista, necessitamos colocar em ação um tipo de razão que engaje todos e isso somente é possível através de e por uma perspectiva prática.

A racionalização do poder e da moralidade se desenrola em paralelo a outras formas de racionalização, pois enquanto que na esfera ética e econômica impera a racionalização utilitarista e hedonista, vigente até hoje, na esfera política e moral, deveria ocorrer um movimento contrário, no qual a racionalização intersubjetivamente vinculante produzisse na esfera moral e política possibilidades de desenvolvimento de laços solidários, publicamente compartilháveis e vinculantes entre as pessoas, indo na contramão de uma razão atomizadora.

Considera-se, nessa perspectiva, que, no contexto moral, as pessoas devem ser capazes de responder por suas ações a outros que são afetados por elas em termos de razões que não podem ser reciprocamente e universalmente rejeitadas, visto que devem ser justificadas de maneira adequada (para que a comunidade de justificação potencialmente inclua todas as pessoas morais). Já no contexto político, no qual a justificação do exercício do poder através de leis (pois as leis são feitas na esfera política) está em jogo (e a comunidade de justificação é limitada por argumentos e razões políticas), o que sair desse procedimento diz respeito aos aspectos fundamentais de como a justiça funcionará. Ou seja, regras que colidem com o status moral dos cidadãos como livres e iguais não podem ser defendidos politicamente, pois afrontam

o princípio da igual liberdade. Aqui, uma justificativa de acordo com os rigorosos critérios de reciprocidade e generalidade é exigida, enquanto que em outras questões em que não há questões morais sendo debatidas, pode haver decisões por maioria baseadas em consenso através de procedimentos específicos que levam as pessoas a terem que produzir uma justificativa legítima. É evidente que, quando os critérios são válidos, muitas vezes só são decidíveis em conflitos em que o critério estrito tem de ser cumprido. O que é comum, em qualquer debate moral ou político, é que ambos têm a obrigação de fornecer justificações recíprocas e gerais em questões básicas de justiça.<sup>99</sup>

Uma pessoa tolerante continuará a viver de acordo com as suas convicções e, se necessário, pode cobrar por eles, mas não os imporá aos outros que pode rejeitar essas convicções por motivos recíprocos e gerais. Tal pessoa está disposta e é capaz de relativizar suas crenças à luz das exigências morais, porque reconhece a diferença entre diferentes contextos de justificação.<sup>100</sup>

A racionalização do poder e da moral ocorre, assim, ao mesmo tempo que se desenvolve o discurso da tolerância. Simultaneamente a isso, outras ordens normativas estão se desenvolvendo e disputam entre si qual delas é a mais moderada, para ver qual delas pode se firmar discursivamente de maneira razoável. Alguns teóricos tendem a dizer que as esferas política, moral, ética, jurídica e religiosa (para citar somente algumas) desenvolvem-se autonomamente e sem relações umas com as outras. Porém, por outro lado, muitos autores creem que a realidade impõe uma interrelação entre elas.

Cabe destacar que a história que aqui analisamos é a história da razão prática razoável e de seus desenvolvimentos e não a descrição de todas as formas de racionalização, compreendidas geralmente de modo negativo, instrumental. Isso, pois a racionalização liga-se à ideia de um poder que busca a eficiência a qualquer outro valor, sendo que esta racionalização nada mais é que a realização da razão instrumental ou econômica.

No caso da racionalização da política e da moral, cremos ter que pressupor uma racionalização diversa dessa citada acima, pois a razão prática inspirada nas ideias liberais do princípio da igualdade e liberdade procura produzir uma nova forma de relacionamento social, possibilitando o surgimento do Estado constitucional, que se realiza num Estado Democrático de Direito, o qual produzirá a ideia de uma política que possa ser endossada por todos de maneira recíproca. Esse seria um exemplo de racionalização, mas diverso do instrumental. Caso

---

<sup>99</sup> Cf. FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.454ss).

<sup>100</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.455).

a racionalização se desenvolva de modo funcionalmente democrático, possibilita-se a consolidação de regras democráticas e políticas razoáveis. O contrário também é verdadeiro, caso não se permite o desenvolvimento dessa forma de racionalização, o que se tem é a tirania. Em suma, a racionalização política e moral desenvolve a possibilidade de se formar e se desenvolver uma política razoável, construída através da justificação pública por razões compartilháveis.

A partir do momento que se forma a ideia do Estado entendido como uma instituição que garante que todos sejam tratados igualmente – considerado uma racionalização prático-política - é colocada, imediatamente, a demanda por razões que possam ser justificadas de maneira recíproca e geral. Forst (2013) chama a atenção para o caso da racionalização da tolerância dentro da política, sendo que permaneceria incompleta essa análise da racionalização – da forma errada –, se não considerássemos as realidades da tolerância política, como refletido em particular no caso da *Paz Religiosa*, de Augsburgo, em 1555. Em vez de oferecer um tratamento exaustivo destes complexos processos históricos, a preocupação aqui será examinar uma constelação particular de tolerância que exhibe uma combinação instrutiva das concepções de tolerância enquanto coexistência e permissão.<sup>101</sup> Forst critica essa forma de se instrumentalizar a tolerância, mas que se operacionaliza e se torna um *modus operandi* comum quando não se tem a concepção correta do que seja a tolerância. O mérito do Estado Democrático de Direito, constitucionalmente decente, é que este garante que todos sejam vistos e compreendidos simultaneamente como autores e atores das leis as quais propõe e se submetem, pois são tidos como iguais. É somente a partir daqui que se pode desenvolver uma concepção da tolerância que seja razoável. Isso gera a possibilidade de se justificarem autonomamente e reciprocamente, sendo que podem aceitar, objetar e rejeitar aquilo que creem ser ou não razoável que ocorra dentro de um regime democrático. Portanto, essas três componentes não podem ser usadas como critério para objetar, rejeitar ou aceitar demandas ética, morais, religiosas ou filosóficas, mas sim somente, demandas políticas.

Somente a partir de justificações políticas poderemos dar e receber razões adequadas. Com isso, busca-se mostrar que é possível tentar justificar o que se quiser, mas isso deverá passar pelo teste público das razões que podem ser defendidas de modo recíproco. Assim, a racionalização do poder (política) se liga simbioticamente à racionalização moral (emancipatória), pois sem essa interrelação poder-se-ia ficar preso dentro de uma concepção política “no sentido errado da palavra”. Portanto, todos podem buscar viver do modo que

---

<sup>101</sup> Cf. FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.130ss).

quiserem, desde que aceitem as normas vigentes instituídas constitucionalmente de modo recíproco e que estas mesmas regras sejam aceitas como válidas por todos os envolvidos, pois são o produto de uma razão prática pública, sempre aberta a sugestões, alterações e correções.

Isso deriva do fato de não existir “A Razão” absoluta e universal e, por hoje estarmos mais conscientes, ou pelos menos deveríamos estar, dos limites da razão (*Burdens of judgment*) os fardos do julgamento ajudam esses agentes a evitar a tentação de considerar suas próprias doutrinas abrangentes como uma justificação suficiente para a coerção política exercida sobre aqueles que rejeitam essa doutrina. Aceitar os fardos do julgamento, argumenta Rawls, é comprometer-se com a tarefa compartilhada de buscar padrões de justificação que possam ser aceitos por uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis. Pessoas razoáveis se comprometem com a busca desses padrões, mesmo em circunstâncias nas quais possam confiar em suas próprias doutrinas abrangentes como justificativas para a política pública.<sup>102</sup> Assim, o discurso emancipatório, que busca construir uma justificação moral, requer que sejam desenvolvidos fundamentos publicamente compartilháveis (razoáveis), para que, a partir disso, possam exercer legitimamente o poder. Essa forma de racionalização é uma reação e uma crítica ao modelo do poder de soma zero, no qual um indivíduo necessariamente ganha e o outro perde, sendo que essa forma de poder é abusiva e arbitrária, pois não é elaborada conjuntamente.

No domínio moral, exige-se apenas que as justificações vinculem as normas de modo razoável, ou seja, que sejam independentes de justificações particulares, éticas. Assim, o liberalismo político de procedência rawlsiana apresenta-se como uma concepção política “[...] que é compatível com uma pluralidade de doutrinas abrangentes, desde que elas compartilhem os fundamentos essenciais da doutrina, independentemente definidos e fundamentados – isto é, desde que sejam “razoáveis”.<sup>103</sup> É a partir desse movimento político que aparece a concepção da tolerância na democracia. Assim, o que se forma é uma tolerância *da e na* democracia, pois esta forma em seus cidadãos um *êthos* que se enraíza nas práticas e ideias das pessoas e que, ao fim, passam a se tratar e a viver de forma mais aberta ao contraditório e ao diferente, tornando-se razoáveis.

Por conseguinte, a racionalização da moral - que aqui não deve ser entendida como uma doutrina abrangente, mas como uma construção de uma razão prática por meio da tolerância - tem o intuito de criar as condições básicas e necessárias para que seja possível produzir uma forma de racionalidade prática que possa ser compartilhável por todos, não ficando presa a uma

---

<sup>102</sup> Ver nota 4.

<sup>103</sup> FORST, Rainer. Political liberalism: a kantian view. *Ethics*, Chicago, 128, n.1, p.123-144, Out., 2017. (p.125). Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/692945>> Acesso em: 15 jun. 2019.



concepção abrangente. Na modernidade, a racionalização da moral, na perspectiva da tolerância, sofreu uma mudança, pois teve que se desvincular da linguagem cristã, mas essa desvinculação da religião ainda é algo que se deve prestar atenção, pois podemos mobilizar a tolerância de forma não razoável, ou seja, pelas motivações e justificativas erradas, estando presos ainda a concepções religiosas, portanto, para não derraparmos numa interpretação tendenciosa:

[...] aumentou a pressão de justificação sobre as políticas de tolerância estatal - que leva a demandas de longo alcance mais de acordo com uma concepção de respeito, em relação não apenas ao estado, mas também à tolerância civil interpessoal. A este respeito, emergiram três linhas de argumentação: a via humanista de desarmar o conflito religioso, apelando a uma fundação religiosa partilhada por todos; a via reformista que sublinha a responsabilidade individual perante Deus e a inviolabilidade da consciência como "obra de Deus" em relação à doutrina dos dois reinos; e, finalmente, a via que sublinha uma moralidade abrangente da reciprocidade à luz das diferenças religiosas irresolúveis entre seres racionais finitos. Embora todas estas abordagens representem avanços importantes para uma "subjetivação" da fé e a dissociação das autoridades dogmáticas e eclesiásticas, elas permanecem situadas dentro do terreno cristão-teológico.<sup>104</sup>

A questão que ainda se deve colocar é se de fato conseguimos nos desvencilhar dessa linguagem cristã. No que se segue, porém, é possível perceber que houve uma mudança e, em parte, se emanciparam do terreno teológico-cristão - embora ainda esteja por ver se o fazem completamente, de modo que ultrapassem essa visão religiosa.

Pelo lado da racionalização do poder, o que se busca é construir uma base comumente partilhável, produzida pela razão prática, em que a ideia de poder político pode ser aceita de modo recíproco, ou seja, procura-se demonstrar que o poder pode ser entendido como uma relação legítima e não tendenciosa. Mas, para isso, deve estar fundada numa relação de poder autêntico, que possa ser aceito por todos de maneira livre e igual. As razões morais não precisam ser universalmente compartilhadas – o que levaria inevitavelmente a ser visto como uma doutrina abrangente –, mas devem ser razões universalmente compartilháveis, algo que deve ser possível estabelecer em termos da diferenciação entre a moral (recíproca e geral) e a política (poder razoável):

Estruturalmente falando, isto implica que toda pessoa praticamente racional pode compreendê-los e deve obedecê-los e também pode exigir isso de todas as outras pessoas, onde as pessoas em questão não precisam compartilhar um contexto ético ou político específico. As normas morais expressam uma forma categórica de validade vinculativa. Portanto, uma vez que o princípio universal da justificação (que é geralmente válido em contextos práticos) afirma que afirmações normativas devem

---

<sup>104</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.136-137).

ser justificadas precisamente como implica sua reivindicação de validade, segue-se no contexto moral que os critérios de reciprocidade e generalidade são necessários para resgatar a validade. A análise recursiva chega a critérios de justificação específicos do contexto, retrocedendo de condições de validade para as condições de justificação.<sup>105</sup>

Contudo, uma teoria que queira ser crítica quanto ao tema das relações de poder deve ser lúcida quanto a necessidade do poder, pois acreditar que o poder é algo desnecessário é no mínimo ingênuo. O poder que deve ser querido que exista na realidade deve ser um poder legítimo, que sua autoridade não se transforme em dominação, ao modo do poder do melhor argumento. Rawls ironiza a ideia do poder opressivo, quando este é imposto por uma doutrina abrangente mesmo que razoável, pois sem o uso opressivo do poder estatal, a mesma doutrina cairia por terra:

[Uma] única doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente [que perpassa outras dimensões da vida social além da política] só pode ser preservada pelo uso opressivo do poder estatal. Se considerarmos a sociedade política como uma comunidade que se mantém unida pela afirmação de uma única doutrina abrangente, então o uso do poder opressivo estatal se faz necessário à comunidade política. [...] Isto também se aplica, acredito, a toda doutrina filosófica e moral abrangente razoável, seja ou não religiosa. Uma sociedade unificada por uma variante razoável de utilitarismo, ou pelos liberalismos razoáveis de Kant ou Mill, necessitaria igualmente das sanções do poder estatal para se manter. Denominamos isso ‘o fato da opressão’<sup>106</sup>

Isso significa que o poder pode ser compreendido como uma questão que se liga à autoridade necessária para o funcionamento da sociedade, e não a uma forma de poder violento que age de modo arbitrário. A esse poder, podemos intitular de poder do melhor argumento. Portanto, embora coercitivo, o poder político em uma sociedade democrática é o poder de todos os cidadãos poderem mobilizar, pois cada um de nós tem o mesmo “poder”, os melhores argumentos para convencer os outros. A questão, para Rawls, é, então, no Liberalismo Político, como garantir de maneira não violenta a defesa voluntária e pelas razões corretas, um conjunto de valores compartilhados que fundamentem as regras de cooperação social, quer dizer, as instituições básicas da sociedade. Como fazer isso em uma sociedade caracterizada por diferentes maneiras de perceber e estar no mundo? Uma delas seria pela tolerância compreendida pelas razões corretas. Mas, para que isso ocorra, deve-se prestar atenção à prática de tolerância, de como ela é interpretada e aplicada, pois algumas formas de interpretação da tolerância levam a uma compreensão equivocada, nos referimos assim:

[...] ao fato de que a tolerância está sempre ligada de várias maneiras à questão do poder, não apenas com formas de poder que operam de maneiras intolerantes, mas

<sup>105</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.453).

<sup>106</sup> RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (p.44).

também com formas de poder que exercitam a tolerância disciplinadora. A crítica é dirigida contra fenômenos de racionalização tanto do poder quanto do governo, e exige a prática da "desassujeitamento", que Foucault caracteriza em termos da determinação de "não querer ser governado", da demanda por razões justificadoras. O ponto desses tipos de crítica é reivindicar liberdades que não estão ligadas a um cenário dominante e estigmatizante de normas de acordo com a concepção de permissão, que é o foco primário da crítica de Brown, mas que permite uma pluralidade de modos éticos, de valorização e pressupõem uma justificativa deliberativa compartilhada das normas. A norma de nível mais alto de não dominação, que encontra expressão no direito à justificação de seres moralmente autônomos, é nivelada não apenas contra formas legais e sociais de não-liberdade, mas também contra estipulações unilaterais de identidade e desvalorizações socioculturais. O objetivo é evitar que tais desvalorizações se tornem a base do direito positivo e das instituições sociais; o apelo mais abrangente para uma desconstrução de juízos de objeção ética (em oposição ao apelo por uma crítica dos preconceitos) não é garantido. A estigmatização das identidades a partir de uma perspectiva dominante deve ser combatida, mas não a existência de identidades que se diferenciam umas das outras. Tais lutas críticas continuam a favor e contra a tolerância: por uma tolerância reciprocamente justificada e contra uma tolerância de permissão. A este respeito, é absolutamente essencial que os conflitos sobre a tolerância e o reconhecimento não sejam apenas conflitos sobre o reconhecimento de identidades particulares (no sentido jurídico-político ou social), mas também conflitos sobre codificações de identidade - portanto, contra fixações de identidade falsas e disciplinadoras e formas de reificação do reconhecimento.<sup>107</sup>

A tolerância, entendida como razoabilidade, necessita então, basear-se em uma concepção política, buscando sempre o debate pelas razões públicas, comprometida com a tarefa compartilhada de buscar padrões de justificação que possam ser aceitos por uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, mantendo o espírito aberto a novas concepções e sempre alerta para as interpretações que possam carregar consigo ideias preconcebidas. Desse modo, afasta-se sistematicamente, das concepções éticas, pois isso enfraquece o fato do pluralismo razoável, no qual as ideias e valores defendidos devem ser razoáveis e não facilmente rejeitáveis e que possam ser reciprocamente aplicados e justificados a todos os envolvidos. Para isso, o desenvolvimento de uma virtude como a da tolerância se mostra interessante.

