



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

Edegar Fronza Junior

O problema da inclusão do outro:

tolerância como respeito ou tolerância como reconhecimento?

Florianópolis

2022

Edegar Fronza Junior

O problema da inclusão do outro:

tolerância como respeito ou tolerância como reconhecimento?

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do título de doutor em
Filosofia.

Orientador: Prof. Denilson Luís Werle, Dr.

Florianópolis

2022

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

Fronza Junior, Edegar

O problema da inclusão do outro: : tolerância como respeito ou tolerância como reconhecimento? / Edegar Fronza Junior ; orientador, Denilson Luís Werle, 2022.

164 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Tolerância. Reconhecimento. Forst. Galeotti. Habermas. I. Werle, Denilson Luís . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Filosofia. III. Título.

Edegar Fronza Junior

O problema da inclusão do outro:

tolerância como respeito ou tolerância como reconhecimento?

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

Prof. Denilson Luís Werle, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Milene Consenso Tonetto, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Rodolfo Denk Neto, Dr.
Instituto Federal de Santa Catarina – Campus Xanxerê

Prof. Ricardo Corrêa Araújo, Dr.
Universidade Federal do Espírito Santo

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. Vilmar Debona, Dr.
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Prof. Denilson Luís Werle, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2022

RESUMO

Historicamente, a doutrina liberal surgiu como uma solução para os conflitos religiosos que assolaram a Europa nos primeiros séculos da modernidade. A questão central era a legitimidade do poder e seu exercício frente a uma sociedade que não possuía mais um *ethos* religioso compartilhado e, conseqüentemente uma unidade política. O problema do dissenso moral e a questão da inclusão do outro (os considerados diferentes), foram fundamentais para formar a base das teorias políticas e constitucionais contemporâneas. A tolerância emerge nesse contexto de conflito e pluralismo, sendo uma possível resposta para a constituição de um regime político estável. Diferentemente da tolerância, o conceito de reconhecimento advindo da fenomenologia hegeliana, confere um sinal positivo à diferença. Enquanto a primeira comporta um componente de objeção necessário, o reconhecimento implica uma espécie de valorização e estima das práticas e convicções do outro em sentido ético. Na tentativa de suprir os déficits da tolerância apresentados pelo liberalismo, Anna Galeotti busca reformular o conceito acrescentando o paradigma conceitual do reconhecimento através de uma perspectiva comunitarista. O principal objeto desta tese é discutir a questão formulada por Habermas acerca da coexistência em igualdade de direitos e a convivência no respeito mútuo entre pessoas no contexto do crescente pluralismo de planos de vida e formas culturais que não apenas são diferentes e irreconciliáveis entre si, mas que querem permanecer desse modo. A partir desse pressuposto, entendemos que a tolerância como reconhecimento em suas diferentes vertentes teóricas, apesar de não ser destituída de valor, são respostas insatisfatórias à estranheza radical e irreconciliável de determinadas culturas e modos de vida, pois, em algum sentido, apontam para uma construção de uma identidade capaz de criar a consciência de um nós coletivo e consensual nas sociedades democráticas que não consegue resolver o problema da inclusão do outro e o indiferentismo/rejeição de grupos e indivíduos que desejam permanecer como estão.

Palavras-chave: Tolerância. Reconhecimento. Forst. Galeotti. Habermas

ABSTRACT

Historically, a liberal doctrine emerged as a solution to the conflicts that ravaged Europe in the first centuries of modernity. The central issue was the legality of power politics and its exercise more towards a society that was not shared and, consequently, a unity. The problem of moral dissent and the question of the inclusion of the other (those considered different) were fundamental to form a basis for contemporary political and constitutional theories. Tolerance emerges in this context of conflict and pluralism, being a response to a stable political regime. Unlike tolerance, the concept of recognition, arising from the Hegelian phenomenology, gives a positive sign to difference. While the first includes a component of necessary objection, recognition implies a kind of valuation and estimation of the practices and convictions of the other ethical sense. In an attempt to fill the deficits of tolerance presented by liberalism, Anna Galeotti seeks to reformulate the concept by adding the conceptual paradigm of recognition through a community perspective. The main point of this thesis is the question formulated by Habermas about coexistence in equal rights and coexistence in the mutual object between people in the context of the growing pluralism of life plans and cultural forms that are not only different from each other, but that want to continue thus. From different meanings, we understand that tolerance as different, despite not being devoid of value, are unsatisfactory responses to the radical and irreconcilable strangeness of certain ways of life, because, in a sense, they point to the construction of an identity capable of an awareness of a collective and consensual we in democratic societies that cannot solve the problem of inclusion of others and the indifferentism/rejection of scientific groups that wish to remain as they are.

Keywords: Toleration. Respect. Recognition. Forst. Galeotti. Habermas

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Denilson Luis Werle pela orientação e incentivo constantes à pesquisa. Obrigado pela confiança no meu trabalho, pelo respeito e pelos sábios conselhos sempre que o procurei para dialogar.

Ao Prof. Dr. Ricardo Corrêa Araújo pelo auxílio, prontidão e excelentes trocas de ideias durante o desenvolvimento da escrita da tese, certamente aprendi muito com o senhor.

À Profa. Dra. Milene Conseno Tonetto pela presença amiga, carinho e atenção desde a minha entrada no PPGFIL – USFC. Obrigado por participar desse percurso formativo e pela leitura da tese.

Ao Prof. Dr. Rodolfo Denk Neto pela disponibilidade em aceitar participar da banca de defesa e pela sua prontidão em ler a tese.

À minha família pelo incentivo e apoio. De modo particular agradeço aos meus pais Dirce Fausto, Osmar Fausto (*in memorian*) e Neusa Elisabeth Felizardo.

Ao meu amor Emerson dos Santos que sempre me deu todo apoio necessário para o desenvolvimento dessa tese, minha gratidão.

Ao amigo Fabio Paulo Belli pela formatação do trabalho escrito e à Professora Lilian Christine lung Soares pelas correções gramaticais.

Aos colegas do PPGFIL – UFSC por todos os bons momentos vividos juntos e as trocas de experiências que ficarão guardadas para sempre.

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

À CAPES pelo financiamento desta pesquisa.

A todos que contribuíram para que esse trabalho fosse possível, meu muito obrigado!

Ver a si mesmo e o mundo com olhos tolerantes significa ser capaz de distinguir entre o que os seres humanos podem exigir uns dos outros moralmente e o que talvez seja muito mais importante para eles, ou seja, suas concepções do que faz uma vida digna de ser vivida e boa. [...] Colocado em termos filosóficos mais abstratos, significa entender corretamente a identidade e a diferença dos seres humanos. (FORST, 2013, p. 10-11)

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 DEBATES CONTEMPORÂNEOS SOBRE A TOLERÂNCIA – UM PANORAMA GERAL.....	15
2.1 TOLERÂNCIA E PLURALISMO: TENSÕES E DIFICULDADES TEÓRICAS	15
2.2 ASPECTOS DA TOLERÂNCIA - UMA ANÁLISE GERAL DO CONCEITO.....	17
2.2.1 Tolerância não é indiferença	18
2.2.2 Tolerar não é suportar o que não gostamos.....	20
2.2.3 Tolerância não é o endosso entusiástico da diferença	21
2.2.4 A tolerância não é apenas um princípio geral restrito de não interferência.....	21
2.2.5 Tolerância não é mera permissividade, tampouco neutralidade	22
2.2.6 Tolerância não é aceitação, nem intolerância.....	23
2.3 A ESTRUTURA CONCEITUAL DA TOLERÂNCIA COMO IDEAL MORAL	25
2.4 AS DIFERENTES IMAGENS DA TOLERÂNCIA.....	29
2.4.1 Tolerância como virtude	30
2.4.2 Tolerância e liberalismo político	33
2.4.3 Tolerância e direitos das minorias.....	39
2.4.4 Tolerância e política do reconhecimento	44
2.4.5 Tolerância como respeito	49
2.5 POR QUE A TEORIA DA TOLERÂNCIA COMO RESPEITO DE FORST?	54
3 TOLERÂNCIA, RECONHECIMENTO E IDENTIDADE NA TEORIA DE ANNA ELISABETTA GALEOTTI.....	63
3.1 INTRODUZINDO A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO	63
3.2 O RECONHECIMENTO EM GALEOTTI	67
3.3 AS CIRCUNSTÂNCIAS DA TOLERÂNCIA	70
3.4 REPENSANDO A NOÇÃO DE INCLUSÃO LIBERAL	75
3.5 GALEOTTI E A TOLERÂNCIA COMO RECONHECIMENTO.....	78
3.6 DEVEMOS TOLERAR IDENTIDADES?.....	85
3.7 A TOLERÂNCIA COMO RECONHECIMENTO – DÉFICITS E DIFICULDADES TEÓRICAS	90
3.7.1 A cultura não é o problema	92
3.7.2 Direitos de grupos ou de indivíduos?	94
4 TOLERÂNCIA OU RECONHECIMENTO?.....	100
4.1 O OUTRO COMO UM PROBLEMA: ASSIMILAÇÃO, INCORPORAÇÃO OU INCLUSÃO	100
4.2 TOLERÂNCIA, JUSTIÇA E DEMOCRACIA: A NECESSIDADE DE UMA TEORIA NEUTRA DO USO PÚBLICO DA RAZÃO.....	106
4.2.1 Democracia e Justificação	109

4.3 APLICAÇÃO A ESTUDOS DE CASOS NO BRASIL.....	113
4.3.1 A questão dos símbolos religiosos em espaços públicos	114
4.3.2 A questão dos refugiados	116
4.3.3 A questão dos discursos de ódio e da liberdade de expressão	119
4.4 TOLERÂNCIA COMO RESPEITO OU TOLERÂNCIA COMO RECONHECIMENTO?.....	123
4.5 QUESTIONANDO A TESE DA NORMATIVIDADE DA TOLERÂNCIA DE FORST: A CIRCULARIDADE ENTRE TOLERÂNCIA, JUSTIÇA E DEMOCRACIA	136
4.6 EDUCAÇÃO E TOLERÂNCIA.....	139
4.6.1 Educação para tolerância como educação das emoções	140
4.6.2 Educação para tolerância e virtudes epistêmicas.....	144
5 CONCLUSÃO	147
REFERÊNCIAS.....	159

1 INTRODUÇÃO

Nos debates contemporâneos sobre os conflitos presentes em sociedades multiculturais, o conceito de tolerância desempenha um papel importante, mas não claro e incontestável. A tolerância é um conceito ambivalente e foi utilizado pelos filósofos políticos e outros teóricos de maneiras muito diferentes. Embora muitos tenham algumas ideias rudimentares sobre o que ela significa, é provável que essas sejam um tanto confusas e pouco claras. A amplitude entre o significado da tolerância no registro da linguagem comum e sua definição no campo acadêmico demonstra como a definição está repleta de paradoxos, dilemas e desafios que envolvem uma multiplicidade de conceitos e ideias que fazem parte da sua órbita gravitacional, como por exemplo, poder, pluralismo, justiça, dominação, autonomia, respeito, reconhecimento inclusão e muitos outros.

Com a desintegração de um *ethos* comum compartilhado, os processos de racionalização e autonomização do poder e da moralidade, o significado da tolerância e os seus limites são redefinidos constantemente. Como então, assegurar a coexistência em igualdade de direitos e o respeito mútuo entre as pessoas frente ao contexto de um pluralismo crescente de planos de vida e formas culturais, que não são apenas diferentes, mas por vezes irreconciliáveis?

O problema central dessa tese se refere à questão da inclusão igualitária do outro/outros considerados diferentes nas sociedades democráticas modernas e se propõe a buscar uma resposta possível à questão sobre qual concepção de tolerância se mostra mais apropriada frente aos conflitos aparentemente irresolúveis presentes nas sociedades plurais contemporâneas.

A presente tese se divide em três capítulos. O primeiro tem como seu principal objetivo examinar os debates contemporâneos sobre a tolerância, dando um panorama geral das principais questões que envolvem o uso teórico e prático desse conceito. Os dilemas contemporâneos sobre o que é a tolerância, seus limites e suas distintas compreensões evidenciam o quanto seu significado ainda é ambivalente e plural. A principal preocupação dessa pesquisa se refere às formas institucionais e políticas de tolerância, ou seja, aquelas praticadas no âmbito público da política formal; contudo, não será descartada a ideia de que a tolerância também é uma virtude dos indivíduos e grupos praticada na política informal da sociedade civil ou da

cultura de fundo. A tolerância é uma virtude democrática essencial dos cidadãos compreendidos como aqueles que estão sujeitos à lei e acima de tudo como os que fazem a lei — uma virtude cultivada e exigida tanto da maioria como das minorias.

A tolerância, como um princípio político e uma regra válida socialmente, possibilita a coexistência entre indivíduos e grupos que sustentam convicções, crenças e estilos de vida muito diversos. As circunstâncias que a requerem são caracterizadas não apenas pela simples diferença, mas por tensões e conflitos profundos que atingem o tecido social, dificultando a realização de fins sociais como a governabilidade, a estabilidade social e a abertura de possibilidades discursivas.

As circunstâncias que envolvem a tolerância são muito diversas, entretanto, podemos destacar pela via negativa, aquilo que ela não é, demonstrando seus limites. Ela não é indiferença, pois é necessário que haja uma desaprovação moral ou uma resposta negativa a alguma questão para que surjam questões de tolerância. A tolerância não é um mero suportar, uma resignação ou simples contenção. Ela também não significa um endosso entusiástico da diferença, pois se não há pontos de vistas diferentes trazidos para a mesa de debates, não há nada que necessite ser tolerado. Não é apenas um princípio restrito de não interferência, já que acreditar que é possível interferir é relevante para a tolerância. A tolerância não é mera permissividade ou neutralidade. Pessoas tolerantes não precisam considerar todos os valores como verdadeiros ou estimá-los, mas apenas reconhecer que tais perspectivas são razoáveis e não imorais, de modo que a tolerância só pode existir em face daqueles que são tolerantes.

O conceito de tolerância se distingue, por vezes, das concepções de tolerância. É a partir do conceito que possui conteúdos centrais, que as distintas concepções de tolerância se desenvolvem. Seguindo o aporte teórico de Rainer Forst, a tolerância se refere à aceitação condicional em relação a crenças, ações e práticas consideradas erradas, mas que não possuem uma justificação capaz de proibi-las ou restringi-las. A tolerância como respeito deve ser compreendida como a expressão de uma inclusão simétrica de todos os cidadãos, sem distinção ou predileção, mesmo quando avaliamos a conduta ou o modo de vida de indivíduos e grupos como sendo falso.

A tolerância como respeito se destaca por alguns motivos: i) Articula uma teoria normativa neutra, ou seja, que não se fundamenta numa concepção única de

bem, evitando o risco de se deixar impregnar por doutrinas éticas ou posicionamentos arbitrários; ii) Compreende a tolerância sua aplicabilidade como uma tarefa prático-moral e não apenas como uma questão conceitual; iii) Destaca sua dimensão deliberativa e participativa. A tolerância, segundo Forst, não pode ser compreendida apenas a partir de uma perspectiva ética, como aquela derivada dos indivíduos nas suas relações intersubjetivas. Em última instância, ela resulta das normas e entendimentos sociais construídos a partir de um procedimento compartilhado por pessoas livres e iguais, que delimitam o que deve ou não ser tolerado.

Para Forst, a tolerância é um conceito normativamente dependente que carece de recursos normativos adicionais para que tenha um determinado conteúdo e limites especificáveis. Uma definição precisa da tolerância requer uma análise de três critérios: objeção, aceitação e rejeição. A objeção implica necessariamente que comportamentos, práticas ou convicções sejam passíveis de crítica ou censura, desde que possuam fundamentos razoáveis mínimos. Os motivos de objeção necessitam ser contrabalançados pela aceitação. Isso não significa que as razões de objeção não são válidas ou mesmo relevantes, mas que os juízos negativos são superados por juízos positivos, vistos como suficientes para tornar moralmente inadequada a oposição irrestrita ao objeto em foco. Portanto, o espaço da tolerância envolve um equilíbrio entre os componentes de objeção e aceitação, e quando o primeiro é julgado tão negativamente que as razões positivas não são suficientes para sustentá-lo, não há porque ser tolerante.

A crença firme no valor da tolerância nem sempre é acompanhada de uma certeza análoga no campo teórico. A melhor indicação dos fundamentos múltiplos sobre os quais repousa a discussão filosófica da tolerância é a falta de acordo na sua definição, limites e nos casos paradigmáticos que a exemplificam. Todavia, autores como Horton, Rawls, Kymlicka, Taylor e Galeotti, apesar de defenderem distintas abordagens da tolerância, assumem os componentes de objeção, aceitação e rejeição como pano de fundo da sua arquitetônica teórica, que envolve os conflitos acerca da aceitação ou não dos diferentes em sociedades plurais.

O segundo capítulo examina de forma crítica a perspectiva filosófica de Anna Elisabetta Galeotti que apresenta uma nova compreensão de tolerância para as sociedades democráticas contemporâneas. Galeotti está ciente das diferenças entre o pluralismo social e cultural do passado, nos quais a ideia tradicional de tolerância

floresceu, e aqueles que caracterizam os desafios apresentados pelas sociedades contemporâneas; todavia, ela acredita que as novas circunstâncias exigem que revisemos, ao invés de abandonar, o ideal de tolerância. Sua proposta gira em torno de uma concepção de tolerância como reconhecimento.

A preocupação da tolerância tradicional girava em torno da discordância moral, inicialmente a discordância religiosa, e os beneficiários da tolerância eram as pessoas concebidas como indivíduos, sendo toleradas suas crenças e valores escolhidos por eles. A tolerância na perspectiva defendida por Galeotti, está direcionada para as identidades muitas vezes compostas por traços ascriptivos, que envolvem atributos não escolhidos, como origem social, raça ou sexo, que constituem grupos que por vezes são considerados “diferentes”, portanto, não apreciados pela maioria social.

Para ela, os casos genuínos de tolerância se desenvolvem da seguinte forma: a) em torno de uma competição entre maiorias e minorias, coexistindo em uma dada sociedade, b) rotulando traços, comportamentos e práticas como diferentes, e, portanto, não aceitos pela maioria; c) quando o grupo minoritário é percebido como uma ameaça à ordem tradicional pré-estabelecida; d) quando os grupos minoritários resistem à intolerância e reivindicam a tolerância pública para suas diferenças.

Segundo Galeotti, a intolerância e a discriminação vividas pelos grupos minoritários não podem ser vistas como meros infortúnios individuais, pois estão diretamente relacionadas à sua pertença a uma coletividade. Apesar do sistema jurídico, segundo o modelo liberal, assegurar direitos formais, concedendo igual dignidade aos indivíduos de forma abstrata, não consegue combater a exclusão que acontece factualmente.

A resposta ao problema das minorias identitárias é o reconhecimento público, que para Galeotti significa a aceitação da diversidade dentro da faixa normal de opções viáveis na sociedade, ou seja, sua legitimação e presença pública, independentemente do seu conteúdo, o que levaria àquilo que a autora chama de reconhecimento simbólico, um redesenho indireto dos mapas de padrões de ação e crença que uma sociedade aceita.

Algumas questões surgem no desenrolar da ideia de tolerância como reconhecimento de Galeotti: não estaria a autora falhando ao fazer uma leitura homogênea da identidade de grupos como uma espécie de essência compartilhada?

E ainda, ao tratarmos da ideia de cultura, deveríamos valorizá-las por si mesmas ou por que são consideradas como valiosas para seus indivíduos? A insistência na promoção de determinadas identidades culturais, não seria uma camuflagem para aquilo que Habermas denomina de “protecionismo das espécies”? A suposta valorização e promoção da igualdade cultural pode não ser solução alguma, pois reconhecer algo sem conhecimento exato ou contra as próprias convicções não é um reconhecimento real, mas antes, um insulto adicional. Afinal devemos ou não tolerar identidades?

O terceiro e último capítulo tem como seu principal objetivo, a partir das análises já apresentadas nos capítulos anteriores, fazer um comparativo entre as teorias de Forst e Galeotti, buscando destacar que a tolerância como respeito, apesar de também apresentar déficits e dificuldades teóricas, é uma teoria promissora para responder a questão da inclusão dos diferentes em sociedades democráticas contemporâneas, inclusive se aplicada de forma adaptada ao contexto brasileiro. O capítulo busca examinar alguns estudos de casos com o intuito de evidenciar como, em maior ou menor grau, a tolerância como respeito possui uma aplicabilidade prática quando tratamos de questões como os símbolos religiosos em espaços públicos, os discursos de ódio e o problema dos refugiados.

O debate sobre a inclusão igualitária se refere à luta por reconhecimento no Estado democrático de direito a partir de dilemas de conflitos em relação ao modo de tratar as diferenças na esfera pública. A partir dessas lutas, surge a questão acerca dos limites da tolerância no marco de uma concepção liberal-igualitária de cidadania democrática. A grande questão que permeia o capítulo três é: A concepção de tolerância como respeito é suficiente para lidar com as questões de reconhecimento das diferenças ou precisamos alargar essa concepção para uma noção mais robusta de tolerância? Forst aposta nas instituições democráticas do Estado de direito como aquelas que possibilitam estabelecer relações de respeito mútuo entre os sujeitos com diferentes perspectivas socioculturais. A inclusão, segundo a sua perspectiva, deve integrar de modo igualitário todos os cidadãos sem que estes sejam incorporados na uniformidade de um povo como uma comunidade homogênea.

O modelo de tolerância defendido por Forst se correlaciona com sua concepção de justiça e busca superar a oposição entre teorias liberais e comunitaristas através da sua tese dos contextos de justificação, levando em

consideração a multiplicidade de contextos normativos e, por conseguinte, a variedade de exigências de justificação e de relações de reconhecimento recíproco concernentes a cada contexto.

A tolerância como respeito não exige cidadãos imersos em uma cultura específica, vinculados a costumes sociais ou mesmo integrados na cultura comunitária. A teoria de Forst aposta, seguindo a influência de Habermas, na capacidade que a troca comunicativa entre os atores sociais tem de promover a justiça social, o respeito moral à autonomia de todos e de cada um, fortalecendo as instituições democráticas e as formas de exercício da responsabilidade no espaço comum.

A proposta defendida por Forst aponta para formas de interação social baseadas no universalismo político, que reconhece as diferenças e liberdades que fazem parte do compromisso com o bem comum, e por esse motivo, seu universalismo não é incompatível com a ancoragem de relações intersubjetivas nos contextos comunitários. É a partir das práticas políticas racionais e deliberativas que os consensos podem ser alcançados e a própria democracia torna possível que todos busquem uma ação conjunta e orientada, cujo o resultado é a produção da justiça social.

Tolerância, justiça e democracia são conceitos interdependentes e correlacionados. É praticamente impossível imaginarmos uma sociedade justa e democrática, sem o princípio da tolerância como um dos seus principais pilares. A justiça social e o uso público da razão pressupõem, em alguma medida, a ideia de tolerância como respeito.

2 DEBATES CONTEMPORÂNEOS SOBRE A TOLERÂNCIA – UM PANORAMA GERAL

2.1 TOLERÂNCIA E PLURALISMO: TENSÕES E DIFICULDADES TEÓRICAS

O liberalismo moderno surgiu a partir de argumentos em favor da tolerância religiosa na esteira das guerras religiosas europeias dos séculos XVI e XVII. Os pensadores liberais argumentaram que a tolerância do Estado foi uma resposta racional à questão do pluralismo religioso, a mais significativa forma de diferença social na Europa daqueles séculos. A Reforma e as guerras religiosas garantiram que os conflitos religiosos e suas implicações para soberania e estabilidade do Estado prevalecessem nas mentes dos primeiros filósofos políticos modernos.

A tolerância foi considerada um elemento chave das estratégias da modernidade para lidar com os conflitos religiosos. Atualmente, poucos contestariam as ideias de que ela, juntamente com a liberdade e a igualdade política, continua sendo um princípio fundamental das sociedades contemporâneas marcadas pelo pluralismo de formas de vida. Judith Shklar foi tão longe a ponto de afirmar que a tolerância é a mais alta virtude liberal, sendo considerada a essência do liberalismo (SHKLAR, 1984).

A maior diferença dos primeiros relatos liberais de tolerância e as discussões contemporâneas é que a tolerância não é considerada apenas aplicável aos casos de diversidade religiosa. Especialmente no último século, novos eixos de diferença social surgiram nos Estados democráticos, muitos dos quais são agora objeto de apelos à tolerância racial, étnica, sexual, cultural, linguística.

Mudanças dramáticas em relação aos fluxos migratórios, a geopolítica, o avanço do neoliberalismo na economia, o aumento da permeabilidade das fronteiras dos Estados, o advento dos meios de comunicação em massa e a proliferação de movimentos sociais contribuíram para o desenvolvimento de sociedades democráticas nas quais a diversidade religiosa é uma, dentre as muitas diferenças entre os cidadãos.

A tolerância, antes vista como uma estratégia para intermediar os conflitos religiosos, foi gradativamente ampliada como uma possibilidade de solução para outros tipos de conflitos sociais (HABERMAS, 2004). Nesse sentido, podemos nos

questionar, qual o papel que o princípio e a prática da tolerância devem desempenhar nas respostas das sociedades democráticas aos dilemas atuais da diversidade cultural e às reivindicações de justiça de cidadãos de diferentes minorias nacionais, étnicas, de gênero e outras?

Neste capítulo, me volto para os dilemas contemporâneos sobre o que é a tolerância, seus limites e distintas compreensões teóricas com o intuito de evidenciar o amplo debate e em torno dessa questão. Minha principal preocupação é com as formas institucionais/políticas de tolerância, ou seja, aquelas praticadas no âmbito público da política formal, regida pelo ordenamento jurídico, contudo, não será descartada a ideia de que a tolerância também é uma virtude de indivíduos e grupos, praticada na política informal da sociedade civil ou da cultura de fundo.¹

As questões que acompanharão nossas discussões estão relacionadas com as dimensões políticas e institucionais da tolerância, objeto de intensos debates no campo acadêmico e filosófico. Assim, dentre as inúmeras questões poderíamos nos indagar: Como conviver com a diferença, promovendo a coexistência de diferentes pessoas e grupos marcados por conflitos sem fazer o uso da violência como meio apaziguador? O que significa responder a um conflito com um apelo à tolerância? Que formas de diversidade podem acomodar as diferentes noções de tolerância? O princípio da tolerância deve fundamentar medidas positivas de apoio financeiro e legal para o florescimento e manutenção de comunidades culturais distintas, como as leis para a proteção de línguas minoritárias e mecanismos especiais para representação política dessas minorias?

Às vezes, no caso de minorias nacionais de longa data, territorialmente concentradas, como os francófonos da província do Quebec, os bascos e catalães na Espanha, o reconhecimento cultural pode exigir que o Estado conceda certos poderes de autogoverno. O compromisso com o pluralismo cultural, segundo uma perspectiva multicultural² e comunitarista, reflete uma posição substantiva e normativa que concebe valor e respeito às comunidades culturais.

¹ Para Forst, assim como para Scanlon, é preciso que haja uma intercomunicação entre a cultura política pública e a cultura de fundo. Não há instituições democráticas, sem cidadãos que incorporem determinadas atitudes democráticas.

² O multiculturalismo está associado à política da diferença, à política da identidade e à política do reconhecimento que compartilham o compromisso de reavaliar as identidades desrespeitadas e ao mesmo tempo, mudar os padrões dominantes de representação e comunicação que marginalizam certos grupos. Embora o termo tenha abrangido uma variedade de reivindicações e objetivos normativos, podemos dizer que há um terreno comum entre esses teóricos, o de rejeitar o ideal do

Comumente comunitaristas e multiculturalistas afirmam que as respostas liberais não conseguem assegurar os requisitos necessários de respeito ao pluralismo cultural por serem demasiadamente formais e individualistas; ao passo que os liberais afirmam que os comunitaristas são obcecados pelo contexto, supervalorizam a tradição, a cultura e a identidade ética dos indivíduos e de suas comunidades.

Essas questões são contundentes para o debate contemporâneo acerca da tolerância e do reconhecimento em sociedades marcadas pelo pluralismo. O compromisso com o pluralismo em um Estado democrático requer, entre outras coisas, a inclusão dos diferentes grupos nas instituições políticas e estruturas de tomada de decisão, além de possíveis formas positivas de assistência estatal e arranjos especiais para tais comunidades, sem confundir tal forma de reconhecimento com uma proteção administrativa das espécies, conforme já alertara Habermas.³

Se determinados aspectos da tolerância são considerados uma resposta útil às reivindicações contemporâneas de reconhecimento cultural, dependerá em alguma medida da concepção ou das concepções de tolerância a serem consideradas. Nas seções seguintes, examinarei algumas dessas concepções com o intuito de situá-las no debate filosófico contemporâneo, destacando a tolerância como respeito na perspectiva defendida por Rainer Forst como uma teoria forte e promissora capaz de responder aos conflitos e demandas presentes nas sociedades contemporâneas plurais.

2.2 ASPECTOS DA TOLERÂNCIA - UMA ANÁLISE GERAL DO CONCEITO

A tolerância foi chamada de “o coração substantivo do liberalismo” (HAMPTON, 1989, p. 802). Contudo, o que é exatamente a tolerância não está muito

caldeirão em que se espera que os membros de grupos minoritários sejam assimilados pela cultura dominante. Os proponentes do multiculturalismo endossam a ideia de que os membros de grupos minoritários não apenas podem, mas devem manter suas práticas coletivas distintas (SONG, 2020, n.p).

³ As formas de vida e culturas que animaram uma determinada época se reproduzem porque convencem a partir de si aqueles que as adotam, ficando marcadas em suas estruturas de personalidade. O Estado apenas pode possibilitar a atividade hermenêutica de reprodução cultural dos distintos mundos da vida, nunca, porém, garantir a sobrevivência de uma determinada cultura ou tradição específica, privilegiando-a e, por conseguinte roubando a possibilidade de os indivíduos dizerem sim ou não a ela. Uma cultura que se tornou reflexiva permanece sempre aberta ao exame crítico dos indivíduos e a possibilidade de adesão ou não das gerações futuras (HABERMAS, 2018, p. 370).

claro. Frequentemente, o conceito foi utilizado por filósofos políticos e outros teóricos de maneiras muito diferentes. Embora todos nós provavelmente tenhamos algumas ideias rudimentares sobre o que é a tolerância, é provável que essas ideias sejam um tanto confusas.

A tolerância entendida como um princípio político e uma regra vinculante válida socialmente, possibilita a coexistência pacífica entre grupos e indivíduos que sustentam crenças, convicções e estilos de vida diversos, diferindo de modo profundo e por vezes irreconciliáveis em suas concepções morais, filosóficas e religiosas. As circunstâncias que requerem a tolerância são caracterizadas não apenas pela simples diferença, mas por tensões e conflitos profundos que atingem diretamente o tecido social, tendo como compromisso político a realização de fins sociais como a governabilidade, a estabilidade social e a abertura de possibilidades discursivas.

A seguir me proponho a distinguir a tolerância de outros conceitos com os quais é comumente confundida antes de me envolver diretamente na sua análise conceitual. Isso fornecerá uma orientação para determinar alguns aspectos gerais da ideia de tolerância, o que possibilitará sua maior compreensão. Contudo, minha intenção não é apresentar um conceito definitivo de tolerância, mas desenvolver uma discussão preliminar sobre a questão, que servirá de base para as seções posteriores. Para tanto, me sirvo do artigo *What toleration is* de *Andrew Cohen* como base teórica para o desenvolvimento das próximas seções. Início tratando da tolerância pela via negativa, ou seja, aquilo que ela não é, e ao mesmo tempo, demonstrando alguns de seus limites.

2.2.1 Tolerância não é indiferença

A indiferença, algumas vezes, é considerada como uma forma de tolerância, expressa comumente pela fórmula, 'viva e deixe viver'. A expressão guarda alguma possibilidade de se tratar da tolerância propriamente dita, pois a ideia de 'deixar viver' não exclui em nenhum momento boas razões para considerar algo como desviante, reprovável e, não obstante, deixar de interferir nele. A origem da tolerância algumas vezes foi pensada como indiferença, conforme recorda Williams,

As práticas da tolerância podem, por exemplo, refletir apenas ceticismo ou indiferença. Tais atitudes foram, com certeza, importantes para o crescimento da tolerância como prática no final das guerras de religião [...], mas ceticismo

e indiferença, pelo contrário, significam que as pessoas não mais desaprovam profundamente as crenças em questão, e sua atitude não é, no sentido rigoroso, a da tolerância (WILLIAMS, 2009, p. 48).

A ideia geral presente na compreensão de tolerância, implica que aquele que tolera desaprova profundamente, isto é, moralmente, aquilo que tolera. Algum tipo de resposta negativa é necessária para que nossa interferência conte como tolerância. Contudo, nem todas as diferenças são moralmente relevantes para serem consideradas como um caso de tolerância. Se alguém, por exemplo, não se importa com a música que seu vizinho ouve ou como ele se veste, ou seja, se isto lhe é indiferente, não faz sentido dizer que ele pratica a tolerância. Neste caso, não há nenhum desvio significativo para que o caso seja considerado como tolerância. Pode ser que se pense que as escolhas do vizinho são ruins, repugnantes, considerando-as mera questão de gosto, e, portanto, moralmente irrelevantes.

Mudanças no contexto moral podem transformar as diferenças em casos de desvios relevantes ou moralmente reprováveis. Imaginemos, por exemplo, dois vizinhos, um vegano militante e outro um carnívoro voraz. É provável que ambos considerem os âmbitos alimentares uns dos outros como desviantes daquilo que consideram adequado. Como a alimentação é algo significativo em suas vidas, também é provável que isso seja visto como algo desagradável e relevante, em alguns casos até impedindo um convívio amistoso entre eles. Entretanto, ainda teríamos um caso de indiferença moral, pois não haveria uma interferência direta na dieta do outro, o que não configura um caso de tolerância.

Se considerarmos duas possibilidades de transformação no contexto moral, a situação acaba mudando. Imaginemos que, no futuro, houvesse uma crença compartilhada na ideia de que comer carne é um erro, por motivos tais, como degradação do meio ambiente ou pela consideração ao sofrimento dos animais. De modo inverso, suponhamos que se espalhe a crença de que o veganismo é prejudicial à saúde, levando em consideração a deficiência de determinados nutrientes que só podem ser encontrados na carne. Nos dois casos, o que aconteceria é um deslocamento do problema que deixaria o campo da mera indiferença para o campo da tolerância, pois haveria um desvio moral reprovável que poderia ser decidido com base em boas razões tolerar ou não (cf. ARAÚJO, 2019, p. 263).

A partir dessa breve consideração, podemos nos dar conta de que a tolerância requer a não interferência e que o comportamento é algo que pode ser tolerado. O que é significativo nessa compreensão é que a tolerância requer que o tolerador tenha algum tipo de resposta negativa. Conforme o próprio Williams destaca, “se você não se importa tanto com que os outros acreditem você não precisa de tolerância” (WILLIAMS, 1996, p. 20).

Esse primeiro elemento que distingue a tolerância da indiferença é comum a grande parte dos autores, pois se aceitamos determinados comportamentos e práticas sem a intenção de nos opormos a eles, logo, as razões para tolerância são inexistentes. A tolerância surge no conflito conforme recorda Forst, sendo o espaço em que acontece uma objeção que possibilita a troca de razões para que algo seja considerado como passível de tolerância. Sem objeção não há espaço para a tolerância, sobrando apenas a indiferença (FORST, 2013).

2.2.2 Tolerar não é suportar o que não gostamos

Talvez essa seja uma das compreensões mais comuns de tolerância, a ideia de que devemos, mesmo que contrários, suportar aquilo que desaprovamos. Trata-se de uma espécie de resignação ou mera contenção. É sobre esse tipo de compreensão de tolerância que Goethe faz referência em suas *Máximas e Reflexões* ao afirmar que a tolerância é um insulto.

A pessoa que se engaja com esse tipo de compreensão da tolerância como não interferência, é aquela, por exemplo, que ouve música alta do seu vizinho e resigna-se a viver com ele em prol da paz, suportando som alto todos os dias, como uma espécie de *modus vivendi* ou um compromisso pragmático. A questão é: Por que, então, não consideramos isso como tolerância? Por que a resignação como a capacidade de evitar algum comportamento conflitivo não conta como tolerância?

A resposta a questão se baseia na ideia de que a tolerância é algo que devemos fazer pelos motivos certos, baseada em determinadas justificações que sejam no mínimo razoáveis. A presença dessas razões é algo importante. Duas pessoas podem ser capazes de tolerar as atividades umas das outras, mesmo que nenhuma delas tenha o direito de continuar essas atividades e ambas entendam isso.

A mera resignação não é sinônimo de tolerância, assim como não é a mera não interferência. A esse respeito comenta Cohen, “devemos valorizar nossa não interferência para que conte como tolerância; a não interferência deve ser devidamente fundamentada” (COHEN, 2004, p. 73). No caso de não interferência baseada em princípios, ela também precisa ser intencional, pois não agimos de acordo com princípios por acidente. Essa é também umas das condições importantes para ação ser considerada tolerante ou não: a sua intencionalidade.

2.2.3 Tolerância não é o endosso entusiástico da diferença

Tolerância não é o mero pluralismo ou endosso entusiástico da diferença que está associada a alguns tipos de multiculturalismo. Diversidade cultural e multiculturalismo podem ou não ser valores. Contudo este não é o objeto de análise em questão. Embora a tolerância os torne possíveis, ela não os exige.

Se não há pontos de vistas diferentes trazidos para a mesa de debates, por assim dizer, não há nada que necessite ser tolerado e o defensor da tolerância não precisa se preocupar. A tolerância, o pluralismo e o endosso entusiástico das diferenças podem formar de algum modo, um espectro que se relaciona à diversidade.

Embora a tolerância não exija a diversidade cultural, ela exige certamente alguma forma de diversidade. Isso decorre de um fato óbvio: deve haver oposição, algo que tenhamos uma resposta negativa para que seja possível a tolerância. Se não houvesse diversidade, não haveria nada a se opor; se não houvesse nada se opor, não haveria nada a tolerar, portanto, a diversidade é uma das condições da tolerância. Contudo, não se restringe ao aspecto meramente cultural ou identitário, algo que ficará mais claro ao longo do desenvolvimento das próximas seções e capítulos.

2.2.4 A tolerância não é apenas um princípio geral restrito de não interferência

Isso significa que tal princípio proibiria qualquer interferência em relação aos outros, incluindo o diálogo racional com objetivo de persuasão. O exemplo dado por Cohen é o seguinte: se tento persuadir a minha irmã a não fazer um aborto, mas fico de lado quando ela sai para clínica de planejamento familiar, minha atitude não pode ser considerada como tolerante, pois, “a tolerância não exclui o diálogo racional, é,

portanto, apenas um princípio de não interferência. Os casos em que se deve tolerar são aqueles em que a única interferência permitida é o diálogo racional” (COHEN, 2004, p. 74).

O exemplo utilizado por Cohen é interessante, porque indica algo que até agora não havia sido abordado sobre a tolerância, o fato de que quando me coloco ao lado, posso estar tolerando a ação da minha irmã. Alguns poderiam acreditar que essa atitude seria de intolerância em relação a sua ação, e, portanto, que eu estaria apenas suportando-a. Como não tenho o direito legal de interferir, não seria possível fazer nada, devendo me conformar com sua ação. Este pode ser o caso, mas não precisa ser assim necessariamente. Isso porque, ainda que eu acreditasse que teria o direito legal de interferir, e, portanto, não estaria apenas me resignando a sua ação, também acredito que não deveria, porque valorizo a minha não interferência. Isso demonstra que acreditar que se tem o poder de interferir é relevante para a tolerância, e que, portanto, é uma das suas condições

2.2.5 Tolerância não é mera permissividade, tampouco neutralidade

Tolerância não é mera permissividade, onde alguém se preocupa tendo uma reação negativa, mas é: i) um relativista que acredita que sua visão não pode ser mostrada como melhor do que a da pessoa não interferida ou ii) um pessimista sobre a possibilidade de diálogo, talvez intercultural. O pessimista sobre o diálogo apenas suporta o que deve, ele não valoriza sua não-interferência. O relativista parece estar na mesma situação do pessimista sobre o diálogo, “ele parece pensar que não pode fazer nada porque não pode mostrar que sua visão é melhor do que a de seu oponente e assim, se resigna a sofrer a atividade reprovada” (COHEN, 2004, p. 75).

Além disso, como comumente se tem observado, o relativista não pode oferecer nenhuma defesa da tolerância, pois tudo o que ele pode dizer é “eu aprovo isso”. Nesse sentido, podemos afirmar que a tolerância pode ser sustentada por motivos objetivos bem argumentados, evitando subjetivismos e relativizações que possam impedir uma construção normativa do conceito.

A tolerância não é algo indiscriminado e indistinguível do relativismo. Isso é uma importante constatação, pois distintamente do que grande parte do senso comum crê, a tolerância não significa um abandono de nossos princípios e ideais, mas, como

recorda Peter Nicholson, “somos instruídos a não suprimir ideais que desaprovamos: não nos pedem que gostemos, apoiemos ou encorajemos” (NICHOLSON, 1985, p. 170).

Pessoas tolerantes não precisam considerar todos os valores como verdadeiros, estimá-los ou ainda considerar a pluralidade como positiva e valiosa. Entretanto, é preciso reconhecer, como nos recorda Rainer Forst, que “tais perspectivas são razoáveis e não imorais. Trata-se de ser respeitado em sua autonomia como sujeito independente” (FORST, 2013, p. 459-460).

Tolerância não é o mesmo que neutralidade; pode-se permanecer neutro em relação a duas ou mais partes, deixando de tolerar qualquer uma delas, talvez até matando ambas. Cohen, está se referindo à neutralidade como uma forma de comportamento que se aplica a uma atitude comparativa, ou seja, se alguém se sente neutro em relação a duas ou mais coisas, isso significa que sente o mesmo por ambos, podendo ter ou não uma resposta negativa (COHEN, 2004, p. 76). De modo contrário, ter uma atitude neutra em relação a uma única coisa que não seja comparativa, implica que não há resposta negativa, o que excluiria a possibilidade da tolerância e permitiria a indiferença. Além disso, um Estado pode tolerar uma religião, por exemplo, embora não seja claramente não neutro em relação a ela e a outras inclusive. Um Estado pode até ter uma religião endossada, enquanto tolera outra religião.

2.2.6 Tolerância não é aceitação, nem intolerância

Assim como acontece com a indiferença, a aceitação também é considerada de modo equívoco como uma forma de tolerância. Isto acontece em casos que não seria possível nem uma atitude de desaprovação, nem de indiferença como aqueles relacionados à diversidade religiosa. Um exemplo significativo é da orientação sexual. Embora as práticas homossexuais tenham sido reprovadas moralmente por muitos países, atualmente, ao menos, em sociedades mais abertas, os homossexuais não querem apenas ser tolerados, mas plenamente respeitados, considerando suas práticas não como algo moralmente reprovável, mas diverso da maioria. Tal convicção, “por parte daqueles que são alegadamente tolerados, sob qualquer aspecto e não apenas da orientação sexual, é um dos principais motivos dos deslocamentos da tolerância para a aceitação” (ARAÚJO, 2019, p. 265). Por outro

lado, em contextos nos quais as relações homossexuais são consideradas moralmente discriminadas, mesmo não sendo mais intoleráveis, portanto, proibidas, ainda poderá haver homossexuais que considerarão sua orientação sexual como desviante, contentando-se com a tolerância.

A questão central é que os casos de tolerância em que a resposta for a aceitação, só serão tratados dessa forma quando não for possível apresentar razões, a partir do respectivo contexto moral, para aquilo que é moralmente reprovável. Nesses casos, quando não é possível apresentar argumentos decisivos para desaprovar moralmente tais desvios, e menos ainda para sua proibição, estes tendem a ser aceitos, não apenas considerando a falta de boas razões, mas pela pressão dos agentes, para os quais a pretensão de tolerar suas práticas, crenças ou atitudes parecerá ofensiva. Assim, “quando a indiferença ou a ausência de reprovação, se tornam a norma, referência à tolerância podem parecer inapropriadas ou mesmo ofensivas: um casal homossexual, ficaria provavelmente ofendido se percebesse que os vizinhos toleram sua convivência” (WILLIAMS, 2009, p. 48).

Além da indiferença e da aceitação, a tolerância também é delimitada pela intolerância, ou seja, quando há possibilidade nenhuma de aceitação parcial, sendo uma região instável entre as três possibilidades. A intolerância é a conduta apropriada quando há um desvio relevante desaprovado moralmente, considerando boas razões compartilhadas reciprocamente dentro do contexto moral relevante, não sendo possível razões contrárias convincentes para que ocorra a tolerância.

Fletcher sugere que a liberdade de expressão, um dos princípios amplamente presente nas sociedades liberais democráticas tem sofrido um deslocamento para a intolerância, de modo particular quando o que está em jogo são os discursos de ódio e pornografia, com a utilização e argumentos alegando danos a outrem com este fim (FLETCHER, 1996a, p. 2600).⁴ Trata-se de um ponto polêmico e controverso que não será meu objeto direto neste momento. Aqui me detenho apenas na ideia geral de que a tolerância não é intolerância e que os limites da tolerância deveriam ser postos onde a intolerância começa.

A tolerância só pode existir em face daqueles que são tolerantes e, portanto, são capazes de aceitar razões que podem ser compartilhadas e ao mesmo tempo

⁴ Para uma análise mais detalhada da questão sugiro a leitura do artigo *A instabilidade bidimensional da tolerância* do professor Ricardo Côrrea de Araújo na Revista *Dissertatio*.

rejeitadas a partir da aplicação dos critérios de reciprocidade e universalidade (FORST, 2013, p. 24-25). O limite do tolerável depende de um juízo prático sobre a estabilidade das relações de reconhecimento recíproco: é intolerável toda posição que for realmente um perigo para a estabilidade social das relações de reconhecimento.

Na próxima seção, me dedico a tentar fazer uma análise conceitual da tolerância que nos auxilie a encontrar uma compreensão ampla do que ela é, recorrendo à teoria da tolerância de Rainer Forst.

2.3 A ESTRUTURA CONCEITUAL DA TOLERÂNCIA COMO IDEAL MORAL

Antes de iniciarmos nossa apresentação da estrutura da tolerância que tomaremos como pano de fundo do nosso debate, é importante fazermos dois esclarecimentos. O primeiro se refere à ideia de que a tolerância, além de ser um ideal moral, também é uma prática e uma virtude ligada àquele ideal; o segundo esclarecimento, se refere à aplicabilidade da tolerância, tanto a indivíduos e grupos, relacionada, portanto, ao âmbito da política informal, como a relação entre Estado, indivíduos e grupos.

Em relação à ideia de tolerância como um princípio moral é importante considerar que há autores que atribuem parte dos problemas relacionados à tolerância à pretensão de considerá-la não apenas como uma prática, mas como ideal, de matriz liberal, capaz de fundar tal prática, o que colocaria a tolerância como dependente de valores liberais, dificultando sua justificação diante de indivíduos e grupos não liberais (cf. WILLIAMS, 1996 e 20009; MACEDO, 1995a e 1995b).

Já em relação à tolerância como uma virtude de indivíduos e grupos, embora as teorias liberais da tolerância considerem que o caso paradigmático da tolerância política é aquele exercido pelo Estado em relação a indivíduos e grupos, praticada no âmbito da política formal e regida pelo ordenamento jurídico, isto não é necessariamente unânime entre eles.

Teóricos como Thomas Scanlon⁵ buscam destacar como os requisitos da tolerância vão para além desse ramo da política formal em direção aquilo que e chama

⁵ “Uma sociedade tolerante – quero sustentar – é aquela cuja política informal é democrática. Essa democracia é uma questão de direito e de instituições (uma questão, por exemplo, de regulação da expressão). Mas é também, de forma relevante e irredutível, uma questão de atitude. Esse último tipo de tolerância não é de fácil aceitação — ela envolve riscos e receios — e não é de fácil realização,

de “política informal da vida social” (SCANLON, 2009, p. 34). A tolerância não é apenas um ideal ou virtude moral liberal justificada apenas no âmbito formal e institucional do Estado, mas também entre os indivíduos e grupos na política informal. Consideraremos que a tolerância política será tanto uma “virtude do Estado, praticada na política formal e no âmbito público juridicamente organizado, como de indivíduos e grupos, praticada na política informal”. Assim, a tolerância também deve ser considerada “um ideal, uma virtude e uma prática, aspectos que não devem ser separados” (ARAÚJO, 2019, p. 257).

Tendo feitas essas considerações, passo a estrutura conceitual da tolerância. Há diversos autores que tratam da questão, com diferentes graus de complexidade e detalhes variáveis. Para os propósitos desta seção adoto como guia a proposta de Rainer Forst presente em sua obra *Toleration in Conflict* e também no seu artigo *Os limites da tolerância*. A opção por Forst tem como justificativa sua teoria da tolerância normativa abrangente e refinada que incorpora elementos centrais para compreendermos o que é uma situação de tolerância, considerando os componentes de objeção, aceitação e rejeição.

Segundo Forst, é preciso fazer uma distinção fundamental entre o conceito e as concepções de tolerância. O conceito possui determinados conteúdos centrais que se referem à tolerância. A partir desse significado único, surgem as concepções, que podem ser entendidas como ideias ou noções que são interpretações dos elementos contidos nesse conceito central. A tolerância se refere, “à aceitação condicional e/ou a não interferência em relação a crenças, ações e práticas consideradas erradas, mas toleráveis, no sentido de que não são vistas como justificáveis ações voltadas a sua proibição ou restrição” (FORST, 2012a).

A tese fundamental para definir a tolerância em Forst é entendê-la como um conceito *normativamente dependente*, carecendo de recursos normativos adicionais para que tenha um determinado conteúdo e limites especificáveis. A tolerância não é, portanto, contrariamente a uma visão presente no senso comum, um valor em si mesmo, em vez disso, é uma atitude requerida por outros valores ou princípios

mesmo em nossas próprias atitudes, quando mais na sociedade como um todo” (SCANLON, 2009, p. 35).

(FORST, 2009, p. 18). Uma definição precisa do conceito requer uma análise a partir de seis características⁶, das quais se destacam três: objeção, aceitação e rejeição.

A primeira característica se refere à natureza objetável das crenças ou práticas consideradas falsas ou ruins que são objeto da tolerância. As razões de objeção devem ser defensáveis, demonstrando porquê determinados argumentos ou práticas são condenadas. A própria razão prática,⁷ no seu exercício justificador, ao fazer a comparação entre diferentes princípios e conceitos, deve ser capaz de fundamentar as razões de objeção de modo que não estejam baseadas, por exemplo, em diferenças de aparências, hostilidade gratuita ou mesmo preconceitos irracionais (FORST, 2013, p. 18).

A segunda característica se refere ao componente de aceitação. A parte das razões de objeção, devem existir razões do por que ainda seria errado não tolerar essas práticas ou crenças consideradas falsas ou ruins. Isso não significa que as razões de objeção não são válidas ou mesmo relevantes, mas que os juízos negativos são superados por juízos positivos vistos como suficientes para tornar moralmente inadequada a oposição irrestrita ao objeto em foco.⁸

A terceira característica se refere às razões para rejeição que marcam os limites da tolerância. É um ledão engano imaginarmos que a tolerância significa aceitação ilimitada de tudo. O espaço da tolerância envolve um equilíbrio entre os componentes de objeção e aceitação, e quando este primeiro é julgado tão negativamente que as razões positivas não são suficientes para sustentá-lo, então não há razões para ser tolerante. A tolerância deve ser justificada de modo recíproco e universal. É na prática intersubjetiva, através do uso da razão prática, que podemos

⁶ Para uma análise mais detalhada sobre as seis características consultar *Toleration in conflict*, p. 17-26.

⁷ A razão prática pode ser entendida como a capacidade básica de responder a questões práticas de maneira apropriada com razões justificativas dentro de cada um dos contextos práticos em que surgem e devem estar situados. Neste sentido, faz-se necessário a reconstrução dos vários contextos de justificação, buscando entender os diferentes modos como nossa razão prática usa critérios específicos de justificação e responsabilidade por ações e normas. Uma análise exaustiva da razão prática incluiria não apenas um componente cognitivo - ser capaz de pedir, identificar e fornecer razões que atendem às diferenças no contexto de maneira justificável - mas também um componente volitivo, de estarem preparados para agir de acordo com eles se eles se provarem justificados. (FORST, 2012, p. 18).

⁸ Aparentemente teríamos um paradoxo, pois a luz do componente de aceitação seria errado, do ponto de vista moral, reprimir o que é condenado moralmente como um erro. Forst argumenta que, não se trata de uma real antinomia, mas de um escalonamento/hierarquização de diferentes tipos de razões morais, algumas das quais, podem sobrepujar outros argumentos, o que não é incomum no exercício teórico ou filosófico de cunho normativo (FORST, 2013, p. 21).

oferecer boas razões compartilhadas acerca daquilo que pode ou não ser tolerado. É a partir desta compreensão que podemos falar de um componente de rejeição. A natureza dos motivos de rejeição não é estabelecida antecipadamente, podendo ser do mesmo tipo dos motivos de aceitação e objeção ou não (FORST, 2013, p. 23).

A definição geral da tolerância recebe uma configuração concreta quando precisamos explicitar o que deve ser tolerado ou não, e por quais razões. Na modernidade, podemos falar de quatro concepções básicas e legítimas de tolerância: i) Concepção permissiva; ii) Concepção como coexistência; iii) Concepção como respeito e iv) Concepção como estima.

A concepção permissiva ou condescendente. A tolerância é entendida como relação entre uma autoridade ou maioria e as representações de valor de uma minoria ou várias minorias, o que aconteceu, por exemplo, com a promulgação do Edito de Nantes. Tolerar aqui significa aceitação de uma situação subalterna, desprivilegiada, como cidadãos de segunda classe, produzindo, desse modo, identidades e formas de vida culturais estigmatizadas (FORST, 2013, p. 28).⁹

A concepção como coexistência. A tolerância é entendida aqui, apenas como um meio para evitar conflitos e como forma dos indivíduos e grupos realizarem seus próprios objetivos. Nessa concepção, a tolerância possui um caráter de horizontalidade, de modo que a relação não se refere, a uma autoridade e uma minoria, mas a grupos em certa igualdade de poder que veem como necessária a tolerância, a fim de realizar seus próprios interesses e valores. A tolerância como coexistência parte de uma perspectiva pragmático-instrumental, sem qualquer caráter normativo (FORST, 2013, p 28).¹⁰

Em contraposição às duas primeiras concepções, Forst defende a ideia de que a tolerância deve ser entendida como uma forma de respeito mútuo fundamentada moralmente: a tolerância como respeito. Tal concepção parte do pressuposto de que os indivíduos respeitam uns aos outros como pessoas autônomas, como membros com igualdade de direitos numa comunidade política num

⁹ Um dos célebres casos que podem exemplificar como a concepção permissiva permanece na sociedade contemporânea é a decisão da Corte Constitucional Alemã acerca da permanência de crucifixos nas salas de aula da Bavária. No Brasil, o caso da permissão do ensino religioso nas escolas públicas também é um desses exemplos. A concepção permissiva ou condescendente é o que Peter Jones denomina de modelo governante-súdito.

¹⁰ É o que Bernard Williams defende, a tolerância como prática e considerando as razões prudenciais, em oposição aquelas concepções moralizantes que precisam contar com o valor da autonomia que não é intersubjetivamente compartilhado (cf. WILLIAMS, 2009).

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

Tratarei mais diretamente da concepção de tolerância como respeito na seção sobre Rainer Forst. Por hora, acredito que a caracterização da tolerância como um *conceito normativamente dependente*, juntamente com os elementos que a compõem e as diferenciações das demais concepções de tolerância já são suficientes para os propósitos desta seção. A seguir, passo a analisar as diferentes imagens da tolerância

2.4 AS DIFERENTES IMAGENS DA TOLERÂNCIA

Para além da discussão acerca das tensões e dificuldades teóricas implicadas no debate acerca da tolerância e do pluralismo, uma outra questão polêmica são as imagens ou concepções possíveis da tolerância. Nesta seção, examinarei algumas dessas imagens buscando demonstrar sua ambivalência e instabilidade. A crença firme no valor da tolerância nem sempre é acompanhada de uma certeza análoga no campo teórico. A melhor indicação dos fundamentos múltiplos sobre os quais repousa a discussão filosófica da tolerância é a falta de acordo sobre sua definição, seus limites e os casos paradigmáticos que a exemplificam.

O rol de autores escolhidos para o desenvolvimento das próximas seções se deu em virtude dos três componentes da tolerância (objeção, aceitação e rejeição), que é o pano de fundo da estrutura conceitual da tolerância compartilhada por Horton, Rawls, Kymlicka, Taylor e Galeotti, sendo tratados por cada um desses autores a partir de diferentes constelações conceituais e abordagens teóricas.

2.4.1 Tolerância como virtude

John Horton, em seu artigo *Toleration as a Virtue*, apresenta a tolerância como uma virtude dos indivíduos, e, ao mesmo tempo, um dever na sociedade. Sua análise conceitual traz à tona a complexidade de traçar o que é a tolerância e seus limites, juntamente com a discussão sobre se a tolerância é apropriadamente invocada quando há uma desaprovação moral ou se ela também pode assumir um caráter não moral, como a antipatia ou aversão.

Divergindo de Peter Nicholson¹¹ para quem a tolerância é uma questão de escolha moral, não se relacionando diretamente com nossos gostos e sentimentos, Horton procura destacar que o próprio conceito de moralidade se esvaziaria caso descartasse os sentimentos envolvidos no julgamento do que é algo moralmente certo ou errado. Segundo Horton, considerar a antipatia ou aversão é de suma importância quando nos questionamos sobre o que deve ser tolerado ou não, isso porque a resposta a essa questão deve vir acompanhada de fortes sentimentos: “o intolerável é o insuportável. E podemos simplesmente sentir, acreditar, concluir sem razão, que algo é insuportável e deve ser interrompido” (HORTON, 1996, p. 30).¹²

A perspectiva teórica assumida por Horton enfatiza a ideia de que a tolerância é um atributo/uma virtude dos indivíduos, e que não há, portanto, nenhuma linha muito nítida entre moralidade e sentimento, conforme Nicholson estabeleceu em sua teoria. A preocupação de Nicholson é que se interpretamos o valor da tolerância em sentido fraco ou amplo, incluindo a aversão, poderemos ser levados a considerar virtuosa uma conduta que não é. Um exemplo dessa questão é a tolerância racial.¹³ Se tenho preconceitos intensos contra um determinado grupo racial, mas sou capaz de me conter para não discriminar seus membros, não parece ser apropriado dizer que sou tolerante. Tenho fortes sentimentos contra esse grupo, mas me contenho, por motivos moralmente relevantes, desse modo, exibindo a virtude moral da tolerância?

A favor de uma resposta positiva a essa pergunta, se encontra a ideia de que é melhor mostrar moderação do que não ser moderado. A esse respeito, meu

¹¹ Cf. NICHOLSON, Peter. *Toleration as a Moral Ideal*. In: HORTON, John; MENDUS, Susan. **Aspects of Toleration: Philosophical Studies**. London: Methuen, 1985. p. 162.

¹² Os livros em língua inglesa que não possuírem versão em língua portuguesa terão a tradução de minha autoria.

¹³ Horton reconhece a preocupação de Nicholson como sendo relevante, isso porque, ignorá-la seria incorrer no paradoxo do racista tolerante, que Horton analisa e tenta desfazer.

comportamento é moralmente melhor do que seria se eu agisse de forma repressivamente discriminatória contra membros do grupo? Considerar tal restrição como francamente virtuosa também parece implicar que meus preconceitos raciais são de alguma forma aceitáveis ou seu erro é totalmente irrelevante em julgar se sou tolerante ou não. Ao focar exclusivamente na restrição e sua justificativa, e ignorando a natureza ou os fundamentos da objeção ao que é tolerado, o senso fraco ou amplo de tolerância parece, neste tipo de caso, passar por cima de algo importante.

Para Horton não há uma perspectiva completamente objetiva, impessoal ou imparcial sobre a tolerância (HORTON, 1996, p. 32). Em termos de uma descrição padrão, parece que alguém se torna mais tolerante à medida que não se opõe a alguma conduta, como também pode tornar-se mais tolerante ao desaprovar ou não gostar de uma conduta, desde que tais objeções não sejam a base de uma ação restritiva em relação a essa conduta.

A virtude da tolerância deve incluir mais do que paciência em não agir de forma restritiva para com aqueles que agem de maneira objetável; também deve incluir não ter uma gama excessiva e inadequada de objeções. A pessoa tolerante não é um fanático tacanho que mostra moderação; ele ou ela não é alguém com uma vasta gama de preconceitos sobre a conduta dos outros, mas que, no entanto, se impede heroicamente de agir de forma restritiva em relação a eles. A restrição envolvida na tolerância não é exclusivamente de ação, mas também de julgamento. A pessoa tolerante não julga demais os outros. Ao se tornar menos crítica, a pessoa se torna mais tolerante (HORTON, 1996, p. 38).

Ter uma razão moralmente boa para mostrar moderação não é o suficiente para tornar uma pessoa tolerante. O exemplo dado por Horton é Joe, um homem que acredita que todos os negros são inferiores e seu motivo para mostrar moderação é seu reconhecimento de que seria errado tentar impor essas crenças aos outros. Nesse caso, seria Joe um exemplo paradigmático de pessoa tolerante? A resposta a questão é não. Embora a ação de Joe esteja de acordo com uma boa crença moral, isso não significa que sua atitude possa ser considerada tolerante, uma vez que nem todos os que corretamente se abstêm de agir de modo a interferir na conduta daqueles a que se opõe agem de modo tolerante, pois, “embora essas pessoas resistam a agir com intolerância, elas não manifestam necessariamente a virtude da tolerância” (HORTON, 1996, p. 41).

A análise de Horton é bem estruturada e cheia de exemplificações que auxiliam a compreender sua argumentação. No entanto, deixa em aberto algumas

questões, como, por exemplo: seria possível, partindo do pressuposto de que a tolerância é uma virtude dos indivíduos, chegar a uma concepção política de tolerância?¹⁴ Para Horton, tanto as razões para desaprovação como as razões para tolerar não podem ser exclusivamente subjetivas. Embora a dimensão subjetiva deva ser levada em conta, ela necessita ser legitimada no contexto moral intersubjetivo relevante.

As discussões sobre o que deve ou não ser tolerado afetam todos os domínios de valor. Por exemplo, as pessoas discordam sobre se a religião pode ser razoável ou não, se um sistema social é justo ou não, se uma opinião ou ação pode ser tolerada, e assim por diante. Para Horton, essa afirmação não é apenas empírica, mas se refere à indeterminação da própria razão. Por isso, ele busca defender uma concepção de tolerância que está baseada no compromisso, ao invés da verdade ou de princípios da razão, inclusive ele mesmo deixa em aberto as razões pelas quais as diferentes pessoas devem ser tolerantes,

É improvável que todos tenhamos exatamente as mesmas razões para considerar a tolerância uma virtude. Na medida em que nossas razões diferem, também, com toda probabilidade, nossa compreensão do que exatamente a tolerância requer, a que coisas é razoável ou certo objetar e quando é moralmente apropriado desistir de tentar impedir que outros as façam [...] A tolerância não é uma virtude que fica totalmente fora dos conflitos morais e políticos que muitas vezes procura mediar (HORTON, 1996, p. 40).