## 2.5 TOLERÂNCIA COMO VIRTUDE POLÍTICA (CIDADÃ) E NÃO ÉTICA (INDIVIDUAL)

Quando se fala em virtude, não há como não falar em Aristóteles. A virtude, para Aristóteles, é um saber prático (*φρόνησις/phrónesis*), que se define por ser uma disposição de caráter, que é desempenhado individualmente e que deve se tornar um hábito. As virtudes são

---

<sup>107</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.541-542).

divididas em dois tipos: intelectuais, adquiridas pelo conhecimento e educação; e, morais, adquiridas com o hábito, não nos sendo facultadas naturalmente, pois temos que aprender e treinar para nos tornarmos bons. Ou seja, a virtude moral busca desenvolver nas pessoas, pela prática, um caráter. Uma virtude moral, entendida como uma disposição de caráter, manifesta-se na ação habitual e é compreendida como algo que leva as pessoas a agirem corretamente. Ter uma boa disposição de caráter é essencial para qualquer um, pois todos saem ganhando quando as pessoas são virtuosas. Se todos buscassem desenvolver a sua virtude moral, viveríamos em uma sociedade melhor, pois quando a comunidade é corrompida, nada de bom pode sair. E, quando vivemos em uma sociedade corrompida, mais complexo fica para o cidadão ser virtuoso, mas nada o impede de sê-lo, pois a virtude é - lembrando - uma disposição do caráter para se tornar aquilo que se é, da melhor forma possível, no entanto, isso não é determinado naturalmente, e, sim, desenvolve-se e pode ser modificado pela educação moral correta.

Para Aristóteles, quem sabe agir com sabedoria prática é uma pessoa virtuosa. Nessa perspectiva, cabe salientar que as virtudes serão necessárias para todas as pessoas em todos os tempos e isso por uma razão muito simples: as virtudes são ações corretas perenes, as quais são um modelo de vida correta e feliz para todos. Qualquer um que queira uma vida digna deste nome, necessita das virtudes.

Uma crítica que se faz ao modelo da ética aristotélica é que ela é excessivamente contextual, ficando presa em sua própria realidade histórica e geográfica. Além disso, critica-se o fato de as virtudes entrarem em conflito entre si, pois as virtudes em alguns casos se contradizem. Para exemplificar isso, podemos citar o problema da virtude da honestidade em conflito com a virtude da lealdade. Esse exemplo usado também se aplica à crítica que se faz à ética kantiana: imagine que você está em casa tranquilo em um domingo à tarde, quando alguém toca a sua campainha e pergunta onde se encontra o seu melhor amigo, e olhando para a mão do sujeito você percebe que ele está armado. Ele quer matar o seu melhor amigo por estar ouvindo um boato de que seu amigo anda saindo com a mulher do seu perseguidor. Esse é um caso em que a virtude da honestidade entra em choque com a virtude da lealdade. Se você mentir, não estará sendo honesto. A honestidade é um dos pilares da sociedade, pois quando não confiamos uns nos outros, por falta de honestidade, entramos em uma espécie de mundo de egoístas racionais, onde cada um busca salvar a si mesmo e todos os ideais de uma sociedade solidária caem por terra, supostamente. Já a lealdade, no exemplo, fica a encargo de ajudar o amigo, pois tenho para com ele uma promessa implícita de lealdade, fidelidade, de sempre ajudá-lo em situações complicadas e não tenho nenhuma relação de proximidade para com o

desconhecido que procura matar meu amigo. Em suma, a virtude da honestidade é necessária porque sem ela as relações entre as pessoas dariam erradas de todas as maneiras. Por outro lado, a lealdade é essencial para a amizade; amigos lutam uns pelos outros mesmo quando outros os abandonariam. Dessa forma, percebemos que saber como agir e de que forma agir depende de uma ponderação profunda de qual é a melhor virtude e qual deveria ser priorizada, e isso não é tarefa fácil. Para resolver esse dilema, a deliberação prática deve ser colocada em movimento, e para fazer a escolha correta são necessárias algumas prioridades, por isso é tão complicado agir virtuosamente, pois construir a relação correta entre as razões é extremamente complexo (o que, neste caso, são a honestidade e a lealdade), depende da correta interpretação e ponderação, do que é razoável ser feito. Casos como estes ilustram o quão dramáticas são as escolhas práticas. Entram em confronto as relações particulares e identitárias, contra as universais e imparciais, ou seja, a busca pela identidade e o direito à diferença. Mas, quando nos compreendemos como seres vulneráveis, um sentimento de igualdade nos une e nossa condição humana finita e a nossa pequenez não pode ser superada:

Esta percepção moral básica é uma característica das pessoas que consideram a si mesmas e aos outros como sempre já situados dentro de um contexto compartilhado de responsabilidade, um contexto que eles mesmos se sentem, como pessoas morais autônomas capazes de agir responsavelmente, obrigadas a cumprir, essencialmente, por outros e não, por exemplo, pela "razão" abstrata. Reconhecer a si mesmo e aos outros como seres justificadores finitos, igualmente vulneráveis, significa atribuir a si e aos outros o direito à justificação e a um dever correspondente, na forma de um dever incondicional, sem necessidade de mais justificação.<sup>108</sup>

A falibilidade de nosso juízo e nossa estreiteza judicante (fardos da capacidade de julgar adequadamente), somente podem ser compreendidos como características que devem nos levar a ser sempre mais tolerantes e virtuosos nos contextos sociais e particulares.

Por isso, a virtude tem um papel central na questão política. O objetivo da ética aristotélica é mostrar como nós podemos alcançar a excelência, (ἀρετή/areté), em nosso caso, a razoabilidade. Mas, isso somente é possível se as pessoas procurarem agir e pensar de forma moderado, onde cada um busque a sabedoria prática (Σωφροσύνη/sôphrosýnê), sendo que se a moderação for abandonada, nunca teremos a chance de viver numa sociedade razoável. Tudo isso só é possível se nós buscarmos agir de forma moderada, o que exige necessariamente a correta deliberação (προαίρεσις/prohairesis). A virtude, como definida por Aristóteles, é uma

---

<sup>108</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.456).

disposição para fazer as escolhas de forma deliberada (βουλευομαι).<sup>109</sup> “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente.”<sup>110</sup>

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, coloca como condicionante duas coisas: primeiro, o abandono dos extremos, seja ele por falta, seja pelo excesso, sendo que ambos são considerados vícios e, segundo, a busca pelo meio-termo (μεσότης/mesotes). Desse modo, o que todos teleologicamente devem almejar é alcançar o meio termo. Conseguir encontrar essa mediania não é simples, mas se for exercida chega-se a ela pelo hábito. Em suma, a ética aristotélica, para fazer o juízo correto, necessita passar pelos seguintes passos:

Para Aristóteles, a deliberação (*bouleusis*) está circunscrita às coisas que pertencem ao controle humano e que são possibilitadas pela ação, não tendo relação com a ordem natural, nem com o necessário nem com as coisas que resultam do acaso, pois sua relação está identificada com as coisas que podem ser realizadas e dependem do empenho do indivíduo. [...] Isso representa que a deliberação opera no horizonte da indeterminação, quer dizer, só é possível se deliberar sobre aquilo que não é necessário ou universal, isto é, sobre aquilo no qual as consequências são indeterminadas (EN 1112b 9-11). A deliberação está relacionada com a escolha sobre o tipo de ação que é necessária em um caso específico que não é definido, podendo ser entendida como uma “pesquisa” para encontrar aquilo que contribuirá para a realização de um fim. [...] Por sua vez, a decisão deliberada (*prohairesis*) é entendida como um juízo prático que conclui a deliberação. A conclusão a que Aristóteles chega é que a *aretê* (virtude) é entendida como uma *mesotês* (mediania) e como uma *hexis* (disposição) oportunizada pela *orthos logos* (reta razão), dependem da decisão particular do indivíduo (*eph'hêmin*) [sic] e são ações voluntárias (*hekousioi*). A virtude (*aretê*) é uma maneira específica de ação que está baseada na decisão deliberada (*prohairesis*) do fim das ações humanas, um fim que não é externo às ações. Isso significa dizer que a virtude é possibilitada pela prática, entendendo-se por prática uma ação voluntária de acordo com a virtude, em que o agente particular delibera e decide intencionalmente realizar o ato nas circunstâncias específicas como um fim em si mesmo.<sup>111</sup>

Compreender como formamos os juízos ligados à ética das virtudes, relaciona-se diretamente à formação de ordens normativas, em suas várias perspectivas, sendo possível perceber as disputas, processos e procedimentos internos na formação das ordens do agir e do pensar retamente. No entanto, cada narrativa de justificação transmitida, cada legitimação sedimentada, sempre aponta simultaneamente para a facticidade de uma ordem existente e, assim, oferece pontos de partida para a crítica (aceitação), para recusa (rejeição) ou para resistência (objeção).

<sup>109</sup> Sobre as várias interpretações sobre o que significa deliberar/deliberação (βουλευομαι), ver o artigo de Daniela Cammack. Yale University. **Classical Philology**. Deliberation in ancient greek assemblies. 2019. <[https://scholar.harvard.edu/files/dlcammack/files/daga2\\_ac\\_sbt.pdf](https://scholar.harvard.edu/files/dlcammack/files/daga2_ac_sbt.pdf)>.

<sup>110</sup> ARISTÓTELES. *Ethica Nichomachea* I 13 – III 8. In: ZINGANO, Marco. **Aristóteles: ética nicomachea I 13-III 8**; tratado da virtude moral. São Paulo: Odysseus Editora, 2008. (EN 1106b 36 – 1107a 2).

<sup>111</sup> SILVEIRA, Denis Coitinho. A reinterpretção contemporânea da ética aristotélica das virtudes. In: HOBUSS, João (org.). **Ética das virtudes**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011. (p.225-226).

Cabe, neste ponto, fazer uma advertência: o fato de termos trazido a perspectiva aristotélica da virtude para o debate não significa que nos associamos a ela. A virtude em sua essência é a disposição de agir da forma ponderada e moderada, sendo um meio termo entre o excesso e a falta. Mas, aqui, termina a comparação, pois a ideia da virtude traz consigo uma história e uma carga conceitual que transmite um “tom ético”, associando-se muito a uma teoria dos afetos, que procura debater as teorias da identidade e do reconhecimento, sendo que essas teorias necessariamente se associam fortemente com doutrinas abrangentes. Por isso, associamo-nos à leitura da virtude como uma virtude política, ligado mais à moral e ao direito, que busca regular e produzir bons cidadãos, para que sejam politicamente engajados pelas razões políticas certas. Isso justifica-se pelo fato de que a ideia de produzir o “bom homem” e o “cidadão ético” enfraquece a virtude enquanto mecanismo mobilizador de bons cidadãos, comprometidos com os valores e princípios políticos e não éticos.

É essa tensão performativa entre demandas por justificação em constante disputa que a normatividade se forma por meio de “narrativas de justificação” ou por “ordenamentos de justificação”. Em outros termos, é formada por padrões de legitimação fortemente sedimentados, tanto em narrativas situadas em seu tempo e contexto, por legitimações fáticas e tradições, que são reproduzidas reiteradamente em histórias, imagens e em padrões narrativos, a fim de justificar relações políticas e sociais quanto pela construção de uma base fundamentada através da razão prática, que procura produzir um ordenamento normativo.<sup>112</sup>

Para exemplificar o desafio de conseguir fazer essa interpretação normativa, buscando encontrar uma ordem, utilizamos a metáfora do barco que tem que ser arrumando em alto mar, apresentada por Neurath, em vários textos: “[...] somos como marinheiros que precisam reconstruir seu barco em mar aberto, sem jamais poder desmontá-lo em doca seca, e reconstruí-lo ali com os melhores componentes.”<sup>113</sup> Esse exemplo ilustra de maneira clara a nossa situação, pois quando se trata de questões práticas, em especial o debate sobre a tolerância, é tentador

---

<sup>112</sup> Para Forst e Günther (2016), “[...] uma “ordem normativa” não será apenas e principalmente entendida como um sistema ordenado de normas explícitas. Normas só aparecem isoladas na abstração teórica. Na verdade, elas estão assentadas em contextos culturais, econômicos, políticos, comunicativos e psicológicos, tomam corpo em instituições, são sedimentadas e tornam-se habituais nas práticas, fazem parte de convenções que resultam de morosos procedimentos de formação de compromisso, são desafiadas em arenas de conflito, tematizadas e disputadas em processos de interpretação e de revisão contínua, confirmadas e estabilizadas em rituais e em encenações. Esses processos diacrônicos podem ser entendidos como *linhas* de conflito, nas quais principalmente a relação entre pretensões universais de justiça e normas éticas coletivas são permanentemente contrabalanceadas de maneira precária e propensa ao conflito. FORST, Rainer; GÜNTHER, Klaus. A formação de ordens normativas: sobre a ideia de um programa de pesquisa interdisciplinar. **Revista Direito e Práxis**, [S.l.], v. 7, n. 4, p. 716-740, dez. 2016. (p.733).

<sup>113</sup> NEURATH, Otto. Protocol statements. In: Cohen, R. & Neurath, M. (Ed.). **Philosophical papers of Otto Neurath**, 1913-1946. Dordrecht: Reidel, 1983. (p.92).

realizar uma análise somente de maneira teórica, mas isso se torna insatisfatório justamente pela natureza do problema, que é prático. Necessitamos analisar o contexto, mas tendo o cuidado de não ficar nele preso, buscando uma mediação entre o contexto e a sua transcendência. No entanto, em um contexto marcado por profundos conflitos normativos, a virtude da tolerância tem, para retomar o que foi defendido anteriormente, tanto um componente moral quanto um componente dianoético epistemológico, ambos estreitamente relacionados. Do ponto de vista moral, o respeito incondicional pelo outro como pessoa que tem direito à justificação e a quem devemos razões correspondentes em contextos de validade recíproca e geral tem lugar de destaque. A pessoa tolerante aceita o limiar da reciprocidade e da generalidade e reconhece que uma objeção ética mesmo que bem fundamentada, ainda não é razão suficiente para uma rejeição moral e vice-versa.

Esse *insight* central da razão prática é complementado pela percepção da finitude da razão (teórica e prática) exibida pela pessoa razoável. É por isso que diferenças razoáveis sobre a vida boa ou verdadeira ou sobre a constituição da realidade normativa são possíveis em questões éticas. Isso ocorre justamente em virtude das diferenças entre contextos de justificação, sendo uma objeção não contra uma verdade ética nem contra a possibilidade de justificação moral. Nesse sentido, embora a finitude da razão leve a conflitos éticos irresolúveis, a razão prática é, no entanto, capaz de justificar normas - sem recorrer a razões "últimas" - em contextos de validade recíproca e geral, buscando normas independentes das concepções conflitantes do bem. Tolerância, portanto, implica o respeito pela autonomia moral e epistêmica dos outros, sem que esse respeito precise de uma justificativa ética própria ou que implique uma relativização ética de suas próprias convicções. O que isso implica, no entanto, é a autorrelativização de reivindicações éticas abrangentes da verdade nos contextos de validade da reciprocidade e da generalidade. Dito isto, é possível concluir que os elementos morais e epistemológicos explicam porque a tolerância é uma virtude da justiça e uma exigência da razão, mas por outro, que a razoabilidade permite que isso seja mediado em cada situação prática e política, sendo que a virtude da tolerância se torna a dobradiça entre a política entendida através da teoria, bem como da prática. Portanto, por perceber que as questões envolvendo a tolerância são sempre definidas e escolhidas no debate e na prática política, seria um equívoco querer contê-la e defini-la apenas pelo aspecto teórico.<sup>114</sup>

Assim, antevedendo algumas críticas e buscando oferecer uma análise mais detalhada da relação com o *self* da pessoa tolerante, “[...] três objeções à concepção de virtude podem ser

---

<sup>114</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.510).



levantadas neste ponto e devem ser consideradas: (a) de que o *self* pressuposto é basicamente um *self* sem eu, que nega a si mesmo, (b) que é um *self* puramente inteligível e, nesse sentido, um *self* sem caráter e (c) que é um *self* dividido”.<sup>115</sup> Para Forst, nenhuma dessas objeções é válida, mas elas apontam para facetas importantes da virtude da tolerância que devem ser analisadas. Forst conclui dizendo que:

Essas observações escassas devem ser suficientes para indicar, por um lado, que isso representa um campo frutífero de investigação, mas que, por outro lado, envolve perigos de conceitos imprecisos e de explicações causais excessivamente generalizadas. Este último pode levar não só à patologização de atitudes intolerantes em geral, e a colocar a personalidade tolerante à parte como a única forte, mas também à tendência para fazer inferências demasiado fortes sobre fatores relacionados com a família, as condições sociais, o papel da religião, etc. Visto sob a perspectiva da psicologia individual e social, os caminhos que levam à intolerância são tão diversos quanto os que levam à tolerância.<sup>116</sup>

Sendo assim, a reflexão sobre a necessidade de uma fundamentação autossustentada da tolerância com o auxílio do princípio da justificação aponta para o fato de que a tolerância como uma atitude - ou, mais precisamente, uma virtude - pressupõe uma forma particular de autonomia pessoal. Com isso, “[...] a teoria retorna a um dos temas básicos do discurso da tolerância, a saber, que a tolerância é uma virtude pessoal complexa que implica uma atitude particular em relação a si mesmo e aos outros.”<sup>117</sup> Mas, como isso deve ser entendido?

Para Forst, existem duas formas de se compreender a virtude: uma originária da tradição aristotélica e outra derivada da teoria kantiana. Em primeiro lugar, devemos perceber que a virtude desempenha um papel cada vez mais importante na filosofia moral contemporânea, embora também na filosofia política. Muitas discussões sobre o conceito continuam a ser conduzidas dentro dos termos do conflito entre uma concepção aristotélica e kantiana de virtude.

De acordo com a perspectiva aristotélica, a virtude é entendida como a excelência (*areté*) de uma pessoa que, na luta pela sua autoperfeição - busca alcançar o bem maior, que é a felicidade (eudaimonia) - a qual está disposta e é capaz de fazer o bem por si mesma, se dispõe a seguir um bom caminho. Sua luta pela perfeição inclui praticar e melhorar os vários modos de ser “bom”, em outras palavras, busca agir em prol de realizar as principais virtudes éticas e dianoéticas, definidas como as melhores. De acordo com essa concepção, na realização de uma

---

<sup>115</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.511).

<sup>116</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.516).

<sup>117</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.502).

bondade virtuosa, que é uma marca distintiva de um caráter como um todo e é definida pela percepção prática adequada como a média entre dois extremos, não pode ser reduzida a princípios gerais ou à disposição de agir de acordo com eles. Para Forst:

Portanto, a tolerância não é a "incapacidade de dizer sim ou não", como alegou Nietzsche (representante de muitos outros), mas a capacidade de dizer sim e não de uma maneira diferenciada e, em particular, dizer um não ético e um sim moral. Portanto, é uma virtude complexa e é "trabalho duro" (para citar Aristóteles). Deve-se observar o "meio" praticamente razoável e responsável entre objetar e aceitar e resistir ao impulso de transformar razões éticas de contestação em razões morais de rejeição (ou, no caso de uma disputa dentro da moralidade, fazer razões razoavelmente rejeitáveis para objetar em razões estritas para rejeição). As pessoas tolerantes têm que ter a habilidade dianoética - a "excelência" - de uma "arte da separação" de separar a verdade ética da moral (ou, no que diz respeito à religião e a fé, do que diz respeito ao conhecimento), que, no caso da ética ou conflitos políticos, devem andar de mãos dadas com uma autoconcretização moralmente requerida, uma certa autossuperação. Isso pressupõe uma relação complexa com o *self*, como será discutido a seguir.<sup>118</sup>

Kant, por outro lado, rejeita a justificção da virtude em termos do empenho pelo bem supremo e da doutrina do meio correto, com base no fato de que a ação virtuosa pode ser entendida apenas como ação livre e responsável, de acordo com as máximas destinadas a cumprir o dever moral, ou seja, o ser humano como um fim em si mesmo em cada uma das ações requeridas. De acordo com Kant, isso dá origem a uma série de deveres de virtude para consigo mesmo e para com os outros.<sup>119</sup>

Por fim, Kant diferencia entre os deveres diretos (perfeitos) e deveres indiretos (imperfeitos) - deveres de virtude. A tolerância, para Kant, é um dever indireto/imperfeito. Se a interpretação que precede é coerente, seria natural concluir que os deveres imperfeitos são deveres que permitem fazer exceções racionadas, para representar qualquer (ou alguma) finalidade subjetiva. No entanto, para aqueles fins cuja adoção é obrigatória e que, portanto, dizem respeito a deveres éticos amplos, porém perfeitos, inversamente não é permitida exceção alguma.<sup>120</sup>

No dizer de Kant, “os deveres imperfeitos são somente *deveres de virtude*. Cumpri-los é um *mérito (meritum)* = + *a*; mas transgredi-los não é um *demérito (demeritum)* = - *a*, mas somente *falta de valor* moral = 0, a não ser que seja um princípio para o sujeito não submeter-se àqueles deveres.”<sup>121</sup> Com efeito, pois, certos atos estão além do que é determinado pelo

<sup>118</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.505-506).

<sup>119</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.502ss).

<sup>120</sup> ROSEN, Allen D. **Kant's Theory of Justice**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1993. (p.100).

<sup>121</sup> KANT, Immanuel. **A Metafísica dos costumes**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. (p.299) (MC,

dever, e, enquanto tais, são bons e elogiáveis. Eles consistem em uma espécie de atos opcionais (e também são aconselháveis), não obrigados nem presumidos para que sejam feitos (ações supererrogatórias).<sup>122</sup> Ora, se alguém falha em relação aos deveres de amor, se não se comove com as dificuldades alheias ou não tenta fazer nada para atenuar a miséria e a infelicidade dos que sofrem, certamente nesse cidadão falta alguma virtude. Segue-se, que o agente que pratica deveres de virtude, ditos imperfeitos, além de cumprir com os deveres perfeitos (que seriam normas jurídicas que devem ser seguidas) deve ser considerado moralmente superior, em relação aos demais.

Em suma, cabe diferenciar para terminar esta seção, três tipos de virtudes - ética, política e moral - sendo que somente uma delas, a política, nos parece ser a mais promissora no debate acerca da tolerância. Temos, em primeiro lugar, as virtudes éticas, por exemplo, seriam aquelas em que uma "excelência" particular é necessária para buscar ou realizar valores éticos, sejam valores objetivos que tornam uma ação "boa" ou valores comunitários cujo objetivo é manter laços especiais com os outros. Fazer o bem da melhor maneira possível pressupõe, portanto, ser capaz de reconhecer e promover esse bem além de desenvolver uma "*expertise*" a esse respeito - precisamente no sentido das definições de Aristóteles. Os padrões de julgamento permanecem éticos, sejam entendidos em termos objetivos ou culturalmente relativos, o que significa que a força normativa dessas virtudes permanece contingente em aceitar o bem que se supõe ser realizado através deles, um bem que contribui para a bondade e a vida boa, não apenas regulam a ação. Assim, tais virtudes podem ser exigidas apenas dentro de contextos éticos "densos" e não são moralmente vinculantes no sentido estrito. Em segundo lugar, teríamos as virtudes políticas, as quais, em contraste, têm um *status* intermediário entre as virtudes éticas e morais (moralmente exigíveis). Algumas delas surgem do contexto político particular de uma comunidade específica e suas expectativas de "bons cidadãos" (no que diz respeito ao envolvimento cívico, por exemplo), mas alguns são de natureza político-moral, isto é, são geralmente exigidos num contexto político. Entre estes últimos estão as virtudes da prontidão para aceitar a responsabilidade discursiva em conflitos normativos e a virtude da tolerância. Eles são exigidos em nome da justiça.<sup>123</sup>

Por fim, teríamos ainda as virtudes morais, que são virtudes que correspondem a deveres perfeitos ou imperfeitos. Os primeiros são considerados virtudes que as pessoas devem exercer

---

390).

<sup>122</sup> BARON, Marcia W. **Kantian Ethics almost without Apology**. Ithaca: Cornell University Press, 1995. (p.23).

<sup>123</sup> Cf. FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.503ss).

em relação a outras concretamente de modo reciprocamente vinculativo (no cumprimento dos deveres de justiça, por exemplo), enquanto que as últimas são virtudes que ninguém pode rejeitar em geral, embora não impliquem nenhuma prática distinta entre deveres ou direitos (e que podem ser atribuídos a deveres de caridade, por exemplo). Ambos os tipos de virtudes, perfeita e imperfeita, são fundamentados no respeito pelos outros como "fins em si mesmos", a seres dotados de um direito à justificação, mas surgem em diferentes situações intersubjetivas. Em geral, Kant define o respeito moral como limitando nossa autoestima pela dignidade da humanidade na outra pessoa. Por essa forma fundamental de respeito, Kant defende que "todo ser humano tem uma reivindicação legítima de respeito de seus companheiros humanos". Os seres humanos e, por sua vez, todos os demais, são obrigados a respeitarem-se mutuamente. O que é exigido, como Kant explica, não é a estima, mas o respeito pelo outro - sem qualquer outra condição.<sup>124</sup>

## 2.6 TOLERÂNCIA COMO POLÍTICA INSTITUCIONAL

Como introdução a esta seção, deve ficar claro o que Forst (2013) compreende por justificação e como essa ideia é o cerne de sua concepção de tolerância:

A história da tolerância pode então ser entendida como a história das justificações usadas para preencher os três componentes de objeção, aceitação e rejeição, com conteúdo. Estas se estendem de justificativas religiosas, através de visões liberais a utilitárias ou comunitárias [...]. A questão aqui é, por um lado, reconhecer a dependência normativa do conceito, mas também, por outro, definir os critérios para as justificativas normativas decorrentes do próprio conceito. Uma importante implicação do primeiro é que, ao contrário de uma visão amplamente difundida, a tolerância não é em si um valor, mas primeiro adquire valor - em particular, torna-se uma virtude - se e somente se os componentes correspondentes estiverem bem fundamentados. Assim, há também algo como a "falsa tolerância", especialmente quando ofensas morais inaceitáveis são passivamente toleradas.<sup>125</sup>

Para deixar mais claro o modo como a tolerância deve ser entendida, devemos destacar que, para Forst (2013), um critério importante para a fundação normativa da tolerância é entender que a tolerância é normativamente dependente de uma ideia de justiça.<sup>126</sup> Em primeiro

<sup>124</sup> Cf. FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.504ss).

<sup>125</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.33).

<sup>126</sup> Conforme Forst e Günther (2016), "A formação de ordens normativas, são as perspectivas, disputas, processos e procedimentos internos na formação das ordens do agir e do pensar é que estão em jogo. No entanto, cada narrativa de justificação transmitida, cada legitimação sedimentada, sempre aponta simultaneamente para a

lugar, os fundamentos (princípios) devem ser normativamente autônomos e não depender de outras fundamentações, o que levaria à imprecisão conceitual e ao perigo de uma regressão infinita. Em segundo lugar, essas fundações devem ser de nível superior a partir de um ponto de vista externo e não interno, de modo que sejam capazes de mediar conflitos práticos e, em particular, de tornar a tolerância mutuamente vinculante, apesar do conflito ético e de traçar os limites da tolerância imparcialmente. Por isso, uma solução para esses casos seria uma tolerância entendida enquanto política institucional. Faz parte da lógica do conceito de tolerância que ele dependa de tais justificativas de ordem superior, pois de outra forma os componentes de aceitação e rejeição não poderiam desenvolver o papel normativo de que necessitam para serem capazes de ligar pessoas com diferentes sistemas de valores e facilitar a tolerância mútua. Essa demanda, em última instância, torna possível não apenas destacar uma das concepções de tolerância como preferível no contexto de uma sociedade pluralista, que é a principal meta de uma teoria da tolerância enquanto razoabilidade, como também possibilita a necessidade de uma justificativa específica para que a tolerância corresponda melhor aos critérios de autossuficiência normativa, razoabilidade e que seja imparcial em relação as outras justificativas. Isso prova ser a concepção da tolerância analisada a partir de um ponto de vista público político a mais capaz de resolver os paradoxos que cercam o conceito.<sup>127</sup>

Seguindo nessa linha, com relação ao conceito de tolerância visto de modo amplo, não está claro se ele cai sob o seu próprio veredicto de ser um conceito essencialmente contestado e contestável. Pois, quando se considera esse conceito através de uma concepção que o coloca em um nível superior e se concorda com o fato da contestabilidade essencial como possibilidade lógica, a própria tolerância parece possuir os elementos necessários para levar a um espírito de tolerância baseado em suas próprias concepções rivais, sempre aberto a um conflito de opiniões.

---

facticidade de uma ordem existente e, assim, oferece pontos de partida para a crítica, para recusa ou para resistência. É essa tensão performativa entre demandas por justificação e ordens em constante disputa uma ordem normativa se forma por meio de “narrativas de justificação”, ou seja, por padrões de legitimação fortemente sedimentados, situados em seu tempo e contexto, por legitimações fáticas e por tradições normativas, que são reproduzidas reiteradamente em histórias, imagens e em padrões narrativos, a fim de justificar relações políticas e sociais. Uma “ordem normativa” não será apenas e principalmente entendida como um sistema ordenado de normas explícitas. Normas só aparecem isoladas na abstração teórica. Na verdade, elas estão assentadas em contextos culturais, econômicos, políticos, comunicativos e psicológicos, tomam corpo em instituições, são sedimentadas e tornam-se habituais nas práticas, fazem parte de convenções que resultam de morosos procedimentos de formação de compromisso, são desafiadas em arenas de conflito, tematizadas e disputadas em processos de interpretação e de revisão contínua, confirmadas e estabilizadas em rituais e em encenações.” FORST, Rainer; GÜNTHER, Klaus. A formação de ordens normativas: sobre a ideia de um programa de pesquisa interdisciplinar. *Revista Direito e Práxis*, [S.l.], v. 7, n. 4, p.716-740, dez. 2016. (p.718). Disponível em: <<https://doi.org/10.12957/dep.2016.25459>> Acesso em: 22 fev. 2019.

<sup>127</sup> Cf. FORST, Rainer. *Toleration in conflict: past and present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.33ss).

A tolerância nesse caso, cairia em um *insight* que possivelmente o removeria do interminável conflito de opiniões. No entanto, se reconhece que essa não é apenas uma esperança praticamente inútil, pois esse *insight* de ordem superior parece ser irreconciliável com a suposição constitutiva da teoria de que os participantes de tais conflitos estão convencidos de suas respectivas perspectivas de que o uso de um conceito é o único correto. Portanto, este caminho elegante para a tolerância parece ser bloqueado se os conflitos forem reconstruídos a partir da perspectiva participante e não de uma perspectiva do observador de nível superior. Para Forst, “tal “subsunção” (*Aufhebung*) do conflito - mesmo do conflito entre conceito e concepções e justificações da própria tolerância - tem sido repetidamente testada na história da tolerância. No entanto, “[...] essas tentativas muitas vezes provam descansar em uma perspectiva particular do participante.”<sup>128</sup> No entanto, esse participante de modo geral, não é uma pessoa razoável, pois acaba por querer colocar a sua perspectiva sobre todos os demais, por isso nunca se chega a um acordo. Insistir para que os outros cooperem com você apenas por razões que você acredita serem as verdadeiras é o modelo paradigmático de uma pessoa não razoável. Portanto, a concepção que aparece como a mais aceitável é a do respeito. Respeitar nesse caso, é ter claro para si mesmo, que não se tem a verdade, pois o indivíduo razoável está livre de qualquer concepção metafísica que determine a sua interpretação do mundo de maneira unidimensional e absoluta. As razões que poder ser mobilizadas para cada aspecto de nossas vidas, muitas vezes, não se adequam a ideia política democrática, por isso devemos ter claro que participar e formar uma sociedade decente depende das pessoas que formam essa sociedade já estarem num nível moral e político pós-metafísico. Caso contrário, nunca será possível superar o conflito inbanível da dominação arbitrária e do poder ilegítimo, estando sempre imersos numa sociedade na qual o *modus vivendi* sórdido seja a única forma de “socialização”.

O primeiro autor a apresentar algo parecido com isso, foi Immanuel Kant, tanto em sua filosofia moral, bem como suas ideias acerca da religião e da política, sendo o que melhor apresentou no período moderno uma concepção de respeito ligado a liberdade religiosa:

Liberdade de religião é uma expressão direta de respeito pela dignidade da pessoa. Assim, a tolerância de acordo com a concepção de respeito, que é totalmente desenvolvida pela primeira vez em Kant, é requerida principalmente por razões morais. Mas também decorre do princípio da religião racional que este último deve ganhar aceitação apenas por "significância racional", sem o uso da força.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.35).

<sup>129</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.327).

Na esteira dessa perspectiva da tolerância como respeito, há a interpretação do modo como Nietzsche compreende essa noção:

No entanto, estas observações escassas devem ser suficientes para mostrar que a tolerância, especialmente quando é entendida como uma atitude de acordo com a concepção de respeito, envolve uma relação complexa com o eu que, embora difere da concepção de Nietzsche, levanta a questão relativa a uma "mão-de-obra de si mesmo, sobre o que significa ser um "indivíduo soberano", e por isso mesmo tolerante. Isso também exigiria uma resposta a um desafio final, e sem dúvida o maior, proposto por Nietzsche, a acusação dirigida aos "pregadores da tolerância" que, assim como os perseguidores intolerantes, absolutizam uma concepção arbitrária e particular da razão, como uma questão de gosto - e de mau gosto. Se uma teoria geralmente justificável da tolerância é possível, essa acusação passa longe do alvo. Caso contrário, a tolerância seria de fato nada mais do que meia medida.<sup>130</sup>

Caso não haja algo que ordene e justifique a tolerância, a mesma não passa de mera arbitrariedade. Por isso, em nosso caso, defendemos uma concepção da tolerância como razoabilidade. É isso que procuraremos construir melhor na próxima seção, sendo que o princípio da justificação pública é a articulação que torna isso possível e desejável.

---

<sup>130</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.387).

### 3 A TOLERÂNCIA E O PRINCÍPIO DA JUSTIFICAÇÃO PÚBLICA

Para todo problema complexo existe uma solução clara, simples e errada.  
**H. L. Mencken**

A justificação pública somente pode ser elaborada pelos próprios cidadãos democráticos, não podendo ser definida *a priori* por uma razão transcendental, o que seria um contrassenso. Portanto, “somente uma concepção política de justiça da qual se possa razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem pode servir de base à razão e à justificação públicas.”<sup>131</sup> A justificação pública é, nessa perspectiva, uma demanda feita pelos próprios cidadão, que buscam se autodeterminar, não sendo, dessa forma, um princípio da razão pura, mas sim prática. É a partir da própria compreensão que há entre os cidadãos que se pode buscar uma justificação que possa ao fim ser considerada legítima por todos. O contrário disso é arbitrariedade.

A partir disso, é possível compreender a justificação pública como um princípio. O princípio aqui não deve ser entendido como o fundamento do qual se inicia todo o processo político. A base do princípio da justificação pública é a razão prática, ciente de suas próprias limitações, dos seus fardos do julgamento. Mas é por meio da própria ideia da tolerância, entendida enquanto razoabilidade, que possibilita que uma variedade de ideias divergentes, porém ainda razoáveis, possam buscar se legitimar publicamente na esfera política. É a tolerância como razoabilidade que permite que a justificação pública funcione de maneira justa.

A vantagem de permanecer no âmbito do razoável é que não pode haver senão uma doutrina abrangente verdadeira, embora, como vimos, possam existir muitas doutrinas razoáveis. Uma vez que aceitamos que o pluralismo razoável é uma condição permanente da cultura pública sob instituições livres, a ideia do razoável é mais apropriada como parte da base de justificação pública para um regime constitucional do que a ideia de verdade moral. Sustentar uma concepção política como verdadeira e somente por essa razão considerá-la a única base apropriada da razão pública é uma atitude de exclusão e até de sectarismo, que muito provavelmente fomentará a divisão política.<sup>132</sup>

De maneira geral, as pessoas, entendidas como racionais e razoáveis, emitem seus juízos valorativos de duas formas: ou através de convicções (princípios) ou por juízos de custo-benefício (instrumental). Ambas, no entanto, funcionam baseadas em princípios, que são ou por convicção ou por utilidade. Mas antes disso acontecer, somos afetados por vontades, afetos,

---

<sup>131</sup> RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (p.161).