Se a tolerância é uma virtude moral ela pode razoavelmente ser identificada e exigida dos outros, e, portanto, não pode se basear em razões sobre as quais divergimos enormemente, isso porque, conforme destaca Forst, “a virtude moral é virtude entre nós, e sua primeira tarefa é tentar encontrar razões compartilháveis por todos como livres, iguais, razoáveis e diferentes” (FORST, 2017, p. 424).

A tolerância descritivamente pode ter muitos motivos, mas normativamente depende de uma razão moral compartilhada, baseada no respeito mútuo e na aceitação de determinados padrões adequados de justificação. Do contrário, ela seria dissolvida na pluralidade de vozes e acabaria se tornando parte da sua luta ao invés de uma resposta a ela. Nesse sentido, estaríamos retornando a ideia da tolerância

¹⁴ Essa é a questão levantada por Scanlon e também por Rawls, com o que esse último chamou de “fato da maioria”, um dos fatos gerais, junto com o fato do pluralismo e o fato da opressão. Para Scanlon e Rawls, não seria possível chegar à tolerância política se a tolerância não fosse uma virtude da maioria dos cidadãos politicamente ativos.

como um modo de vida e não como um ideal normativo. Porém, objetivo de Horton em seu artigo é justamente esse, examinar a tolerância como uma virtude.

2.4.2 Tolerância e liberalismo político

Os liberais políticos concebem a tolerância como um ideal que evita o perfeccionismo do Estado, ou seja, a tolerância implica a não imposição estatal em relação a um determinado ideal de bem e sua não interferência na vida privada dos cidadãos. De uma forma ampla, o endosso neutro ou político liberal do princípio da tolerância reflete o reconhecimento da pluralidade de valores e crenças dos cidadãos nas sociedades democráticas e, portanto, a necessidade de conceder respeito às diferentes concepções razoáveis do bem.

Liberais políticos como John Rawls acreditam que uma concepção de justiça para sociedades plurais deve ser o reflexo de normas políticas que podem ser aceitas por todos os cidadãos razoáveis, ao invés de ideias morais abrangentes, sejam elas filosóficas, religiosas ou culturais. Para tanto, Rawls elabora uma concepção construtivista de justiça política baseada em razões práticas e observações acerca das intuições reais dos cidadãos em Estados liberais. Esta concepção política de justiça é o foco daquilo que ele denomina de consenso sobreposto¹⁵, que se refere à concordância tácita dos cidadãos com a concepção da justiça como equidade.

A tolerância na perspectiva rawlsiana segue os termos do liberalismo político, impedindo que o Estado favoreça qualquer concepção particular ou doutrina moral abrangente. A tolerância de uma variedade de concepções abrangentes razoáveis, as chamadas concepções permissíveis de bem, é exigida pela justiça como equidade em geral, em parte porque a estrutura básica da vida social e política não deve refletir uma única concepção particular e parcial do bem.

Seguindo esse pressuposto, a tolerância ocupa um lugar central na explicação de Rawls sobre a justiça. Para Rawls, o liberalismo político “expressa a razão política

¹⁵ O consenso sobreposto (*overlapping consensus*) procura responder a seguinte pergunta: Como em um regime democrático onde vigora um pluralismo razoável é possível uma concepção política de justiça que consiga assegurar a estabilidade? O consenso sobreposto implica uma concepção política de justiça como um ponto de vista independente de doutrinas ou concepções particulares, seu foco central está na noção de ideias fundamentais de uma sociedade democrática compartilhadas pelos demais cidadãos sem ter como pressupostos seus interesses individuais. Através do consenso sobreposto podemos chegar a uma sociedade bem ordenada.

compartilhada, a concepção de justiça deve ser, tanto quanto possível, independente de doutrinas filosóficas e religiosas conflitante e opostas que os cidadãos professam. Ao formular tal concepção, o liberalismo político aplica o princípio da tolerância à filosofia” (RAWLS, 2000, p. 52).

Rawls compreende a tolerância e o princípio da neutralidade política¹⁶ como características essenciais da justiça como equidade. Um dos objetivos centrais do liberalismo político é garantir que o Estado conceda a máxima tolerância às visões morais ou abrangentes dos cidadãos no domínio privado e social, consistente com a adesão aos princípios de justiça. Contanto que as crenças e modos de vida dos cidadãos não ponham em risco as liberdades básicas exigidas pela justiça como equidade, elas devem ser toleradas.

O argumento de Rawls no liberalismo político para a tolerância afirma ser capaz de tolerar uma gama mais variada de diferenças sociais e culturais do que as visões abrangentes do liberalismo que acabam se comprometendo com concepções particularistas de bem, verdade e justiça. Além de afirmar que o liberalismo político é capaz de acomodar a diversidade social, ele sugere que sua prática auxilia no fomento ao respeito mútuo entre os cidadãos.

Uma sociedade democrática moderna não se caracteriza apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Nenhuma dessas doutrinas é professada pelos cidadãos em geral. Nem se deve esperar que, num futuro previsível, uma ou outra doutrina razoável chegue a ser professada algum dia por todos os cidadãos, ou por quase todos. O liberalismo político pressupõe que, para propósitos políticos, uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, e, ainda assim, incompatíveis, seja o resultado normal do exercício da razão humana dentro da estrutura das instituições livres de um regime democrático constitucional. O liberalismo político pressupõe também que uma doutrina abrangente e razoável não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático. É claro que uma sociedade também pode conter doutrinas abrangentes pouco razoáveis, irracionais ou até mesmo absurdas. Nesses casos, o problema é administrá-las de forma a não permitir que solapem a unidade e a justiça da sociedade (RAWLS, 2000, p. 24).

¹⁶ Por neutralidade entenda-se a neutralidade em termos dos objetivos das instituições básica e da política pública com respeito a doutrinas abrangentes e às ideias associadas a ela. A neutralidade de objetivo, em contraposição à neutralidade de procedimento, significa que as instituições e políticas são neutras no sentido de que podem ser endossadas pelos cidadãos em geral no âmbito da política pública, podendo significar: a) Que o Estado deve garantir a todos os cidadãos iguais oportunidades de promover concepções de bem aceitas livremente; b) Que o Estado não deve favorecer ou promover qualquer doutrina abrangente em específico, nem dar maior assistência àqueles que a adotam; c) Que o Estado não deve fazer nada para que a probabilidade de aceitação dos indivíduos acerca de uma doutrina abrangente específica seja maior que outra, a menos que sejam tomadas medidas para anular ou compensar os efeitos da política que levarem a isso (RAWLS, 2000, p. 240-41).

Em sentido amplo, Rawls entende que a tolerância está diretamente ligada à igualdade e à justiça social. De modo geral, podemos afirmar que a tolerância em Rawls pode ser compreendida; i) Como princípio constitutivo da sociedade liberal que decorre do princípio da distribuição. Essa concepção é seguida de dois limites da tolerância, o razoável e racional e os bens primários.

Como um princípio constitutivo da sociedade liberal a tolerância se liga diretamente à origem do liberalismo e ao pluralismo religioso. A intolerância era, via de regra, a condição para a manutenção da ordem e da estabilidade social. Com o desenvolvimento do liberalismo a tolerância passa a ser o princípio que regula e amplia as liberdades individuais e o exercício de tais direitos pelos variados grupos sociais de forma pacífica. As sociedades liberais reconhecem o fato do pluralismo como algo inerente à sociedade democrática (RAWLS, 2000, p. 32).

A tolerância é também aquela que se liga ao princípio da distribuição. Esse princípio tem como finalidade promover a distribuição dos bens primários básicos da sociedade, de forma que cada pessoa tenha acesso inalienável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdade para todos (RAWLS, p. 237; 385).

Os bens primários são a condição essencial para o desenvolvimento das possibilidades humanas e para sua caracterização como pessoa política. Segundo Rawls, qualquer demanda por tolerância que negue ou dificulte o acesso a qualquer tipo desses bens não pode ser objeto da tolerância. Por esse motivo, os bens primários representam um primeiro limite para a tolerância. Um segundo limite para tolerância no sistema rawlsiano é o critério de razoabilidade.

O razoável possui duas características. Em primeiro lugar, as pessoas são razoáveis quando estão dispostas a propor certos princípios e critérios equitativos de cooperação de modo a obedecê-los voluntariamente, garantido que as demais pessoas assim o farão. Em segundo lugar, as pessoas razoáveis não são movidas pelo autointeresse, mas têm em mente o que desejam para o mundo social, a fim de cooperar como livres e iguais, de um modo aceitável para todos.

Segundo Rawls, o racional e o razoável, são ideias distintas, independentes e complementares. O racional corresponde a motivação pelos interesses superiores e à capacidade em efetivar e exercer as faculdades morais, desenvolvendo a própria concepção do bem, correspondendo ao âmbito do privado, aplicado a um agente

singular ou grupo, com intuito de adotar os meios mais eficientes para alcançar fins (RAWLS, 2000, p. 94). O razoável diz respeito ao público, ou seja, às motivações para fazer algo compartilhados por pessoas que professam concepções distintas de bem. O razoável possui uma dimensão política e compartilhada que o racional não possui. É ele que possibilita a cooperação social equitativa.

Na justiça como equidade, o razoável e o racional são considerados duas ideias básicas distintas e independentes. São distintas no sentido de não haver a menor intenção de derivar o razoável do racional [...]. O razoável e o racional são noções complementares. Ambos são elementos dessa ideia fundamental, e cada um conecta-se com uma faculdade moral distinta – respectivamente, com a capacidade de ter um senso de justiça e com a capacidade de ter uma concepção de bem (RAWLS, 2000, p. 95-96).

Razoável e racional são conceitos interdependentes. Um agente puramente razoável não possui instrumentos para realizar uma concepção de bem, enquanto um agente puramente racional seria incapaz de reconhecer as pretensões dos demais, por carecer de um senso de justiça apropriado. Todavia, existe um segundo aspecto do razoável, o de reconhecer os limites do juízo, e aceitar que é possível a ideia de desacordo razoável, considerando que a cultura pública é permeada pelo pluralismo que só pode ser extinto pela opressão estatal.

O desacordo razoável é uma divergência entre pessoas razoáveis que ostentam doutrinas abrangentes distintas. Tal discordância tem como pressuposto que as pessoas realizam suas capacidades morais como cidadãos livres e iguais em um regime constitucional, ou seja, são pessoas que compartilham de uma razão e capacidade de julgamento e pensamento, conseguem fazer inferências, ponderar evidências e equilibrar conflitos, mas ainda assim, estão em desacordo em relação aos seus fins pessoais.

Os limites do juízo são as circunstâncias que dificultam a obtenção de um acordo. Para Rawls, elas se traduzem em seis justificativas: i) A evidência empírica ou científica é complexa e difícil de avaliar; ii) Mesmo que haja acordo no que se refere às considerações relevantes, o valor relativo delas pode variar e levar a julgamentos distintos; iii) Os conceitos são vagos e controversos, por isso estão sujeitos à julgamento e interpretação que podem divergir; iv) A forma de interpretar evidências e valores morais e políticos dependem da experiência de vida de cada um, por isso podem variar; v) Em ambos os lados de uma controvérsia existem argumentos normativos relevantes, sendo difícil produzir uma conclusão geral; vi) Todo sistema

de instituições sociais segue uma tábua de valores morais e políticos, representando um espaço social limitado (RAWLS, 2000, p. 100-101).

O razoável é o critério através do qual é possível propor argumentos políticos legítimos, é uma espécie de filtro que perpassa todas as demandas articuladas na esfera pública. E não apenas isso, o razoável também determina até que ponto é legítimo discordar e de que maneira isso pode ser feito, no momento em que determina quais são os limites razoáveis do juízo. As doutrinas abrangentes que podem ser consideradas como não razoáveis estão automaticamente excluídas da discussão na esfera pública, de modo que qualquer demanda pública que não seja razoável, seguindo esses critérios, não pode ser aceita e não pode ser objeto de tolerância.

Apesar das boas intenções, há algumas razões para duvidar que o relato de Rawls sobre a tolerância forneça uma base suficiente para justificar o reconhecimento positivo e o respeito pelas minorias culturais. Isso porque, ele não pode invocar crenças morais abrangentes para justificar a tolerância, em vez disso, precisa apelar para alguma combinação de princípios de justiça e da razão pública. Ele não pode, por exemplo, apontar para tolerância com base na autonomia individual¹⁷, uma vez que ao fazê-lo estará invocando uma norma apolítica.¹⁸ Isso acaba por introduzir algumas restrições no escopo e nas diferenças que a visão de Rawls pode acomodar. As crenças e propostas públicas e políticas são restringidas pelos limites do juízo e pelos termos neutros da deliberação política liberal.

Rawls ao escrever o *Liberalismo Político* tem em mente duas grandes questões: “Qual a concepção de justiça mais adequada para uma sociedade entendida como um sistema de cooperação justa entre pessoas livres e iguais?” e, “Como numa sociedade plural, com desaprovação moral recíproca é possível a convivência cooperativa entre os cidadãos?”. Curiosamente Rawls nunca chega a

¹⁷ “Imbuídas de respeito pela tradição ou atreladas a visões religiosas ou comunitárias, refratárias, por exemplo, ao individualismo não conformistas, muitas perspectivas éticas, *prima facie* congruentes com o pluralismo liberal, não comungam elas próprias de um liberalismo ao estilo de Mill ou Kant, os quais, nos termos de Rawls, não são apenas uma concepção de justiça política, mas doutrinas compreensivas – no sentido de incluírem uma visão axiológica de todas ou quase todas as dimensões da existência humana, nesse sentido rivalizando com outras perspectivas morais” (FERRAZ, 2014, p. 151).

¹⁸ Na visão de Rawls, o bem da autonomia individual é um elemento de uma visão moral abrangente e, portanto, não pode ser apelado em uma concepção (meramente) política do liberalismo.

desenvolver uma teoria da tolerância, o que pode ser considerado um dos grandes déficits do *Liberalismo Político*.

Rawls através das noções de razoabilidade, termos justos de cooperação social, os limites do juízo e a exigência de uma razão política neutra, espera que seja possível estabelecer os limites da tolerância. Essas características de uma sociedade bem ordenada tornam possíveis as práticas de tolerância de modo amplo, auxiliando na construção de uma cultura política limitada por princípios da razão pública, ao mesmo tempo, elas ajudam a determinar o que poderá ser qualificado como digno de tolerância entre as doutrinas abrangentes e razoáveis.

Em particular, a noção de razão pública rawlsiana requer que os cidadãos assumam uma divisão entre o privado, suas concepções ética e arranjos de vida particulares e as normas, princípios e procedimentos públicos e políticos. Somente as normas não controversas e verdadeiramente públicas são capazes de informar as instituições básicas do Estado liberal.

Para alguns comentadores como Parekh o pluralismo razoável de Rawls nada mais é que o pluralismo dentro dos limites do liberalismo e inclui uma ampla variedade de estilos de vida, embora afirme ser neutro. Segundo ele, os limites da tolerância rawlsiana coincidem com os limites da razão pública, desse modo, grupos minoritários e religiosos, podem ser excluídos do seu modelo de política liberal neutra, pois podem não concordar em seguir as normas da razão pública exigidas pela sua teoria (PAREKH, 1996, p. 124).

Rawls invoca razões de ordem prática e teórica para justificar a tolerância. Os cidadãos nas democracias liberais contemporâneas mostram real consideração pela justiça como equidade, na qual a tolerância é um dos conceitos de destaque. Os limites do juízo e os termos de uma sociedade bem ordenada tornam a tolerância do Estado uma estratégia razoável e racional para lidar com o fato do pluralismo.

Autoras como Anna Galeotti, acreditam que Rawls falha ao fornecer um princípio normativo para a distribuição igualitária da liberdade e dos demais bens sociais. Segundo ela, a perspectiva constitucional defendida por Rawls, por sua própria lógica, não consegue captar o problema da adesão, inclusão e exclusão vivida pelos membros de grupos minoritários que estão diretamente ligados à sua pertença a uma identidade coletiva, isso porque,

Qualquer um é membro em potencial, se estiver disposto a adotar essa posição. Mas na verdade, ser membro de uma minoria ou da maioria marca uma diferença significativa que não é simplesmente capturada pelo reconhecimento das vantagens ou desvantagens associadas a esta ou aquela posição, e que o princípio da cegueira pública certamente não está preparado para dissipar (GALEOTTI, 2007, p. 42).

A solução sugerida por Rawls é confiada a um dispositivo distributivo que compensa as desigualdades na influência política com recursos externos. No entanto, Galeotti acredita que a exclusão de grupos minoritários não pode ser resolvida com quaisquer critérios distributivos capazes de complementar a cegueira pública e as desigualdades de recursos e oportunidades. As diferenças sociais não podem ser consideradas como meras desvantagens, pois não conseguem lidar com as desigualdades de respeito e consideração vivenciados pelos grupos considerados “diferentes”. Além disso, a distinção entre aquilo que é considerado como “diferente” e como “normal” continua a ser ignorada no caso da teoria rawlsiana, pois “ser portador de uma identidade diferente traz algo mais do que ter menos oportunidades e recursos: constitui uma barreira especial para se tornar um cidadão ativo e ator social” (GALEOTTI, 2007, p. 42).

No capítulo dois trataremos mais detalhadamente da crítica que Galeotti faz ao liberalismo tradicional e a concepção de neutralidade e imparcialidade. No momento, apenas com intuito de evidenciar uma possível crítica à teoria rawlsiana, essa consideração já é suficiente.

2.4.3 Tolerância e direitos das minorias

Na esteira do liberalismo de matriz rawlsiana, mas com traços comunitaristas e multiculturalistas, encontra-se a teoria da tolerância de Will Kymlicka. Em suas discussões sobre a filiação cultural e identidade cultural, Kymlicka argumentou que Rawls e outros liberais deveriam considerar a filiação cultural como um bem primário, merecedor da proteção do Estado,

Os valores liberais exigem liberdade de escolha individual e um seguro contexto cultural a partir do qual os indivíduos podem fazer suas escolhas. Assim o liberalismo requer que possamos identificar, proteger e promover a adesão cultural, como um bem principal. É a existência de uma comunidade cultural vista como um contexto de escolha que é um bem primário e uma preocupação legítima dos liberais (KYMICKA, 1989b, p. 169).

Kymlicka ao expandir os bens primários rawlsianos, busca incluir a filiação cultural com o intuito de demonstrar que os direitos culturais das minorias podem ser justificados dentro da tradição liberal. A concepção de Kymlicka reconhece a importância da autonomia individual para a adesão ao grupo cultural, “a adesão cultural afeta nosso próprio senso de identidade e capacidade pessoal, ajuda a fornecer opções significativas para nós e estimula a capacidade de julgar por nós mesmos o valor de nossos planos de vida” (KYMLICKA, 1989b, p. 166; 168; 175).

Em trabalhos mais recentes, Kymlicka busca enfatizar a importância da filiação cultural para a formação dos planos de vida dos agentes e suas capacidades de avaliar e perseguir suas concepções de bem. Ele busca defender que, em primeiro plano, se encontram a igualdade e a autonomia como bens básicos irrenunciáveis. Kymlicka se apoia na ideia de que os liberais estariam preocupados em garantir certa igualdade de consideração pelos cidadãos, promover as oportunidades das pessoas e as capacidades de escolha em igual. Desse modo, deveriam apoiar a introdução de direitos e arranjos para minorias culturais desfavorecidas, “membros de comunidades culturais minoritárias podem enfrentar tipos específicos de desvantagens no que diz respeito à filiação cultural que requer e justifica a provisão de direitos das minorias” (KYMLICKA, 1992, p. 54).

Kymlicka apoia a proteção das minorias culturais, destacando o papel da filiação cultural como uma espécie de garantia das circunstâncias e oportunidades para a liberdade individual. Embora ele considere que uma concepção de justiça deva ser neutra em relação às concepções de bem, isso não significa que todos os ideais substantivos necessariamente precisam ser colocados entre a deliberação política e os princípios liberais. Inclusive, critica Rawls, afirmando que é desaconselhável e fútil tentar restringir o ideal de autonomia ao domínio político e que, os liberais precisam de uma concepção de pessoa autônoma na vida pública e privada (KYMLICKA, 1992, p. 158-162).

Na teoria defendida por Kymlicka, há uma vinculação entre o valor da identidade cultural e a filiação ao ideal de autonomia pessoal. As críticas direcionadas a Rawls e as suas propostas de direitos culturais diferenciados a determinados grupos, refletem de algum modo sua crença firme de que os cidadãos não podem atingir sua autonomia individual, nem a igualdade ampla defendida pelo liberalismo, a menos que possam desfrutar de uma filiação segura em uma comunidade cultural.

Entretanto, o filósofo também não desconsidera que, embora as escolhas significativas das pessoas dependem do acesso a uma estrutura cultural, também é verdade que tais escolhas podem ser restringidas ou mesmo impedidas por membros dessas comunidades. Kymlicka tende a rejeitar tais culturas, com base no argumento de que tais grupos violam os princípios liberais fundamentais e não procuram melhorar as perspectivas dos demais membros.

Kymlicka não possui uma teoria geral do bem que possa sustentar sua proposta de direitos culturais. Na verdade, o escopo, o conteúdo e o argumento a favor de tais direitos são moldados considerando sua proposta liberal. Se a abordagem dele pode ajudar a garantir o respeito substantivo, o reconhecimento e disposições concretas para uma ampla gama de grupos culturais, isso irá depender da interpretação e aplicação dos princípios da autonomia e igualdade. As propostas políticas de Kymlicka estão associados a defesa do seu perfeccionismo liberal fraco, pois ele acredita que os liberais deveriam apelar para determinados bens abrangentes, notadamente a autonomia, a fim de justificar arranjos sociais e políticos que darão as comunidades culturais vulneráveis chances iguais de sobrevivência.

É em virtude da importância da cultura para a capacidade de escolha dos indivíduos e do princípio de igual consideração pelos cidadãos que o Estado tem deveres positivos de proteger as condições de escolha dos membros de todas as culturas. Kymlicka está preocupado com as possíveis consequências práticas que o perfeccionismo de Estado pode ter para as minorias culturais, por vezes incapazes de defender suas concepções particulares de bem dentro das instituições convencionais.

O perfeccionismo democrático é definido por Kymlicka como “a classificação pública do valor dos diferentes modos de vida, por meio de deliberação política coletiva dos cidadãos, em vez de por meio de decisões secretas ou unilaterais das elites políticas” (KYMLICKA, 1989a, p. 900). Essa definição é um tanto quanto problemática para uma concepção de justiça igualitária, isso porque, exige que os grupos que desejam apoio e reconhecimento especial do Estado, formulem e defendam publicamente a sua concepção de bem de acordo com determinados padrões e estilos de engajamento político definidos pelos liberais. Contudo, devido à marginalização de muitos desses grupos, estes podem estar mal equipados para tal empreitada.

A grande preocupação que está na mente de Kymlicka é que o perfeccionismo de Estado declarado acabe por discriminar as minorias culturais, violando os princípios liberais de justiça igual. Por esse motivo, ele rejeita as formas monísticas e hierárquicas de perfeccionismo em favor de um liberalismo aos moldes de Mill, que fundamenta a liberdade individual. Sua defesa de que os direitos específicos de determinadas minorias culturais são necessários para garantir as circunstâncias da autonomia pessoal e para cumprir a promessa de igualdade liberal invoca o ideal mais específico e controverso de autonomia. Kymlicka precisa fundamentar por que a identidade cultural é valiosa à medida em que apoiam as capacidades dos membros individuais e oportunidades de independência e escolha. Além disso, ele deve de algum modo demonstrar por que os grupos que não ajudam a garantir a independência dos membros perdem apoio e proteção do Estado liberal.

Kymlicka insiste na ideia de que os liberais devem reconhecer a importância da filiação das pessoas as suas próprias culturas sociais como modo de promover as capacidades dos membros individuais para sua independência de escolhas e sua autoidentidade. Entretanto, podemos nos questionar, se sua explicação do valor da filiação cultural apoia essa conclusão. Por que as identidades culturais e formas de comunidade são essenciais para seu bem-estar? Além desse questionamento, podemos perguntar o que Kymlicka de fato entende por filiação e o que ele entende por "identidade cultural". Ao invés de destacar a escolha individual significativa como o benefício mais importante da filiação cultural, os membros dos grupos minoritários podem enfatizar as maneiras como a filiação proporciona um sentido de lugar e pertencimento e um contexto seguro e estável que fornece estabilidade emocional e psicológica por auxiliar a delimitar a gama caótica de escolhas de vida.

A filiação cultural pode fornecer aos membros oportunidade de viver uma vida autogerida ou de fazer escolhas independentes, mas também pode não as fazer, isso porque a coexistência em igualdade de direitos das diferentes comunidades étnicas e culturais não pode ser assegurada criando um direito coletivo dentro do próprio direito, o que acarretaria uma sobrecarga na própria teoria dos direitos que tem como referência a pessoa individual. Se tais direitos fossem permitidos pelo Estado democrático eles seriam altamente questionáveis e até mesmo desnecessários, isso por que, conforme já lembrara Habermas, a proteção das coletividades e formas de

vida que formam a identidade dos indivíduos não pode ser confundida com uma proteção administrativa das espécies (HABERMAS, 2018, p. 370).

Outra questão contundente se refere ao argumento da autonomia apresentado por Kymlicka do por que a identidade cultural e a filiação são fundamentais para o bem-estar das pessoas. É preciso considerar que o valor da autonomia não é de forma alguma uma unanimidade pessoal, nem necessariamente aceito por todas as culturas como a razão primordial para introdução de determinados arranjos políticos para distintos modos de vida.

Segundo Bernard Williams, o modelo liberal de tolerância não se sustenta normativamente sem o ideal de autonomia individual, já que apenas a valorização da autonomia pode justificar moralmente a aceitação de que outras pessoas cultivem crenças, práticas e atributos que consideramos condenáveis. Para que a prática da tolerância possa ser defendida como um valor é necessário apelar para as opiniões sobre o bem, e se as únicas concepções capazes de dar lastro para a tolerância são aquelas baseadas na autonomia individual, o ideal de tolerância pode ser visto como inaceitável.

A prática da tolerância não pode se basear em um valor como o da autonomia individual, e também esperar escapar de desacordos substantivos sobre o bem. Isso realmente é uma contradição porque é apenas uma visão substantiva de bens como a autonomia que poderia produzir o valor que é expresso pelas práticas de tolerância (WILLIAMS, 1996, p. 73).

A pluralidade de concepções de vida como uma espécie de materialização concreta da liberdade de experimentação humana, considerando o contexto de instituições livres, acolhe visões de mundo portadoras de reservas e de restrições frente o valor da autonomia, quando entendida como uma doutrina abrangente do bem viver. Fundar normativamente a tolerância na ideia de autonomia provocaria efeitos indesejáveis de sectarização e de estreitamento, aumentando, por exemplo, as tensões entre instituições liberais e determinadas versões do pensamento religioso, sobretudo, implicaria em riscos de paternalismo e do enfraquecimento potencial de adesão às instituições liberais (FORST, 2012a).

Conceder direitos diferenciados a entidades coletivas significa admitir que quaisquer formas de tratamento dispensadas aos membros individuais dos grupos poderão ser justificadas em nome da preservação da identidade coletiva. Todavia, é preciso considerar que Kymlicka, sendo um dos teóricos de direitos de grupos,

argumenta que direitos especiais de minorias culturais só devem ser reconhecidos se não entrarem em conflito com as liberdades individuais dos membros desses grupos, pois o direito de saída deve ser plenamente garantido.

2.4.4 Tolerância e política do reconhecimento

Para comunitaristas como Charles Taylor, a referência cultural é constitutiva para a formação da identidade dos indivíduos e requer que seu reconhecimento seja pleno para que este possa se formar e firmar de maneira digna. O reconhecimento público das diferenças através de políticas e práticas adequadas é um dos objetivos a serem alcançados para que seja possível a plena cidadania.

Alguns dos problemas centrais para o multiculturalismo de Taylor podem ser formulados da seguinte forma: Como tratar racionalmente as questões de reconhecimento relacionadas à existência de culturas específicas? Admitir as diferenças e reconhecer tais culturais por meio de direitos correspondentes não colocaria em perigo o fundamento do liberalismo que tem como premissa fundamental a garantia dos direitos subjetivos e a valorização da autonomia dos indivíduos?

Taylor defende a tese de que o ponto de partida da reflexão na teoria ético-moral não pode ser a identidade desengajada e atomística que caracteriza boa parte da modernidade, e sim a concepção de um sujeito situado, cuja unidade narrativa da vida deve ser vista no interior do horizonte de uma comunidade. O impulso teórico de Taylor se orienta contra uma concepção de sujeito solipsista que supostamente encontraria apenas dentro de si as fontes do agir ético.

Ter uma identidade, significa para Taylor, se mover num horizonte no qual as relações com os outros e a relação com o mundo já estão mediadas por uma linguagem que se abre à luz de uma determinada tradição cultural. É por esse motivo, que ele defende a importância do *ethos* cultural como um elemento central para a formação das identidades e do reconhecimento, daí o valor que a estima ética possui em sua teoria, sendo fundamental para o reconhecimento.

A fim de melhor compreendermos a política do reconhecimento de Taylor, se faz necessário algumas considerações acerca da distinção entre a política de igual dignidade e a política das diferenças. Taylor diferencia duas formas de liberalismo, o liberalismo que tem como pressuposto a afirmação de que o justo precede o bem, o que implica diretamente a concepção de Estado neutro em relação às concepções de

bem promovendo a justiça compartilhada em princípios universais e além disso, garantindo ao indivíduo os direitos de liberdade, segurança, autonomia e a preservação dos direitos de cidadania. O Estado deve se manter cego às diferenças em nome de um potencial humano universal, qual seja, a definição de identidade e autonomia pela razão, esse é segundo a classificação de Taylor o liberalismo de Rawls.

A segunda concepção de liberalismo é aquela que preserva a diversidade cultural e pressupõe a manutenção de formas de vida considerando os valores construídos tradicionalmente através de algumas doutrinas filosóficas, religiosas ou morais abrangentes. Seguindo essa compreensão do liberalismo mais comunitarizada, o bem precede o justo. As comunidades e grupos devem buscar sua autonomia para se autodeterminarem e ao Estado cabe o reconhecimento das diferenças em nome da definição da identidade e da autonomia cultural pelo diálogo privado e público.

Para Taylor, a necessidade do reconhecimento foi o que levou as sociedades modernas a compreenderem o liberalismo através dessas duas perspectivas, a saber, o reconhecimento da dignidade igual individual e o reconhecimento da diferença. As duas formas de reconhecimento possuem um ponto em comum, a preservação da identidade e da autonomia. Porém, cada uma interpreta o reconhecimento de modo distinto. Enquanto no reconhecimento individual da dignidade igual o fator determinante para atingir o objetivo da definição da identidade do indivíduo é a autonomia, na outra é o reconhecimento da especificidade de cada grupo que dá suporte à formação da identidade e da autonomia, tendo em vista que apenas através do contexto cultural definido dialogicamente é que se pode assegurar, “primeiro a formação da identidade e garantir a dignidade da comunidade e, em consequência, formar a identidade e garantir a dignidade do indivíduo que nela se insere” (DE CARO, 2000, p. 63).

O que se encontra em jogo para Taylor não é a apenas a questão do reconhecimento em si, mas o tipo de reconhecimento que se pretende defender e a forma como fazê-lo, uma vez que a tolerância se torna uma resposta insuficiente em relação à inclusão dos diferentes nas sociedades democráticas plurais. O reconhecimento é em primeira instância uma questão moral, em segunda uma questão política e só então uma questão de direitos. A partir dessa proposta, algumas

questões contundentes são levantadas: afinal, a cidadania nas sociedades multiculturais deve basear-se na autonomia pública ou na autonomia privada? O reconhecimento deve estar vinculado a que tipo de valor moral? A que forma de igualdade? A igualdade de respeito individual ou a igualdade de respeito às comunidades e grupos?