<sup>132</sup> RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (p.154).



paixões. E isso nos joga em um complexo e inexplicável campo da psicologia humana, no qual nunca poderemos afirmar com certeza o porquê de o indivíduo ter determinados desejos e/ou motivações. Nem a psicologia nem a neurociência conseguem por hora determinar isso com exatidão. Mas quando os desejos são submetidos a princípios, os mesmos princípios irão direcionar qual ação a pessoa vai realizar. Pessoas dominadas somente por seus desejos e apetites são pessoas que apenas atendem aos seus instintos, não tendo a capacidade racional em funcionamento pleno, e nestes casos, não conseguem explicar ou justificar as consequências das suas ações, sendo por isso consideradas inimputáveis. Sendo que a inimputabilidade somente pode ser aplicada a pessoas sem juízo ou aos animais não-humanos. Assim, somente o ser humano em pleno gozo de suas atividades racionais pode seguir ordens ou obedecer a princípios. Por isso, “[...] a força ou o peso dos desejos dependentes de princípios é inteiramente determinada pelo princípio ao qual o desejo está ligado, e não pela força psicológica do desejo em si mesmo.”<sup>133</sup>

O behaviorismo explica o que a nossa intenção produziu, sendo que descreve o que aconteceu, os fenômenos observáveis, pelo comportamento que apresentamos, sendo que somente tem acesso ao que é observável, mas nunca irá explicar, de que modo cada um de nós deveria se comportar ou de que forma deveria ter se comportado, porque isso é algo que somente uma teoria normativa pode fazer. O princípio da justificação pública, torna-se assim, o cerne do liberalismo político enquanto teoria política legítima. É por meio desse procedimento de consulta aberta e ampla, onde todos podem falar e apresentar razões, que serão produzidas as justificativas básicas do autorrespeito do cidadão democrático. Além de ser também onde são oferecidas as razões de forma recíproca, e que podem ser confrontadas umas contra as outras, sendo que o que sair desse procedimento poderá ser legitimamente aceito por todos os envolvidos.

Mas antes de continuar, temos que dar um passo atrás, pois se os princípios são normas, restaria ainda uma pergunta: quem os elaborou? Em que condições? Se princípios são normas, então valem. Mas seriam legítimas? E a lei e a constituição são construídas a partir de onde? Resposta: são construídos democraticamente. Por isso, a filosofia política é autônoma, no sentido não abrangente, e não necessita de normas filosóficas, morais ou religiosas para funcionar. É o próprio movimento democrático que se autolegitima e se autoautentifica através do princípio da justificação e, se assim não for, não é democrático no sentido correto da palavra. Pois não precisamos explicar o seu conteúdo cientificamente, explicar tudo através, por

---

<sup>133</sup> RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (p.99).

exemplo, da seleção natural ou de qualquer outra teoria científica, mas sim através de princípios normativos que podem ser aceitos racionalmente e de modo razoável por todos os concernidos.

Por conseguinte, para se ter uma justificação pública razoável a primeira coisa que deve ficar esclarecido é o que se entende por pessoa razoável.

Em primeiro lugar, as pessoas razoáveis querem cooperar com outras em condições justas que outras pessoas razoáveis podem aceitar e respeitar de bom grado. (Entre outras coisas, as pessoas razoáveis não querem que outras pessoas razoáveis se sintam indevidamente coagidas a cumprir os termos básicos do seu sistema político.) Isto implica viver com os outros em termos que são justificáveis para eles. Além disso, pessoas razoáveis apreciem e aceitem as consequências dos Fardos da razão - pessoas razoáveis inevitavelmente diferem em termos dos seus pontos de vista razoáveis e abrangentes. Estas características do razoável as pessoas sugerem que as pessoas razoáveis procurarão as condições de uma cooperação que, na medida do possível, não se baseie numa determinada doutrina abrangente. Pois se os termos da cooperação dependem exclusivamente das doutrinas abrangentes, então as pessoas com doutrinas contraditórias razoáveis não podem aceitá-las de bom grado (assim violando o primeiro aspecto das pessoas razoáveis). Evitar doutrinas abrangentes é especialmente importante dada a necessidade para o qual as concepções políticas liberais devem ser usadas. Para além do seu papel como termos de cooperação voluntária, uma concepção liberal também deve servir *como base de justificação pública e política* entre cidadãos razoáveis que endossam diferentes e conflituosos pontos de vista razoáveis e abrangentes. Termos de cooperação que dependem de uma doutrina particular para que os seus termos sejam compreendidos simplesmente não pode servir para este papel.<sup>134</sup>

Para Rawls, n' *O liberalismo político*, não faz sentido dizermos que o procedimento de construção cria, ou produz uma ordem de valores morais. O construtivismo político não nega nem afirma tal coisa. Afirma somente que seu procedimento representa uma ordem de ideias políticas que partem dos valores expressos pelos princípios da razão prática, conjugados com concepções de sociedade e pessoa, pois esses três elementos são cooriginários e é a partir deles que chegamos às ideias básicas expressas por certo princípio de justiça. O liberalismo político, assim compreendido, se apresenta como a forma mais apropriada para uma sociedade que se caracteriza pelo pluralismo razoável. E isso porque apresenta uma concepção de justiça tendo como foco o consenso sobreposto, sendo que isso deve ser entendido como a busca por uma convivência acima das diferenças particulares, tendo a tolerância um papel central a desempenhar nessa tarefa de estabilizar a sociedade, sendo que a característica principal de uma democracia é a tolerância para com a diferença.

Como consequência disso, a tolerância sendo um conceito normativamente dependente da democracia e da justiça, tem que adquirir uma configuração concreta, prática e deve estar ligada diretamente com a ideia da razoabilidade. Para isso, buscamos construir uma

---

<sup>134</sup> FREEMAN, Samuel. Public Reason and Political Justifications. New York, v.72, n.5, **Fordham Law Review**. 2004. (p.2064). Disponível em: <<https://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol72/iss5/29/>> Acesso em: 31 jul. 2019.

interpretação em que a tolerância se distancia de uma concepção abrangente e se aproxime de uma concepção política, sendo a razoabilidade o critério. Para isso, faz-se necessário esclarecer que fazemos aqui um giro político. Pois o princípio da justificação pública, fundando em uma teoria da justiça, não se utiliza nem de valores nem de verdades, mas simplesmente se baseia naquelas normas e estruturas que podem ser justificadas pelos próprios indivíduos, enquanto pessoas razoáveis, a partir da razão prática que procura tornar todo e qualquer argumento num fato político, e para tal, deve ser justificado publicamente.

O problema ocorre quando se quer fundamentar o princípio da justificação pública num princípio moral, entendido aqui num sentido abrangente. Não dá para entender o porquê sempre se quer fundamentar tudo numa concepção moral pura. Afinal, existe então uma moral universal, válida para todos, de forma universal? A resposta vai depender do que está se entendendo por moral. O fetichismo da moral, que sempre repete o mantra de que tudo deriva da moral e que tudo precisa da moral para estar bem fundamentado, denota apenas o mal-entendido, de se resumir e reduzir tudo a um monismo moral abrangente. A ânsia pela redução moral mostra que há alguma forma de determinismo operando por baixo dessa forma de justificação. Não precisamos ancorar a perspectiva da tolerância numa motivação moral para que ela seja aceita por pessoas razoáveis e racionais, pois ela deve ser independente de fundamentação abrangente. Para exemplificar isso, basta que qualquer um de nós faça uma demanda, seja ela qualquer que for, e que a apresente argumentativamente de forma democrática, sendo que o tribunal da razão pública teria que julgar se as demandas são ou não justas e razoáveis. Não precisamos fazer uma sofisticada teoria da moral para mostrar que chegaríamos a resultados até melhores do que quando ficamos reféns da moral como fundamento.

Uma estratégia que poderia ser usada seria apelar para uma linguagem livre de valores, uma linguagem pura, neutra e imparcial. No entanto, isso levantaria suspeitas, pois não se pode apelar para um tipo de teoria como essa para provar que a sua teoria é melhor do que outra utilizando um contexto supostamente mais elevado apenas porque se define que assim será. O que comumente se faz, em qualquer teoria ou esfera epistêmica, é acionar a ideia de uma linguagem externa ou superior para se referir à teoria que se está analisando, na forma de uma metalinguagem. Por isso, comumente, se apela para uma moral neutra, pois se utiliza do mesmo expediente, qual seja, achar que se encontrou um espaço privilegiado para fundamentar a suas demandas particulares com uma roupagem universal. Temos que partir de outro ponto. E isso somente se consegue através de uma ampla e aberta discussão pública, baseada em ideias políticas, sendo que somente no contexto político poderemos fornecer as regras para um debate

amplo, aberto e plural. Nota-se, contudo, que não estamos, com isso, defendendo uma forma de ceticismo ou relativismo. Ao contrário, a partir da esfera política, podemos fundamentá-la a partir de si mesma, sem apelar a outras justificações. Pois se esse for o caso, caímos no problema do regresso, onde sempre terá que haver uma justificativa para a justificativa e assim sucessivamente. Apoiamo-nos então, numa concepção crítica da filosofia, qual seja: fazer uma filosofia crítica na aceção de que ser racional é agir sobre aquelas crenças que melhor resistiram às críticas. Isto é, a crítica e a sobrevivência da teoria contra as críticas que mostrarão se ela deve ser por hora ser aceita ou simplesmente abandonada. Uma perspectiva como essa pode ser acusada de positivista, sendo que o preço a pagar seria a retirada de questões de fins e valores do domínio da investigação e discurso racionais, e isso serve para impedir a crítica dos valores implicitamente dominantes e dos valores dos governantes. Certamente não é isso o que defendemos, o contrário disso é verdadeiro.

Assim sendo, a razão prática – em oposição a uma razão puramente teórica – juntamente com uma atitude tolerante e com uma ideia de igualdade e igual liberdade que poderá fornecer as bases de uma sociedade decente, baseada na ideia de uma Estado Democrático Constitucional. As regras políticas democráticas são as que melhor se apresentam a nós, até o momento, sendo que permitem que o contraditório e o contrário se manifestem. É somente através do cultivo das normas e da cultura do debate público político que poderemos produzir princípios que todos podem razoavelmente aceitar, pois eles não são o resultado de uma razão particularizada, ao contrário, são consequência de uma razão prática que é compartilhada e construída conjuntamente. Por outro lado, a gramática usada pela razão abrangente é a linguagem da verdade contra a mentira, do erro e do engodo contra o correto. Tudo se passa como se os que creem ser possível encontrar a verdade, obrigassem “*compelle intrare*” [obriga-os a entrar], aqueles que pensam de modo diferente a concordar com eles. Por outro lado, os que assim não o fizerem, serão perseguidos. Assim, os defensores da verdade buscam justificar as suas ideias através de uma concepção da tolerância que afirma que “você pode falar e pensar o que quiser, desde que eu concorde”. A questão é que existem problemas, como o do aborto, que são difíceis de serem apaziguados e colocados em uma linguagem pública, pois, por um lado, ao mesmo tempo que devemos garantir a liberdade de crença e de religião, por outro, o Estado deve garantir que essas teorias metafísicas não influam na esfera pública laica. Essa discussão nunca será resolvida enquanto se misturarem o argumento civil com o religioso, pois isso ocasiona um curto-circuitam discursivo. Por isso, defendem os adeptos do liberalismo político que seria mais razoável e coerente nos unirmos em prol de problemas mais básicos – mas que nem por isso são mais fáceis, pelo contrário, pois são fundamentais – no entorno das

questões que afetam a todos, independente da sua verdade, da sua fé, da sua ética, como questões de justiça, igualdade e liberdade, ou seja, questões políticas.

Para Freeman (2004), as justificações políticas em Rawls são expostas em termos de razões públicas (em oposição a justificações em termos de doutrinas liberais abrangentes) sendo que são necessárias para respeitar a liberdade de consciência e a autonomia política e a independência dos cidadãos democráticos. No contexto do liberalismo político, agir conscientemente sobre a verdade (ainda que se pudesse conhecer toda a verdade) da doutrina abrangente (liberal) correta (por oposição ao que se acredita ser a verdadeira doutrina) ainda não é um valor tão fundamental que supere todos os outros, nomeadamente os valores da razoabilidade política e da liberdade e igualdade dos cidadãos.

O que distingue o liberalismo político de Rawls é que certos valores morais são concebidos como determinantes não só do tipo de razões a que os responsáveis políticos podem recorrer na justificação política, mas também de padrões independentes de objetividade moral, justificação e validade que se aplicam no *domínio da política*. O liberalismo político é uma extensão da ideia anterior de Rawls da independência da teoria moral da metafísica (que, para Rawls, inclui qualquer doutrina da natureza da verdade). Para Rawls, padrões de justificação, objetividade e exatidão dos julgamentos morais diferem dos padrões adequados para as ciências e outras disciplinas teóricas. A ideia se origina com Kant, que o valor proeminente da autonomia moral requer que os padrões de justificação tenham sua origem na própria razão de ordem prática (razão "legisladora") e não imposta do exterior por uma metafísica, ou por uma moral ou religião independente. Para Kant, os valores de autonomia moral e individual exigem que a razão seja fonte dos seus próprios princípios de ação. A fim de realizar este valor moral, padrões para justificação moral, objetividade e exatidão ("validade") de julgamentos morais devem estar em conformidade com certas normas morais (não apenas teórico) da razão prática. E essas se dão no domínio político.

Rawls "desinflationou" a concepção de Kant de razão pura e *a priori* e então estendeu a ideia básica de Kant. O filósofo de *Königsberg*, vê a moral como independente da metafísica, Rawls, por outro lado, procura tornar uma parte significativa da moral (o domínio da política) independente de uma moral abrangente, incluindo a moralidade kantiana e o valor da autonomia moral. Como Rawls costuma afirmar em muitos lugares do *Liberalismo Político*, a concepção política é, claro, uma concepção moral, sendo que essa perspectiva está trabalhando para um tipo específico de assunto, a saber, para instituições políticas, sociais e econômicas, sendo que quando me refiro a concepção moral "Ao dizer que uma concepção é moral, quero dizer, entre outras coisas, que seu conteúdo é determinado por certos ideais, princípios e critérios; e que

essas normas articulam certos valores, nesse caso, valores políticos.”<sup>135</sup>

Para Rawls, a autonomia política requer que os cidadãos democráticos "legislem" para si próprios os princípios, o que significa que devem ser capazes, como cidadãos razoáveis, de compreender e apoiar plenamente os princípios constitucionais e as leis subordinadas na sua qualidade de cidadãos livres e iguais, movidos pelo seu sentido de justiça. Este é um ideal moral dos cidadãos numa sociedade democrática. Mas, para que esse ideal político-moral seja possível, os padrões de justificação e legitimidade política devem diferir daqueles exigidos por outros domínios de investigação. Para Kant e para Rawls, antes do liberalismo político, uma concepção de objetividade moral e julgamento moral válido - julgamento a partir de uma perspectiva imparcial que incorpora todos os requisitos da razão prática - fornece o padrão para julgamentos morais válidos e corretos ou, se preferir, verdade moral. Assim, para Rawls, é importante demonstrar e readequar a perspectiva dos kantianos que lutaram para se libertar das contingências da vida social e que se consideravam como "*eus noumenais*" que produziam seus valores autonomamente, seguindo as leis da razão. Pois isso parece ir longe demais, na concepção de Rawls. A teoria tem de se afastar do fundamento de doutrinas abrangentes deste tipo e limitar-se a concepções e valores "políticos" que parecem "razoáveis" e "implícitos" na cultura pública de uma sociedade democrática moderna. Dessa forma, o liberalismo político deve simplificar seu programa fundacional a reconstruir concepções geralmente aceitas de socialização, cooperação e cidadania democrática. Caso queira ultrapassar essa linha de fundamentação, entrará inevitavelmente na linha de doutrinas abrangentes.<sup>136</sup>

É por isso que o método do **construtivismo moral** é uma tentativa de incorporar um ideal de autonomia dos agentes morais razoáveis e racionais nos procedimentos de justificação moral que são emitidos em padrões de verdade moral, nomeadamente, princípios morais. Da mesma forma, para o liberalismo político de Rawls, um relato de objetividade política e julgamento político razoável - fundido em termos de concordância no julgamento a partir de uma perspectiva imparcial que incorpora os ideais e requisitos básicos da razão democrática - fornece o padrão para julgamentos corretos, isto é, os mais razoáveis para uma concepção de justiça democrática. Já o **construtivismo político** procura representar um ideal de autonomia política de cidadãos livres e iguais que sejam razoáveis e racionais nos procedimentos objetivos de justificação pública política que figuram nos padrões de "verdade política", ou o que é mais politicamente razoável. É a fim de realizar plenamente o ideal da autonomia política de cidadãos

---

<sup>135</sup> RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (p.13).

<sup>136</sup> Cf. FORST, Rainer. Political liberalism: a kantian view. **Ethics**. Chicago, v.128, n.1, p.123-144, Out, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/692945>> Acesso em: 15 jun. 2019.

democráticos livres e iguais que Rawls considera necessário estabelecer um relato da justificação política e das razões públicas, bem como da legitimidade política das constituições e leis democráticas, independentes de concepções da verdade das doutrinas morais liberais abrangentes.

O raciocínio público implica adoção de um ponto de vista geral, no qual as pessoas abstraem as suas perspectivas ordinárias guiadas pelos seus interesses particulares e do ponto de vista de uma sociedade democrática e de um Estado de direito, ao modo de uma posição original. Deste ponto de vista, é preciso concentrar-se nas razões e interesses dos cidadãos democráticos livres e iguais e no que eles necessitam a fim de desempenharem o seu papel de cidadãos e de prosseguirem livremente uma concepção do seu bem, enquanto cidadão.<sup>137</sup>

[...] o respeito pelas pessoas cidadãos exige que lhes seja permitido pensar e agir com base em suas opiniões falsas, desde que esteja dentro dos limites da justiça, caso contrário, quando alguém é forçado a agir de acordo com certos requisitos de uma concepção abrangente de valores que a pessoa rejeita, a percepção será de que a liberdade de consciência e a igualdade política foram violadas.<sup>138</sup>

Sobre isso, deve ficar claro que Rawls não aceita ou permite que coloquem em sua conta a ideia de que podemos fundamentar o liberalismo político em bases falsas, não é isso o que Rawls defendeu. A princípio, não importa a Rawls ficar debatendo quem tem ou não a verdade, pois isso não levaria a lugar algum. O que deve ser sempre lembrado é que devemos, acima de tudo, nos manter imparciais a respeito de doutrinas abrangentes enquanto tal ou das doutrinas abrangentes razoáveis, pois a razão pública deriva seu conteúdo de uma concepção política liberal que independe se todas as doutrinas abrangentes sejam razoáveis ou não. Para Cohen (2004), “a tolerância como um ideal moral não pode ser neutra em relação ao valor e, por essa razão, deve ser distinguida do conceito descritivo de tolerância que pode e deve ser neutro em termos de valor.”<sup>139</sup> De fato, o problema que se segue desta interpretação é que, se a tolerância tiver em seu fundamento algum tipo de defesa moral abrangente, o que facilmente ocorre, ligada de alguma forma a de um ponto de vista abrangente, isso descaracterizaria a fundamentação independente [*freestanding*] da tolerância enquanto conceito político, a arrastando em direção a uma parcialidade. O que deve ser demarcado aqui é que há um corte profundo entre uma perspectiva abrangente, mesmo que razoável, comumente associada a Kant, Hume e Mill; entre

<sup>137</sup> Cf. FREEMAN, Samuel. Public Reason and Political Justifications. New York, v.72, v.5, **Fordham Law Review**. 2004. Disponível em: <<https://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol72/iss5/29>> Acesso em: 24 jun. 2019.

<sup>138</sup> FREEMAN, Samuel. Public Reason and Political Justifications. New York, v.72, v.5, **Fordham Law Review**. 2004. (p.2042). Disponível em: <<https://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol72/iss5/29>> Acesso em: 24 jun. 2019.

<sup>139</sup> COHEN, Andrew Jason. What toleration is. **Ethics**. Chicago, v.115, n.1, p.68-95, Out., 2004. (p.95). Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/421982>> Acesso em: 18 out. 2018.

outros representantes de um liberalismo abrangente, da visão rawlsiana, compreendida enquanto uma perspectiva política independente. Seja como for, devemos entender que a concepção política é compartilhada por todos, contrariamente das doutrinas abrangentes razoáveis que são compartilhadas apenas por algumas comunidades sendo que essas pessoas defendem uma concepção de bem de forma específica e particular.

É preciso, dessa forma, distinguir entre uma base de justificação pública de ampla aceitação pelos cidadãos, pois somente na esfera política democrática é que encontramos as condições básicas para se discutir livre e de igual para igual, de bases de justificação não públicas, que impedem o debate amplo e irrestrito. Assim, no que se refere a questões políticas fundamentais, e as muitas bases de justificação não-públicas que fazem parte das diversas doutrinas abrangentes aceitas apenas por seus seguidores, devemos mostrar por que as bases não-públicas estão condenadas ao sectarismo e ao interrompimento ou descontinuidade de uma justificação pública.

Em vista disso, o objetivo do liberalismo político consiste em descobrir em que condições é possível haver uma base de justificação pública razoável no tocante a questões políticas fundamentais. A resposta é que isso somente é possível em uma concepção política liberal democrática. Devemos, então, apresentar as razões nas quais nos baseamos e mostrar o porquê de ela ser aceitável e legítima. Desde já, podemos afirmar que é aceitável porque é legítima e é legítima porque é justa. Ao fazê-lo, o liberalismo político distingue o ponto de vista público dos muitos pontos de vista não-públicos. Sendo que, todas as razões que são oferecidas na esfera política deverão estabelecer uma distinção entre a razão pública e as muitas razões não-públicas, e explicar por que a razão pública assume uma determinada forma e não outra. Além disso, tem de ser imparcial em relação aos pontos de vista das doutrinas abrangentes e razoáveis. O elemento básico para isso é que a possibilidade de oferecer e receber justificações públicas somente é possível se as partes argumentarem com base em crenças gerais compartilhadas pelos cidadãos em geral, como parte de seu conhecimento público e da educação que receberam dentro da concepção política democrática. Devemos lembrar que os discursos políticos relativos a questões fundamentais de justiça sempre pressupõem uma concepção mínima de justiça que garante que os cidadãos tenham um direito à justificação.

[...] requer que a ordem das razões dadas por seus princípios seja transmitida aos agentes como razões às quais eles devem dar a devida prioridade, distinguindo-as das razões que têm de acordo com seu próprio ponto de vista. Se isso não fosse exigido, inexistiria uma base compartilhada de justificação pública. Finalmente, como corolário, o quarto elemento essencial reforça o terceiro ao enfatizar a distinção entre o ponto de vista objetivo e o ponto de vista de qualquer pessoa específica. Em geral, pensamento e julgamento sempre são necessários para alinhar nosso ponto de vista



com o ponto de vista objetivo. A mesma coisa é necessária para que haja uma base de justificação pública e compartilhada. Observe que, no construtivismo, o ponto de vista objetivo sempre é entendido como aquele de certas pessoas razoáveis e racionais apropriadamente especificadas. Na doutrina de Kant, é o de pessoas tais como os membros de um reino dos fins. Esse ponto de vista compartilhado é possível, uma vez que é dado pelo imperativo categórico, o qual representa os princípios e critérios implícitos na razão humana comum. Da mesma forma, na justiça como equidade, esse ponto de vista é o de cidadãos livres e iguais quando representados da maneira apropriada. Assim, em contraste com o que Nagel chama de "ponto de vista impessoal", o construtivismo, tanto o moral quanto o político, diz que o ponto de vista objetivo deve sempre originar-se em algum lugar. Isso porque, evocando a razão prática, ele deve expressar o ponto de vista de pessoas, individuais ou coletivas, adequadamente caracterizadas como razoáveis e racionais. O ponto de vista da **razão prática como tal é algo que não existe**. Isso se relaciona com [...] o papel das concepções de pessoa e sociedade. Uma última observação. Eu disse acima que os elementos essenciais da objetividade são necessários para uma base de justificação pública e compartilhada. Acrescentemos que também são suficientes. Com isso, o liberalismo político tem uma interpretação da objetividade que é suficiente para os propósitos de uma concepção política de justiça. Como já disse, não é preciso que o liberalismo político vá além de sua concepção de julgamento razoável, podendo deixar o conceito de um julgamento moral verdadeiro para as doutrinas abrangentes.<sup>140</sup> [Grifo meu]

Assim, o mais interessante no ideal de razão pública é que os cidadãos devem guiar as suas discussões fundamentais dentro daquilo que cada um considera uma concepção política de justiça, baseada em valores que podem razoavelmente esperar que os outros aceitem, e cada um está, de boa-vontade, preparado para defender aquela concepção entendida dessa forma. Isso quer dizer que cada um de nós deve ter e deve estar preparado para explicar, dar boas razões publicamente - que não sejam rejeitáveis - de um critério acerca de quais princípios e diretrizes que pensamos pode-se razoavelmente esperar que os outros cidadãos (que são livres e iguais) aceitem conosco. No entanto, precisamos dispor de alguma hipótese, que estejamos dispostos a explicitar como funcionaria, para dizer quando essa condição é satisfeita.

Rawls afirma que somente conseguiremos chegar a acordos desse tipo na posição original. Isto, para alguns teóricos, é restrito demais e demasiadamente artificial e a-histórico, entre outros, mas mesmo assim, outros teóricos vão dizer que necessitamos de outra teoria e outros valores. No entanto, o projeto rawlsiano parece se mostrar suficientemente coerente em relações à efetividade de uma sociedade democrática marcada e definida pelo pluralismo. Sendo assim, as críticas não se mostram capazes de refutar a teoria de Rawls. Contudo, os limites surgem quando a primazia do princípio da justificação e sua significância como tal, são pensadas através da distinção entre normas recíprocas e universalmente válidas e valores éticos. Aqui parece que se atinge o limite no qual os pressupostos éticos determinam o núcleo da própria moralidade. Afinal, se a definição da pessoa moral é desenhada no conflito, então como

---

<sup>140</sup> RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (p.137).

ela já pode ter valores pré-concebidos? Esses tipos de problemas parecem surgir nas discussões sobre o aborto, no tratamento de embriões e no suicídio assistido, entre outros problemas práticos. Nesse contexto, como é possível fazer uma afirmação moral "imparcial" e o que significa exigir respeito moral incondicional? É justificável impor uma coerção ética? A proibição do aborto não seria uma violência perante um Estado laico e livre de valores metafísicos religiosos? Ou a retirada de um valor ético, pelo Estado, não seria uma violência injustificável em nome da neutralidade?

A partir desse ponto, vamos analisar como Forst justifica a sua ideia central do princípio do direito à justificação. Procuramos mostrar que essa ideia fica ainda presa a uma perspectiva abrangente, por dar demais valor aos aspectos morais e, no fundo, torna-se uma visão abrangente.

Rainer Forst, em *Toleration in conflict* (2013), analisa as reflexões acima mencionadas sobre a fundamentação da tolerância no princípio da justificação. Para ele, esses casos confirmaram o que emergiu da reconstrução do discurso histórico da tolerância, a saber, que dois componentes da tolerância devem ser distinguidos: por um lado, temos um componente normativo e, de outro, um componente epistemológico. Surge daqui o paradoxo da tolerância moral, que pergunta: como alguém pode ser moralmente obrigado a tolerar o que é moralmente errado?<sup>141</sup> A saída a esse problema se dá através da diferença deontológica com a ajuda do princípio da justificação recíproca em sua versão geral, e que tem uma contrapartida epistemológica no paradoxo da relativização da verdade, que pergunta: como pode ser possível exercer a tolerância para manter a própria convicção (em que base se opõe aos outros) para ser verdade, mas, ao mesmo tempo, restringindo-a ou evitando-a impor? Assim, a resposta oferecida ao primeiro paradoxo - ou seja, que as pessoas tolerantes são capazes de captar razões morais para tolerar convicções ou práticas que objetam em bases éticas e avaliar conflitos éticos como questões de desacordo razoável - já implica uma certa capacidade de autorrelativização que deve ser explicada em termos epistemológicos: como é possível aceitar o limiar de reciprocidade e generalidade de tal forma que se possa continuar a manter os próprios compromissos éticos de ser "verdadeiro" em contextos éticos, mesmo que caiam abaixo deste limiar no caso da justificação pública? Como é que se explica que se deve "renunciar" às "verdades superiores" num contexto particular, como é exigido pela "reciprocidade de razões",

---

<sup>141</sup> Aqui se acende uma luz vermelha: se estou falando de uma moral certa ou errada, estou falando implicitamente de uma Moral Verdadeira ou de uma Moral Falsa, ambas se referindo a uma moral abrangente. Sem sombra de dúvida isso apela a uma visão abrangente de fundo. O que se está falando aqui é de uma ética e não de uma moral no sentido de ser independente de uma visão de mundo metafísica (política).

embora continuando, no entanto, a aderir a elas num sentido diferente? O que se entende aqui por "razão" em oposição à "verdade" e em que relação específica a razão representa a fé religiosa?

Com a apresentação dessas questões, somos arremessados a uma situação delicada, pois o indivíduo é colocado em uma situação em que deve afirmar e negar a sua identidade ética. Podemos cair assim em uma forma de relativismo seletivo ou num tipo de preferencialismo veritativo, que em determinadas situações defende a religião como racional e verdadeira e em outras situações afirma que a religião é racional, mas não se pode declarar nada a respeito de sua verdade. A partir dessas questões, vários autores nos apresentaram diversos argumentos acerca de pontos importantes que temos que levar em conta quando pensamos e discutimos acerca do princípio da justificação na sua versão recíproca e pública. Por termos hoje construído certo consenso e aceitarmos de modo geral o modelo falibilista das ciências no trato da epistemologia das ciências humanas, aceitamos e procuramos trabalhar dentro dos limites do que é publicamente justificável e, por estarmos cientes da finitude e dos fardos que a razão carrega consigo, ninguém mais arroga-se o posto de ter e ser a razão última que profetiza e que pode produzir a última explicação sobre o fim da história por ter acesso privilegiado a razões que só ele possui. Até pouco tempo atrás, havia tentativas de encontrar uma racionalização última e absoluta, na verdade ainda há os que creem ser possível a verdade enquanto correlação e correspondência perfeita da teoria com a realidade. O problema é que isso levantou um aspecto que devemos ter cuidado ao debater sobre a finitude da razão, pois muitos podem achar que isso leva inevitavelmente para uma forma de ceticismo ou relativismo, em que nenhuma forma de razão programática ou mesmo de uma razão prática pudesse colocar em seu lugar alguma ordem. O que aprendemos com a finitude da razão é a humildade e o que ela pode nos dar de melhor é a própria cultura democrática, que é consequência de uma razão moderada.

A partir de agora, torna-se necessário realizar e colocar em marcha a razão que faça sempre uma relativização, mas sem cair no relativismo ou no ceticismo. Sobre isso, Forst apresenta algumas discussões filosóficas recentes que lançaram uma série de propostas sobre como esse problema e de como deveria ser entendido ou como poderia ser resolvido dentro da estrutura de uma teoria de "justificação pública". Thomas Nagel tenta explicar isso através da "imparcialidade de ordem superior" que é necessária para normas que necessitam de justificação geral em termos de uma abordagem essencialmente epistemológica (razão teórica).<sup>142</sup> Temos assim que fazer essa distinção entre os domínios "privado" e "público", sendo

---

<sup>142</sup> NAGEL, Thomas, Moral Conflict and Political Legitimacy. **Philosophy and Public Affairs**. Princeton, n.16, p.215-40, 1987. Ver também, Equality and Partiality.

que isso tornaria possível distinguir os valores aos quais se pode apelar na conduta pessoal da vida daqueles que podem justificar o exercício do poder político, com base no fato de que os últimos correspondem a um "padrão mais elevado de objetividade". Cada pessoa afirma que seus compromissos, por exemplo, compromissos religiosos, devem ser considerados verdadeiros e corretos no domínio pessoal e político. Contudo, no contexto da justificação política, essa pessoa deve ser capaz de substanciar suas demandas de forma que ela adote um ponto de vista "universal" e impessoal "independente de quem nós somos" em relação às suas próprias convicções. Para isso, é necessário produzir uma linguagem que traduza os termos religiosos em termos públicos. Segundo Nagel, ver as próprias convicções dessa perspectiva distanciada, como se fossem de uma pessoa qualquer, permite julgar se eles são, de fato, sustentados por evidências geralmente compartilháveis e se aqueles que não concordam com eles cometem um erro objetivo. Se isto não pode ser demonstrado, então, embora se possa continuar a assumir os compromissos de ser verdade no domínio pessoal, não se pode mais apelar para a sua verdade no domínio político, por causa da falta de razões objetivas e da estreiteza das justificativas, pois falta a qualidade epistêmica que seria necessária para a sua aceitação geral e objetiva. Consequentemente, a partir da perspectiva objetiva, essas ideias defendidas pela pessoa não são mais do que "crenças de alguém", são suas verdades éticas.<sup>143</sup>

No entanto, essa forma radical de autodesenvolvimento e autorrelativização envolve uma separação muito extrema da perspectiva ética, por um lado; e da perspectiva política-moral, por outro. Consequentemente, não se pode mais explicar como alguém adotou uma perspectiva tão distanciada de suas próprias convicções éticas, supondo que isso é possível, que ainda pode considerar as suas convicções como eticamente verdadeiros e boas. Caso isso ocorra, parece que houve um erro no teste da justificação pública. Nagel conecta a confirmação epistêmica das convicções no contexto ético muito de perto com sua confirmação em contextos de justificação geral. Ele parece pensar que as razões que sustentam uma convicção ética devem ser as mesmas razões que também falam por ela no domínio político - e se não o fizerem no último domínio, então também se tornam questionáveis no primeiro. A conclusão lógica, o que Nagel, expressamente, quer evitar é um ceticismo ético combinado com discordância razoável. No entanto, não entendemos, aqui, ser essa forma a mais interessante para tratarmos da questão da tolerância e da justificação pública. O que a justificação pública pede é somente que as pessoas se justifiquem através de uma linguagem que seja comumente partilhável, que no caso, é a linguagem da política democrática, pois sendo que estamos imersos de fato num pluralismo

---

<sup>143</sup> Cf. capítulo 9, The justification of toleration. In: FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.449ss).

razoável, não é mais possível e nem sensato que as pessoas queiram ainda impor uma visão de mundo e de vida boa para as outras. Só podemos, a partir do fato do pluralismo, buscar através da tolerância e do debate público um acordo sobre questões fundamentais da justiça e não mais de quais são os valores que devem ser cultivados para se ter uma vida boa. Questões éticas, religiosas e filosóficas devem ser todas colocadas no domínio político e serem discutidas através do princípio da justificação pública.