A exigência por reconhecimento, segundo Taylor, coloca as duas perspectivas de liberalismo em conflito, isso porque ao passo que o princípio de igual respeito exige que as pessoas sejam tratadas de uma forma que ignore a diferença, dando ênfase naquilo que é comum a todos os indivíduos, na outra temos de reconhecer e até mesmo encorajar a particularidade. Essa questão será um dos pontos contundentes do debate entre Habermas e Taylor acerca da noção de reconhecimento no Estado democrático de direito e suas implicações diretas para o ordenamento jurídico e político, pois enquanto a perspectiva comunitarista acaba violando o princípio da não-discriminação, a perspectiva de cunho liberal é acusada de negar a identidade, forçando as pessoas a se ajustarem a um molde que não lhes é verdadeiro.

Já seria suficientemente mal se se tratasse de um molde neutro - ou seja, que não pertencesse a ninguém, em particular. Mas, geralmente, as pessoas levam a reclamação mais longe. Queixam-se do fato de o conjunto, supostamente neutro, de princípios que ignoram a diferença e que regem a política de dignidade ser, na verdade, um reflexo de uma cultura hegemônica. Se assim é, então só a minoria ou as culturas subjugadas são forçadas a alienarem-se (TAYLOR, 1998, p. 63).

Nas sociedades multiculturais liberais, a tensão entre indivíduo e sociedade se alarga principalmente pela incapacidade do liberalismo procedimental em lidar com a distinção entre público e privado. Em algumas sociedades, essa distinção nem pode ser feita, como é o caso da sociedade islâmica, em que política e religião estão unidas, impossibilitando a separação entre a esfera pública e a privada. Nesse sentido, o liberalismo não poderia ser um ponto de encontro possível para todas as culturas, uma vez que é a expressão política de uma série de culturas e, por outro lado, é incompatível com outras.

Taylor não quer apenas evidenciar a discussão sobre o reconhecimento da legitimidade dos objetivos coletivos que visam a sobrevivência das culturas num universo multicultural, mas a discussão sobre as formas de reconhecimento, enfatizando o igual valor das diferenças culturais, deixando-as sobreviver e admitindo seu mérito (TAYLOR, 1998, p. 84). Nesse ponto, se estabelece uma justificação de

cunho comunitarista como suporte à teoria do reconhecimento, tendo como pano de fundo os limites para o reconhecimento diante da pluralidade de modos de vida.

O reconhecimento da diferença é fundamental para a formação do indivíduo e se contrapõe diametralmente à tolerância das diferenças, porque, a tolerância pode tornar-se mera complacência e até mesmo ofensa. Taylor acredita que é necessário aprendermos através dos estudos das distintas culturas, novos conceitos capazes de nos fornecer critérios para auxiliar a julgar os valores culturais distintos dos nossos, concedendo-lhes validade e legitimidade. Ao mesmo tempo, ele acredita que tais critérios apreendidos podem gerar uma fusão de culturas que acabaria por homogeneizar a diversidade.

Como saber qual cultura tem algo a nos ensinar ou o que precisamos preservar se sempre fazemos tais julgamentos com base em nosso juízo de valor particular, que por vezes diverge dos demais? Não estaríamos de algum modo ignorando a importância do reconhecimento da diferença e da sua preservação?

A solução para essas questões se encontra na ideia de fusão de horizontes, ou seja, o desenvolvimento de um vocabulário novo que pode ser utilizado para comparação entre culturas díspares, com o objetivo de legitimar o igual valor que há em cada cultura. A ampliação dos critérios torna possível não apenas alargar o horizonte como também não os homogeneizar. A política do reconhecimento afirma e acredita no valor igual, o que exige dos indivíduos abertura para o estudo comparativo das culturas, obrigando a deslocar os nossos horizontes nas fusões resultantes (TAYLOR, 1998, p. 94).

Taylor supõe que reconhecer um grupo cultural exige encontrar valor na cultura desse grupo. Qualquer reconhecimento que possa ser dado a um grupo, depende diretamente da avaliação feita pelo “nós” do grupo em questão. Seremos capazes de conceder igual reconhecimento a esses grupos se pudermos presumir que tais culturas possuem o mesmo valor, mas é aqui que Taylor parece se equivocar. Seguindo o pressuposto da crítica de Peter Jones, nosso reconhecimento deve começar não com as culturas e seus méritos relativos, mas com as pessoas e aquilo que é importante para elas, ou seja, o reconhecimento de suas identidades deve estar baseado no reconhecimento que devemos a elas como pessoas e não no valor de suas culturas, pois, , “essa é a única maneira plausível que podemos conceder igual reconhecimento a identidades culturais, se reconhecermos as pessoas como iguais,

isto é, como seres de igual status, devemos atribuir igual status às identidades culturais” (JONES, 2006, p. 35).

Taylor observa que não temos padrões culturais a partir dos quais podemos avaliar de modo significativo as demais culturas. Assim, na ausência desses padrões e de sua aplicação a cada cultura, a afirmação de que todas as culturas possuem o mesmo valor não passaria de simples fingimento. Considerando o pluralismo do mundo contemporâneo, podemos apenas operar uma presunção de igual valor das diferentes culturas, entendendo presunção como uma hipótese de trabalho. A justificação de tal presunção só será possível, segundo Taylor, quando tivermos desenvolvido a fusão de horizontes que nos permitirá nos engajar em uma avaliação genuína e significativa de diferentes culturas, e somente se, a julgar por esses horizontes fundidos, todas as culturas realmente provarem ser de igual valor.

A avaliação de Taylor acerca da incompreensibilidade do conhecimento abrangente das diferentes culturas e a impossibilidade de critérios objetivos compartilhados para avaliar seus méritos é algo acertado em sua teoria, pois parece pouco provável que alguém possa dominar todas as informações necessárias para avaliar as diferentes culturas, e a fusão de horizontes culturais parece um projeto aquém do real. E ainda que fosse possível um entendimento abrangente e os padrões necessários para avaliar o valor das culturas a questão que permanece é: quando aplicamos esses padrões em todas as culturas, todas terão o mesmo valor? A resposta a essa questão é que tal presunção é totalmente implausível, pois não sabemos se as culturas têm valores muito próximos ou podem ser muito desiguais; simplesmente não temos os equipamentos necessários para fazer esse trabalho, conforme já destacara Taylor.

Um dos pontos altamente discutíveis da abordagem acerca do reconhecimento de identidade culturais apontada por Taylor se refere à questão valiosa para quem? A teoria de Taylor gira em torno de que o reconhecimento da identidade cultural significa encontrar ou presumir valor em uma cultura, entretanto, quem concede tal reconhecimento é sempre o “nós”, “ele supõe que reconhecer a identidade cultural de alguém implica reconhecer o mérito dessa cultura, e isso requer que o mérito seja acessível, e seja reconhecido como mérito por um reconhecedor” (JONES, 2006, p. 36).

A crítica apontada por Peter Jones a Taylor é significativa e nos ajuda a compreender melhor a relação entre tolerância e reconhecimento. Jones destaca que as culturas são importantes principalmente pelo valor que têm em relação aos seus membros e não para os “estranhos”. Assim, fazer com que o reconhecimento da identidade do outro dependa do “nós” e não daquilo que “eles” acham valioso, parece inadequado quando o que está em jogo é a identidade cultural.

Se considerarmos as observações de Taylor e aplicarmos aos casos em que os grupos fazem exceção às identidades uns dos outros, ou seja, os casos em que a tolerância está em questão, descobriremos, que tais grupos carecem de horizontes compartilhados a partir dos quais eles podem atribuir igual valor à identidade um do outro. Por vezes, tais grupos podem não ter a aspiração de desenvolver horizontes fundidos e podem até considerar tal aspiração como algo deslocado, desviante ou ruim. Desse modo, podemos afirmar que, para Taylor, as diferenças que exigem tolerância parecem ser diferenças que impedem o reconhecimento imediato.

2.4.5 Tolerância como respeito

O trabalho de Rainer Forst é uma das contribuições atuais mais importantes sobre a discussão acerca do discurso teórico e o pensamento político da tolerância. Em sua obra *Tolerância no Conflito*, Forst busca destacar o processo de racionalização social e cultural que aconteceu na passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, dando origem a um acentuado pluralismo de planos de vida individuais e de formas de vida culturais, que por um lado possibilitaram a emancipação de indivíduos e grupos das amarras da sociabilidade tradicional, e, por outro, geraram problemas de integração social e legitimação política.

O surgimento de conflitos entre diferentes etnicidades na modernidade trouxe à tona problemas como a manutenção da unidade política, agora sem o apoio de uma base metafísico-religiosa; a aceitação de uma ordem social plural, e, não menos importante, a questão da tolerância, tendo em vista a multiplicidade de formas de vida e visões de mundo.

A base da concepção de tolerância como respeito mútuo se encontra na ideia de que o indivíduo deve ser respeitado na sua autonomia moral a partir do seu direito de justificação de normas que pretendem ser válidas de modo recíproco e universal.

O importante nesta concepção não são as concepções particulares do que seja vida boa, o bem, a verdade, mas o reconhecimento do ponto de vista moral e político de que a estrutura organizacional comum sob a qual temos que viver exige dos cidadãos, na medida em que estão em jogo questões de direitos, liberdades e redistribuição de recursos, serem guiados por normas que todos possam igualmente aceitar de modo a não favorecer nenhuma comunidade ética específica.

Os indivíduos não precisam considerar todas as posições éticas como igualmente boas ou verdadeiras, mas devem ser capazes de vê-las como resultado da livre escolha do outro, e não como imoral. Trata-se, portanto, de uma ideia de tolerância que ultrapassa a perspectiva de um *modus vivendi*, uma vez que é regulada por um ideal de um padrão público de justiça legitimado pelos cidadãos, embora inseridos na pluralidade de doutrinas éticas, aos quais exclui o privilégio e a discriminação arbitrária no plano institucional. Nessa concepção, o que é respeitado é a dignidade moral e a autonomia das pessoas, ancorada na razão prática, desse modo, a pessoa é respeitada e suas convicções são toleradas.¹⁹

A concepção de tolerância como estima envolve uma forma de reconhecimento que não se refere apenas ao respeito mútuo entre diferentes concepções de vida boa, de verdade ou daquilo que é justo, mas significa a valorização e estima do ponto de vista ético acerca de suas práticas e convicções. Desse modo, “a relação da tolerância e a vida comum consiste na formação de um juízo de valor e no reconhecimento do valor ético das convicções e culturas diferentes” (WERLE, 2012, p. 148). A resposta dessa concepção de tolerância acaba deixando de lado o sentido da participação política e do engajamento que são essenciais para cooperação social.

¹⁹ Para o liberalismo igualitário defendido por Forst, as pessoas são seres autônomos à medida que agem de forma consciente e fundamentada, e como tais, são responsáveis por suas ações podendo ser questionados por quais razões agiram. “As pessoas autônomas possuem razões para agirem que podem ser justificadas para elas mesmas, comunicadas e defendidas diante das outras, de modo que essas razões possam ser compartilhadas” (FORST, 2010, p. 305). Neste sentido, é questionável o argumento que Williams desenvolve ao afirmar que a tradição liberal depende do valor da autonomia que não é universalmente compartilhado. O próprio Williams admite que é a capacidade de deliberar sobre as crenças que nos possibilita agir de determinada forma. Ainda que as crenças morais sejam formadas na própria cultura em que o agente esteja inserido, e de algum modo dependam dela, a deliberação envolve o uso da liberdade e, portanto, não pode escapar da argumentação discursiva que implica em nos comprometermos com a produção de razões. Em última instância é a racionalidade que torna a pessoa autônoma, e não o contrário. É por isso que não há nenhuma autoridade superior justificando a moralidade que a própria razão. Não há liberdade política onde os cidadãos não têm a oportunidade de ser membros totalmente iguais e autônomos da comunidade política (FORST, 2012, p. 137).

Tolerar, por respeito, convicções e posicionamentos divergentes, é algo totalmente distinto de nutrir estima por visões de mundo incompatíveis. Imaginemos, por exemplo, que eu seja um católico tradicional e que, portanto, minha doutrina religiosa não compactua com a prática homossexual. Segundo a concepção como estima, a tolerância só aconteceria quando eu fosse capaz de reconhecer eticamente as práticas e os modos de vida dos homossexuais com estima, ou seja, como se fossem minhas, algo praticamente impossível. Esse é apenas um exemplo, que demonstra como tal perspectiva de tolerância se tornaria um fardo demasiadamente oneroso para os cidadãos, tornando-a inalcançável. No capítulo dois, examinaremos mais detalhadamente essa concepção que também se reflete na teoria da tolerância como reconhecimento.

A distinção entre as diferentes formas de tolerância é esquemática, ao menos se considerarmos o campo teórico, o que não acontece tão claramente nas situações concretas em que nos deparamos com um conflito que implique o seu uso. Numa sociedade democrática, a tolerância depende de um princípio de justificação pública, que possibilita explicitar quais razões (éticas, morais, políticas ou jurídicas) são convincentes em quais contextos. Portanto, a delimitação da tolerância, sua forma e seu conteúdo nos remetem à discussão de como a relação com a política deve ser compreendida nas sociedades democráticas plurais.

Uma concepção inclusiva de tolerância, segundo Forst, deve ser compreendida associada a ideia de democracia e justiça política que, de antemão, não apela para uma fundamentação de caráter transcendental a partir de determinados valores prévios à política, mas através da participação ativa dos cidadãos considerados livres, iguais e politicamente autônomos. Isso significa que os destinatários das normas e regras de convivência são ao mesmo tempo entendidos como seus coautores. Essa é a base da autocompreensão normativa do Estado democrático de direito, que por um lado, busca fundamentar a neutralidade de justificação do exercício do poder político frente diferentes concepções abrangentes de bem, e, por outro lado, abre espaço à autodeterminação dos cidadãos com seus direitos fundamentais individuais garantido que possam dispor, ao menos formalmente, de igual participação no exercício da soberania (WERLE, 2012, p. 149).

Forst, seguindo o pressuposto da democracia discursiva, procedimental e deliberativa habermasiana busca desenvolver sua teoria da justiça social analisando

a racionalidade da democracia, que segundo ele, se deve a um quadro de exigências normativas fundadoras do direito à justificação próprio das condições modernas de socialização, sabendo que desse processo decorre a necessidade do controle e definição do que é justo, legal e injusto.

Segundo Forst, a definição clássica dos seres humanos como animais dotados de razão significa que os seres humanos são seres justificadores. Isso implica não apenas sua habilidade e capacidade do uso da razão a fim de explicar crenças e ações, mas que a justificação é uma espécie de dever que os demais seres humanos esperariam uns dos outros. O ato de justificação que se realiza em um contexto político está diretamente ligado a uma normatividade da justiça, de modo que a justiça política e social pode ser entendida a partir de um direito à justificação (FORST, 2012, p. 1). “No plano da cidadania e da democracia, “justificação” refere-se, portanto, prioritariamente à justificação recíproca de normas que devem valer universalmente para essa comunidade política: a autolegislação dos cidadãos” (FORST, 2010, p. 318).

A publicidade da democracia deliberativa implica a ideia de uma linguagem pública que pressupõe uma esfera pública na qual os cidadãos apresentam razões, respondem às contrarrazões e se responsabilizam de modo argumentativo por elas (FORST, 2010, p. 152). Sem essa responsabilidade e publicidade, uma concepção de democracia fica abaixo do esperado do princípio de justificação pública, desconsiderando uma forma de participação política mútua dos cidadãos com e para os outros. Não se trata de um modelo que valoriza demasiadamente os direitos esquecendo dos deveres, pois à medida que a responsabilidade coletiva se efetiva, as interações sociais acontecem, gerando compromissos públicos.

Os compromissos sociais que se tornam normas do direito são gerados por um sistema justo e participativo, na medida em que os cidadãos livres e iguais estão engajados na promoção de um bem comum, e o fazem de um modo participativo, considerando as instituições que favorecem os meios de inclusão, deliberação e transformação sociais da política em vista do interesse geral de todos. Portanto, uma das atribuições dos cidadãos é serem protagonistas do direito e da justiça e não simplesmente pessoas do direito.

O princípio de justificação de Forst busca indicar formas de interação que levam em consideração o espaço social como essencialmente marcado por relações

de justificação. Uma possível crítica direcionada à Forst, por grupos religiosos fechados e povos originários é de que a concepção moral apresentada é uma representação ocidental, compatível apenas com o liberalismo, portanto, não universalizável. A ideia de dignidade do ser humano como sujeito com um direito à justificação torna possível analisar, e ao mesmo tempo refutar essa objeção baseada em dois argumentos.

Em primeiro lugar, é preciso considerar uma diferença entre autonomia moral e autonomia ética. O dever de respeitar a dignidade humana significa, “não recusar a ninguém o seu direito moral à justificação, e não implica a concepção de que somente a vida “escolhida autonomamente” é a vida boa” (FORST, 2018, p. 170). A argumentação desenvolvida por Forst não inclui nenhuma representação específica de formas de vida éticas e nenhuma afirmação sobre a vida boa.

Em segundo lugar, em relação à fundamentação do direito à justificação, é preciso acrescentar que ele considera a sua fundamentação imanente. Assumindo, por exemplo, que alguém queira defender a integridade da sua cultura seja ela religiosa ou mesmo iliberal, contra concepções morais distintas como a de Forst, o que essa pessoa diria? Ela iria se referir à integridade da sua cultura considerando como uma unidade integrada. Essa integridade e integralidade incluiriam a suposição de que tal integração não é mantida pela coerção, mas considerando uma aceitação interna. Isso demonstra que ninguém estaria impedido de adotar uma atitude crítica em relação à sua própria cultura e exigir um direito à justificação e à participação.²⁰

Essa exigência apela, portanto, à própria autocompreensão dessa sociedade; ela seria uma forma de crítica imanente. Assim, mostra-se que as estruturas políticas e sociais justificadas podem assumir formas extremamente diversas, e o projeto da política é descobrir essas formas (FORST, 2018, p. 171).

Nos diferentes contextos de justificação em que obrigações gerais estão em jogo, as partes precisam se abster de suas convicções éticas, mediante o fato de não possuírem uma fundamentação baseada em boas razões compartilhadas de forma recíproca e universal. Isso não significa que tais convicções não sejam valiosas ou que não possuam conteúdo para uma vida boa, sendo por isso desvalorizadas ou consideradas indignas. Afirmar que as razões devem ser orientadas de modo

²⁰ Como de fato acontece, em países do Islã através da luta de muçumanas feministas ou mesmo de membros de grupos Amish que decidem não mais se submeter ao jugo da comunidade.

recíproco e universal significa entender que, afirmar ou rejeitar um modo de vida particular, é algo distinto de tornar esse modo de vida obrigatório aos demais. Este é um dos *insights* cruciais da concepção de tolerância defendida por Forst. Uma pessoa tolerante não deixará de viver de acordo com suas convicções morais, ética, religiosas, mas ao mesmo tempo não as imporá a outros que possam rejeitá-las por motivos recíprocos e universais. Essa pessoa, “está disposta e é capaz de relativizar suas crenças à luz das exigências morais, porque reconhece a diferença entre diferentes contextos de justificação” (FORST, 2013, p. 455).

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

A ideia central é ancorar as instituições da tolerância em um princípio de justificação ou de não objeção razoável, o qual sustenta que normas vinculantes para uma pluralidade moral heterogênea de pessoas devem poder ser objeto de justificação a partir de razões recíprocas aceitáveis por todos os afetados. É a partir do ideal mesmo de igualdade moral de cada cidadão que se deriva essa demanda de justificação geral para instituições e ações políticas fundamentais, sob a égide das quais deverão todos os indivíduos levar suas vidas (WALDRON, 1993, p. 44-45).

2.5 POR QUE A TEORIA DA TOLERÂNCIA COMO RESPEITO DE FORST?

O percurso teórico desenvolvido até aqui, demonstrou que a multiplicidade de teorias da tolerância revela o quanto sua compreensão é ambivalente e ao mesmo tempo instável. No entanto, apesar das divergências teóricas e práticas, há um ponto comum em que todas as teorias apresentadas convergem para a ideia de respeito, na

qual as partes tolerantes reconhecem umas às outras como sujeitos pertencentes a uma forma de vida intersubjetivamente compartilhada, embora eles divirjam em suas convicções éticas a respeito do bem e da forma de vida legítima e, em suas práticas culturais, sustentem aspectos e visões por vezes incompatíveis, eles se respeitam moral e politicamente como iguais.

A tolerância não é só a melhor opção frente aos conflitos radicais presentes no contexto das sociedades plurais, mas é necessária, a fim de manter a governabilidade e a estabilidade social. A tolerância não pode ser mais concebida como exclusividade de uma autoridade religiosa ou uma autoridade secular em particular. Não é à toa que Goethe e Kant rejeitaram uma concepção de tolerância paternalista e condescendente, o primeiro considerava a tolerância um insulto, e o segundo, uma ideia arrogante (GOETHE, 1981, p. 507; KANT, 1789, p. 40).

Para Forst, assim como para Habermas e Rawls, a tolerância como respeito leva em consideração a perspectiva de todos os outros, com intuito de chegar a um acordo razoável que contemple a todos. A perspectiva desses três autores se encontra dentro da tradição kantiana de filosofia, transcendendo o contexto e se contrapondo às éticas do bem que se fundamentam nos costumes e no *ethos* de uma comunidade, tal qual Taylor.

Forst faz uma leitura política da concepção de respeito kantiana, considerando este último como um fundamento moral. Forst entende Kant como aquele que traduz o princípio moral de justificação em termos políticos, como respeito pela dignidade. Apesar de Kant ser um crítico da tolerância política, isso não se aplica a sua concepção de tolerância entendida como uma virtude pessoal. Forst reinterpreta a concepção de respeito kantiana, buscando destacar a dimensão universalista, mas ao mesmo tempo contextual da sua teoria da tolerância. O ponto central da discussão está no seguinte questionamento: afinal, a tolerância possui algum núcleo universal ou apenas pode ser pensada nos contextos e práticas localizadas?

A concepção de respeito kantiana é a pedra de toque para o desenvolvimento da ideia de tolerância em Forst. A tolerância implica em importar-se com o outro e oferecer boas razões para objetar ou rejeitar determinadas atitudes, comportamentos e práticas, reconhecendo o direito inalienável de expressar-se. Trata-se sobretudo do respeito do ser humano em sua autonomia, como sujeito independente. Kant definiu isso como a dignidade de todo ser racional poder ser um membro legislador do reino

dos fins. “Ser um membro legislador significa não ser desconsiderado do ponto de vista da legitimação e que os outros também não devem ser desconsiderados, isso significa estar subordinado à própria lei” (FORST, 2018, p. 165). A concepção de dignidade e o respeito aos outros como fins em si mesmos significa que os seres humanos devem ser respeitados enquanto portadores de um direito incondicional à justificação, um direito que é a base para os demais direitos fundamentais.

A concepção de respeito de Forst, apesar de apresentar familiaridade com aquela apresentada por Kant é revista, considerando a concepção de dignidade eminentemente política que Forst tem em mente.

Possuir a dignidade da humanidade significa ser um membro em igualdade de direitos no reino dos sujeitos de justificação. Consequentemente, *agir* com dignidade significa ser respeitado como membro com igualdade de direitos. *Renunciar* à dignidade significa não ser mais considerado membro com igualdade de direitos, mas um inferior. *Tratar* sem dignidade os outros significa não ver neles nenhuma autoridade de justificação (FORST, 2018, p. 166, itálicos do autor).

A ideia kantiana de autonomia vincula o discernimento moral do que é bom para todos com a perspectiva da liberdade que se exprime na obediência apenas às leis que podemos dar assentimento. As éticas de viés kantiano defendem a necessidade de critérios de avaliação moral que independam dos contextos específicos, tendo como referência encontrar um ponto de vista imparcial com base no imperativo categórico, no caso de Forst, a partir de uma versão articulada intersubjetivamente, por esse motivo, sua concepção de tolerância vincula-se à perspectiva do respeito e não ao valor ético de uma comunidade específica.

A teoria de matriz kantiana, que Forst busca reelaborar, não desconsidera o *ethos* ou mesmo os costumes das comunidades e grupos, contudo, também não os absolutiza. A tolerância como respeito, tem como pedra de toque um princípio de justificação pública, a partir de um princípio procedimental de justificação (FORST, 2010, p. 127; 153). Essa concepção de justificação não implica que as pessoas entendidas como cidadãos necessitam abdicar de sua identidade ética, mas deve considerar que a validade universal e obrigatória das normas sociais que deles seguem está sujeita à crítica a partir de um critério mais amplo, baseado no consentimento racional de todos os atingidos.

As normas consideradas justas necessitam ser tanto imanentes ao contexto como transcendentem a ele. Precisam reivindicar validade para as comunidades

específicas, levando em consideração o contexto, mas também devem se apresentar como um espelho crítico para as instituições de um modo geral. O que está em jogo é a legitimidade de expectativas e reivindicações que nós impomos não somente enquanto participantes de situações específicas, mas também como alheios a ela, ou seja, para além das distâncias geográficas, históricas, culturais ou sociais. Não se trata do que é o bom para nós enquanto uma comunidade, mas daquilo que é correto e justo para todos. A esse respeito, esclarece Forst.

A neutralidade ética não significa que o direito é inteiramente livre de valores éticos ou que as comunidades políticas não possam ter “avaliações fortes”. Contudo, impõe determinadas condições para a “eticização” do direito. Isso não implica uma relação dicotômica entre ética e direito; a separação entre regulações que devem ser justificadas universalmente em sentido estrito ou restrito não pode ser determinada em termos de conteúdo (FORST, 2010, p. 65).

O princípio de neutralidade refere-se ao critério de validade das normas universais e não a uma neutralidade do processo de justificação, como se os argumentos de origem ética devessem ser de antemão excluídos. O que se torna relevante nesse caso é que quando são propostos valores para fundamentar normas universais, estes devem ser traduzidos em argumentos que possam ser aceitos por todos os concernidos de modo recíproco e universal. É por isso, que os argumentos devem ser compatíveis com o princípio de justificação pública. Não há, portanto, uma desvinculação completa do pano de fundo ético do qual se origina, conforme o próprio Forst comenta, “os critérios de universalidade estrita e limitada não desvinculam de seus contextos sociais as argumentações nem as normas justificadas” (FORST, 2010, p. 66).

A defesa de princípios neutros e imparciais não significa que as relações existentes apareçam como justificadas no sentido de uma neutralidade do *status quo*, e que o Estado, na medida que não as modifica, permanece neutro. Mesmo as razões “neutras” devem ser justificadas universalmente, quer falem a favor ou contra as instituições existentes.

A tolerância como respeito deve ser compreendida como a expressão de uma inclusão simétrica de todos os cidadãos, sem distinção ou predileção. Se afasta de quaisquer tipos de teorias essencialistas que encapsulam grupos e indivíduos numa identidade homogênea sufocante. A compreensão de tolerância como respeito

compartilha de uma ideia ampla de inclusão, que tem como premissa básica o respeito ao outro, mesmo quando avaliamos sua conduta ou modo de vida como sendo falso.

A inclusão então, abre as portas a diversidade e não se fecha ao confinamento solipsista que exclui o diferente, pelo contrário, a inclusão do outro conforme destaca Habermas significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos, até mesmo aqueles que são estranhos um ao outro e querem permanecer sendo estranhos (HABERMAS, 2018, p. 15).

O percurso teórico assumido por Forst busca dar destaque a uma das tarefas importantes da filosofia política, que se refere à articulação de teorias normativas que possam defender determinados posicionamentos e conclusões de maneira mais coerente e com argumentos mais elaborados que aqueles apresentados pelo senso comum ou por pseudo-teorias que tratam problemas como a tolerância de modo superficial. É verdade, no entanto, que uma vez examinada de modo mais detalhado, uma teoria pode levar a novas conclusões ou mesmo a rejeitar outras que antes eram consideradas razoáveis. Todavia, isso não torna inválido o fato de que a busca por fundamentações teóricas para determinados arranjos políticos é certamente um trabalho da filosofia política. Tendo em vista essa consideração quero destacar por que utilizar a teoria de Forst para tratar da tolerância dentre tantas outras.

O primeiro argumento se relaciona à necessidade de uma teoria normativa que possa lidar com o pluralismo das sociedades complexas atuais e se fundamenta na ideia de que é preciso garantir um espaço neutro para denúncias e resolução de injustiças, de modo a evitarmos a impregnação ética que possa dominar os discursos políticos, jurídicos ou morais. A busca por uma teoria normativa que não se fundamente numa concepção única de bem, evita o risco de que determinadas doutrinas éticas, por vezes defendidas por grupos majoritários, extrapolem os seus limites e acabem tornando geral, a regra da maioria.

A justificação ganha um papel de destaque quando analisamos a necessidade de uma esfera pública que possa traduzir suas reivindicações e anseios por meio de uma fundamentação que tem como pressuposto a capacidade de estabelecer diálogos com base em boas razões compartilhadas, que possam ser aceitas por todos os concernidos. Um dos grandes *insights* do pensamento de Forst está em

destacar a normatividade moral²¹ e política implícita nas relações sociais e políticas, seguindo Habermas, mas indo para além dele, Forst demonstra que na sua formação, os seres humanos fornecem justificações para suas ações, sendo esse um fato constitutivo e inegável da realidade social. Esse primeiro momento descritivo, que não exclui o elemento da materialidade, dá destaque à dimensão cognitivista da sua teoria, presente também na sua concepção de tolerância.

O segundo argumento que representa um ganho na teoria da tolerância de Forst se relaciona à sua aplicabilidade prática. Ao pensarmos o contexto brasileiro e latino-americano, deveríamos ir para além da dicotomia; procedimento versus substância próprio do modelo europeu, ao invés disso, poderíamos compreender as diferentes trajetórias concretas das demandas por tolerância, a partir de uma perspectiva mais contextual, o que nos parece ser mais promissor, especialmente se considerarmos uma análise empírica das situações em que a tolerância é exigida. Esse instrumental de análise é disposto para nós quando Forst levanta a tese de que a tolerância é exigida no conflito e está perpassada por uma normatividade inscrita no cotidiano de nossas relações intersubjetivas.

A ideia central é que a tolerância enquanto um conceito filosófico e sua prática se apoiam no uso público da razão; portanto, quando pensamos seus limites ou mesmo os critérios para definir o que é tolerável ou não, estamos imersos numa tarefa prático-moral, e não apenas numa questão teórico-conceitual, não é estabelecendo uma teoria moral que prescreve determinados princípios abstratos prévios à política que conseguiremos resolver os problemas relacionados à tolerância, mas, nas palavras de Werle, “o que podemos reconstruir são os procedimentos desse uso público da razão que permitam aos cidadãos levarem adiante essa tarefa” (WERLE, 2012, p. 150).

O terceiro argumento importante acerca da relevância da teoria da tolerância como respeito é sua dimensão deliberativa e participativa. A tolerância é possível

²¹ Forst segue a tese de Christine Korsgaard sobre a construção da identidade prática do indivíduo a partir da autonomia como obediência à lei moral para caracterizar a maneira como a liberdade moral opera. Segundo ela, “a reflexão nos fornece uma espécie de distanciamento de nossos impulsos, o que ao mesmo tempo nos força e habilita a fazer leis para nós mesmos, e tornar essas leis normativas. Tratar a sua identidade humana como normativa, como uma fonte de razões e obrigações, é ter o que venho chamado de identidade moral” (KORSGAARD, 1996, p. 128-129, tradução nossa). Forst defende que as razões morais motivam de forma imediata a ação. A moral é compreendida como fonte do juízo e do agir, não dependendo de uma forma de vida favorável, o dever moral por si só é capaz de motivar a ação.

apenas quando os participantes das deliberações apoiam uma não concordância que possa prosseguir de forma razoável, a partir de uma perspectiva de justiça procedimental, ou, nas palavras de Forst, com base no princípio de justificação da justiça, o que não significa que devemos tolerar os intolerantes. O limite do tolerável depende de um juízo prático sobre a estabilidade de relações de reconhecimento recíproco. É neste sentido, que não há necessidade alguma de tolerar aqueles que de antemão se renegam a dialogar, estes excluem de antemão a possibilidade de dar e receber razões, minando qualquer possibilidade de reconhecimento recíproco, optando pela intolerância. Como já argumentara Habermas, a unidade da razão fundamenta-se na pluralidade de suas vozes, incluindo a todos no debate público.