Dessa forma, a validade do princípio da justificação pública em relação às decisões político-legais, a qual apresenta a tolerância e a neutralidade como ideias subjacentes, não deve disfarçar o fato de que, em uma democracia, os próprios cidadãos - e não o Estado - são os agentes do “neutro” - ou melhor, da justificação recíproca, de modo que o princípio da justificação geral recíproca pressupõe a virtude cívica da tolerância, especialmente nos procedimentos de justificação pública. Se, em vez de falarmos de um estado "tolerante", falarmos em um estado "neutro em relação à justificação", há o perigo de que uma concepção equivocada e hierárquica das concepções de permissão ou da coexistência, sejam estipuladas como as únicas possíveis. Mais importante ainda, há o perigo de a percepção central de que a neutralidade da justificação pedida se refira às razões que levam às normas justificadas pelos cidadãos ser ignorada, porque a tolerância política é, neste caso, reduzida inteiramente ao cumprimento de leis válidas:

Para evitar isso, tal concepção de justificação requer uma teoria da democracia. A tolerância cívica desempenha um papel importante onde os cidadãos devem estar prontos para justificar suas reivindicações em termos recíprocos e gerais e especialmente quando precisam reconhecer o que o limiar de reciprocidade e generalidade exige - por exemplo, relativizar as próprias reivindicações éticas à verdade na medida em que podem ser razoavelmente rejeitadas. A tolerância é, nesse sentido, uma virtude democrática indispensável e é essencial para o sucesso da justificação imparcial. Portanto, se rejeitarmos o hierárquico - por exemplo, o "cristão" - "estado de tolerância", o conceito de tolerância não deve ser anexado à concepção de permissão nem ser reduzido ao cumprimento da lei, mas deve ser central em uma teoria política da justificação como capacidade dos cidadãos. Isso, como vimos, constitui o legado "revolucionário" do discurso da tolerância, isto é, a extensão da concepção de respeito ao nível político e a substituição da tolerância "de cima" pela tolerância recíproca.<sup>144</sup>

Seguindo essa perspectiva, Forst interpreta que a tolerância vista somente pelo lado político, ao invés do moral, cairia em uma espécie de tolerância positivada-legalista, não havendo verdadeira tolerância, mas apenas o cumprimento de uma ordem, que, em caso de descumprida, geraria uma sanção. Portanto, isso envolve, em primeiro lugar, a garantia de

---

<sup>144</sup> FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.520-521).

condições políticas e sociais justas de participação em processos políticos dos quais nenhum grupo de cidadãos pode ser excluído. Em termos concretos, isso implica a concessão de direitos de cidadania a residentes permanentes em uma comunidade política, independentemente dos critérios étnicos, ou qualquer outro critério excludente. A questão central continua sendo a participação em discursos inclusivos de justificação pública, que devem ser reciprocamente acordados. Desse modo, o direito à justificação deve ser garantido formal e materialmente e, portanto, também todos os direitos básicos, não apenas os políticos, justificáveis com base nisso. Assim, uma ampla inclusão deve ser garantida, o que permite que os grupos gerem o poder comunicativo de que precisam para reivindicar suas demandas. Se isso é impossível por razões estruturais, a exigência de que as minorias aceitem as relações sociais existentes torna-se repressiva.<sup>145</sup> Logo, o que se produz e o que se desenvolve nessa forma de construção política da tolerância torna

[...] possível uma teoria autônoma da justiça, fundamentada de modo reflexivo, que não se apoia em quaisquer outros valores ou verdades a não ser no próprio princípio de justificação. No entanto, este não é meramente um princípio da razão discursiva, mas é ele próprio um princípio moral. Nisso reside o caráter kantiano da abordagem, que coloca no centro a autonomia daqueles para quem devem valer determinadas normas de justiça – a autonomia e a “dignidade” de não estar subordinado a normas ou estruturas a não ser àquelas que podem ser justificadas perante os indivíduos.<sup>146</sup>

Da conclusão que Forst chega, concordamos em quase tudo, exceto no fato de que o princípio da justificação seja um princípio moral. Pois isso, acaba-se entrando no mesmo problema que todas as teorias abrangentes padecem, qual seja, acreditar que princípios, sejam eles quaisquer que forem, políticos, morais, jurídicos, éticos e religiosos podem ser deduzidos a partir de uma concepção abrangente, neste caso, de uma moral. Por isso, algo que deve ficar claro, é que não procuramos a teoria de tudo e nos reservamos a ficar no domínio do político, em sua versão democrática. Outro problema é que, na maioria das vezes, procura-se reduzir tudo a um princípio moral, o que acima comentamos ser um monismo moral. E isso, de certa forma, joga fora a necessidade das pessoas reais, pois tudo pode ser resolvido *a priori*, através da razão prática abstrata que deduz tudo a partir de si mesma, de forma autoautenticadora.<sup>147</sup>

<sup>145</sup> Cf. FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.538ss).

<sup>146</sup> FORST, Rainer. **Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. (p.53).

<sup>147</sup> Forst dá uma resposta a esse problema, através de um método de análise crítica que supera essa suposta redução: diferenciando entre i) o monismo da justificação; ii) o pluralismo na avaliação e iii) diagnóstico. A justificação é monista mesmo, pois parte-se da democracia, a avaliação pode ser feita através das várias ordens normativas, jurídica, religiosa, moral, ética, religiosa, etc., e o diagnóstico é o que concluímos disso quanto realizado de maneira cuidadosa. Cf. FORST, Rainer. **Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. (p.199).

Uma teoria como essa acaba por cair numa espécie de realismo moral, ou seja, já que sabemos como construir uma sociedade perfeita – através de um acesso privilegiado que me foi dado a ver e compreender as ideias corretas e verdadeiras – sendo que a cidade perfeita ainda não se realizou apenas por uma contingência do real, e qual seja, pela ignorância das pessoas. Mas assim que isso for resolvido, a sociedade perfeita passará a existir nos moldes do que já foi prescrito pela teoria moral ideal abrangente proposta. No entanto, na perspectiva política, exige-se que os cidadãos sejam coautores e não meramente atores de normas deduzidas a partir de uma razão privilegiada que apenas anuncia aos outros o que fazer e como fazer. Ser democrática é, antes de mais nada, aceitar que tudo o que fazemos, deve, antes, ser construído para, a partir disso, poder ser justificado publicamente por todos, e é a tolerância como razoabilidade que permite que isso aconteça. Sem a tolerância não há estofa para se erigir uma sociedade razoável. No fundo, o que estamos afirmando é que apesar de ser interessante o debate filosófico, a democracia dispensa o suporte filosófico com uma teoria *a priori* da moral abrangente e de suas normas. O suporte democrático tem mais a ganhar caso isso seja vinculado a um debate que busque o equilíbrio reflexivo, pois como não há mais espaço no domínio do político para teorias absolutas e verdadeiras ou que se fundamentem numa concepção abrangente, cabe então encarar os problemas democráticos a partir de uma perspectiva política pragmática liberal, baseando-se numa moral política e não numa moral abrangente.

Na visão de Rawls, a razão pública deve necessariamente estar ancorada na perspectiva política democrática, pois a abordagem pressupõe um "ideal de cidadania" que produz um "bom cidadão", onde os cidadãos dão estrita prioridade aos valores e razões políticas e aceitam - o princípio liberal da legitimidade:

[...] que o nosso exercício do poder político é justificável apenas quando é exercido de acordo com uma constituição cujo essencial se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos subscrevam à luz dos princípios e ideais que lhes são aceitáveis como razoáveis e racionais. Aqui vemos que a justificação da concepção política no procedimento construtivista também fundamenta a própria possibilidade de legitimidade e justificação política.<sup>148</sup>

Em suma, percebe-se a importância e a centralidade que a ideia de justificação desempenha em qualquer teoria política. A partir disso, notamos que há duas formas de se compreender o funcionamento da justificação, uma de coloração rawlsiana e outra forstiana. Enquanto Rawls se restringe somente ao "domínio do político", usando, para esse fim, o "princípio da justificação pública", que exige que todos procurem apresentar as suas demandas

---

<sup>148</sup> FORST, Rainer. Political liberalism: a kantian view. **Ethics**. Chicago, v.128, n.1, p.123-144, Out., 2017. (p.142). Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/692945>> Acesso em: 22 jul. 2019.

de forma que qualquer um possa aceitá-la como razoável de forma pública-política, portanto, preocupa-se com a formação de bons cidadãos e não com a formação ética e ontológica do ser humano, porque isso cairia numa teoria abrangente, e a concepção de Forst, que por mais que compartilhe das ideias rawlsiana, acaba por ir demasiadamente para uma concepção moral.

Forst, por outro lado, quando usa a sua ideia do “direito à justificação recíproca e universal”, acaba por se enredar em uma forma de justificação em sentido abrangente. E isso ocorre porque ele busca colocar um princípio que é válido universalmente e para toda e qualquer esfera normativa, querendo abarcar todos os níveis possíveis das ordens de justificação, sendo que quando apela ao “direito à justificação” acaba por se apoiando numa concepção moral da “dignidade humana” ao invés de uma concepção política democrática. Percebe-se, além disso, que a defesa do direito à justificação parece curto-circuitar com a concepção de respeito em sua formulação moral e o respeito em sua formulação jurídica. A melhor saída parece ser encontrada na ideia da reciprocidade como compreendida pelo próprio Rawls:

[...] a ideia de reciprocidade situa-se entre a ideia de imparcialidade, que é de natureza altruísta (ser motivado pelo bem geral), e a ideia de benefício mútuo, no sentido da obtenção de vantagens por todos em relação à situação presente ou esperada para o futuro, sendo as coisas como são. Da forma como essa noção é entendida na justiça como equidade, **a reciprocidade é uma relação entre os cidadãos** expressa pelos princípios de justiça que regulam um mundo social onde todos se beneficiam, quando se avalia isso em relação a um padrão de referência apropriado de igualdade que seja definido para esse mundo. Isso traz à tona um outro ponto, ou seja, que a reciprocidade é uma relação entre cidadãos numa sociedade bem-ordenada, que se expressa pela concepção política e pública de justiça dessa sociedade.<sup>149</sup> [Grifo meu]

Segundo Klemme (2012), o direito à justificação recíproca e universal de Forst, causa uma “[...] insolúvel tensão entre uma teoria da razão prática e uma teoria do reconhecimento.”<sup>150</sup> Rawls, por outro lado, escapa desse tipo de comprometimento, pois, quando o filósofo norte-americano coloca o “domínio do político” como seu escopo teórico, ele não se compromete com qualquer razão metafísica ou exigência ética geral, mas apenas com justificações que possam ser endossadas publicamente numa determinada sociedade, a saber, numa democracia constitucional:

Isso me levará a esclarecer como e por que essa concepção de justiça evita certas proposições filosóficas e metafísicas. Em síntese, sustento que numa democracia constitucional a concepção pública de justiça deveria ser, tanto quanto possível,

<sup>149</sup> RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (p.20).

<sup>150</sup> Cf. KLEMME, Heiner F. Direito à justificação - dever de justificação: reflexões sobre um *modus* de fundamentação dos direitos humanos. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.35, n.2, p.187-197, Ago. 2012. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732012000200010>>. Acesso em: 05 Ago. 2019.



independente das controvérsias doutrinárias, filosóficas e religiosas. Assim, para formular tal concepção, aplicamos o princípio da tolerância à própria filosofia: a concepção pública de justiça deve ser política, e não metafísica. Daí o título [Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica.]<sup>151</sup>

Para Rawls, as justificações nunca ocorrem em um espaço indeterminado, puro, estando sempre situadas no domínio político democrático constitucional, pois não podem as convicções pessoais, por mais que sejam determinadas por um horizonte histórico de sentidos, definir subjetivamente o conteúdo das justificações, sendo que as mesmas devem estar abertas ao debate através da razão pública. Assim, a justificação que deve ser oferecida nunca pode ser colocada de forma dogmática, mas sempre a partir do conhecimento da finitude e falibilidade da razão, além de que sempre deve contar com cidadãos razoáveis e racionais, pois, sem isso, não haverá efetiva e ampla justificação pública onde os cidadãos possam exercer a sua autonomia de se autodeterminarem enquanto pessoas livres e iguais.<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> RAWLS, John. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. **Lua Nova**, São Paulo, n.25, p.25-59, Apr. 1992. Disponível em: <[http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451992\\_000100003](http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451992_000100003)>. Acesso em: 04 Ago. 2019.

<sup>152</sup> Dessa forma, vários filósofos na história da filosofia caíram na tentação de criar e propor uma teoria unificada que explique tudo através de um único princípio. Um exemplo famoso é Leibniz, que persegue o objetivo de criar uma Linguagem Universal (*characteristica universallis*) que comunique perfeitamente o pensamento e assim propicie o conhecimento de todas as coisas. Para ele, a viabilidade da construção de tal linguagem surge da convicção de que todo o conhecimento tem por base um número finito de conceitos básicos ou ideias simples que podem ser identificadas e estruturadas hierarquicamente. Essa forma de holismo extremo, que na verdade é um monismo, afirma existir apenas um objeto, negando que haja “partes” que sejam independentes de um todo, sendo que, no fundo, existe somente uma única entidade ou substância e que as aparições surgidas no mundo nada mais são do que “modos” ou “modificações locais” dessa realidade única subjacente, que seria a moral, ou deus, ou a razão prática, entre outras coisas. Atualmente, com o conhecimento acumulado nas mais diversas áreas do conhecimento humano, e com o desenvolvimento científico e tecnológico, muito do que se acreditava se mostrou simplesmente falso, pois a razão, quando deixada trabalhando sozinha, por si mesma, produz fantasias. Exemplos históricos mostram que teorias tidas como “certas”, simplesmente tiveram que ser abandonadas. Como exemplo, partindo de uma história das ideias, se tinha a convicção de que a geometria euclidiana fosse absoluta, a única possível, mas que foi redefinida no século XIX com o surgimento das geometrias não-euclidianas, bem como Kant, que acreditava que a lógica jamais avançaria para além dos silogismos aristotélicos. Esses fatos, por si só, nos mostram que devemos ser humildes em reconhecer a finitude da razão e de sua falibilidade, e a ideia de que a filosofia não pode mais querer explicar tudo através de um princípio único ou um fato puro e simples, seja ele teórico ou prático, produzido na escrivania de sua casa acreditando que a razão possa resolver todos os problemas sociais, morais, econômicos e éticos do mundo. Pois, fato é que a razão se transformou no tempo e que o contexto histórico e social produziu novas racionalizações e avanços na forma como entendemos o mundo. Acreditar ou subestimar o papel da história e da socialização humana na definição do que seja a razão é jogar fora uma parte importante das modificações que a sociabilidade e as relações humanas sofreram e de como isso determina os limites da própria razão pura e prática. Disso tudo, tira-se que essa ânsia de generalidade nos deixou expostos a uma racionalização muitas vezes disfuncional e muitas vezes arbitrária. Exige-se então, que a razão aplique a si mesma uma correção de rumo e que veja a si mesma como limitada a suas próprias condições de possibilidade, pois cada época tem a história da sua razão, sendo que aparentemente, o seu desenvolvimento parece nos conduzir a uma razão mais consciente dos seus limites.

## 4 RAZÃO PRÁTICA, TOLERÂNCIA E O PAPEL DA RAZOABILIDADE

*Rara temporum felicitas, ubi sentire, quæ velis;  
et quæ sentias, dicere licet.*

Tácito \*

Para Rawls, a democracia *deveria ser* o regime da razoabilidade. Com essa declaração, temos que mostrar por fim, como a razoabilidade fundamenta a tolerância e de que forma a razão prática operacionaliza tanto a democracia e o liberalismo quanto a própria razoabilidade. Para começar, podemos remontar ao modo como Pierre Bayle (1647-1706) compreende a importância da razão prática na resolução dos conflitos de natureza religiosa, sendo o primeiro pensador a propor uma forma de equacionar os conflitos religiosos. Bayle desenvolve estas ideias em no seu *Commentaire philosophique* (1685), mas sendo que ficou célebre com o seu *Dictionnaire historique et critique* de (1696). No seu *Commentaire*, o pensador francês argumenta que a "luz natural" da razão, que Deus implantou em todos os seres humanos independentemente de sua religião, revela os "princípios mais gerais e infalíveis" da moralidade: mas uma vez que as paixões e os preconceitos frequentemente obscurecem as ideias de equidade natural, Bayle propõe que qualquer pessoa para saber se age justamente, deve considerar as suas próprias ideias de tal modo, que tem que ampliá-las até o ponto em que a abstraía de todos os interesses privados e dos costumes do seu país. Feito isso, podemos nos perguntar: esse exercício é justo em si mesmo? Se fosse uma questão de introduzi-la em um país onde ela não estaria em uso e onde as pessoas fossem livres para aceitá-la ou não, veríamos, ao examiná-la imparcialmente, que ela é suficientemente razoável para merecer ser adotada? A resposta é que a princípio, sim.

A partir dessa hipótese, Bayle critica àqueles que defendem uma conversão religiosa violenta. O filósofo do *Dictionnaire historique et critique*, argumenta que os proponentes das conversões forçadas e das perseguições religiosas invertiam as exigências da moralidade e transformavam as virtudes em vícios, pois impunham à força a sua verdade. O erro foi a presunção de que se tem o direito de impor a verdadeira religião pela força, para que a violência se torne subitamente "boa" ou "salutar". Para Bayle, esta é uma doutrina abominável, e com este argumento da conversão forçada, qualquer um pode transformar qualquer posição sobre a sua cabeça, pois só ele tem o direito de perseguir, pois está com verdade do seu lado. Quando

---

\* Rara felicidade de uma época em que se pode pensar o que se quer e dizer o que se pensa.

buscamos refletir sobre essa ideia de maneira isenta, chegamos a este raro princípio e podemos concluir que, “tenho a verdade do meu lado”, por isso a violência é uma boa obra. E assim erra: portanto, as sua violência é criminosa. Mas afinal, esse argumento e essa ação violenta cura o mal que os perseguidores cometem? Seriam os asseclas de determinada religião fanática capazes de reconsiderar o que fazem? E por fim, Bayle ainda ironiza, e se pergunta: não é absolutamente necessário para curar o furor de um fanático que devasta todo um país ou para o fazer compreender os seus feitos, para o tirar das suas controvérsias particulares e recordar-lhe princípios comuns a ambas as partes, como as máximas da moralidade, os preceitos do Decálogo, de Jesus Cristo e dos seus Apóstolos, relativos à justiça, à caridade, à abstinência de roubo, ao homicídio, aos ferimentos do próximo, etc.? A resposta que tiramos dessa questão é que na história do ocidente, sempre acabamos por perseguir o que é diferente ou contrário a minha verdade.

Não por acaso, Bayle é o primeiro a fundamentar a tolerância em bases universais, sendo que é também o pioneiro em fazer uma fundamentação moral da tolerância. Para o pensador francês, deveria haver uma forma de razão prática que deixasse claro que, sem princípios independentes e partilhados, qualquer ato de violência poderia ser considerado piedoso. Dessa forma, Pierre Bayle tem um papel fundamental no modo como podemos pensar a tolerância, pois ele elabora uma justificação da tolerância por meio de duas vias, sendo essa sua contribuição seminal tanto para o seu próprio tempo, bem como sendo ainda importante até os dias de hoje. É através de sua categorização diferenciando demandas particulares (éticas religiosas) por um lado e, universais (moral) por outra, que evitaremos as diversas e equivocadas interpretações que se tem da tolerância.

Mas é Pierre Bayle quem apresenta uma teoria de tolerância que é proto-kantiana e proto-rawlsiana em importantes (embora não todos) aspectos relevantes para nossa discussão. Bayle, como um huguenote que sofreu perseguição na França é um pensador não-dogmático que mais tarde também se tornou alvo da hostilidade de seus colegas crentes, reconheceu que uma justificação da tolerância tinha que incluir um dever recíproco de tolerância que precisava ser moralmente justificado independentemente de artigos específicos de fé religiosa. Caso contrário, a disputa interminável sobre quem estava no direito e foi permitido coagir os outros em nome da "verdadeira religião" nunca poderia ser resolvida.<sup>153</sup>

Nesse debate acerca das diversas religiões e do embate entre qual fé é a verdadeira, isso acaba por irromper a perseguição religiosa de um grupo sobre os demais. Bayle reconhece que os agostinianos, que utilizam de justificativas perfeccionistas de intolerância contra os

---

<sup>153</sup> FORST, Rainer. Political liberalism: a kantian view. **Ethics**. Chicago, v.128, n.1, p.123-144, Out., 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/692945>> Acesso em: 15 de jun. 2019.

huguenotes, que rege a interpretação do ‘converta-se’ da parábola do “*compelle intrare*”, deve ser rejeitada em dois níveis: a componente normativa da moralidade da reciprocidade e a componente epistemológica componente da não-demonstrabilidade do inegavelmente verdadeiro e a fé apenas por meio da razão (deísmo), pois, a evidência é uma qualidade relativa. Portanto, um argumento moral deve ser apresentado para explicar por que essa interpretação das escrituras transforma um crime em uma virtude, de modo que as ações correspondentes possam ser vistas pelo que elas são, a saber, pura violência para a qual não há boas razões reciprocamente não rejeitáveis.

Isso pressupõe uma concepção de moralidade acessível e vinculativa para todas as pessoas racionais, baseada em sua razão "natural", uma moralidade, que confere primazia ao princípio da justificação recíproca. Além disso, para dar prioridade ao critério da "reciprocidade das razões", isto é, para poder explicar por que razão a referência a uma verdade absoluta que supostamente também pode justificar "a boa coerção" em termos recíprocos – implicando que se deve estar sempre feliz por ser levado ao caminho do bem e da verdade – é ilegítima. Portanto, deveria ser possível chegar à consciência moral partilhada, pois é "infantil" insistir sempre apenas na nossa própria. Pois é precisamente essa ideia da verdade que está em disputa. Portanto, devemos diferenciar as verdades morais das religiosas e reconhecer a finitude da razão que afirma que as discordâncias entre seres racionais finitos em questões de fé são inevitáveis.

Para resolver uma situação como essa – da disputa entre diferentes visões religiosas do mundo, logo, da verdade, sendo que cada uma se vê como a única correta – uma relativização epistêmica é necessária, como Bayle reconhece. Para conseguir resolver esse problema, ele traça a fronteira entre a ética ou a “verdade religiosa” e a moral imparcial. A legitimação perfeccionista da intolerância fracassa porque se baseia numa falsa interpretação do critério da reciprocidade e envolve uma absolutização inadmissível de uma verdade que é meramente particular no contexto da justificação geral – portanto, inadmissível em termos morais e epistêmicos.<sup>154</sup>

Bayle defende uma concepção de razão prática e teórica finita cuja suposição orientadora é que a razão deve reconhecer seus próprios limites em relação às "verdades especulativas". Isto abre o espaço de conflito metafísico ou religioso entre posições que podem ser razoavelmente mantidas, mas que também podem ser razoavelmente rejeitadas. O argumento é que "a evidência é uma qualidade relativa", especialmente em questões religiosas. Hábito, treinamento ou outros fatores significam que indivíduos racionais chegam a avaliações

---

<sup>154</sup> Cf. FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (p.481).

e julgamentos diferentes. Uma pessoa razoável está ciente, poderíamos dizer aqui, dos "fardos da razão" (ou "julgamento"), para usar a frase de Rawls, e, de acordo com Bayle, sabe que "a diferença de opinião [é] a infelicidade inerente do homem, desde que seu entendimento seja tão limitado e seu coração tão desordenado". Portanto, o desejo de que todos os seres humanos se unam numa só religião permanecerá por realizar, e a resposta razoável é abraçar a tolerância. Os seres humanos racionais reconhecem que a sua razão é finita e que as diferenças religiosas são racionalmente insolúveis.<sup>155</sup> Sendo assim, para Bayle:

Ambos os lados, razão e fé, devem estar atentos aos seus respectivos limites: a razão reconhece os seus limites em matérias especulativas às quais só a fé pode dar mais respostas, e a fé não procura apresentar e impor as suas "verdades" como matérias conclusivas que estão fora do razoável conflito. A fé razoável sabe que é uma fé; sabe que "os mistérios dos Evangelhos estão acima da razão [*dessus de la Raison*]". Isso é um discernimento, continua Bayle, sobre os "limites" da razão que "nunca pode alcançar o que está acima dela."<sup>156</sup>

Feita essa pequena digressão do modo como Pierre Bayle compreendeu e tratou a questão da tolerância, vamos a partir desse ponto comentar brevemente acerca da centralidade da ideia de razoabilidade para entender a justificação dos sentidos da tolerância e seus limites em uma sociedade democrática. A razoabilidade apresenta-se como a melhor forma de resolver os problemas da esfera pública, levando em conta a forma como as sociedades atuais se relacionam, além do fato de estarmos imersos em sociedades que são mais e algumas menos pluralistas. A razoabilidade é entendida aqui como tendo um papel avaliativo, ou seja, deve poder avaliar quais são os argumentos que são mobilizados para justificar a sua demanda. Somente serão aceitos as demandas que forem razoáveis, e para isso ela deve passar por dois testes: i) o teste normativo da separação entre discursos particulares (éticos) ou universal (moral), em qual nível o discurso se encontra; e ii) análise do princípio da justificação pública (se é aceito por todos os concernidos). Isso tudo se vincula dentro da concepção política democrática liberal:

Assim, a razoabilidade política não é equivalente à capacidade por pura razão prática, como Kant a entende. No entanto, o sentido geral do razoável descrito nas Conferências, de Rawls, continua a ser coerente com a especificação da razoabilidade na política do liberalismo. Para ser razoável, Rawls afirma nas Conferências, é preciso ser "judicioso" e pronto para ouvir as razões oferecidas pelos outros. Tanto na vida moral como na política da razão pública, as pessoas razoáveis evitam "forçar uma barganha difícil e injusta" simplesmente porque estão em posição de o fazer.<sup>157</sup>

<sup>155</sup> Cf. FORST, Rainer. Political liberalism: a kantian view. *Ethics*. Chicago, v.128, n.1, p.123-144, Out., 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/692945>> Acesso em: 15 de jun. 2019.

<sup>156</sup> FORST, Rainer. Political liberalism: a kantian view. *Ethics*. Chicago, v.128, n.1, p.123-144, Out., 2017. (p.137). Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/692945>> Acesso em: 15 de jun. 2019.

<sup>157</sup> BOETTCHER, James W. What is reasonableness. *Philosophy and Social Criticism*. Boston, v. 30, n.5-6, p.597-621, 2004. (p.602). Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/0191453704045756>> Acesso: 25 jul. 2019.

Ser razoável não é colocar o problema insolúvel para ser ponderado, pois nesse caso se fecha a possibilidade de encontrar um consenso. Não há como se chegar a um consenso sobre temas, problemas e ideias que por hora não foram ainda desativadas por meio da tolerância, pois assim, somente se causará mais desacordo. Primeiramente temos que, utilizando a tolerância como respeito, parar e organizar os argumentos e as ideias que terão que ser mobilizadas para atacar e defender o novo problema que foi apresentado para nós na esfera pública. Por isso que muitos dos problemas sociais novos, como o uso de tecnologias para o suporte e manutenção da vida humana são um problema ainda em aberto. Nestes casos não é possível chegar a um acordo. Teremos primeiro que nos informar, buscar mais dados, ponderar cuidadosamente para daí então podermos tomar uma decisão e levar o problema para o debate público. A razoabilidade mostra-se então como central para a própria ideia que temos da justiça, sendo que podemos compreender a sua importância no experimento mental da posição original, fornecido por Rawls. Sem pessoas razoáveis, não há acordo básico. Para além disso, as pessoas de saída têm que se compreender como livres e iguais, segundo Rawls (2011), porque sem essa exigência da Razão Prática, não seria possível a construção de uma sociedade igualitária com forte apreço pela liberdade. Dessa maneira, as pessoas são livres enquanto cidadãos de três formas: em primeiro lugar, são livres para exercerem os seus poderes morais, para abraçarem e reverem uma concepção do bem, e fazê-lo sem alterar a sua identidade política pública (como cidadãos). Assim, uma conversão religiosa ou a adoção de uma nova vocação ou projeto de vida não alteraria a identidade de uma pessoa como cidadão. Em segundo lugar, os cidadãos livres são as "fontes autoautenticadoras de reivindicações válidas". Ou seja, as suas reivindicações são dignas de consideração porque são livremente endossadas e não apenas na medida em que derivem de papéis sociais estabelecidos ou de obrigações para com a sociedade (autonomia). Por último, os cidadãos são livres no sentido de que são responsáveis pelas suas escolhas da finalidade de sua vida e são capazes de ajustar estas demandas em função das exigências de justiça (igualdade). Os privilégios da liberdade política são acompanhados de uma correspondente obrigações de cidadania. Vale ressaltar que, ao descrever estes aspectos de um cidadão razoável, Rawls recorre diretamente ao ideias que também apoiam a construção de uma concepção política de justiça. Em termos mais simples, um cidadão razoável é uma pessoa cujas atitudes são informadas pelos alicerces fundamentais da o próprio liberalismo político, fornecidos por uma razão prática.

Assim, a característica final de uma disposição razoável é a vontade de reconhecer e aceitar as consequências do que Rawls chama de fardos do julgamento. Pois, ser razoável significa não apenas reconhecer, mas até mesmo estar esperando discordância sobre questões

importante, incluindo as questões de justiça e interpretação constitucional que compreendem principalmente o domínio da razão pública. A fonte do nosso desacordo pode ser localizada nos fardos de julgamento, sempre tendo em conta que discordância é discordância razoável, mesmo quando somos confiantes sobre a validade das nossas próprias reivindicações. Assim, a centralidade da ideia de razoabilidade se dá justamente por ser ela a estabilizadora daquilo que pode ou não ser aceito dentro de uma esfera pública, sendo a razoabilidade o conceito estabilizador das instituições sociais democráticas. Isso porque é pela própria razoabilidade que podemos encontrar o ponto em que algo começa a ameaçar a própria ordem pública liberal. Sendo assim, a razoabilidade, no sentido político liberal, permite pelo viés da justificação pública demarcar quando um discurso ou ação ultrapasso os limites do razoável. E isso se faz através da diferenciação de justificações, pois as considerações que são justificadas de modo recíproco e vinculados a demandas especificamente do domínio político são razoáveis, diferente das justificações baseadas em valores éticos particulares que são irrazoáveis. Para Rawls, a concepção do razoável desempenha:

[...] dois papéis na sua teoria da justiça. Primeiro, a razoabilidade é modelada pelo véu da ignorância, no qual um cidadão de uma sociedade bem ordenada também é razoável porque possui as seguintes quatro disposições. (1) Uma disposição para se envolver em justificação pública, ou para oferecer justificações para seus próprios princípios preferidos e respeitar os princípios justificados propostos por outros. (2) Uma disposição para reconhecer os "fardos de julgamento" que implicam pluralismo razoável. (3) Uma disposição para rejeitar a repressão de outros pontos de vista razoáveis. (4) Uma disposição para confiar em métodos de raciocínio que outros possam compartilhar ou acessar.<sup>158</sup>

Contudo, isso impõe o ônus de colocarmos em prática um tipo de tolerância exigente, ao preço de que se não for possível produzir uma justificação razoável de uma demanda ética que aparentemente é irrazoável *prima facie* e que deveria ser rejeitada, deve ser aceita, pois mesmo que essa demanda seja irrazoável, se não conseguirmos produzir uma boa justificação teremos que aceitá-la, mesmo que para uma boa parcela dos cidadãos isso seja incoerente. Mas isso deve ser garantido ao preço de que poderíamos ser intolerantes, pois os argumentos publicamente apresentados se não produzirem uma aceitação que possa ser justificada de forma ampla não passa no teste da justificação pública razoável.

Isso nos leva a analisar diretamente como podemos justificar os sentidos da tolerância. Lembrando que todas as outras concepções apresentadas da tolerância neste trabalho, baseados

---

<sup>158</sup> VALLIER, Kevin, Public Justification. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/justification-public/>>. Acesso em: 28 jul. 2019.

nas concepções propostas por Forst, sendo elas a tolerância como permissão, coexistência, respeito e estima. A concepção da tolerância como respeito se mostrou a única que contém uma substância moral promissora politicamente. Forst defende como a mais viável a tolerância como respeito, mas como vimos, o respeito dá uma ideia de superioridade, pois posso respeitar de modo desrespeitoso, sendo ainda uma atitude prepotente. Mas Forst não cai nessa concepção de respeito desrespeitoso, que se aproximaria da ideia da permissão ou coexistência. Fazendo justiça ao modo como Forst constrói o seu conceito de tolerância como respeito, ele pode ser compreendido como procedendo de uma forma de respeito mútuo fundamentada por parte dos cidadãos ou grupos que exercem a tolerância. As partes tolerantes respeitam-se umas às outras como pessoas autônomas e como membros igualmente qualificados de uma comunidade política constituída sob o império da lei. Embora suas convicções éticas sobre o bem e o valor da vida que vale a pena ser vivida e suas práticas culturais diferem profundamente e que são, em aspectos importantes, incompatíveis, eles reconhecem um ao outro - e aqui uma alternativa com consequências de longo alcance se apresenta - como autores eticamente autônomos de suas próprias vidas ou como moral e legalmente iguais no sentido que, na visão deles, a estrutura básica da vida política e social é comum a todos, que diz respeito à base sobre a atribuição de direitos e sobre a alocação de recursos sociais, deve ser regida por normas que possam ser aceitas por todos os cidadãos sem privilegiar qualquer "comunidade ética" Isso baseia-se no respeito pela autonomia moral do indivíduo e seu "direito à justificação" de normas que se afirmam recíproca e universalmente como válidas. Não obstante, a alternativa entre justificativas baseadas em uma teoria que - seguindo o liberalismo clássico - trata o direito de ser autônomo e as justificativas baseadas em uma abordagem que enfatiza o princípio da imparcialidade como central. Dessa maneira, essa concepção se liga a ideia kantiana da *observantia*, que historicamente se estendeu primeiro a classes de pessoas não perigosas, mas dignas de valor, e depois a todas as pessoas como tais, independentemente de mérito ou habilidade. Sendo assim, a *observantia* engloba tanto o respeito que se diz ser devido a todos os seres humanos igualmente, quanto às formas de respeito e deferência que reconhecem diferentes posições sociais. No entanto, o problema que Forst tem a resolver é o seu apelo ao princípio do direito à justificação, pois esse ideal o compromete com o pressuposto de um direito a ser garantido, sendo que isso não seria necessário caso o respeito funcionasse como ele o descreve. Aparentemente, o respeito parece não dar conta de todas as complexidades das relações sociais. Por isso, Forst apela para o seu direito à justificação.

Forst parece curto-circuitar nesse ponto, pois se a ideia da tolerância enquanto respeito aparentemente consegue se autofundamentar e mostrar a sua importância, sem apelar a qualquer



outra forma de concepção abrangente, pois ela é fundada através de um respeito reciprocamente compartilhado, por que apelar para o direito à justificação? Se o respeito se torna o fiador da socialização democrática, sendo que nos autorreconheceríamos por meio da autonomia moral do indivíduo, para que colocar essa demanda de um direito à justificação? Ir pelo lado da defesa de um direito à justificação é abrir mão da capacidade dos indivíduos se compreenderem pela via da moral. Introduzir o linguajar jurídico para garantir que as pessoas têm a possibilidade de se expressarem e serem ouvidas é não acreditar que pelo domínio do político em si mesmo possamos resolver os problemas, sendo necessário garantir direitos, pois todos devem ter um direito a ter direitos (o problema é que isso parece cair numa ideia jusnaturalista, pois caso não haja um Estado, quem garantirá esse direito?).

Por isso, é mais sensato interpretarmos a tolerância como razoabilidade por ser essa concepção a que consegue melhor potencializar os papéis emancipadores que a tolerância pode produzir. Por ficar estrita ao domínio do político, a tolerância como razoabilidade, não busca se estender a todas as esferas de justificação, pois caso fizesse isso deveria ser fundamentada de forma abrangente. É somente dentro da esfera política que produziremos uma maneira igualitária da ideia da tolerância que pode ser endossada por todos, pois é produto de um esforço e de uma deliberação generalizada em prol de todos os envolvidos.