Forst dispensa o aparato de uma teoria transcendental aos moldes da pragmática formal habermasiana e assume a consideração de um direito à justificação a partir da troca de razões em diferentes contextos. Assim, a razão é sempre prática, à medida que busca responder a questões advindas de conflitos com razões que se justificam em cada contexto prático onde elas surgem. Ademais, a tolerância não é a resposta para todos os conflitos sociais existentes, mas pode desarmar seu potencial destrutivo.

A tolerância, segundo Forst, não pode ser compreendida apenas a partir de uma perspectiva ética, como aquela derivada dos indivíduos nas suas relações intersubjetivas. Em última instância, ela resulta das normas e entendimentos sociais construídos a partir de um procedimento compartilhado por pessoas livres e iguais, que delimitam o que deve ou não ser tolerado. A tolerância, na sua dimensão teórica e prática, de forma alguma se fecha à comunidade política e às instituições, pelo contrário, ela é o médium onde as diferentes vozes ecoam exigindo reconhecimento e respeito, sem desconsiderar os contextos objetivos onde surgem os conflitos.

A teoria de Forst, apoiada na perspectiva do direito recíproco à justificação, é um importante instrumento para superar os paradoxos da arbitrariedade e a assimetria presentes no funcionamento do Estado democrático de direito. É com base na tolerância como respeito que devemos pensar critérios normativos no contexto de um pluralismo razoável. Certamente, a teoria defendida por Forst não é perfeita,

possuindo déficits e limitações,²² contudo, se a proposta de uma concepção de tolerância política for aquilo que almejamos, suas contribuições certamente são um bom ponto de partida para pensarmos de forma crítica uma série de fenômenos contemporâneos que exigem tolerância.

A vida cotidiana na sociedade moderna é repleta de conflitos e tensões. É justamente por conta dessa instabilidade das distintas lógicas próprias das esferas culturais e de valor que a tolerância ganha um espaço importante, juntamente com a ideia do uso público da razão. Forst nos oferece instrumentais importantes para pensarmos o problema da inclusão do outro, especialmente ao apontar para compreensão das práticas sociais que estão envolvidas por relações de justificação presentes nas ações comunicativas do mundo da vida, das quais todos nós participamos.

A negatividade com que a tolerância é apresentada em algumas teorias de cunho comunitarista e multicultural pode sugerir que seu tempo tenha passado. O modo como a diversidade humana é agora concebida põe em questão a adequação da tolerância. Isso porque, contemporaneamente, as diferenças que os seres humanos comumente apresentam são interpretadas como relativas à identidade e à cultura. É discutível e polêmico se a tolerância ainda tem sua relevância e valor, uma vez que concebemos o mundo conforme a perspectiva comunitarista e multicultural, caracterizado por identidades diferentes, ao invés de crenças e valores distintos. A demanda por reconhecimento e não por tolerância, parece implicar uma forma de endosso positivo que vai para além de ser meramente tolerado.

No próximo capítulo, examinaremos criticamente a perspectiva filosófica de Anna Elisabetta Galeotti, que apresenta uma nova compreensão da tolerância para as sociedades democráticas contemporâneas. Galeotti está ciente das diferenças e do pluralismo social e cultural do passado nos quais a ideia tradicional de tolerância floresceu e aquelas que caracterizam os desafios apresentados pelas sociedades

²² Para uma compreensão geral de algumas críticas à teoria de Forst sugiro a leitura da seção 4.4 da minha dissertação de mestrado defendida em 2018 com o título, *Tolerância um conceito em disputa: Uma nova perspectiva a partir do pensamento de Rainer Forst*.

atuais, todavia, ela acredita que essas novas circunstâncias exigem que revisemos, ao invés de abandonar, o ideal de tolerância. Sua proposta gira em torno de uma concepção de tolerância como reconhecimento.

3 TOLERÂNCIA, RECONHECIMENTO E IDENTIDADE NA TEORIA DE ANNA ELISABETTA GALEOTTI

3.1 INTRODUZINDO A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO

A teoria do reconhecimento é agora um paradigma de pesquisa já bem estabelecido e maduro na filosofia. Ao mesmo tempo, como um paradigma filosófico, não há um tipo de consenso profundo sobre técnicas e métodos aceitos, sobre problemas resolvidos e pendentes, sobre suposições de fundo estabelecidas e assim por diante. No entanto, a teoria do reconhecimento é geradora de uma ampla variedade de indagações e investigações em diferentes domínios que vão desde a ontologia e epistemologia, passando pela antropologia filosófica até chegar à filosofia política.

As reivindicações distintivas da teoria do reconhecimento surgem da integração da análise inicial de Hegel do reconhecimento intersubjetivo, uma fenomenologia moral de experiência de desrespeito, um relato das condições intersubjetivas da ontogênese que se baseia tanto em Mead quanto em trabalhos recentes de psicanálise de relações objetais e uma teoria de caráter intersubjetivo da justificação das pretensões de valor (SCHMIDT AM BUSCH; ZURN, 2010, p. 5). Isso produz uma antropologia filosófica moralmente centrada a partir de três formas de reconhecimento intersubjetivo: amor, respeito e estima. No entanto, não é meramente como um relato da vida moral que a teoria do reconhecimento mostrou sua maior promessa, pelo contrário, é precisamente porque essa filosofia moral está sistematicamente ligada a reivindicações explicativas e justificatórias na filosofia política e na teoria social que ela se mostra tão fecunda.

Do ponto de vista de teoria política normativa, a teoria do reconhecimento propõe uma combinação inovadora de focos e teses que atravessam as tradicionais linhas divisórias entre teorias políticas rivais.²³ O relato de Axel Honneth sobre as conexões entre reconhecimento intersubjetivo e mudança social é exemplar e gerador

²³ Sobre as intersecções e aproximações entre a teoria do reconhecimento e as teorias deontológicas, consequencialistas e neo-aristotélicas, sugiro a leitura da obra: *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, editada por Hans-Christoph Schmidt am Busch e Christopher F. Zurn.

de muitos trabalhos subsequentes na última década, influenciando inclusive, o trabalho de Galeotti e sua concepção de tolerância como reconhecimento.

A teoria de Honneth promete ser capaz de analisar as lutas sociais centrais evidenciadas em sociedades modernas e complexas, demonstrando a conexão interna entre experiências individuais de não reconhecimento, desrespeito e o desenvolvimento de lutas sociais mais amplas para um reconhecimento mais adequado. Isso se mostrou particularmente significativo ao pensar, por exemplo, não apenas os movimentos sociais que muitas vezes são rotulados de “políticas da identidade”, mas também lutas por parte de grupos minoritários subalternos e desprezados por maior autonomia social, política e cultural.

Axel Honneth desenvolveu uma teoria do reconhecimento abrangente. Sua teoria se fundamenta na ideia de que as lutas sociais em todas as suas formas distintas podem ser compreendidas como lutas por reconhecimento.²⁴ As lutas seriam o processo prático, no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como cruciais de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento. Honneth propõe, tendo por base o pensamento hegeliano, uma tipologia progressiva tríplice de formas de reconhecimento: amor, direito e solidariedade.

A primeira esfera do reconhecimento, o amor, se refere às relações primárias pertencentes à esfera emotiva, que dá ao indivíduo a possibilidade de formar sua autoconfiança, essencial à sua autorrealização. É no âmbito do amor que os sujeitos se confirmam concretamente em suas carências afetivas, satisfazendo-se mutuamente através do encorajamento. A relação do reconhecimento amoroso também se relaciona à dicotomia entre simbiose e autoafirmação, tendo em vista a afirmação da psicologia acerca do processo de amadurecimento do ser humano desde a sua infância (HONNETH, 2003, p. 174).

No âmbito do direito, para que haja o reconhecimento, é necessário que os sujeitos se compreendam como portadores de direitos e obrigações recíprocas. Isso

²⁴ Honneth explica que os sujeitos só se formam e consolidam suas identidades pessoais ao serem reconhecidos intersubjetivamente em formas de sociabilidade comum, de modo que sua autonomia está diretamente ligada a essa relação recíproca de reconhecimento com o outro. Os estudos de Honneth, se baseiam na psicologia social de George Mead, a partir da hipótese de que a experiência do desrespeito ou não reconhecimento seria a fonte emotiva e cognitiva de resistência social e de levantes coletivos. As lutas por reconhecimento ganham a dimensão de fundamento dos avanços normativos sociais.

se liga à ideia de que a obediência às normas jurídicas depende do assentimento recíproco, em que os sujeitos se reconheçam como livres e iguais. Nas palavras de Honneth, “obedecendo à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir, com autonomia individual, sobre normas morais (HONNETH, 2003, p. 182). Na esfera jurídica a pessoa é reconhecida como autônoma e moralmente imputável, desenvolvendo uma relação de autorrespeito.

O respeito social que as pessoas recebem por meio dessa forma de reconhecimento é essencial para o desenvolvimento de seu autorrespeito, todavia, as pessoas também precisam ser reconhecidas pelo que são, precisam não apenas de respeito social, mas de estima social.

A estima social, antes de tudo porque esta só pode ser evidentemente se aplicar, conforme sua função inteira, as propriedades e capacidades nas quais os membros da sociedade se distinguem uns dos outros: uma pessoa só pode se sentir "valiosa" quando se sabe reconhecida em realizações que ela justamente não partilha de maneira indistinta com todos os demais (HONNETH, 2003, p. 204).

Assim como respeito social é uma pré-condição para o autorrespeito, a estima social é essencial para o desenvolvimento da autoestima. A condição que uma sociedade atinge quando seus membros são capazes de estimar uns aos outros e a si mesmo dessa forma particularizada, Honneth descreve como solidariedade.

A última esfera do reconhecimento, a solidariedade, só é possível quando existe um conjunto de valores compartilhados intersubjetivamente entre os membros da sociedade. A estima social, aplica-se ao conjunto de características que diferenciam os seres humanos no meio social, e, ao mesmo tempo, medeia as relações intersubjetivas entre as comunidades de valores existentes numa sociedade (HONNETH, 2003, p. 200).

Quando as relações recíprocas são perdidas, principalmente na esfera do direito e social, os indivíduos passam por situações de desrespeito e rompimento da identidade pessoal ou coletiva. Assim, como há três níveis de reconhecimento, há três níveis de desrespeito, a saber: a violação, que retira do sujeito o direito de ser dono do seu próprio corpo (HONNETH, 2003, p. 215); a privação de direitos, na qual o indivíduo perde o seu reconhecimento intersubjetivo de formar um juízo moral, com a perda do direito, há também a perda do autorrespeito, de forma que o sujeito não se

entende como igual aos outros (HONNETH, 2003, p. 216); e a degradação, um desrespeito ligado à negação de estima social e à perda da autoestima pessoal (HONNETH, 2003, p. 218).

Ser tolerante significa lutar por formas mais ampliadas de reconhecimento, e isso implica muito mais que o exercício das liberdades negativas ou mesmo uma simples indiferença. Tolerar se consubstancia na ação de reconhecer o outro, sendo essa ação fundamental para além de uma vontade meramente individual. A ação do reconhecimento é necessária não só para o outro, mas a para a formação da identidade do eu, já que estes dois processos estão dialeticamente interligados, quando sujeito reconhece o outro, ele acaba reconhecendo a si mesmo como parte do corpo social.

A proposta de Honneth, apesar de sanar o déficit sociológico da teoria crítica em geral e das teorias da justiça em particular, deixa em aberto um problema fundamental, a saber, a questão política, que não possui um estatuto específico em sua obra. No horizonte do filósofo, não se encontra uma preocupação no estabelecimento de um critério normativo que pudesse servir de base para regular os acordos políticos para as lutas por reconhecimento. Isso implicaria pensar um contexto de reconhecimento adicional ao amor, ao direito e à solidariedade que comportasse uma forma de reconhecimento intersubjetivo.

O que falta à teoria de Honneth é um princípio de justificação pública em que os cidadãos possam decidir quais formas de reconhecimento e princípios de justiça são legítimos ou não, a partir de um critério recíproco e universal (WERLE; MELO, 2008, 197-198). Nesse aspecto, o princípio de justificação apresentado por Forst, corresponde mais adequadamente aos anseios de uma justificação pública que possa se apoiar, não a partir da chave do reconhecimento como princípio moral que norteia as motivações de ordem social e política, mas a partir de um princípio da razão prática dos indivíduos.

No entanto, poderíamos nos questionar: Afinal, porque Galeotti e não Honneth para o desenvolvimento teórico de uma compreensão de tolerância como reconhecimento? O primeiro motivo é que apenas Galeotti está discutindo diretamente questões referentes ao campo da tolerância, enquanto Honneth possui uma teoria mais abrangente do reconhecimento que não está voltada especificamente para essas discussões. Honneth possui uma teoria do reconhecimento, mas não uma teoria da

tolerância como reconhecimento. Nesse sentido, a proposta de Galeotti preserva o insight inicial habermasiano presente em *A inclusão do outro*, ou seja, as pessoas no mundo plural contemporâneo não apenas são diferentes, mas querem permanecer diferentes, sendo tratadas como livres e iguais.

Um segundo motivo para essa escolha é que Galeotti desdobra a questão do reconhecimento para pensar o problema da tolerância. Honneth não faz esse movimento, ao contrário, como já apontado anteriormente, sua teoria carece de um critério de justificação pública. As questões que Honneth traz à baila estão relacionadas a abordagens de conceitos distintos como solidariedade e estima, pertencentes a um horizonte teórico distinto da perspectiva de Galeotti.

Um terceiro e último motivo é que, apesar das possíveis críticas que podem ser feitas a concepção de tolerância como reconhecimento, ela se destaca como uma teoria contundente, principalmente se contraposta as teorias normativas como a concepção de tolerância como respeito de Forst, que tem uma fundamentação distinta desta primeira. Na próxima seção, investigaremos mais detalhadamente a ideia de reconhecimento em Galeotti com o intuito de compreender esse conceito fundamental que é o alicerce de sua concepção de tolerância.

3.2 O RECONHECIMENTO EM GALEOTTI

Ao tratar das questões relacionadas à tolerância como reconhecimento Galeotti dá especial ênfase a esse último conceito. Assim, quero começar especificando o que ela compreende por reconhecimento com o intuito de posteriormente analisar mais detalhadamente essa união entre tolerância e reconhecimento.

Um dos sentidos comuns de reconhecimento se refere a reconhecer no sentido de discernir algo ou alguém que já conhecemos. Desse modo, posso reconhecer um colega numa festa, alguém famoso num filme ou mesmo um estilo musical com o qual eu estou familiarizado. De outro modo, seguindo uma interpretação cotidiana do termo, reconhecer significa estar atento, apreciar, aceitar. Assim, posso afirmar que só me tornei um filósofo competente à medida que fui capaz de me dedicar aos estudos filosóficos, participei de debates, aprofundei meu intercâmbio de ideias.

O reconhecimento proposto pela autora requer algo mais que a simples aceitação. Assim, reconhecer os talentos de uma pessoa ou seu sucesso implica também reconhecê-los de forma aberta, por exemplo, recompensando-os. De modo similar, as regras e normas presentes na sociedade podem reconhecer determinados grupos formalmente, fazendo uma espécie de provisão especial para isso. Contudo, esse tipo de reconhecimento é considerado insuficiente para expressar o que o reconhecimento realmente significa para a autora. Por vezes, o reconhecimento pode ser positivo em termos avaliativos, mas também pode ser neutro ou mesmo negativo. É possível reconhecer os talentos de alguém, mas, ao mesmo tempo, suas limitações, reconhecer seu sucesso, mas também seu fracasso.

O reconhecimento, em determinados momentos, pode ser concedido de modo formal em relação à presença e à identidade de um grupo, com intuito prévio de rebaixar e perseguir o grupo, o que aconteceu e ainda acontece com negros, estrangeiros, mulheres. O reconhecimento não precisa necessariamente implicar uma avaliação positiva de quem ou o que é reconhecido.

De modo distinto, quando se trata do reconhecimento de identidades e, portanto, da diferença, o reconhecimento possui uma conotação positiva, buscando transmitir algo afirmativo.²⁵ Reconhecer, partindo desse pressuposto, significa conceder algum tipo de valoração positiva a quem ou o que for reconhecido, o que normalmente implica a aceitação ou a atribuição de um status ou posição. Em determinados casos, o reconhecimento pode ser apenas algo descoberto e reconhecido pelo reconhecedor e não fruto do processo de reconhecimento em si mesmo. Em outros, o reconhecimento adquire um papel constitutivo, ou seja, o próprio processo do reconhecimento é o que confere status, ao invés de conceder apenas valor, e algumas vezes o reconhecimento parece estar em algum lugar incerto entre esses dois pólos de descoberta e atribuição (JONES, 2006a, p. 128).

Galeotti, ao afirmar a ideia de tolerância como reconhecimento, quer destacar o sentido positivo do reconhecimento. Se considerarmos o pluralismo contemporâneo e os vários grupos culturais dentro da mesma sociedade, com diferentes posições sociais, respeito público e poder, as circunstâncias em que a tolerância é exigida são

²⁵ O reconhecimento nem sempre foi entendido como um processo benigno. Sartre, por exemplo, fez um relato patológico da relação de reconhecimento. Para relatos do pensamento de Sartre e sua influência sobre este assunto e as defesas do reconhecimento hegeliano contra a interpretação de Sartre, consulte: Majid Yar, *Recognition and the politics of human(e) desire* (JONES, 2006a, p. 128).

concebidas como produzidas por grupos majoritários que definem quem são os “diferentes”, os “outros” que não se encaixam nas formas padronizadas de comportamento.

A compreensão de reconhecimento abordada por Galeotti se torna mais aparente à medida que busca redesenhar as fronteiras das práticas tradicionais que excluem as minorias, a fim de possibilitar que todos possam participar plenamente da vida social e política em suas diferentes maneiras. Segundo ela, o modelo liberal, na melhor das hipóteses, tolera à revelia as diferenças relacionadas aos grupos minoritários. Essa forma de tolerância fraca não implica reconhecimento e aceitação públicos, e não significa que os membros de tais grupos recebem igual respeito e sejam considerados plenos parceiros morais. Na verdade, de acordo com o modelo liberal, a tolerância se torna a resposta suficiente às questões levantadas por membros de grupos minoritários, criando exclusão e cidadãos de segunda classe,²⁶

Com referência as diferentes culturas, a tolerância, é apenas um compromisso quando a coerção é descartada. É um compromisso que não implica igualdade de tratamento, muito menos reconhecimento, mas simplesmente a não interferência dos governos; marginalidade pode ser o preço tolerado que os grupos podem ter que pagar por essa não interferência (GALEOTTI, 2002, p. 47).

Galeotti pretende demonstrar que o Estado ou a sociedade liberal, alegadamente “neutra”, não é de forma alguma neutra, mas está baseada numa interpretação parcial (por exemplo, por homens, brancos, heterossexuais, cristãos) de cidadania ou apenas um privilégio arbitrário de grupos específicos. Desse modo, são excluídos e estigmatizados todos os membros que não se enquadram no padrão proposto pelo entendimento hegemônico.

O reconhecimento, argumenta ela, é algo que uma sociedade pode dar apenas simbolicamente. As medidas que, de modo inicial podem parecer estreitas e

²⁶ Em seu artigo, *The range of toleration: From toleration as recognition back to disrespectful tolerance*, Galeotti afirma que continuamos a encontrar ocorrências de resposta institucional às diferenças culturais que podem se descritas como tolerantes, embora baseadas em uma concepção de tolerância em desacordo com o mesmo respeito. Embora essas práticas compartilhem do elemento normativo problemático da tolerância como não interferência discricionária, esse tipo de tolerância, se praticado por autoridades políticas, costuma estar mais próximo de um ato de graça real do que da concessão de um direito. A tolerância desrespeitosa se aplica em dois níveis: num primeiro nível como não interferência baseada na atitude desdenhosa de fechar os olhos, num segundo nível, tal atitude e comportamento institucionais, implicam em sentido mais geral, tratar as pessoas não como cidadãos com direitos, mas como sujeitos de poder discricionário (GALEOTTI, 2015, p. 106).

menores, podem assumir uma grande importância quando constituem gestos de reconhecimento. É por esse motivo que as sociedades liberais precisam ir além da preocupação tradicional com a liberdade e os direitos e devem buscar o reconhecimento positivo, embora de modo simbólico.

O reconhecimento na perspectiva apresentada por Galeotti, se encontra muito próximo à ideia de estima, ou seja, a valorização das qualidades particulares que caracterizam as pessoas em suas diferenças pessoais. Essa compreensão de tolerância implica uma forma mais exigente de reconhecimento do que a tolerância como respeito moral. Há uma série de críticas que analisaremos em seções posteriores a essa questão. Por hora, seguiremos tratando das circunstâncias em que a tolerância é possível segundo a perspectiva assumida por Galeotti.

3.3 AS CIRCUNSTÂNCIAS DA TOLERÂNCIA

Segundo Galeotti, há casos contemporâneos de tolerância que não são triviais,²⁷ relacionados a situações em que membros de novas minorias exibem suas diferenças no espaço público, diferenças essas que são julgadas pela maioria como estranhas e potencialmente ameaçadoras. A visibilidade dessas diferenças produz um sentimento de mal-estar entre a maioria, porque tais diferenças se mostram incompatíveis com os princípios liberais, demonstrando certa falta de valores compartilhados. Do outro lado, os representantes das minorias defendem a aceitação pública das diferenças como reconhecimento simbólico da legitimidade de sua presença pública.

A fonte das questões genuínas de tolerância é o pluralismo, entendido como coexistência de grupos dentro da mesma sociedade com igualdade de direitos. Tal pluralismo é irreduzível à diversidade ética e religiosa e leva a uma série de conflitos potenciais e reais. Dentre as questões não triviais de tolerância se encontram os conflitos que tratam da afirmação e do reconhecimento de identidades coletivas, vinculadas ou atribuídas a grupos excluídos, marginalizados ou mesmo invisíveis que fazem parte das democracias contemporâneas. O desacordo moral, também está

²⁷ Casos genuínos e não triviais de tolerância, segundo Galeotti, são aqueles que requerem intervenção do Estado para resolvê-lo, seja por meio do controle da intolerância ou definindo os limites da tolerância. Os exemplos de casos não triviais dados por Galeotti são a polêmica sobre o uso do véu islâmico nas escolas públicas, a admissão de gays no exército e os regulamentos relativos a palavras que incitem a violência ou ódio (GALEOTTI, 2002, p. 4).

presente no conflito de identidade, sendo pertinente para a tolerância, todavia, não é a questão principal dos debates.

Para Galeotti, o que está no centro da discussão sobre a tolerância são as identidades coletivas atribuídas, o que torna os grupos uma unidade analítica relevante para a compreensão adequadas das circunstâncias onde surgem questões sobre a tolerância, destoando claramente da predileção liberal pelo indivíduo enquanto categoria analítica.

Para Galeotti, o comportamento desviante de indivíduos não levanta problemas de tolerância política. Por que o Estado deveria se interessar pelo comportamento do dândi²⁸, que pode ser aceito como uma curiosidade ou mesmo marginalizado? Mas se o Estado não tem interesse no comportamento individual que pode ser acomodado ao contexto social, embora com alto custo pessoal, então qual o motivo pelo interesse nos lenços usados pelas meninas muçumanas, por exemplo?

O purista liberal responderia essa questão afirmando que, no caso dos lenços das meninas muçumanas, o que está em jogo é uma concepção de bem, uma fé religiosa que não é familiar, nem redutível aos valores liberais, enquanto no caso do dândi, o que está em questão é o seu gosto individual. Contudo, para Galeotti, esse raciocínio é inválido, uma vez que para o dândi o gosto é um valor fundamental que denota um estilo de vida e uma visão de mundo, de modo que não há uma distinção significativa entre ele e o caso dos lenços das meninas muçumanas.

Mas aqui está exatamente o meu ponto: a suposta ameaça representada pelo credo islâmico pode ser percebida como tal apenas porque o Islã não é uma concepção do bem mantida por alguns indivíduos isolados ou casualmente aparentados. Uma crença é perigosa apenas na medida em que pode direcionar a ação, mas a ação de um único ou de alguns indivíduos desconectados não ameaça a ordem social e política. Para que uma crença se torne e seja percebida como perigosa, deve haver algum grupo disposto a agir de acordo com ela. Portanto, nem o lenço de cabeça em si, nem o *chador* como um símbolo de uma religião não liberal são as razões pelas quais este caso se tornou uma questão potencialmente volátil; em vez disso, originou-se da comunidade muçumana que estava por trás das ações das meninas, uma comunidade que, com ou sem razão, é vista como uma ameaça à democracia liberal. (GALEOTTI, 2002, p. 87, itálicos da autora).

Se o dandismo se tornasse o credo unificador de um grande e organizado grupo social, a percepção dele como socialmente inócuo poderia mudar rapidamente.

²⁸ Dândi é o homem que se veste com extremo apuro, ou que se preocupa demais em vestir-se bem.

Para que um grupo seja visto como uma ameaça, sua cultura supostamente não liberal certamente deve desempenhar um papel ativo direcionando a ação de seus membros. Uma comunidade cuja cultura, língua, religião são facilmente assimiladas na tradição dominante simplesmente deixa de ser uma unidade distinta dentro da sociedade mais ampla. Portanto, faz parte da definição de um grupo social distinto que ele não seja prontamente assimilado.

Segundo Galeotti, o fato que distingue a questão dos lenços islâmicos e das roupas extravagantes dos dândis é a presença generalizada de grupos mulçumanos em todas as sociedades ocidentais, diferentemente do que acontece com a presença dos dândis que é mais localizada. Se quisermos compreender por que certas diferenças são fontes de questões genuínas de tolerância política, a dimensão do grupo deve ser considerada fundamental (GALEOTTI, 2002, p. 88).

A dimensão coletiva deve ser analisada não apenas sob a ótica de quais diferenças são relevantes, mas também em quais circunstâncias. Em primeiro lugar, precisamos considerar que nem todas as diferenças de grupos, segundo Galeotti, suscitam questões de tolerância. Existem diferenças de interesse, por exemplo, que geram conflitos severos, mas não resultam em problemas de tolerância. Comumente se sustenta que os conflitos de interesse podem ser negociáveis e abertos à discussão, possibilitando a indenização de seus prejuízos. As questões de tolerância não podem ser resolvidas simplesmente através do pagamento de uma das partes ou mesmo através de uma medida compensatória fácil.

Em geral, a tolerância é necessária quando alguns grupos considerados “diferentes” não são apreciados por uma maioria social. Os grupos devem ser genuinamente antipatizados, e não apenas isso, eles devem ser odiados pela maioria. É irrelevante se esse sentimento é ou não correspondido pelo grupo minoritário. Se a tolerância é definida como uma suspensão para exercer o poder ou mesmo interferir em relação a qualquer comportamento ou prática, então ela é apropriada apenas quando um grupo ou grupos em uma posição de poder relativo a algum grupo considerado “diferente” não gosta de seus membros. Isso também explica porque a antipatia de uma minoria por uma maioria nunca deu origem a questões de tolerância. É a maioria de uma determinada sociedade que está no comando dessa sociedade e define o *status quo*.

Compreender as circunstâncias em que necessidade da tolerância surge implica considerar a disputa entre maiorias e minorias, o que permite levar em conta os aspectos cruciais das assimetrias de poder implícitas no conceito de tolerância e esquecidas pelo modelo neutralista liberal. O aspecto do poder que determinados grupos sociais possuem define as características, traços, hábitos e crenças dos outros grupos como desviantes com base na sua concepção de normalidade.

A distinção entre o que é normal e o que é diferente, que só a maioria pode fazer de forma socialmente eficaz, embora não seja em si fonte de aversão a grupos minoritários, impede que as diferenças sejam assimiladas pela norma social e, além disso, permite que a maioria articule um sentimento de antipatia, reforçando e sustentando as diferenças e, como resultado, excluindo membros de grupos minoritários da adesão plena à sociedade (GALEOTTI, 2002, p. 91).

A antipatia que leva a uma atitude intolerante e hostil, com base em motivos lógicos, morais ou mesmo ideológicos, está disponível tanto para maioria como para as minorias. Porém, tais sentimentos de antipatia não chegam a impedir as formas de acomodação social. A fonte da antipatia para Galeotti, está na percepção do grupo social como diferente, como aquele capaz de perturbar a ordem social indevidamente, ou seja, infringe diretamente os “bons costumes” postulados pela tradição. O que sustenta esse sentimento não são os vínculos emocionais ou mesmo sentimentais com base na tradição em si, embora esse elemento não seja excludente, mas a resistência em mudar hábitos, convenções e formas de pensar.

O recurso às convenções e regras tradicionais, embora não seja necessariamente baseado em cálculo ou pensamento racional, é uma boa saída para lidar com alguns problemas. A tradição é um bom recurso justamente porque qualquer agente racional pode confiar nela sem pensar. De modo distinto, o confronto das diferenças culturais implica questionar soluções tradicionais que mantiverem as coisas funcionando razoavelmente bem.

Segundo Galeotti, as soluções tradicionais não conseguem responder adequadamente aos problemas de coordenação social, porque são provenientes de grupos majoritários e tendem a manter os grupos minoritários à margem da vida social. Assim, questionar a tradição também é uma forma de realizar a justiça social, e é justamente por esse motivo que cabe a esses grupos que são prejudicados pelas tradições e convenções decidir se, e quando, questioná-las (GALEOTTI, 2002, p. 92).

Para que a aversão às diferenças se torne algo significativo, do ponto de vista social, é preciso que o grupo minoritário possa ser percebido como ameaça real à ordem social e política tradicional. É quando a minoria passa a ser percebida como poderosa, a ponto de representar uma ameaça, que até a parte menos preconceituosa da maioria pode sentir-se perturbada e atingida em seus costumes e tradições. Em contraste, quando o grupo minoritário é considerado pequeno e impotente, o mesmo acaba definhando sozinho, passando a ser irrelevante.

Os casos genuínos de tolerância se desenvolvem da seguinte forma: a) em torno de uma competição entre majorias e minorias, coexistindo em uma dada sociedade, b) rotulando traços, comportamentos e práticas como diferentes, e, portanto, não aceitos pela maioria; c) quando o grupo minoritário é percebido como uma ameaça à ordem tradicional pré-estabelecida; d) quando os grupos minoritários resistem à intolerância e reivindicam a tolerância pública para suas diferenças.

É preciso considerar que a tolerância é um recurso utilizado quando a repressão direta é excluída, e só assim ela pode tornar-se um valor amplamente compartilhado. Para a tolerância se tornar a alternativa preferida, duas condições são necessárias: a primeira é que os “outros” sejam considerados como iguais em relação à maioria, e a segunda, é que a repressão seja considerada politicamente inaceitável e moralmente errada, a menos que seja utilizada pela autoridade para prevenir ou punir a violência contra o público em geral.

A tolerância surge quando há disputas entre majorias e minorias em relação às diferenças consideradas desviantes ou mesmo anormais, sendo odiadas pelas majorias que fazem com que os diferentes sejam excluídos e marginalizados. O impasse surge quando o grupo minoritário é capaz de resistir à intolerância, passando a afirmar sua identidade coletiva em público. Se a repressão direta for descartada, por razões pragmáticas ou éticas, pode haver tolerância. Entretanto, devemos considerar que o que está em jogo não são apenas as condições necessárias para a tolerância, mas que essas questões se referem diretamente ao debate na esfera pública.

O objetivo central das minorias é também mudar sua posição como párias sociais lutando contra a exclusão pública da sua identidade, que as impede de serem membros plenos da política. Aqui entra em questão outra discussão importante, a concepção de inclusão, tema da nossa próxima seção.

3.4 REPENSANDO A NOÇÃO DE INCLUSÃO LIBERAL

A tolerância, segundo o pensamento liberal, já existe como não interferência na esfera privada. Mas como analisamos, as questões de tolerância estão muito além desse campo restrito de possibilidades pois, hoje, os principais debates envolvem principalmente a tolerância e o reconhecimento positivo e político das diferenças na arena pública. Entretanto, para avaliar se a tolerância pública é justificada e sensata, é necessário ter critérios para examinar e avaliar suas razões, ou seja, sua justificação. É precisamente esse o movimento feito na teoria de Rainer Forst que busca tratar das questões de tolerância a partir de uma dinâmica justificatória, a fim de fundamentar os critérios de reciprocidade e universalidade como base para avaliar as razões para a tolerância para além do mero arbítrio de poder ou juízo de gosto.

Galeotti, a partir de uma perspectiva multiculturalista se propõe a repensar a noção de inclusão liberal. Ela não quer analisar a noção de inclusão padrão liberal, que se refere à extensão de igualdade de direitos e oportunidades a todos os envolvidos, pois este não é o tipo de inclusão relevante para as reivindicações contemporâneas de tolerância, porque geralmente aquela extensão já é concedida, ao menos formalmente.

Há uma concepção mais abrangente de inclusão que considera os aspectos da dignidade, respeito e valor que acompanham a cidadania, ou seja, os elementos que conferem o status da cidadania plena e ativa, e é aqui que Galeotti vai concentrar sua análise. Embora historicamente e logicamente o conceito de cidadania não se refira diretamente à noção de status, evitando o particularismo de uma adesão diferencial, o fato da cidadania construir um status não é uma percepção subjetiva, podendo ser explicada com base em alguns teóricos como Amartya Sen.

A distinção que Galeotti tomará de Sen é aquela que se refere à diferença entre aquisições (bens, recursos, oportunidades) e as capacidades por meio das quais um agente pode realmente fazer uso de suas aquisições, “adotando essa distinção, a cidadania pode ser concebida como a aquisição de um direito legal a determinados direitos, e como a capacidade de fazer uso desses direitos como recursos e oportunidade, possibilitando um funcionamento mais ou menos eficaz como cidadão” (GALEOTTI, 2002, p. 96).

A simples posse formal dos direitos, incluindo o de cidadania, não implica automaticamente a capacidade de desfrutar destes como um cidadão com status pleno, pelo contrário, a inclusão legal aliada ao desprezo público por aqueles que são diferentes e a persistente discriminação não conseguiram garantir respeito e dignidade a muitos membros de grupos excluídos, portanto, a simples garantia formal de direitos individuais parece ser insuficiente para que a cidadania plena possa ser assegurada.

A inclusão legal implica, de fato, a admissão à cidadania de indivíduos, qualquer que seja sua origem, filiação ou identidade étnica, cultural ou sexual. Mas o desprezo pelas diferenças (isto é, cegueira pública), concebido como uma disposição anti-discriminatória, exibe efeitos perversos para membros de grupos minoritários, porque sua filiação e identidade coletiva não podem ser descartadas à vontade (GALEOTTI, 2002, p. 97).

A intolerância e a discriminação vivida pelos grupos minoritários não podem ser vistas como meros infortúnios individuais, pois estão diretamente relacionados à sua pertença a uma identidade coletiva, de modo que, apesar do sistema de direitos estar assegurado formalmente, concedendo igual dignidade como indivíduos abstratos, não consegue combater a exclusão de uma forma adequada. É a identidade coletiva, caracterizada como “diferente” que condena esses grupos à condição de minoria, “colocar entre parênteses essa identidade em tratamentos públicos não levanta o estigma associado, nem apaga o status de minoria, mas sustenta a não aceitabilidade pública dessa identidade” (GALEOTTI, 2002, p. 97).

A inclusão jurídica individual, seguindo a perspectiva liberal, é sempre a admissão do único indivíduo, mesmo apesar de sua identidade coletiva, uma admissão que é frágil, sempre prejudicada pela percepção da maioria do grupo do qual o indivíduo não pode ser separado à vontade. Por vezes, o enquadramento público das diferenças sociais e identidades coletivas, reforça o sentimento de humilhação e vergonha dos indivíduos que fazem parte desses grupos, mantendo as diferentes identidades invisíveis publicamente e socialmente marginais.

Especialmente nas últimas décadas, a política liberal voltou seu olhar para as minorias com o intuito de acomodar a questão das diferenças e compensar seu fardo, elaborando política especiais, como por exemplo, os programas de ação afirmativa. Contudo, apesar dessas tentativas, o principal objetivo é libertar os indivíduos das desvantagens e encargos associados a uma identidade diferente, proporcionando-lhes oportunidades iguais, sem considerar sua filiação a um grupo. Nessa perspectiva,

as diferenças sociais receberam a devida consideração pública na medida em que puderam ser vistas como desvantagens que merecem compensações por discriminações passadas. Para Galeotti, ao lidar com o problema dessa forma, surge uma atitude condescendente e paternalista do Estado em relação aos grupos minoritários.

O problema para os membros dos grupos minoritários não se refere apenas à falta de oportunidades, o que de algum modo é sanado pela política liberal, mas à incapacidade de fazer uso eficiente dessas oportunidades. Isso está diretamente relacionado à concepção negativa daqueles grupos considerados como “diferentes” na esfera pública, sua identidade, desprezada socialmente e publicamente invisível, “geralmente leva a uma incapacidade de funcionar como um agente social “normal” e como cidadão pleno” (GALEOTTI, 2002, p. 98. grifos da autora).

A estratégia da inclusão individual, própria da democracia liberal, oferecida aos grupos minoritários, mesmo quando complementada por políticas de ação afirmativa, implica que os membros desses grupos forjem uma identidade social, à parte daquela associada ao seu grupo, geralmente tendo uma conotação negativa. Contudo, tal desmembramento não é algo fácil, considerando a identificação dos membros dessas minorias com seus grupos, pode inclusive, nunca ser alcançado.

Ninguém pode se sentir à vontade e manter a autoestima e o respeito próprio se for socialmente aceito, apesar de ser mulher, negra, árabe, gay, uma vez que tal aceitação equivaleria à negação de componentes ou elementos significativos da identidade (pessoal) de alguém. A pressão social para se disfarçar e agir como um branco, um macho ou um “anglo” (um WASP) para conseguir uma aceitação condescendente e frágil é humilhante e um impedimento para o desenvolvimento de uma personalidade saudável, autônoma e autossuficiente (como o cidadão liberal idealmente deveria ter) (GALEOTTI, 2002, p. 98-99).

O reconhecimento público das diferenças tem como seu principal objetivo a não aceitação da inclusão individual formal, uma vez que esta não produz uma inclusão abrangente, quando se trata de grupos. O que torna a inclusão individual um problema para as minorias é a antipatia e a suspeita ligadas à sua identidade particular, levando à invisibilidade pública. Quando há o reconhecimento público dessas identidades, devidamente purificadas de suas conotações negativas, os membros das minorias podem se sentir aceitos e respeitados por aquilo que são.

O estigma social associado às diferenças é sustentado e reforçado pela exclusão que acontece na arena pública, lugar em que as questões de tolerância

surgem, sendo reivindicada como um primeiro passo para o reconhecimento público das distintas identidades. Isso pode levar à inclusão, se esta for entendida como um gesto público simbólico que implica a aceitação pública das diferenças sociais.

Na próxima seção, reconstruiremos e examinaremos o argumento de Galeotti acerca da sua concepção de tolerância como reconhecimento, a fim de compreender como a sua perspectiva de inclusão se coaduna com a concepção de neutralidade e imparcialidade liberal revisadas, a partir de uma noção de inclusão simbólica capaz de distribuir os benefícios da inclusão que gozam a maioria dos cidadãos, independentemente de filiação étnica, nacional, cultural ou de gênero.

3.5 GALEOTTI E A TOLERÂNCIA COMO RECONHECIMENTO

As questões de tolerância não triviais surgem quando membros de uma minoria se recusam a manter suas diferenças confinadas ao silêncio da esfera privada, mas decidem exibi-las. Ao afirmar as próprias diferenças em público, os membros acabam rompendo com as práticas institucionais e hábitos costumeiros, transgredindo a neutralidade pública.

Um exemplo no qual Galeotti se concentra é a do *l'affaire du foulard*, a questão se a política de cunho secular francesa deveria permitir o uso de véus das meninas mulçumanas enquanto frequentadoras das escolas públicas. Outro exemplo frequentemente utilizado pela autora são os grupos homossexuais e a possibilidade do reconhecimento matrimonial, e ainda, se é possível o recrutamento de gays para o exercício do serviço militar, especialmente nos Estados Unidos.

Esses casos são emblemáticos, pois, de algum modo traduzem uma série de questões que surgiram nas democracias ocidentais nas quais as minorias culturais se defrontam com um conflito entre suas crenças, costumes e identidades e as convenções estabelecidas pela sociedade em geral. Desse modo, surge a seguinte questão: Como tal conflito deve ser resolvido, devem as normas sociais existentes serem revisadas para a acomodação dessas minorias e das suas reivindicações ou devem ser mantidas deixando essas minorias adaptar-se a elas, ou mesmo sofrer as consequências caso não as obedeçam?

Galeotti afirma que em todos esses casos apresentados há um primeiro sentido de tolerância que está alinhada à compreensão liberal e significa aumentar e

abrir espaços para a liberdades dos membros do grupo e suas diferenças. Entretanto, a noção tradicional de tolerância, que ela contrapõe com sua versão atual, torna-se um problema para a versão liberal tradicional de tolerância.

A preocupação da tolerância tradicional era a discordância moral, inicialmente discordância religiosa, mas, posteriormente, com o desenvolvimento da modernidade e do pluralismo, a discordância de crenças e valores de um modo amplo. Os beneficiários da tolerância eram as pessoas concebidas como indivíduos, sendo toleradas suas crenças e valores, que eram escolhidos por eles, e, portanto, não uma atribuição. A tolerância foi estendida aos indivíduos, fazendo com que estes pudessem optar pela crença ou prática religiosa que desejassem, relegada ao domínio da vida privada. Desse modo, a tolerância assumia um caráter negativo, pois exigia que o Estado ou os demais se abstivessem de interferir em questões que estivessem relacionadas ao domínio privado individual.

A tolerância na arena pública, pode ser percebida pela teoria liberal tradicional, como problemática ou normal, dependendo da concepção de neutralidade pública que está em jogo. Os apoiadores do ideal de *laïcité* que têm uma interpretação máxima da neutralidade entendem a tolerância pública como uma violação da neutralidade, se opondo a qualquer cultivo ou incentivo público a identidades coletivas, inclusive da identidade da maioria. Em contrapartida, os defensores da interpretação mínima de neutralidade, não veem problema na visibilidade pública das diferenças, mas também não reconhecem a busca por reconhecimento que fundamenta as reivindicações de tolerância pública, sendo, portanto, a favor da tolerância pública, mas apenas no sentido liberal tradicional.

A tolerância, na perspectiva defendida por Galeotti, está direcionada para as identidades, ao invés de crenças e valores. As identidades as quais ela se refere são os fenômenos de grupo, de modo que a sua nova concepção de tolerância deve ser dirigida não aos indivíduos em si, como na perspectiva da tolerância liberal tradicional. As características desses grupos que requerem a tolerância têm o debate voltado para suas identidades como atribuídas,²⁹ de modo que seus portadores não possuem

²⁹ O termo atribuir se refere aos chamados traços ascriptivos da identidade, muitas vezes hereditários como a cor da pele ou o sexo biológico e quase sempre constitutivos de uma identidade coletiva, que os indivíduos não podem abandonar à vontade. É por isso que a questão da orientação sexual, ser gay, por exemplo, é um caso limítrofe para Galeotti, ao contrário dos dois primeiros casos, o uso de véus e a proibição de palavras de ódio.

escolha. Assim, “tolerar identidades não é principalmente estender a gama de liberdades disponíveis para as pessoas, mas concordar com o reconhecimento igual aos grupos que possuem essas identidades” (JONES, 2006a, p. 125).

Para Galeotti, a principal preocupação não se encontra em não permitir que as pessoas façam algo que outros possam objetar, mas respeitar e posicionar suas identidades para que seja possível uma inclusão plena. Esse reconhecimento é público e não pode ser privatizado, ao mesmo tempo, requer ação ao invés de inação, possuindo uma dimensão positiva que contrasta com a política de não interferência da tolerância tradicional liberal, ou como ela mesmo denomina, tolerância antiga.

A tolerância pública às diferenças deve ser perseguida pelo significado simbólico, ou seja, a aceitação pública oficial de um determinado comportamento ou estilo de vida diferente, se fundamentado devidamente, significa também o reconhecimento dessa diferença.

Ao admitir comportamentos diferentes no domínio público, a tolerância afirma simbolicamente legitimidade desse comportamento e da identidade correspondente no domínio público [...] não apenas a presença pública de membros individuais como indivíduos, mas com suas identidades, costumes e modos de vida desenvolvidos, da mesma forma que as identidades da maioria sempre foram reconhecidas (GALEOTTI, 2002, p. 101).

O que realmente importa não é a liberdade adicional concedida às meninas mulçumanas, caso lhes fosse permitido usar o lenço na cabeça nas escolas públicas francesas, ou a alteração da política para permitir que gays declarados entrem no exército norte-americano. O real valor se encontra no fato de que essas reformas, no caso das meninas mulçumanas, representaria um reconhecimento simbólico estendido a toda comunidade mulçumana francesa e, no caso dos gays, o reconhecimento público simbólico da identidade gay.

O reconhecimento das diferenças só pode acontecer se a tolerância for respaldada por um raciocínio adequado, permitindo que seu significado simbólico possa se desdobrar. A tolerância pública não pode se basear na ideia de qualquer um pode fazer o que quiser, desde que os demais não sejam prejudicados,³⁰ mas deve ir mais longe, para permitir a inclusão integral das minorias.

³⁰ O comumente denominado princípio do dano.

Poderíamos nos questionar sobre que tipo de razão ou razões³¹ seriam apropriadas para o significado simbólico da tolerância, considerado a necessidade de ser justificada adequadamente. De uma maneira geral, para que a tolerância seja satisfatória é fundamental que haja o reconhecimento da exclusão como um elemento central de preocupação de ambas as partes. A razão certa seria aquela que não teria como ponto central o choque entre culturas e valores, mas “reconhecesse que por detrás desse choque existe uma assimetria entre os padrões culturais dominantes e as diferentes práticas, atitudes e estilos de vida das minorias” (GALEOTTI, 2002, p. 102-103). Isso implica diretamente reconhecer que tal assimetria resulta em injustiça, portanto, menos respeito e dignidade.

Se a situação real de tolerância for compreendida adequadamente, com base em razões não arbitrárias e levando em consideração o reconhecimento devido às minorias, então a principal razão para o seu endosso será a justiça, ou ainda, de um modo mais preciso, terá como principal finalidade reparar as injustiças e o desrespeito aos diferentes. A política da cegueira pública³² não está preparada para reverter esse desrespeito, mas acaba indiretamente o reforçando.

Há ainda uma questão importante apontada por Galeotti acerca do reconhecimento simbólico para implementação da tolerância pública: o significado adequado do reconhecimento das diferenças. Segundo ela, há uma crença generalizada de que o reconhecimento das diferenças coletivas acabaria por perturbar a justiça social, na medida em que trata de lutas de grupos que serão prejudiciais para as classes mais baixas, destruindo a coesão social. Tal compreensão é equivocada, sendo fruto da confusão acerca do significado do reconhecimento das diferenças.

³¹ Essa questão não parece muito clara na proposta de Galeotti, é muito vaga sua consideração sobre o que pode ser considerado como a razão ou as razões adequadas para a tolerância, os critérios não são desenvolvidos com clareza, ela apenas descarta a ideia desenvolvida por grande parte da teoria liberal de que os casos de tolerância se assentam principalmente quando o que está em jogo são as diferenças entre valores e crenças.

³² Todas as diferenças na concepção de bem, desde que não prejudiquem diretamente a ordem liberal, têm direito à tolerância e seus titulares à igualdade de liberdade e tratamento público igual, ou seja, à cegueira pública para suas diferenças. Isso significa, com efeito, que a maioria, ou seja, aqueles cujas concepções do bem são consistentes com a identidade coletiva majoritária, não apenas são tolerados por seus credos e estilos de vida privados, mas também são aceitos como cidadãos plenos e não têm necessidade de ocultar sua identidade coletiva na esfera pública, pois é isso que constitui a própria “normalidade” da cidadania liberal; a cegueira institucional deve impedir que certas oportunidades sejam formalmente abertas apenas para eles (GALEOTTI, 2002, p. 77).

Em primeiro lugar, e essa já é de início uma concepção rejeitada por Galeotti, o reconhecimento das diferenças pode ser entendido como endosso do valor das diferenças por si mesmas. Essa noção de reconhecimento é inadequada, porque, não pode ser aplicada às instituições democráticas liberais, “como pode uma democracia liberal afirmar o valor de todas as religiões, culturas e formas de vida diferentes e frequentemente incompatíveis?” (GALEOTTI, 2002, p. 103). Um sentido forte de reconhecimento não pode ser concedido a todas as diferenças logo de início sem avaliar o valor das diferenças em questão.

O reconhecimento da diferença pode ser interpretado em um sentido fraco, como o reconhecimento de qualquer cultura ou forma de vida com algum valor humano. Assim, as instituições liberais podem estar em desacordo com a política islâmica ou mesmo seu estilo de vida, porém, isso não significa que deveriam deixar de admirar sua arte e literatura. Embora possa haver algo de verdadeiro no reconhecimento fraco da beleza de uma cultura, esse tipo de reconhecimento também não produz a inclusão adequada por dois motivos.

O primeiro porque não faz justiça ao grupo excluído, ao afirmar que o Islã só possui valor pela sua arte e não pela política ou mesmo pelo aspecto religioso, pois isso não significa o endosso num sentido de inclusão desses grupos. O segundo motivo é que essa concepção fraca de reconhecimento dá ênfase à afirmação pública do valor das diferenças por si mesmas. Em linhas gerais, a autora segue a ortodoxia liberal nesse aspecto, afirmando apenas os valores estritamente políticos (GALEOTTI, 2002, p. 104).

As diferenças precisam ser reconhecidas publicamente, não porque possuem um significado por si mesmas, mas porque são importantes para seus portadores, e também pelo desprezo público gerado por elas, justamente por não estarem em concordância com o ideal de normalidade social. As diferenças e identidades essencialmente não têm relevância política, mas significado existencial, e tornam-se um problema de justiça por conta do estigma social associado a elas, pois os diferentes, conforme o próprio conceito já esclarece, não são tratados com igual respeito e consideração como as majorias. Seguindo essa perspectiva, o reconhecimento público se resume à aceitação da diversidade dentro da faixa normal de opções viáveis na sociedade.

O reconhecimento público, com o objetivo de legitimar a presença pública da diversidade, é independente de conteúdo, e, portanto, pode se enquadrar no ideal de neutralidade (que não necessariamente coincide com cegueira das diferenças). Não diz nem implica que a diferença em questão seja valiosa, bela ou importante para o bem humano, mas implica que existem muitos códigos diferentes de roupas, estilos de vida, rituais religiosos e assim por diante, entre as opções viáveis na sociedade em geral (GALEOTTI, 2002, p. 104-105).

O reconhecimento simbólico, embora seja conciliado com uma concepção de neutralidade, assume uma perspectiva diferenciada na teoria de Galeotti, porque requer uma atitude mais ativa e positiva em relação às diferenças, que vai além daquilo que ela denomina de interpretações usuais de neutralidade. Seu objetivo não é cancelar as diferenças compensando, posteriormente, as desvantagens associadas a elas, mas fazer com que os cidadãos possam se sentir à vontade com suas identidades tanto no público como no privado.

A inclusão simbólica não significa diretamente aceitação social e tampouco faz com que o estigma associado às identidades desapareça repentinamente. Do mesmo modo, não removerá as desvantagens materiais que estão relacionadas à sua marginalização. O reconhecimento que é alcançado pela tolerância pública significará, simbolicamente, o fim da exclusão pública de certas diferenças sociais e identitárias, possibilitando a admissão das suas identidades junto aos demais grupos estabelecidos. Ao fazer isso, “o reconhecimento simbólico

redesenha indiretamente o mapa dos padrões de ação e crença que uma sociedade aceita” (GALEOTTI, 2002, p. 105).

A noção de reconhecimento das diferenças pode não apenas ser reconciliada com o ideal de neutralidade, mas também com o de imparcialidade. Isso não significa o favorecimento de determinado grupo, renunciando ao princípio de justiça universal, mas sim que a inclusão das diferenças na esfera pública, em pé de igualdade com a cultura majoritária, implica a necessidade de uma reconstrução daquilo que é considerado como normal, apropriado ou óbvio. O exemplo dado pela autora é o das eleições na Itália, que sempre teve sua data fixada, implicitamente, de acordo com os cidadãos católicos, desconsiderando os demais credos e sua igualdade pública. Essa mudança geralmente é percebida pelos membros da maioria como uma piora na sua posição social, como no caso de políticas redistributivas. O fato é que a distribuição uniforme do reconhecimento simbólico em todos os grupos sociais destrói o “bem posicional” ou a vantagem detida pela maioria. A cidadania deve ser uma condição

universal e não um status exclusivo que separa grupos em indivíduos como participantes de primeira e segunda classe.

A redefinição dos padrões sociais pode levar, em longo prazo, a uma série de transformações na vida pública, envolvendo possíveis custos, porque muitas vezes o reconhecimento simbólico pode acarretar uma série de outros tipos de reivindicações. Porém, isso não significa que todas essas reivindicações precisam ser atendidas.

A exclusão da cidadania é a principal razão para a tolerância pública como reconhecimento simbólico das diferenças. O reconhecimento simbólico não significa o endosso do valor intrínseco das diferenças, mas a aceitação pública delas dentro das alternativas consideradas normais socialmente. Essa nova concepção de reconhecimento, embora possua um sentido positivo, indo além da mera inação da postura liberal, independentemente de seu conteúdo e forma, pode ser conciliada com uma concepção de neutralidade revisada.

O reconhecimento simbólico também é compatível com uma nova concepção de imparcialidade, pois não favorece um grupo específico, mas pode ser universalizado a todos os que o requerem. Portanto, de forma geral, a concepção de tolerância de Galeotti parece se coadunar, ainda que com certas restrições, com a teoria liberal.

A grande questão que poderíamos nos fazer é, afinal, a relação entre tolerância e identidade pode ser a melhor resposta aos conflitos contemporâneos presentes nas sociedades plurais contemporâneas? Não estaria Galeotti falhando ao fazer uma leitura homogênea da identidade, como uma essência, desconsiderando os eixos de intersecção e identificação, como, por exemplo, a possibilidade de ser uma negra, lésbica, de classe média. E ainda, ao tratarmos sobre a valorização das culturas, estas devem ser valorizadas por si mesmas ou apenas consideradas como valorosas para seus indivíduos? A suposta valorização e promoção da igualdade cultural pode não ser solução alguma, pois reconhecer algo sem conhecimento exato ou contra as próprias convicções não é um reconhecimento real, mas antes, um insulto adicional.

Na próxima seção, discutiremos, a partir da análise feita por Peter Jones, se realmente devemos tolerar identidades e, se esse for o caso, qual a melhor escolha a ser feita ao tratar dessa questão a abordagem a partir da relação entre tolerância e

identidades ou a relação entre tolerância, crenças e valores que Galeotti rejeita. Afinal de contas, devemos tolerar identidades?

3.6 DEVEMOS TOLERAR IDENTIDADES?

A questão sobre se devemos ou não tolerar identidades é um tanto controversa. Galeotti segue a perspectiva da tolerância como reconhecimento, dando uma resposta positiva à essa questão. Contudo, outros autores seriam mais céticos em relação a essa possibilidade. Nesta seção, buscarei reconstruir e discutir algumas considerações feitas por Peter Jones, em seu artigo *Toleration, Recognition and Identity*, com o intuito de tentar esclarecer a relação entre tolerância e identidade e, em particular, sugerir, juntamente com Jones, que a “tolerância se encaixa desconfortavelmente em um mundo construído em termos de identidade e diferença, em vez de crença e valor” (JONES, 2006a, p. 139). Há alguns motivos para isso.

O primeiro se relaciona à linguagem da identidade, que pode acabar afundando as particularidades das pessoas nessa perspectiva de homogeneidade, como se a identidade fosse uma essência dura e uniforme. Suas particularidades acabam se tornando marca de quem são, em vez de manifestações do que acreditam ou fazem. Desse modo, tolerar a identidade de alguém acaba tendo o sentido de tolerar a sua existência. Mas, afirmar isso é um tanto desconcertante.

Além disso, para alguns tipos de identidade, a tolerância parece não fazer sentido, uma vez que implica não reconhecimento e exclusão ou mesmo atitude negativa de não interferência, assim “se as coisas não podem ser como são, não faz sentido dizer que as toleramos” (JONES, 2006a, p. 140). Embora possamos tolerar o gosto musical de alguém, sua religião ou mesmo seu comportamento, alegar que toleramos alguém por ser negro, mulher ou gay parece ser sem sentido e até mesmo um absurdo. Se é verdade a proposição que Galeotti levanta de que a identidade de alguém é algo que se pode atribuir, isso significa que esse grupo não pode ser senão aquilo que ele é, fazendo parte da sua característica fundamental ser daquela forma e não de outra. A tolerância de suas identidades parece deslocada.

Uma outra razão significativa para considerar que tolerância, identidade e diferença se encaixam de modo desconfortável se refere à linguagem da identidade e

da diferença, que não é politicamente inocente, mas geralmente está relacionada à uma agenda que busca nos persuadir a não ver a diferença como mera diferença.

O vocabulário da identidade e da diferença se relaciona com uma agenda de aceitação, que implica em alguma forma de reconhecimento positivo, ao invés de ver a diferença como algo negativo, o que uma das críticas feitas aos liberais por Galeotti. Desse modo, devemos aceitar e valorizar as diferenças. É por isso, que, segundo essa perspectiva, a tolerância parece ser um insulto, como já se referia Goethe, ou mesmo uma resposta errada às diferenças identitárias. A resposta correta às hostilidades e preconceitos a uma identidade não deveriam ser respondidas respeitando tal atitude e buscando persuadir o hostil/preconceituoso a ser tolerante, pelo contrário, a resposta correta seria removê-la, essa é a estratégia associada frequentemente ao reconhecimento (JONES, 2006a, p. 141).

Na interpretação feita por Galeotti da contraposição entre maioria e minoria, a maioria é aquela que atribui o status à minoria, como sendo anormais, desviantes, estranhos, ameaçadores. Ao conceder o reconhecimento à minoria, a maioria deve abandonar suas atitudes de antipatia e desprezo, passando a considerar a minoria como portadora de igual status ao da maioria. Nesse ponto, uma pergunta muito significativa é feita por Jones: Afinal, se o reconhecimento é concedido às minorias, há ainda algo a ser tolerado? A questão é um tanto intrigante, pois uma vez que as diferenças se tornam irrelevantes através do reconhecimento, por conseguinte, não há o que se tolerar, tendo em vista a inexistência de desaprovação ou não concordância.

Jones leva-nos a outra possibilidade ao imaginar que permaneceria um conflito entre as crenças da maioria e da minoria. Porém, Galeotti considera o conflito baseado em crenças como algo irrelevante nas discussões contemporâneas sobre tolerância, sendo relegadas ao passado.³³ Então, o que resta? Mera aversão bruta entre maioria e minoria?³⁴ Na verdade, segundo Jones, é provável que “a antipatia

³³ “Somente se o pluralismo for reconceitualizado como se referindo não apenas a variações aleatórias entre indivíduos, mas ao fato de que muitos grupos, culturas e identidades são excluídos ou incluídos desigualmente na cidadania democrática, é que se pode chegar a uma compreensão adequada dos conflitos que dão origem a questões de tolerância nas sociedades liberais modernas; esses conflitos vão além do mero desacordo individual sobre valores, crenças e práticas” (GALEOTTI, 2002, p. 67).

³⁴ “Galeotti está muito mais inclinada a caracterizar a disposição negativa da maioria em relação à minoria como “antipatia” em vez de “desaprovação”, por exemplo, *Tolerância como Reconhecimento*, pp. 91–4. Isso presumivelmente reflete sua visão de que a diferença contemporânea diz respeito à identidade, em vez de crença e valor. Se a identidade suplanta a crença e o valor como

seja acompanhada pelo não reconhecimento da minoria, de modo que a dissipação ou diminuição de sua antipatia acompanhará seu reconhecimento da minoria” (JONES, 2006a, p. 141).

Ao nos voltarmos para a ideia tradicional de tolerância e sua relação com crenças e práticas, algumas questões acabam tomando um rumo diferente. O principal exemplo utilizado por Jones é o do conflito acerca das crenças religiosas. Suponhamos que eu seja protestante e discorde do catolicismo romano. Nesse caso, exigir que eu abandone a minha objeção ao catolicismo romano, implica, em certa medida, renunciar ao protestantismo e, por conseguinte, à minha crença e isso parece ser um fardo demasiadamente oneroso para alguns indivíduos, que têm a religião como uma característica essencial da sua identidade. Do mesmo modo, se sou mulçumano, tenho motivos para me opor ao hinduísmo, ao budismo e a outras crenças que não sejam compatíveis com aquilo em que eu acredito. A única maneira de eliminar essas objeções seria deixar de ser protestante ou mulçumano, todavia, exigir que eu abandone as minhas crenças para que eu pare de objetar as dos outros, não é razoável e é algo bastante improvável.

Crenças diferentes (sobre o mesmo assunto) são crenças conflitantes e é por isso que, se achamos aceitável que as pessoas continuem a ter crenças diferentes, a tolerância mútua parece a política certa. Diferentes identidades não são, da mesma maneira necessária, identidades conflitantes e é por isso que uma política de erradicação em vez de tolerar o conflito pode parecer a melhor opção quando o conflito surge em relação às identidades (JONES, 2006a, p. 142).

É importante considerar que nem sempre crença e identidade são facilmente separáveis, pois em alguns casos específicos, como nas identidades religiosas, as crenças são parte constitutiva das identidades porque, de algum modo, conseguem dar sentido e forma à vida das pessoas. As crenças contribuem de forma significativa para as identidades étnicas e culturais. A crença, quando se torna significativa para a identidade de uma pessoa, tem mais probabilidade de ser compartilhada com outras. A identidade é uma pertença, definida pela participação de alguém num grupo ou comunidade. Desse modo, uma identidade baseada numa crença tende a ser mais imponente quando assume a forma de um grupo.

o principal marcador de diferença, o antagonismo assumirá a forma de antipatia em vez de desaprovação” (JONES, 2006a, p. 141).

Ainda que uma identidade não seja baseada propriamente em crenças, como no caso da identidade gay, ela pode se descobrir como objeto de crenças censuradoras de outras pessoas. Há ainda aquelas identidades que incorporam crenças que são conflitantes de maneira imediata, por exemplo, as crenças constitutivas de identidades legalistas, nacionalistas ou republicanas na Irlanda do Norte (JONES, 2006a, p. 142).