Para entender a proposta de tolerância como razoabilidade, temos que analisar a razoabilidade sob dois enfoques: a) a razoabilidade no âmbito da moralidade e; b) a razoabilidade como exigência institucional. O primeiro ponto deve ser entendido como uma atitude da pessoa moral em uma sociedade democrática. A moral, procuramos demonstrar em todo este trabalho, não é a moral em seu sentido abrangente ou liberal abrangente, mas sim uma moral vinculada a um liberalismo *sui generis*, que fica restrito ao domínio do político, e que propõe que a moral deve ser compreendida enquanto uma ideia de justiça. Sendo que, “[...] aos cidadãos, individualmente, cabe a responsabilidade de ajustar suas aspirações (e as exigências de suas convicções morais ou religiosas) àquilo que podem razoavelmente esperar das instituições de sua sociedade e assumir a responsabilidade pelas consequências de suas próprias escolhas.”<sup>159</sup> Em relação ao segundo ponto, a razoabilidade como exigência institucional, deve estar vinculada a ideia do princípio da legitimação política do poder, que analisamos no capítulo três. No liberalismo político não abrangente, o poder político tem a sua legitimidade justamente por ser razoável. E qualquer coerção que seja imposta deriva das justificações produzidas publicamente, sendo que somente poderemos coagir aquilo que de fato seja imposto de maneira

---

<sup>159</sup> VITA, Álvaro de. Sociedade democrática e tolerância liberal. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n.84, p.61-81, 2009. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002009000200005>>. Acesso em: 02 Ago. 2019.

particularizada e que coloque em risco a estabilidade das instituições políticas democráticas constitucionais, sendo que seriam demandas que ameaçariam a ordem pública por não serem compartilhadas de forma razoável pela esfera política publicamente justificável.

E por fim, gostaria de esclarecer que todo o trabalho se fundamenta sobre a questão da razoabilidade, sendo que a tolerância a partir de então pode ser compreendida como razoabilidade, tendo sempre em vista que a razoabilidade se apresenta enquanto o uso da razão prática. Ter claro isso é perceber que a razoabilidade como fundamento da tolerância se torna viável pela forma como a razão prática, fundada na autonomia, permite que a nossa moralidade e política se desenvolvem de maneira racional. Isso tudo nos coloca uma pergunta que não se tem uma resposta, qual seja, se a moral é anterior à política ou se a política é anterior a moral. Para isso, podemos dizer que existem duas histórias, a da vida moral e da vida dos Estados. Para muitos autores essas são histórias que vivem paralelamente, mas que raramente se encontram, sendo que cada uma busca a sua maneira demonstrar a sua prioridade. Bobbio comentando sobre esse problema, comenta:

Olhando ao redor tenho a impressão de que não estejam destinadas a encontrar-se num futuro próximo [a moral e a política]. O herói da vida moral é o santo que vai ao encontro do martírio para salvar o princípio do bem, o herói político é o homem da história universal de Hegel, o líder carismático ou somente o governante responsável, que salva ou crê salvar o próprio povo, mesmo que ao preço de inaudita crueldade. [...] Não só a história dos justos e a história dos poderosos são paralelas que não se encontram, mas até agora a história que se celebrou e cujos triunfos continuam se celebrando não é a primeira mas a segunda.<sup>160</sup>

Nós, por outro lado, cremos que a conclusão à qual podemos chegar é que sim, paralelas podem se encontrar. Basta dar tempo e buscar desenvolver nos cidadãos os princípios de justiça que podem ser ensinados, desde que participem de uma sociedade justa, livre e igual, ou seja, decente, onde os princípios da democracia e do liberalismo político sejam almejados como um fato da realização da política democrática liberal. Mas para isso, todos devem a partir da sua razão prática, reconhecer que a tolerância como razoabilidade é uma virtude política fundamental para que possamos viver aceitando a diferença como uma característica imbanível da condição política democrática. No fim as paralelas se encontram, desde que haja uma força que a atraia para um mesmo lugar comum, que é a vida democrática, livre e justa, na qual, todos possam efetivamente buscar se justificar de modo que a razão prática da vida social dos cidadãos desta democracia efetivamente liberal se torne possível.

---

<sup>160</sup> BOBBIO, Norberto. Ética e política. **Lua Nova**, São Paulo, n.25, p.131-140, Apr. 1992. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451992000100006>>. Acesso: 08 Ago. 2019.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tolerância é acima de tudo uma atitude prático-política. Suportar, dar permissão, coexistir na indiferença, respeitar quando merece e reconhecer mesmo quando não se aceita, não é tolerância. De modo geral, a tolerância é compreendida como uma forma de insulto, seja explicitamente, seja veladamente. Por outro lado, uma atitude comum é transformar a tolerância numa teoria excessivamente idealista, no caso da concepção enquanto estima. Quando iniciamos esse trabalho, buscamos trazer elementos de como a tolerância se faz necessário em nosso tempo. Mais do que em qualquer outro período da história da humanidade, temos hoje a possibilidade da comunicação extensiva, onde bilhões podem potencialmente ver o que escrevemos e ter acesso a produção de conhecimento científico e cultural de forma ampla e descentralizada. Cabe destacar ainda que nossa atual situação informacional é intensiva, nos aproximando efetivamente, através do mundo virtual, de modo que jamais havíamos imaginado. No entanto, tudo isso vem causando um terrível e ininterrupto processo de consumo e produção de informação sem direção. E como no mito de Midas, a benção se transforma num flagelo. O fato de termos a facilidade e a possibilidade de trocar informação de modo rápido e eficiente, trouxe consigo também o problema da baixa capacidade crítica e da manipulação. Se preciso ver para crer, a internet pode “provar” qualquer coisa. Outro ponto a se destacar é que a democracia se tornou a forma mais popular de regime político, mas ao preço de ter se desconfigurado enquanto política normativa, entendendo-se por isso que a democracia deve ser sempre compreendida enquanto uma sociedade de iguais.

A partir disso, e estando imersos num mundo cada vez mais interdependente, compartilhado por bilhões de seres humanos, como poderemos juntar essa massa, que é insociável e que busca cultivar a individualidade, com a ideia de uma solidariedade e de uma sociabilidade entre pessoas que se compreendam como iguais? Torna-se a humanidade inviável? A resposta dependerá de qual tipo de sociedade iremos escolher para viver. Não podemos obrigar as pessoas a quererem aquilo que não desejam. Porém, não se trata de desejo, mas sim de uma escolha prática política que deve racionalmente ser feita, na qual teremos que decidir de que forma de instituições políticas vamos querer viver. Assim, a primeira coisa que deve se ter claro, é que somente através do outro e com o outro é que poderemos efetivamente e autenticamente nos tornar cidadãos livres e iguais. E para isso, a melhor forma de viver é escolher viver com a diferença e na pluralidade. Não somos obrigados a nos tornar aquilo que não somos. E a tolerância permite isso, pois garante a diferença, e não a indiferença como muitos apregoam. Somente através de uma sociedade aberta e plural, que mais do que a busca

pela implementação de uma suposta identidade verdadeira, compartilhada universalmente, que nada mais é do que fantasma, imagem ilusória de um mundo unidimensional, deve a partir de agora abandonar essa ideia fundada numa suposta segurança e abraçar autonomamente a incerteza. Só assim nos tornaremos aquilo que se é e quer ser, ou seja, poderemos ser os verdadeiros autores e atores de nossas vidas, porque é o povo que tem o poder e não um grupo ou uma elite endinheirada que move ao seu prazer os rumos de nações inteiras.

A tolerância é assim o solo de onde nascem todas as possibilidades democráticas, pois sem ela, o que se tem é a dominação através de poderes não legitimamente acordados e aceitos por todos. Consequentemente, a democracia sendo o regime da razoabilidade e da liberdade, tem que colocar a incerteza como princípio. Em paralelo com a liberdade, a igualdade aparece como elemento fundamental, a qual busca realizar a equiparação de todos os valores básicos necessário para se ter uma vida digna, no qual pode ser definido a partir de uma estrutura básica razoável. A democracia, para que funcione, exige igualdade e isso permite que a liberdade se desenvolva. Ou seja, a liberdade como desenvolvimento e a igualdade como condutora da estabilidade. A tolerância como razoabilidade fornece o chão comum para que a partir da razão prática, juntamente com pessoas que se entendem como livres e iguais construam uma sociedade que garanta que todos possam buscar justificar publicamente, através de razões adequadas as suas ideias e demandas e que possam reciprocamente e a qualquer momento dar e receber razões que justifiquem as suas ações de modo que não podem ser rejeitadas pelos concernidos, ao menos, pelo momento. A democracia torna-se sinônimo de tolerância.

É a partir dessas ideias que buscando propor e refletir sobre o nosso tempo, fazendo uma contextualização do conceito da tolerância e suas variações. Vimos que a tolerância é um conceito pluridimensional e polissêmico. Assim, buscamos construir o problema da tolerância tendo por referências as situações contemporâneas de intolerância, no intuito de justificar por que precisamos discutir os sentidos da tolerância e sua relação com a democracia e a justiça. Utilizando da ideia da “crise da inclusão do outro”, buscamos mostrar como a tolerância se torna um conceito necessário. Embora necessária e ainda que muitos a defendem como sendo essencial em uma sociedade democrática, a tolerância continua a ser uma ideia que produz grande confusão.

A partir disso, discutimos o que é uma situação de tolerância. Apresentaremos, para isso, as concepções de Rainer Forst. Desenvolvemos naquela seção, a ideia de tolerância a partir da dinâmica dos conflitos sociais e lutas políticas que impulsionaram os processos de racionalização, sendo que dois deles foram privilegiados, a racionalização do poder e a racionalização da moral.

No terceiro capítulo, a tolerância foi apresentada como um conceito normativamente dependente (da democracia e da justiça), o que mostra, por fim, que a tolerância, para adquirir uma configuração concreta, depende do princípio de justificação pública. Mostramos que isso deve ser vinculado especificamente ao âmbito político democrático.

Por fim, apresentado de maneira sumária, a ideia de razão prática, de tolerância e a centralidade da ideia de razoabilidade para entender a justificação dos sentidos da tolerância e seus limites em uma sociedade democrática. A razoabilidade no âmbito da moralidade, entendida como uma atitude da pessoa na sociedade democrática, e a razoabilidade como exigência institucional, como um princípio da legitimação política.

Para chegarmos a esse resultado, acabamos por usar diversos exemplos, além de apresentar diferentes concepções da tolerância, justamente para evitar interpretações equivocadas do que seja a tolerância compreendida numa perspectiva política emancipadora. Mesmo com eventuais imprecisões e deslizes, sejam por alguma inabilidade do pesquisador ou por limitações da pesquisa, acreditamos que o trabalho, de modo geral, atende à aquilo que uma pesquisa filosófica de caráter exploratório buscava apresentar, que é uma concepção diferente das tradicionais formas de compreender a tolerância e produzindo de certa forma, uma nova possibilidade de leitura do fenômeno da tolerância. De qualquer modo, esperamos que o trabalho possa ter contribuído, tendo a sua originalidade justamente em propor uma interpretação da tolerância como razoabilidade.

Passamos assim, neste trabalho, tanto pela análise do tempo presente, como por uma breve contextualização histórica, além de termos nos dedicado prioritariamente em mostrar os aspectos normativos, políticos morais. A tolerância, dessa forma, foi defendida como razoabilidade, sendo que usamos essa chave interpretativa para mostrar como a tolerância ajudou a forjar o discurso político liberal. Em suma, acreditamos que este trabalho possa servir de estímulo para novas pesquisas na área da filosofia política, em especial, sobre a temática da tolerância tanto em seu viés crítico, com suas limitações, como por meio de novas revisões que buscam revitalizar este conceito mostrando possíveis realizações emancipatórias, não sendo mais apenas tratada como um conceito negativo e repressivo. Acreditamos assim ter aberto novos pontos de partida para futuras revisões e desenvolvimentos deste conceito, tanto pelo autor como por outros interessados por essa temática.



## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. **O elogio da polifonia**: tolerância e política em Pierre Bayle. São Paulo: USP, 2011. (Tese de doutorado).
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARISTÓTELES. Ethica Nichomachea I 13 – III 8. In: ZINGANO, Marco. **Aristóteles**: ética nicomachea I 13-III 8; tratado da virtude moral. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- ARROYO, Francesc (Ed.). Charles Taylor: As pessoas hoje não têm claro o sentido da vida. **El País**. Madrid, 10 ago. 2015. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2015/08/06/internacional/1438877393\\_088926.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/08/06/internacional/1438877393_088926.html)>. Acesso em: 22 out. 2018.
- BARON, Marcia W. **Kantian Ethics almost without Apology**. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- BARRETO, Lucas Hayne Dantas. Legitimidade do ordenamento jurídico: entre Kelsen e Habermas. **Revista Jus Navigandi**, Teresina, ano 17, n. 3315, 29 jul. 2012. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/22283>>. Acesso em: 02 out. 2018.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. 2ª ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BLAKE, Michael. (2014). Burdens of judgment. In: J. Mandle & D. Reidy (Eds.), **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- \_\_\_\_\_. Ética e política. **Lua Nova**, São Paulo, n.25, p.131-140, Apr. 1992. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451992000100006>>. Acesso: 08 Ago. 2019.
- BOETTCHER, James W. What is reasonableness. **Philosophy and Social Criticism**. Boston, v. 30, n.5-6, p.597-621, 2004. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/0191453704045756>> Acesso: 25 jul. 2019.
- BROWN, Wendy et al. What is important in theorizing tolerance today? **Contemporary Political Theory**, [s.l.], v. 14, n. 2, p.159-196, 3 fev. 2015. Springer Nature. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1057%2Fcp.2014.44>>. Acesso em: 10 dez. 2018.
- BURUMA, Ian. **Murder in Amsterdam**: the death of Theo van Gogh and the limits of tolerance. New York: Penguin, 2006.
- COITINHO, Denis. Razoabilidade e Ontologia Social em John Rawls. **Sofia**, [S.l.], v. 6, n. 1, p. 48-61, set. 2017. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/sofia/article/view/16033/11778>>. Acesso em: 31 mar. 2019.
- COHEN, Andrew Jason. What toleration is. **Ethics**. Chicago, v.115, n.1, p.68-95, Out., 2004. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/421982>>. Acesso em: 18 out. 2018.

DILLON, Robin S. Respect. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.) Disponível em:

<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/respect/>>. Acesso em: 20 out. 2018.

ENGELKE, Antonio. Pureza e poder: Os paradoxos da política identitária. **Piauí**. São Paulo: Abril, v. 132, 17 set. 2017. Mensal. Disponível em:

<<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/pureza-e-poder/#>>. Acesso em: 22 out. 2018.

FORST, Rainer; GÜNTHER, Klaus. A formação de ordens normativas: sobre a ideia de um programa de pesquisa interdisciplinar. **Revista Direito e Práxis**, [S.l.], v. 7, n. 4, p.716-740, dez. 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.12957/dep.2016.25459>>. Acesso em: 22 fev. 2019.

FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. **Justificação e crítica**: perspectivas de uma teoria crítica da política. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

\_\_\_\_\_. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. Political liberalism: a kantian view. **Ethics**. Chicago, v.128, n.1, p.123-144, Out., 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/692945>>. Acesso em: 15 jun. 2019.

FREEMAN, Samuel. Public Reason and Political Justifications. New York, v.72, n.5, **Fordham Law Review**, 2004. Disponível em:

<<https://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol72/iss5/29/>>. Acesso em: 31 jul. 2019.

FREITAG, Bárbara. Habermas e a filosofia da modernidade. **Perspectivas**, São Paulo, v.16, p.23-45,1993.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudo de teoria política. São Paulo: editora UNESP, 2018.

\_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Teoría de la acción comunicativa**: crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1987.

HOLMES, Stephen; KRASSTEV, Ivan. **A hora dos descontentes**: Por medo da diversidade, o Leste Europeu deixou de ver o liberalismo como modelo. 2019. Disponível em:

<<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/hora-dos-descontentes/>>. Acesso em: 30 ago. 2019.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. 2 ed. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Metafísica dos costumes**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

KLEMME, Heiner F. Direito à justificação - dever de justificação: reflexões sobre um modus



de fundamentação dos direitos humanos. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.35, n. 2, p.187-197, Ago. 2012. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/2476>>. Acesso em: 05 Ago. 2019.

LACAN, Jacques. **O triunfo da religião precedido de discurso aos católicos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**. São Paulo: Abril cultural, 1973 (LOCKE, 1689).

MONTAIGNE. **Ensaio**. São Paulo: Editora Abril, 1972.

NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NEURATH, Otto. Protocol statements. In: Cohen, R. & Neurath, M. (Ed.). **Philosophical papers of Otto Neurath**, 1913-1946. Dordrecht: Reidel, 1983. (p.92).

O'NEILL, Onora. Autonomia, pluralidade e razão pública. **Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade**, 19 (1), 15-34, (2014). Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i1p15-34>>. Acesso em: 30 Ago. 2019.

PLATÃO. **A república**. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RACHELS, James; RACHELS, Stuart. **A coisa certa a fazer**: leituras básicas sobre filosofia moral. 6. ed. Porto Alegre: AMGH, 2014.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica**. **Lua Nova**, São Paulo, n.25, p.25-59, Apr. 1992. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451992000100003>>. Acesso em: 04 Ago. 2019.

ROSEN, Allen D. **Kant's Theory of Justice**. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político/Teoria do Partisan**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009.

SILVEIRA, Denis Coitinho. A reinterpretação contemporânea da ética aristotélica das virtudes. In: HOBUSS, João (org.). **Ética das virtudes**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 241-274.

VALLIER, Kevin, Public Justification. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/justification-public/>>. Acesso em: 28 jul. 2019.

VITA, Álvaro de. Sociedade democrática e tolerância liberal. **Novos estud.** - CEBRAP, São Paulo, n.84, p.61-81, 2009. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002009000200005>>. Acesso em: 02 Ago. 2019.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martin Fontes, 1999.

WERLE, Denilson. Tolerância, legitimação política e razão pública. **Dissertatio** [35] p.141-161. 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8684/5728>>. Acesso em: 18 mar. 2019.