As objeções e a possível tolerância a identidades são mais aceitáveis se forem direcionadas às dimensões de crença e prática da identidade. Se, de algum modo, as objeções das pessoas a uma identidade têm como alvo as crenças e práticas intrínsecas à identidade e se tais objeções têm como base as crenças profundamente arraigadas, temos motivos para hesitar antes de exigir que desistam de suas objeções. Isso pode ser demasiadamente oneroso, uma vez que exige o sacrifício das crenças do objetor. A tolerância, nesse caso, seria a melhor política. Por outro lado, se o que estiver em jogo for a identidade e a objeção a ela alimentada por ódio, preconceito ou mesmo aversão brutal, a melhor política, se for possível e praticável, é aquela destinada a remover o ódio. Afinal de contas, não devemos tolerar ódio, preconceitos e hostilizações gratuitas, justamente por serem totalmente desprovidas de uma justificativa razoável. Nesse caso, a melhor coisa a fazer é rever a atitude hostil e preconceituosa, e não ser um hostil tolerante ou um racista tolerante.

Jones chama atenção para a dificuldade que encontramos ao fazer a distinção entre aquilo que é ou não objeto da tolerância e seus limites, citando como exemplos a islamofobia e a homofobia. Ambos os termos se referem a medos irracionais e aversões dirigidas a gays e muçulmanos, que justamente por serem irracionais deveriam ser superados. Em casos assim, em vez de tentar tornar gays e muçulmanos objetos de uma inadequada e ofensiva tolerância, remover a fobia é a melhor forma de romper com a aversão preconceituosa. Entretanto, seria um absurdo imaginar que todas as objeções ao Islã poderiam ser caracterizadas como islamofobia (JONES, 2006a, p. 143).

Afinal, a tolerância ainda tem um futuro, ainda é necessária? A resposta pode ser positiva se considerarmos que crenças e valores conflitantes ainda são parte dos dilemas presentes nas sociedades plurais contemporâneas e porque, conforme destaca Jones, crenças e valores devem ser tratados como crenças e valores e não apenas como marcadores de identidade.

As crenças sobre gênero, raça, linguagem, religião ou sexualidade podem contribuir de forma significativa para as identidades das pessoas, contudo, crenças possuem dimensões que outras fontes de identidade não têm. As crenças podem ser verdadeiras ou não, certas ou erradas, bem ou mal informadas, ao passo que tais características não são igualmente aplicáveis à raça, gênero ou língua. As pessoas também podem mudar suas crenças, ao passo que não podem fazer nada para mudar sua origem étnica ou sexual. Por isso, as identidades que estão baseadas em crenças dão origem a questões que não surgem em relação a outras formas de identidade.

Meu objetivo não é levar adiante esse debate acerca das identidades e crenças, porque não é nosso objetivo direto e não teríamos o tempo adequado para tanto, mas apenas destacar, juntamente com Jones, que devemos reconhecer que determinadas crenças pessoais são centrais para suas identidades e, por isso, devemos abordar essas crenças principalmente ou exclusivamente como expressões de identidade, desse modo, devemos valorizar e respeitar a identidade das pessoas, evitando tratar as crenças de maneiras que ameacem as identidades daqueles que as detêm.

Independentemente das discussões sobre crenças, valores e identidades é preciso considerar que para respondermos a questão do sentido da tolerância e seus limites, tanto a partir do respeito à dignidade de cada um como ser humano justificador, ou ainda, a partir do reconhecimento identitário, nos encontramos numa tarefa prática que não deve ser respondida teoricamente e de antemão pelo filósofo, mas sim, pelos próprios envolvidos em práticas de justificação pública em que são apresentadas razões e contrarrazões que podem ser aceitas ou rejeitas de maneira recíproca e universal.

O sentido e os limites da tolerância precisam ser pensados como práticas de justificação pública, o que nos leva à discussão sobre o princípio de legitimação política. A questão então é: que tipo de relação intersubjetiva está na base desse princípio de legitimação por meio do uso público da razão? A resposta mais plausível é o ideal de tolerância como respeito, que reconhece os diferentes em seu direito de serem reconhecidos em sua alteridade radical, ou seja, de serem vistos como estranhos e permanecerem desse modo em uma sociedade fundada no respeito mútuo entre livres e iguais.

Na próxima seção, busco desenvolver algumas críticas e déficits presentes na ideia de tolerância como reconhecimento de Galeotti, levando em consideração alguns apontamentos feitos em seções e capítulos anteriores, para tanto, me utilizo das contribuições de Brian Barry, Peter Jones, Rainer Forst e Álvaro de Vita.

3.7 A TOLERÂNCIA COMO RECONHECIMENTO – DÉFICITS E DIFICULDADES TEÓRICAS

Ao longo do desenvolvimento da teoria de Galeotti, observamos claramente uma objeção recorrente à teoria política normativa da tolerância do liberalismo, a de que essa teoria não é capaz de levar em consideração o reconhecimento. Antes de tratar da objeção propriamente dita, é importante considerar uma distinção terminológica sobre o que é o liberalismo igualitário, pois, ao meu ver, Galeotti não faz uma distinção muito clara em relação à sua compreensão sobre o liberalismo.

Segundo De Vita, o liberalismo igualitário é uma posição normativa segundo a qual uma sociedade democrática justa é aquela que está comprometida com a garantia de direitos básicos iguais e uma parcela equitativa dos recursos sociais como renda, riqueza e oportunidades educacionais estão disponíveis para todos os cidadãos. A ideia central desse ideal normativo se apoia em uma divisão moral de trabalho entre a sociedade e seus membros individuais que propicie aqueles direitos e oportunidades para todos, sem distinção de raça, etnia sexo ou religião (DE VITA, 2008, p. 5). Tendo em vista essa primeira consideração conceitual, passo a examinar mais minuciosamente algumas questões importantes sobre a teoria de Galeotti.

A grande questão que se encontra por trás do debate sobre a tolerância como reconhecimento é o que vem sendo comumente denominada de objeção multiculturalista ao liberalismo,³⁵ da qual Galeotti faz parte como representante da política da diferença ou política do reconhecimento.

O liberalismo igualitário, segundo Galeotti, estaria preocupado com a defesa de instituições e políticas que garantam direitos iguais a todos, independentemente de raça, etnia, sexo ou religião, se tornando cego às diferenças. Em vários lugares do mundo, há uma pluralidade de grupos minoritários e grupos identitários que não

³⁵ O leitor deve considerar que sempre que o termo liberalismo for utilizado aqui, assumo a versão de liberalismo igualitário conforme definida por De Vita.

demandariam apenas a garantia formal de direitos, mas o reconhecimento público das identidades culturais. Assim, além da cegueira às diferenças, ele também não leva em conta o tratamento diferenciado que esses grupos deveriam receber.

A preocupação principal de Galeotti, se refere, utilizando a linguagem de Jones, ao reconhecimento de status, e, portanto, se relaciona à cidadania entendida em um sentido amplo, de modo a incluir oportunidades iguais de participação na vida social, ao invés, de uma posse meramente formal de direitos subjetivos, conforme ela considera que propõe o liberalismo. É por isso que sua ênfase se encontra na ideia de inclusão. Entretanto, sua resposta ao problema da marginalização e exclusão de grupos identitários se encontra no reconhecimento positivo das identidades. Assim, somente quando gays garantirem seu reconhecimento como gays e os mulçumanos como mulçumanos será possível o reconhecimento pleno da sua cidadania. Galeotti exige aquilo que Jones denominou de reconhecimento não mediado, que é imediato e leva em consideração a particularidade.³⁶

Mas, afinal, como esse reconhecimento deve ser entendido? Que tipo de avaliação positiva deve ser necessária? Qual a possibilidade real de tolerância e reconhecimento estarem juntos? Não seria um tanto contraditória a expressão tolerância como reconhecimento, uma vez que a própria compreensão da tolerância, implica desaprovação e, em alguns casos de conflitos profundos, a impossibilidade de qualquer tipo de medida a não ser a própria tolerância? Não estaria Galeotti, seguindo um tipo de teoria como a de Wendy Brown, que compreende a noção de tolerância de forma negativa e sem sentido, uma vez que esta seria uma estratégia da classe dominante para manter o *status quo* e reprimir minorias?

Ao invés de uma forma forte de reconhecimento, que exige o reconhecimento intrínseco do valor das diferenças, Galeotti busca uma forma de reconhecimento denominada de simbólica, isto é, uma forma de reconhecimento que se volta não para aqueles que concedem o reconhecimento, mas para o valor que as diferenças

³⁶ A proposta de um reconhecimento baseado no valor que as diferenças têm para seus portadores, implica no reconhecimento que Jones denomina de mediado, ou seja, devo reconhecer sua diferença, não porque ela é importante para mim, mas para você, independentemente de qualquer identidade que você possua. O atributo de valor não se concentra na identidade por ela mesma, mas no respeito concedido a partir de um critério mais abrangente, como pessoa, cidadão, sujeito de direitos. No entanto, essa forma de reconhecimento concede uma primazia ao geral, ao invés, do específico e se afasta claramente da proposta de Galeotti.

possuem para os seus portadores. O que a maioria precisa reconhecer é apenas que as diferenças das minorias possuem o mesmo valor para essas minorias que as práticas consideradas normais e aceitáveis têm para a maioria. Essa forma de reconhecimento é um pouco mais modesta, pois requer a inclusão dos traços, comportamentos e das identidades distintas no rol daquelas opções que podem ser consideradas legítimas e normais em uma sociedade aberta. Essa aceitação e inclusão envolvem uma avaliação das identidades em questão, e, portanto, se liga ao reconhecimento de mérito, ainda que modesto e limitado.

O recuo de uma concepção modesta de reconhecimento não significa que a teoria de Galeotti não possui dificuldades. Examinarei, na sequência, alguns dos argumentos de Brian Barry e Álvaro de Vita contra o multiculturalismo, que são perfeitamente aplicáveis também à teoria da tolerância como reconhecimento em Galeotti.

3.7.1 A cultura não é o problema

O título sugestivo de Álvaro de Vita em seu artigo *Liberalismo Igualitário e Multiculturalismo* sobre a obra *Culture and Equality* de Brian Barry, e tomado de empréstimo para esta seção, traz à tona uma questão contundente, objeto de intensos debates entre liberais e multiculturalistas, porque, o igualitário enfrenta o problema das diferenças culturais e religiosas a partir do que Brian Barry denomina de estratégia de privatização (BARRY, 2001, p. 24-32).

Por um lado, a suposição é de que a afirmação pública de princípios como liberdade de expressão, consciência, associação, não-discriminação e a garantia de oportunidades iguais constitui a única forma de lidar com os conflitos que decorrem de visões diferentes sobre o que é a vida boa. Por outro lado, os liberais acreditam, que, se esses princípios são implementados efetivamente pelos arranjos sociais básicos, há espaço para que as minorias, seja lá quais forem, observem costumes diferentes, enfatizem valores distintos e se empenhem em preservar a identidade do seu grupo. Entretanto, a ênfase na igualdade de direitos e obrigações não significa que o liberalismo igualitário não possa justificar a existência de um tratamento diferenciado para aqueles grupos que são discriminados.

Os liberais podem defender, sem incorrer em qualquer incoerência de princípio, políticas como as de ação afirmativa, cotas ou mesmo admissão

diferenciada, já implementadas nos Estados Unidos, mas também no Brasil, com o intuito de mitigar os efeitos da discriminação racial ou da desigualdade social e de acesso à educação. É verdade que isso acontece de uma forma distinta daquela proposta pelas políticas multiculturalistas, pois conforme Barry destaca, essa política beneficia indivíduos e não grupos. É claro que se espera que ela tenha efeitos benéficos para o grupo como um todo, entretanto, não é o grupo enquanto tal, como uma entidade coletiva, que é beneficiado, porque, conferir direitos a entidades coletivas como se fossem distintas de seus membros individuais pode ter implicações perigosas (BARRY, 2001, p. 113), que serão indicadas mais à frente.

Uma segunda questão que Barry destaca é o diagnóstico dos multiculturalistas sobre a discriminação racial e outras formas de discriminação. Segundo ele, o problema não se encontra nos negros, sejam eles norte-americanos ou brasileiros, a discriminação não acontece porque são portadores de uma cultura específica, mas pelo déficit em relação à igualdade social. A objeção de que a cultura não é um problema deriva da percepção de uma deficiência básica no argumento dos multiculturalistas, dentre eles, Galeotti.³⁷ Esse argumento se apoia na ideia de que aquilo que constitui idosos, mulheres, homossexuais e minorias étnicas é o fundamento cultural, o que é uma leitura equivocada.

A filiação ao grupo de mulheres se define pela fisiologia, a idade é o que define alguém como idoso, a orientação sexual é o que define uma pessoa como membro do grupo de homossexuais e, por vezes, muitos homossexuais não fazem da homossexualidade o elemento organizador da sua forma de vida. A esse respeito comenta Barry,

O erro que tenho em mente, que fundamenta o diagnóstico multiculturalista e por isso invalida as curas que propõe, é a tendência endêmica de supor que atributos culturais distintivos constituem a característica definidora de todos os grupos. Essa suposição leva à conclusão de que quaisquer problemas com os quais um grupo possa se defrontar só podem surgir, de uma forma ou de outra, das características culturais distintivas desse grupo. A consequência dessa 'culturalização' das identidades de grupo é a sistemática desconsideração de outras causas da desvantagem de grupo. Dessa forma, os membros de um grupo podem sofrer não porque tenham objetivos culturalmente derivados distintos, mas sim porque levam a pior na realização de objetivos que são compartilhados de forma geral, tais como uma boa

³⁷ Nesse quesito, Galeotti parece assumir fortemente a tese de Iris Young, para quem um grupo se define como coletivo de pessoas diferenciado de pelo menos um outro grupo por formas culturais, práticas ou pela forma de vida (Cf. YOUNG, 1990, p. 43). Inclusive em algumas partes de *Tolerance as Recognition* Galeotti cita a própria Young como um dos seus aportes teóricos.

educação, empregos desejáveis e bem pagos (ou talvez simplesmente ter algum emprego), viver em um bairro seguro e salubre e ter renda suficiente para morar, se vestir e se alimentar de forma apropriada e para participar da vida social, econômica e política de sua sociedade (BARRY, 2001, p. 305-306).

Uma possível objeção que poderíamos fazer a Barry seria replicar que a teoria multiculturalista da identidade de grupo valeria ao menos para minorias étnicas e nacionais, no entanto, nem isso Barry está disposto a conceder, pois, segundo ele, a identificação de grupo, mesmo no caso de minorias nacionais, pode ser determinada muito mais por fatores políticos, como a utilização de peculiaridades étnicas e culturais para tornar o grupo mais competitivo politicamente, do que pela homogeneidade cultural. Para Barry, os exemplos de grupos que se definem por uma cultura ou forma de vida compartilhada são bem mais reduzidos do que aquilo que os multiculturalistas afirmam.

A discussão sobre a identidade de grupos pode ser mais enviesada do que supõe Galeotti, pois mesmo quando há componentes culturais que compõem a identidade de um grupo, como, por exemplo, o caso de mulçumanos isso não significa que a desvantagem social desse grupo possa ser explicada necessariamente como não reconhecimento, assim, “os grupos podem sofrer de privação material de falta de oportunidades iguais e de discriminação direta, e não há nenhuma razão para supor que essas desvantagens derivem da posse de uma cultura diferenciada, mesmo quando eles a têm (o que muitas vezes não é o caso)” (BARRY, 2001, p. 315).

Na próxima seção, vamos discutir outra questão que é objeto de intensos debates acerca dos direitos de grupos e sua possível proeminência em relação aos direitos individuais, um dos pontos espinhosos da teoria da tolerância como reconhecimento de Galeotti.

3.7.2 Direitos de grupos ou de indivíduos?

Para Galeotti, o reconhecimento da união civil entre homossexuais é apenas caracterizado como mero direito civil, mas o que realmente importa é o reconhecimento de uma especificidade cultural dentro do rol das opções e alternativas normais, aceitáveis, de uma sociedade aberta. A maior parte dos defensores da liberação gay e lésbica hoje não tem como objetivo direto a conquista de direitos civis. Para a autora italiana, a mudança se encontra na afirmação identitária de gays,

mulçumanos, negros, como grupos sociais que têm experiências e perspectivas específicas, o que implica a recusa de uma concepção de tolerância produzida pela perspectiva majoritária.

Os liberais igualitários afirmam que a desvantagem social de homossexuais é uma forma de discriminação direta, portanto, baseada na orientação sexual, fazendo com que sejam excluídos de uma cidadania plena. A forma de enfrentar essa desvantagem encontra como resposta a adoção de reformas institucionais que possam garantir igualdade de direitos previdenciários, de herança e o combate à discriminação por orientação sexual no acesso a posições ocupacionais. A defesa dessas políticas tem como fundamento a norma moral de respeito igualitário e não um juízo de valor sobre uma forma de vida específica, assim,

Em que medida alguns homossexuais (os militantes de movimentos gays, por exemplo) se empenharão ativamente na afirmação de uma identidade gay, ao passo que outros (mesmo tendo “saído do armário”) preferirão não fazê-lo, essas são escolhas que ficam por conta da liberdade de associação e da responsabilidade que cada um deve ter pelos próprios objetivos e fins (DE VITA, 2002, p. 16).

Se considerarmos os termos utilizados pela filosofia política, essas escolhas dizem respeito à concepção de bem dos indivíduos, que deve ser reservada à esfera privada, devendo o Estado liberal justo manter-se neutro.

A teoria da tolerância como reconhecimento de Galeotti, seguindo a perspectiva comum dos teóricos multiculturais, avalia que a fonte da desvantagem de grupos se encontra na natureza cultural ou na identidade, prezando, portanto, pelos direitos coletivos definidos por atributos culturais. Contudo, essa parece não ser a solução mais promissora para o problema da desvantagem social, podendo gerar outros ainda maiores. O primeiro relacionado à opressão de membros individuais dentro dos grupos e o segundo, relacionado diretamente ao primeiro, o de promover o conflito faccionista entre grupos às custas dos atributos que seus membros poderiam ter em comum (DE VITA, 2002, p. 17).

Segundo a interpretação de Barry, conceder direitos culturais a determinados grupos, na prática, significa conceder uma carta branca para que os líderes obriguem os membros desses grupos a se conformar com a identidade coletiva reconhecida. Kwane Anthony Appiah, filósofo, negro e homossexual, critica a pressão multiculturalista para que uma pessoa como ele adote uma identidade negra e gay, “a

política do reconhecimento exige que a cor da própria pele e que o próprio corpo sexual seja reconhecido publicamente de formas que são opressivas para aqueles que querem tratar sua pele e seu corpo sexual como dimensões pessoais do eu” (APPIAH, 1994, p. 162-163).

O mesmo argumento desenvolvido por Appiah pode servir como crítica a Galeotti e sua ideia de tolerância como reconhecimento, pois o espaço aberto aos direitos culturais e identitários pode criar uma espécie de redoma invisível, capaz de velar a opressão sob a justificativa de uma suposta voluntariedade dos seus membros. Por vezes, aqueles que falam em nome de um grupo apelam para as diferenças culturais e religiosas para tratarem seus membros de formas que violam princípios liberais de justiça e que envolvem desigualdades profundas, como é o caso, por exemplo, das práticas de clitoridectomia, recusa de transfusões de sangue para crianças em situação de risco por alguns grupos religiosos, o casamento forçado de meninas de 13 ou 14 anos. Para De Vita, “conceder direitos diferenciados a entidades coletivas significa admitir que quaisquer formas de tratamento dispensadas aos membros individuais dos grupos poderão ser justificadas em nome da preservação da identidade coletiva (DE VITA, 2002, p. 18).

Para os liberais igualitários, é importante prover aos indivíduos um contexto apropriado de escolhas e é desse modo que deve ser interpretada a ação pública que tem como objetivo preservar a diversidade cultural. Contudo, são as características do bem-estar dos indivíduos que constituem a fonte última de valor moral e que justificam qualquer intervenção pública. Essa intervenção se limita a oferecer oportunidades que poderão ou não ser aproveitadas pelos indivíduos. Tratar o bem de grupos, e não os aspectos moralmente relevantes do bem-estar dos indivíduos, como aquilo que tem valor intrínseco, implica de algum modo autorizar violações a direitos de membros individuais, o que afeta diretamente os membros mais vulneráveis do grupo.

Assim, poderíamos nos questionar com De Vita, considerando os casos em que a cultura não é o problema e os casos em que, apesar de ser o problema, definitivamente ela não é a solução, o que ainda poderíamos considerar da teoria como reconhecimento de Galeotti?

A questão de sabermos se é possível haver tolerância como reconhecimento e, em caso de uma resposta afirmativa, perguntar-se sobre que forma ela pode

assumir, não se refere apenas a uma simples compatibilidade entre tolerância e reconhecimento, outra questão ainda maior está por detrás dela e pode ser formulada da seguinte forma: o que podemos razoavelmente exigir das pessoas que vivem nas sociedades plurais contemporâneas que não apenas são diferentes entre si, mas querem permanecer desse modo, sem nenhum reconhecimento específico? Ou ainda, o que podemos exigir razoavelmente daqueles que se opõe às identidades uns dos outros?

Segundo o modelo defendido por Galeotti, o reconhecimento se reduz a uma espécie de ato unilateral, de uma maioria que reconhece uma minoria. Quem define os padrões de normalidade e legitimidade é a maioria, porque é ela quem domina a minoria, contudo, a maioria não necessita de reconhecimento por parte das minorias, entretanto, o modelo de reconhecimento comumente proposto é o de mutualidade e reciprocidade, pois todos devem conceder reconhecimento a todos os outros, e é aí que surge um impasse.

Se a busca por reconhecimento mútuo das identidades é objetivo do reconhecimento, como podemos exigir reconhecimento de mulçumanos em relação a gays? Isso seria de algum modo razoável? Considerando o modo como a homossexualidade é entendida a partir do Islã, como podemos esperar que mulçumanos como mulçumanos reconheçam gays como gays?³⁸

Essa não é a única questão, temos que considerar o aspecto da estima que muitas vezes está envolvido nas teorias do reconhecimento, ou seja, o reconhecimento só funciona se o reconhecido estima o reconhecedor, assim, “se o grupo X despreza o grupo Y, o grupo X não ganhará nada psiquicamente com seu reconhecimento pelo grupo Y” (JONES, 2006a, p. 139). Em simples palavras, se realmente os mulçumanos desprezam os gays, o reconhecimento concedido a eles enquanto gays não terá valor para eles. Do mesmo modo, se os gays são mal reconhecidos ou não reconhecidos pelos mulçumanos.

³⁸ Essa questão já foi analisada em seções anteriores a partir da teoria de Peter Jones.

A proposta da tolerância como reconhecimento em Galeotti se estrutura a partir de pressupostos como identidade, valores, comunidade, contextos, conceitos próprios de uma perspectiva multicultural, apesar de apresentar características liberais. No entanto, para Forst, não se trata de definir teoricamente e de antemão o que a tolerância deve ser – como parece ser a sugestão da Galeotti – mas sim perceber que a tolerância é um conceito normativamente dependente – como Forst mostra em sua reconstrução do conceito e das concepções de tolerância nos conflitos sociais e lutas políticas que levaram à racionalização do poder e da moral nas sociedades modernas.

A tolerância depende de uma noção de justiça e de uma noção de democracia como prática social de justificação mediante o uso público da razão. Na base destas duas ideias encontra-se uma concepção de ser humano como alguém que habita diferentes espaços (sociais, políticos, econômico, jurídicos) de justificação, onde surgem razões conflitantes e heterogêneas. Essa noção de ser humano que se justifica é, em alguma medida, anterior à própria noção de identidade, sendo capaz de embasar, num sentido forte, uma teoria que pretenda dar conta dos conflitos entre grupos e indivíduos na esfera pública.

Na proposta de tolerância como respeito de Forst, o indivíduo não necessita abdicar de suas particularidades, valores e tradições, conforme interpretam erroneamente comunitaristas e multiculturalistas. Pelo contrário, ao distinguir o que é ética e moral, âmbito privado e público, procura identificar os diferentes contextos de justificação nos quais os indivíduos estão inseridos.

O próprio Forst já havia indicado, no início de *Toleration in Conflict*, que há diferenças próprias entre tolerantes e tolerados, entre pais e filhos, entre amigos, entre membros de uma comunidade religiosa ou cidadãos, entre sujeitos de direito. As razões a favor ou contra a tolerância mudam conforme o contexto; em um pode ser exercida por amor, em outros por razões práticas, em outro por respeito, em outra por ser um direito entre pessoas que se reconhecem como indivíduos de uma sociedade. Para além de um conjunto substantivo de direitos, a tolerância, segundo Forst, busca empoderar indivíduos e grupos, entendendo o poder a partir de uma posição

cognitivista.³⁹ Isso significa que o poder não é de início nem bom nem ruim, mas que seu espaço de existência é o espaço de razões, ou seja, de justificações.

No próximo capítulo, buscarei defender, através do debate entre Forst e Galeotti, uma compreensão possível de tolerância normativa que possa dar uma resposta aos casos de conflitos que envolvem diferenças radicais entre grupos e indivíduos. Meu objetivo será demonstrar que a luta por tolerância implica irmos além das abordagens identitárias de cunho multiculturais ou comunitaristas, pois elas estão demasiadamente comprometidas com o contexto e acabam desconsiderando o ponto de vista teórico-normativo. Assim, se quisermos responder de uma forma razoável à questão do problema da inclusão dos diferentes nas sociedades plurais contemporâneas, precisamos de um aporte filosófico que compreenda o ordenamento social a partir de relações de justificação que mantêm a sua legitimação, mas, ao mesmo tempo, comporta a crítica a essas relações, que por vezes podem ser injustas e excludentes.

³⁹ Ter poder significa usar, influenciar, determinar e ocupar ou inclusive bloquear o espaço de justificação do outro, impedindo sua inclusão. As justificações podem ser forçadas ou ser compartilhadas voluntariamente, e entre essas duas modalidades, há muitas outras. Com isso, o poder sempre ocorre em um espaço comunicativo, mas isto não significa que esteja bem fundamentado. O poder é sempre de natureza discursiva, e a luta pelo poder é a luta pela possibilidade de estruturar ou dominar o repertório de justificações do outro. (FORST, 2014, p. 9).

4 TOLERÂNCIA OU RECONHECIMENTO?

4.1 O OUTRO COMO UM PROBLEMA: ASSIMILAÇÃO, INCORPORAÇÃO OU INCLUSÃO

O debate acerca da inclusão igualitária se refere à luta por reconhecimento no Estado democrático de direito a partir dos dilemas e conflitos em relação ao modo de tratar as diferenças na esfera pública. A partir dessas lutas, surge a questão acerca das limitações do conceito de tolerância no marco de uma concepção liberal-igualitária de cidadania democrática: será que a tolerância como respeito mútuo é suficiente para lidar com as questões do reconhecimento das diferenças ou precisamos alargar a concepção de tolerância para uma noção mais robusta de reconhecimento? Essa é uma das questões que exploraremos ao longo desse capítulo, além de outros debates como a assimilação, incorporação e inclusão dos diferentes, tendo como pano de fundo a obra *A inclusão do outro* de Jürgen Habermas.

Em *A inclusão do Outro*, Habermas busca analisar as sociedades democráticas complexas, nas quais os contrastes multiculturais se tornam questões urgentes e os cidadãos de uma sociedade mundial foram reunidos numa comunidade involuntária, ocasionando, por vezes, conflitos irreconciliáveis. Habermas pretende estabelecer uma distinção entre os elementos que configuram a cultura política e as diversas formas de vida que os indivíduos podem abraçar livremente. Trata-se, portanto, de evitar uma definição de identidade coletiva que pode ser utilizada para exclusão dos diferentes, se cristalizando como uma vontade consciente homogeneizante que provoca a marginalização de grupos sociais inteiros.

Para resolver o problema da inclusão dos diferentes, Habermas aposta na atuação política e nos mecanismos institucionais próprios da democracia, que devem promover uma inclusão igualitária que respeita a independência cultural de indivíduos e grupos, deixando as vias de acesso da comunidade política sempre abertas. Entretanto, para que isso aconteça, é necessário que as instituições públicas sejam desprovidas, em maior grau possível, de conotações morais densas e adotem características procedimentais do direito moderno que garantam a neutralidade. Habermas quer evitar que, num Estado constitucional democrático, uma maioria prescreva para as minorias sua própria forma de vida cultural, minando o processo de participação e, ao mesmo tempo, privilegiando determinados grupos.

É por meio das instituições democráticas do Estado de direito, que é possível estabelecer relações de respeito mútuo entre sujeitos com diferentes perspectivas socioculturais. A inclusão deve integrar de modo igualitário todos os cidadãos, isso significa que “a ordem política se mantém aberta para equiparação dos discriminados e para *integração* dos marginalizados, sem *incorporá-los* na uniformidade de um povo como comunidade homogeneizada” (HABERMAS, 2018, p. 244, *itálicos do autor*).

Há uma correspondência direta entre a teoria da sociedade, a teoria moral e a teoria do direito⁴⁰ em Habermas, que tem como sua pedra de toque o universalismo sensível à diferença que também pode ser considerado um dos fundamentos do universalismo contextual de Forst. Tal universalismo consiste no respeito mútuo a todos e cada um, não apenas aqueles considerados semelhantes, mas também aos “outros” em sua diferença radical (alteridade).

Habermas demonstra, a partir de *Uma consideração genealógica sobre o teor cognitivo da moral* que a partir da modernidade ganhamos uma leitura intersubjetiva do ponto de vista moral, em que o outro é reconhecido como um outro em mim, sem eliminar as nossas diferenças, onde é possível uma relação simétrica capaz de viabilizar a troca de perspectivas que nos autoriza pensar a comunidade moral. A ideia de uma moral universalista do respeito igual por cada um e pelo outro em sua alteridade não emerge de uma situação abstrata ou mesmo de uma teoria idealista, mas está intimamente relacionada a situações concretas, conflitos sociais e lutas políticas por reconhecimento no interior do Estado de direito.

A constituição da comunidade moral tem como pressuposto a não aceitação do preconceito e do sofrimento, além da inclusão de todos os marginalizados numa relação de respeito recíproco. Tal comunidade não é um coletivo em que cada um afirma sua própria “identidade”. A concepção de inclusão habermasiana, para além de um aprisionamento dentro de si mesmo ou de qualquer tentativa de fragmentação identitária, diz respeito à ideia de uma comunidade sempre aberta a todos, porosa, capaz de moldar e ser moldada, acolhendo as diferenças sem incorporá-las ou subsumi-las.

⁴⁰ Não será nosso objetivo direto tratar em detalhes dos diferentes elementos que compõem o arcabouço teórico habermasiano. Farei o uso instrumental dos insights de Habermas presentes em *A inclusão do outro* com a finalidade de destacar algumas discussões pertinentes ao debate em questão: a inclusão dos diferentes nas sociedades democráticas contemporâneas.

Para Habermas, o Estado constitucional democrático depende de uma forma deliberativa de política, que retira sua legitimidade das pretensões de validade contestáveis em público, ou seja, de um uso público da razão no qual devem ser considerados os diferentes temas, posicionamentos, argumentos e informações que encontram ressonância na esfera pública formal e informal que contribuem para a mobilização e decisões no âmbito político.

O uso público da razão em Habermas pode ser reconstruído em duas linhas de argumentação. A primeira através de uma concepção intersubjetiva do conceito de autonomia, levando em consideração os pressupostos pragmáticos da ação e liberdade comunicativas. Habermas acaba por aglutinar tais qualidades no princípio do discurso, segundo o qual somente são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento enquanto participantes de discursos racionais (HABERMAS, 2018, p. 97). A segunda, numa abordagem que considera as teorias sociológicas da democracia e do direito, o princípio do discurso é traduzido para as condições de procedimento deliberativo de legitimação próprio do Estado democrático, considerando os cidadãos como membros de uma comunidade jurídica concreta que deliberam, através do uso público da razão na esfera pública e na sociedade civil, a fim de chegar a uma autocompreensão de si mesmos a propósito das bases normativas de sua vida em comum.

O princípio do discurso satisfaz uma necessidade pós-metafísica de justificação, servindo como um procedimento de teste para a fundamentação das normas em geral, sejam elas éticas, morais ou jurídicas. Segundo Habermas, apesar do princípio já possuir um caráter normativo, não é um princípio moral, pois conta apenas com uma intersubjetividade de ordem superior que se situa em um nível de abstração que, mesmo possuindo um conteúdo normativo, ainda é neutro em relação à moral e ao direito.

A teoria discursiva de Habermas se afasta de uma fundamentação metafísico-religiosa que recorre a conceitos densos de natureza que compõem os elementos normativos de uma constituição do ente ou da subjetividade, e procura “obter um conteúdo normativo da própria prática de argumentação, da qual nos sentimos dependentes sempre que nos encontramos numa situação insegura (...) a fim de nos certificarmos acerca de expectativas justificadas” (HABERMAS, 2007, p. 96).

O ponto inicial do princípio de justificação pós-metafísico encontra-se nos pressupostos pragmáticos nos quais os participantes da argumentação inevitavelmente necessitam se apoiar implicitamente, quando decidem participar de uma busca cooperativa pela verdade que se dá através de uma disputa pelos melhores argumentos. Para Habermas, a coerção não-coercitiva do melhor argumento deve ser alcançada através de discursos racionais nos quais os participantes assumem o ônus de idealizações contrafáticas.⁴¹ É preciso considerar, contudo, que a teoria discursiva habermasiana parte da ideia de que os participantes pretendem resolver seus conflitos sem a utilização da violência, tendo em vista sempre o entendimento mútuo.⁴²

O princípio do discurso, enquanto um procedimento de teste intersubjetivo de justificação de normas de ação em geral, não especifica quais tipos de razões são ou não relevantes ou mesmo capazes de gerar consensos e acordos. Trata-se, antes, de um procedimento de justificação imparcial de normas e valores, que possibilita aos indivíduos resolver suas controvérsias fazendo o uso da razão prática em toda a sua extensão: as razões pragmáticas, considerando a escolha racional de meios e fins; as razões éticas, que dizem respeito às orientações valorativas que se referem à vida boa, o que quero ser ou o que queremos ser; as razões morais, que fundamentam as normas e princípios que se referem ao que é bom para toda comunidade humana sob a perspectiva da justiça (WERLE, 2012, p. 152).

O procedimento apresentado por Habermas não exclui de antemão o potencial de verdade presente em outros tipos de fundamentação, sejam elas religiosas, filosóficas ou morais. A única exigência é que as distintas contribuições sejam de algum modo traduzidas numa linguagem que possa ser acessível, o que envolve custos de tradução para todos os envolvidos. É importante considerar, no entanto, que ao observarmos a dinâmica concreta da esfera pública de forma mais ampla e a impregnação ética do Estado democrático de direito, a exigência de

⁴¹ Os pressupostos pragmáticos mais importantes são: inclusividade, distribuição simétrica das liberdades comunicativas, condição de franqueza, ausência de constrangimentos externos ou internos da estrutura da argumentação (HABERMAS, 2007, p. 97).

⁴² Inclusive, essa é uma das principais diferenças entre as teorias de Forst e Habermas. Para Forst a prática discursiva não tem como finalidade específica o entendimento mútuo, mas envolve uma perspectiva de embate entre pontos de vistas díspares que não leva necessariamente a um acordo.

traduzibilidade pode estar de fato distribuída de forma mais ou menos assimétrica, isso fica claro, por exemplo, quando tratamos do debate entre crentes e não crentes.

O que a teoria habermasiana oferece para as democracias constitucionais marcadas pelo pluralismo é a reconstrução de um procedimento segundo o qual os próprios indivíduos podem chegar a uma avaliação imparcial das questões práticas fundamentais. Para Habermas, esse procedimento é formalizado através do princípio do discurso,

Do ponto de vista cognitivo, o princípio do discurso coloca em evidência o sentido das exigências de uma fundamentação pós-convencional e das condições de aceitabilidade racional, e do ponto de vista normativo, explicita o sentido da imparcialidade dos juízos práticos. Nada vem antes da prática de autodeterminação dos cidadãos, a não ser o princípio do discurso, que está inscrito nas condições de socialização comunicativa em geral e no próprio sistema de direitos fundamentais, constitutivo do Estado democrático de direito (WERLE, 2012, p. 153).

Voltando ao problema inicial da inclusão dos diferentes, o que se destaca é que as próprias partes envolvidas nos conflitos, sejam elas indivíduos ou grupos, devem buscar estabelecer o que é tolerável ou não, assim como seus limites, recorrendo ao uso público da razão.

A nação de cidadãos é constituída por pessoas que, através do processo de socialização, incorporam as formas de vida nas quais formaram sua identidade e, ao mesmo tempo, desenvolvem seus traços de caráter, através do que Habermas denomina de intersecções em uma rede adscritiva de culturas e tradições (HABERMAS, 2018, p. 253). A composição do conjunto de cidadãos define de modo implícito o horizonte das orientações e valores em que acontecem os embates políticos, influenciando de alguma forma as discussões, de modo que, dependendo da composição social desse conjunto de cidadãos, o horizonte de valores também é alterado, o que não concorre necessariamente pela via da separação, pois muitas vezes questões políticas que dependiam de um pano de fundo cultural não são necessariamente tratadas de modo distinto, mas decididas com outros resultados, o que não significa que há novos resultados, mas novas maiorias.

A grande aposta de Habermas se encontra na afirmação e fortalecimento do Estado democrático de direito e nas suas instituições, através da divisão dos poderes, da garantia da autonomia cultural, de políticas de equiparação e de outros arranjos que consigam efetivar a proteção das minorias. Por meio desse processo, os cidadãos

podem participar democrática e ativamente do campo político, evitando a segregação e a exclusão.

A coexistência em igualdade de direitos das diferentes comunidades étnicas, linguísticas e formas de vida não pode acontecer às custas de uma fragmentação da sociedade e, ao mesmo tempo, o procedimento democrático, não pode relegar as questões concernentes às minorias à cultura da maioria, criando assim uma espécie de fachada do todo. As forças que unem a cultura política comum, que se torna mais abstrata à medida que endossa a perpetuação de diferentes grupos culturais sob um mesmo denominador comum, precisam se manter fortes o suficiente para que a nação de cidadãos não se desfaça, por esse motivo, deve proteger o interesse tanto dos grupos como dos indivíduos em uma arena política compartilhada (HABERMAS, 2018, p. 254).

A proposta habermasiana, seguindo uma concepção de razão pública compartilhada entre cidadãos que se reconhecem como livres e iguais, se afasta de uma assimilação e incorporação opressoras que simplesmente apagam as diferenças subsumindo-as à totalidade de um grupo dominante. Ao mesmo tempo, rechaça todo e qualquer tipo de protecionismo administrativo das espécies, que busca conservar a qualquer custo uma determinada cultura ou forma de vida, isso porque, “o direito ao respeito igual que cada um pode reivindicar para seus contextos que formam a identidade não tem nada a ver com uma suposta excelência de sua cultura de origem, ou seja, uma contribuição apreciada de modo universal” (HABERMAS, 2018, 369).

As questões relacionadas à tolerância, remetem à própria prática discursiva, ao considerar a partir de uma perspectiva normativa que indivíduos e grupos estão situados em diferentes contextos que exigem distintas justificações. Tanto para Habermas como para Forst não podemos ficar apenas com a virtude dos cidadãos,⁴³ a normatividade fraca do princípio do discurso ou com o princípio da justificação para resolver a questão da inclusão dos diferentes, mas esses elementos precisam ser institucionalizados no próprio sistema de direitos das democracias constitucionais, o que será tratado na seção seguinte.

⁴³ Isso não significa que a tolerância como uma virtude seja algo indispensável ou mesmo irrelevante.

4.2 TOLERÂNCIA, JUSTIÇA E DEMOCRACIA: A NECESSIDADE DE UMA TEORIA NEUTRA DO USO PÚBLICO DA RAZÃO

Seguindo uma via conectada à filosofia kantiana e à filosofia hegeliana, Forst leva a cabo seu projeto de crítica social, moral e política a partir de bases normativas com maior ancoramento na *práxis* e nas instituições do que a proposta habermasiana. Desde os seus primeiros desenvolvimentos teóricos, a grande preocupação de Forst não tem sido a filosofia da linguagem ou o reconstrutivismo em termos de uma pragmática-formal, mas a investigação acerca dos pressupostos normativos da crítica considerando, de modo particular, a filosofia moral e política. Em *Contextos da Justiça*, ele reconstrói o debate entre liberais e comunitaristas, apresentando um modelo de justiça político-social articulado sobre uma teoria crítica da justificação normativa.

Forst, através do recurso aos contextos de justiça, onde pessoas envolvidas com problemas normativos reais se abrem a uma prática comunicativa de troca de argumentos justificatório, procurou enfatizar a universalidade dos princípios de justiça considerando os “interesses, necessidades e valores *concretos* daqueles atingidos por eles” (FORST, 2010, p. 276, *itálicos do autor*).

O modelo apresentado por Forst busca superar a oposição proposta entre as teorias liberais e comunitaristas através da sua tese dos contextos de justificação, levando em consideração a multiplicidade de contextos normativos e, por conseguinte, a variedade de exigências de justificação e de relações de reconhecimento recíproco concernentes a cada contexto. É importante notar que nessa plataforma ideal arquitetada por Forst denominada por ele, tendo como inspiração a obra de Rawls de “estrutura básica da sociedade justificada” (FORST, 2010, 276), as diferentes esferas normativas não são separadas, mas se conectam e desenvolvem relações de mútua dependência. As relações específicas a cada contexto envolvem indivíduos, comunidades, demandas e critérios de validade próprios a cada um.

No contexto ético, os indivíduos dentro de uma comunidade interagem ao responder a questões sobre o bem individual e comunitário, com base nas doutrinas éticas que professam. Nesse contexto, a pessoa justifica suas ações, valores e planos de vida aos membros das diferentes comunidades cujo pertencimento define sua identidade. Considerando a perspectiva da comunidade, a justificação no contexto ético significa que é com ela e nela que certos indivíduos se identificam, deliberam e

fornece respostas para as questões sobre qual é o bem para “nós” considerando sua autocompreensão comum (FORST, 2010, p. 308-309).

A comunidade ética é compreendida como o lugar em que seus membros se identificam com os significados e valores que a estruturam. Tais valores e significados precisam ser compartilhados e inteligíveis aos demais membros, ou seja, precisam ser justificáveis, e, portanto, estarem de acordo com o modo de validade característico da comunidade em questão, a visão de mundo que a estrutura.

No contexto jurídico-legal, os indivíduos são pessoas de direito, membros normativamente responsáveis de uma comunidade jurídica, porém, de modo distinto do contexto ético, pois, uma pessoa que é membro da comunidade jurídica e, portanto, pessoa de direito, deve seguir a lei e como tal, possui determinados direitos. Os valores éticos possuem sua validade em relação à particularidade de cada pessoa, ao passo que as normas jurídicas têm validade geral e obrigatória. Porém, tais injunções e direitos não são vistos como constituindo a identidade da pessoa, mas como uma capa protetora que resguarda sua autonomia no contexto ético da interferência das demais pessoas, e, ao mesmo tempo, limita de modo a resguardar a autonomia das outras pessoas em igual medida, permitindo a cooperação social com a previsibilidade legal.

A justificação no contexto legal significa que as pessoas devem justificar suas ações, assumindo a responsabilidade por elas, com base na legalidade e de acordo com o direito vigente, uma vez que é esse modo de validade próprio desse contexto (FORST, 2010, p. 314). O direito é uma estrutura de coerção que estabelece sanções externas, não internas, contudo, pressupõe o respeito diante dos outros, enquanto pessoas de direito, com direitos iguais.

No contexto político, os cidadãos são não apenas destinatários, mas coautores das leis. Nele, os cidadãos são pessoas com direitos individuais negativos, políticos e sociais. As pessoas assumem as responsabilidades não apenas pelas suas próprias ações, mas pela comunidade política, isso significa a autonomia política, ou seja, que os cidadãos politicamente autônomos devem boas razões àqueles que pertencem a essa comunidade, ou seja, a sua justificação reivindica validade geral.

O reflexo mais claro disso é que, ao se autogovernarem, os cidadãos assumem sua responsabilidade não apenas como pessoas de direito, membros de uma comunidade jurídica, mas como membros de um projeto político-histórico ao qual

se sentem obrigados, na medida em que este expressa determinados princípios que consideram dignos de serem defendidos, diante de si, seus concidadãos e terceiros (FORST, 2010, p. 317-318).

No contexto moral, a pessoa é considerada na qualidade de ser humano *per se*, entendido como ser racional justificador, ou seja, um ser que é capaz de oferecer, exigir e responder a justificações de e para as outras pessoas, mas que ao mesmo tempo é vulnerável às suas ações. Toda pessoa moral tem, diante de todas, e ao mesmo tempo de cada pessoa moral, a obrigação de defender com razões, as normas orientadoras da ação que considera justificada. Contudo, essas razões não podem ser rejeitadas recíproca (por indivíduos concretos) e universalmente (por todos os membros da comunidade moral). Desse modo, a autonomia moral significa, “agir segundo normas que valem universalmente num sentido moralmente irrestrito. Não são contestáveis com boas razões, sua validade é incondicional, categórica e universal” (FORST, 2010, p. 319).

Essa formulação discursiva procedimental do conceito kantiano de autonomia, exige que as normas que pretendem possuir uma validade universal, valham para todos os seres humanos, podendo ser sustentadas diante de todos, isto quer dizer, em relação a cada pessoa concreta diante de um problema moral. Assim, pessoas autônomas moralmente respeitam a si e “aos outros como autores e destinatários de pretensões morais, a responsabilidade moral, significa reconhecer o direito de cada pessoa à justificação recíproca” (FORST, 2010, p. 319).

Tal direito à justificação é entendido também como um direito qualificado de veto contra justificações distorcidas ou falsas, regulado por dois critérios: reciprocidade e universalidade. A reciprocidade significa que um indivíduo não pode requerer para si mesmo mais direitos, privilégios de acesso ao Estado, recursos distributivos do que esteja disposto a conceder a outro (reciprocidade de razões), nem argumentar de modo simplesmente a projetar sobre os outros suas próprias convicções, interesses e valores (reciprocidade de conteúdo). Já o critério de universalidade significa que as razões para as normas gerais serem consideradas válidas é o seu compartilhamento por todos aqueles afetados (FORST, 2012, p. 6). De acordo com o princípio de justificação recíproca e universal, as pessoas têm um direito fundamental à justificação e um dever correspondente incondicional de justificar

ações moralmente relevantes. Cada pessoa pode afirmar esse direito e exigir razões adequadas, e cada pessoa tem o dever de fornecê-los em contextos morais.

Os critérios de reciprocidade e universalidade se aplicam à prática discursiva dos próprios indivíduos. Desse modo, não há um padrão de ordem superior contra o qual uma possível “verdade” das razões apresentadas pode ser verificada, pois é no próprio discurso entre as pessoas envolvidas em cada contexto que as justificações são defendidas, aceitas, objetadas ou rejeitadas (cf. BRUM, 2016, p. 52).

O recurso ao modelo dos contextos de justificação e reconhecimento permite a Forst fazer justiça à complexidade e à diversidade sócio-normativa de cada contexto, em que grupos e indivíduo estão situados e dispostos a participarem das práticas comunicativas de troca de razões. Essa abordagem possibilitou o desenvolvimento de uma teoria crítica da política e, de modo particular, da democracia, como veremos na seção seguinte.

4.2.1 Democracia e Justificação

Em seus trabalhos mais recentes, Forst tem voltado sua atenção para a questão das bases normativas para o uso da coerção política legítima. Nessa empreitada, ele define o político como uma prática determinada de justificação, desenvolvida em um espaço social de troca de razões entre os sujeitos que se atribuem reciprocamente a condição de responsáveis e autônomos. Constatando que o exercício da dominação é sempre desta para com os outros, ele defende a tese de um irreduzível direito à justificação que emerge das experiências sociais e conflitos históricos a partir das demandas por legitimidade do poder político. Finalmente, Forst passa a defender a existência de um dever moral de institucionalização da prática política de justificação como primeiro princípio da justiça discursiva (FORST, 2018, p. 16).

Forst faz uma reconstrução do ideal de democracia dentro dos pressupostos da teoria crítica da justificação. Em *Contextos da Justiça*, ao tratar sobre o *ethos* da democracia, tendo como pano de fundo o debate entre liberais e comunitaristas, ele pergunta: “Quão fortes devem ser os aspectos comuns entre os membros de uma comunidade política, de modo a que esta possa ser, de formas diferentes, estável e solidária” (FORST, 2010, p. 117), apontando para democracia deliberativa como

possível via de conciliação da discussão. Posteriormente, em um artigo intitulado *The Rule of Reasons*, retomando a mesma discussão, Forst concentra seus esforços em reconstruir uma noção de democracia oposta ao antigo conceito liberal, que se limitava a um conjunto de “mecanismos políticos para a agregação de interesses individuais ou preferências específicas” (FORST, 2012, p. 155).

Seguindo o método da reconstrução recursiva, Forst defende que as questões de justificação e, por conseguinte, a tolerância, remetem à própria prática discursiva que tornam as justificações possíveis, isso significa que nessas relações existem, “exigências recursivas que fazem com que para entendê-las, tenhamos de recorrer aos próprios elementos que as caracterizam” (MELO, 2013, p. 26). O princípio de justificação é, ao mesmo tempo, um princípio de autonomia e crítica que constrói uma ordem normativa não acima da cabeça dos indivíduos, mas, busca pensar essa ordem construtivamente (FORST, 2018, p. 20).

Aproveitando aspectos comuns das interpretações liberais e comunitaristas formuladas sobre o modelo político com contornos deliberativos, ele conceitua a forma democrática como:

A prática política de argumentação e de apresentar razões entre cidadãos livres e iguais, uma prática em que perspectivas e posições individuais e coletivas estão sujeitas a mudanças através da deliberação, e onde apenas aquelas normas, regras ou decisões que resultem de alguma forma de acordo fundado em razões, entre cidadãos, são aceitas como legítimas (FORST, 2012, p. 155).

Após a sua conceituação de democracia, Forst apresenta sete aspectos acerca do caráter e das condições de cidadania que seriam relevantes para uma compreensão adequada da democracia deliberativa.

O primeiro aspecto se refere às capacidades cognitivas necessárias ou à razoabilidade para que os cidadãos sejam capazes de avaliar e seguir as razões que podem ser “publicamente defendidas e aceitas de forma geral em procedimentos abertos e justos” (FORST, 2012, p. 173). De forma recursiva, ou seja, recorrendo às próprias condições de validade das normas que são produzidas nos contextos políticos e vinculam os destinatários nos contextos jurídicos, Forst aponta a reciprocidade e a universalidade como critérios de análise e julgamento das razões trocadas no processo discursivo.

O segundo aspecto se refere aquilo que Forst denomina de “virtude política” exigida por uma democracia deliberativa, que corresponde à “disposição para aceitar

as restrições sobre a ação que a justificação pública implica” (FORST, 2012, p. 177). Isso significa que é preciso respeitar o direito básico à justificação de cada um como concidadãos de uma mesma comunidade política e, ao mesmo tempo, iguais destinatários das normas justificadas. Para Forst, essa qualidade político-democrática que impõe um senso recíproco de responsabilidade a cada participante do processo político pode ser desdobrada em outras três virtudes.

Primeiramente, as que alguém poderia denominar virtudes “liberais”, como a tolerância (decorrente da aceitação dos encargos da razão e das diferenças entre contextos de justificação) e a equidade; em segundo lugar, virtudes “dialógicas” como a disposição para engajar em diálogos justificatórios e de oferecer razões; e finalmente, virtudes “comunais” como a solidariedade e a responsabilidade pelo coletivo, isto é, pelos membros, assim como pelas consequências das decisões ao longo do tempo (FORST, 2012, p. 177-178).

O terceiro aspecto destacado por Forst é a necessidade de uma “cultura de apoio” ao autogoverno democrático, fundada em “um senso de justiça que informa aos cidadãos o que eles devem uns aos outros sobre bases morais como membros de uma estrutura social compartilhada” (FORST, 2012, p. 179). O sentido concreto dessa ideia se expressaria no dever moral de justificação tanto em seu sentido amplo, como respeito a todas as pessoas como seres justificantes, quanto em seu sentido mais estrito, de um dever que alguém deve reconhecer e respeitar, enquanto participante de uma mesma comunidade política. Trata-se, portanto, de um compromisso moral com um projeto particular, coletivamente construído, de justiça política e social.

Tal senso de justiça se desdobraria em três dimensões de responsabilidade política. A primeira dimensão se refere à responsabilidade de justificar normas, levando em consideração os critérios de reciprocidade e universalidade; a segunda, corresponde à disposição em assumir responsabilidade pela efetivação institucional e material dessas formas de justificação e pelas consequências das decisões alcançadas; a terceira e última dimensão diz respeito à disposição para assumir a responsabilidade pelas consequências das decisões tomadas politicamente frente a não participantes da comunidade política (FORST, 2012, p. 179). Forst cita o exemplo da autorresponsabilização da comunidade em relação aos crimes de Estado praticados em regimes anteriores, que conciliaria o componente moral da justificação normativa e o componente particular que está ligado à responsabilização de um agente que integra a mesma coletividade.

O quarto aspecto se refere aos pressupostos institucionais indispensáveis à viabilização de uma democracia deliberativa. Nesse aspecto, Forst segue em grande medida Habermas, ao sustentar a necessidade de instituições que assegurem uma esfera pública participativa, engajada na denúncia contra formas de justificação distorcidas ou injustas que sejam carentes de justificação, até parlamentos que levem em consideração os pressupostos de deliberação racional e cortes constitucionais que sejam capazes de rever as decisões vinculantes dos corpos legislativos que não observem os critérios de reciprocidade e universalidade. Ao mesmo tempo, é importante que a Constituição seja garantidora dos direitos fundamentais e dos procedimentos democráticos de justificação.

O quinto aspecto está diretamente relacionado às condições materiais indispensáveis para o pleno funcionamento da democracia deliberativa, para que possa ser assegurada a igualdade na deliberação, apesar das desigualdades de ordem econômica e social. Estas são as condições mínimas de uma justiça distributiva, e a máxima se relaciona a uma justificação apropriada da estrutura social e econômica. O sexto aspecto se refere à diferenciação dos discursos de justificação e a aplicação dos critérios de legitimidade, tendo em vista cada contexto normativo.

O sétimo e último aspecto, corresponde ao próprio direito à justificação como ancoragem normativa fundamental da democracia deliberativa. Esta seria uma forma de conformação daquele direito de uma comunidade política, de concretização dos critérios de reciprocidade e universalidade a partir das instituições democráticas (MORAIS, 2018, p. 100).

A teoria da democracia apresentada por Forst é neutra em relação àquilo que os comunitaristas comumente denominam de eticidade substantiva. Na sua concepção, é preciso considerar os diferentes contextos da justiça de uma comunidade política eticamente plural, sem assumir uma identidade ética substantiva com largo potencial de exclusão e discriminação. É preciso reconhecer que uma teoria que permite a relação de aproximação entre Estado e doutrinas éticas corre o grande risco de que grupos majoritários acabem extrapolando os limites impostos à regra da maioria e acabem por excluir minorias ou grupos mais fracos, especialmente porque os critérios concretos que definem essa relação devem ser inevitavelmente definidos levando em consideração os critérios estabelecidos na discussão pública. Isso se

mostra de forma mais clara nos diferentes episódios que constantemente podemos acompanhar de intolerância, seja ela política, religiosa, racial ou mesmo de gênero.

O poder é o mais importante dos bens sociais, pois é através dele que se define como todos os outros bens serão produzidos e distribuídos. Levando em consideração o Brasil, os órgãos reguladores da relação entre Estado e sociedade civil podem ser politicamente dominados por maiorias religiosas, como a famosa bancada evangélica, ou a do agronegócio, comumente denominada de bancada do boi, ou ainda com interesses bélicos, como a bancada da bala, que já mostraram suas faces mais excludentes de intolerância contra indígenas, quilombolas, o público LGBTQIA+, dentre outros. Frente a essa ameaça constante, faz-se necessário dar a tais grupos a chance de denunciar sua invisibilização e exclusão em instâncias de poder superiores, como o legislativo, o executivo e o judiciário, de modo que cada instituição possa tomar medidas em relação à essa situação de exclusão. Contudo, isso seria impossível se tais instituições, como destinatárias dessas denúncias, já forem de saída, estruturadas de acordo com uma concepção de bem.

Com o intuito de elucidar essa discussão, considerarei na seção seguinte alguns casos concretos paradigmáticos da realidade brasileira, que demonstram a complexidade de estabelecermos uma concepção política de tolerância que possa se mostrar razoável frente ao pluralismo da sociedade brasileira contemporânea.

4.3 APLICAÇÃO A ESTUDOS DE CASOS NO BRASIL

Tendo feito uma abordagem ainda que geral da teoria da democracia deliberativa de Forst e algumas considerações sobre a sua compreensão de cidadania, volto-me para alguns estudos de casos, de modo a verificar se a compreensão de tolerância, e, por conseguinte a própria ideia de democracia, conseguem corresponder de maneira justificada às nossas intuições mais básicas de justiça nos casos aludidos. Início tratando da questão dos símbolos religiosos nos espaços públicos e gradualmente busco avançar no nível de complexidade da questão da tolerância em outros espaços, com o intuito de verificar eventuais vantagens e desvantagens e, ao mesmo tempo, avaliar outros aspectos até então inexplorados.

4.3.1 A questão dos símbolos religiosos em espaços públicos

A questão dos símbolos religiosos em espaços públicos é um dos temas mais polêmicos que permeiam as discussões contemporâneas sobre tolerância. A questão pode ser dividida em três outras subquestões. A primeira refere-se à presença dos símbolos religiosos em alguns espaços públicos como Câmara de Vereadores, Assembleia Legislativa, Supremo Tribunal Federal e Congresso Nacional.

A justificativa mais comum dada à ostentação de tais símbolos religiosos se baseia na tese da tradição, segundo a qual o Estado tem certa obrigação de reconhecer as tradições do povo que o constitui, incluindo aí sua tradição religiosa, bem como de prestar certa deferência às opções da maioria da população, inclusive suas opções religiosas. Dessa forma, o Estado, por ser laico, não deve adotar nenhuma confissão específica como sua, mas como um produto da tradição de seu povo deve refletir tal tradição, no caso do Brasil, em nome da fé da maioria dos brasileiros, ou seja, do catolicismo (BRUM, 2016, p. 229).

Considerando que o Estado laico, conforme compreendido contemporaneamente é aquele que adota uma postura de total igualdade perante as confissões religiosas, mantendo-se equidistante delas, a tese da tradição significa uma violação do direito individual à justificação daqueles que não professam a crença da maioria. O que torna mais grave a situação é que essas instâncias onde se encontram tais símbolos deveriam ser mediadoras de conflitos e não causadoras deles. Mas, poderíamos nos questionar, que diferença faz a presença dos símbolos em espaços como tribunais e cortes?

A resposta a essa questão se encontra na ideia de que o Estado laico deve assegurar um espaço neutro, onde grupos potencialmente perseguidos possam denunciar situações de injustiça. Ainda que a tese da tradição tenha de algum modo valor, é preciso considerar que, de acordo com os critérios de reciprocidade e universalidade, todos devem ser tratados como iguais, sem denotar qualquer preferência moral por parte do Estado para com determinadas doutrinas éticas ou religiosas nas diferentes instâncias de poder.

Uma segunda questão, que também se refere aos símbolos religiosos em espaços públicos são os casos de cruzes e crucifixos em escolas públicas, pórticos de municípios com inscrições religiosas, imagens de santos adornando praças

públicas e a própria expressão “Deus seja louvado” nas notas do real. Por tais símbolos não estarem presentes em espaços de mediação de conflito como no primeiro caso, o que não significa que deles não surjam conflitos de ordem religiosa, o critério mais indicado é o de uma universalidade restrita, considerando o grau de complexidade envolvido. A questão que poderíamos nos fazer é: uma estátua de Santa Bárbara em uma praça pública é a representação de um santo católico ou de um orixá?

Se a resposta fosse a primeira opção, surgiriam questionamentos acerca do uso indevido da maioria de um espaço considerado público, por outro lado, se a resposta fosse a segunda opção, teríamos aí o inverso, um ato de reconhecimento de uma religião minoritária. O caso se torna ainda mais complexo, se considerarmos, por exemplo, o lugar onde se encontra essa estátua e sua ligação identitária com as pessoas daquele lugar, podendo estar nas proximidades de um santuário católico, numa encruzilhada ou a poucos metros de um terreiro.

Questões importantes de ordem moral surgem no caso apresentando, especialmente se invertermos os lados entre maiorias e minorias. Um católico em um país de maioria satanista deve ser obrigado a aceitar a inscrição na entrada de sua cidade “Esta cidade pertence a Satanás”? Ou ainda, um evangélico em um país majoritariamente ateu, deveria, em nome da tolerância, mandar seus filhos a uma escola pública onde se lê no pátio central a expressão “Deus não existe!”.

Os casos citados buscam exemplificar que os grupos em questão dificilmente aceitariam uma situação inversa, a saber, que uma minoria fosse capaz de ditar as regras para a maioria, o que viola logo de partida os critérios de reciprocidade e qualifica o modelo de laicidade proposto por seus defensores como desigual, baseado em uma noção de tolerância, que como já vimos, é injusta, de acordo com os critérios estabelecidos pela teoria de Forst. Por esse motivo, também podemos considerar, seguindo a mesma linha de raciocínio, que Forst veta a presença de símbolos religiosos em espaços públicos. Em *Toleration in Conflict* ele mesmo declara como reprovável a presença de crucifixos em escolas da Baviera (FORST, 2013, p. 544-551).

4.3.2 A questão dos refugiados

Outra questão contundente que tem aparecido no rol dos debates contemporâneos sobre tolerância é o problema dos refugiados. Os conflitos armados em diferentes partes do mundo têm gerado o deslocamento forçado de contingente de pessoas cada vez maior. Segundo dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), o número de pessoas forçadas a fugir de conflitos, violência, violações de direitos humanos e perseguições ultrapassou, pela primeira vez, a marca de 100 milhões, impulsionado pela guerra na Ucrânia e outros conflitos violentos (ACNUR, 2022, n.p.). Entretanto, não são apenas as guerras que fazem com que as pessoas tenham que fugir dos seus países onde são vítimas de perseguição, cada vez mais a orientação sexual, a identidade de gênero e a própria religião têm feito um contingente significativo de pessoas se deslocarem para países considerados mais tolerantes.

É preciso considerar, no entanto, que há uma discussão anterior que permeia o debate sobre o acolhimento ou não dos refugiados que se relaciona diretamente ao objeto que estamos investigando trata-se da questão do nacionalismo e do etnocentrismo. Vamos explorar um pouco mais essas duas temáticas, com o intuito de desenvolver uma argumentação sólida que possa fundamentar não apenas a tolerância aos refugiados, mas também a ideia de uma inclusão igualitária e abrangente.

Após o período de descolonização da Segunda Guerra Mundial e a queda do império soviético, muitos Estados nacionais começaram a ser fundados ou reconstruídos, evidenciando um fenômeno que parecia ter sido esquecido pelas ciências sociais: a formação a partir da sua origem étnica, tanto no sentido físico de uma ascendência comum, como no sentido amplo de uma herança cultural ampliada. O etnonacionalismo, termo utilizado por muitos autores, é a expressão que melhor define esse novo período em que as comunidades pré-políticas de ascendência, organizadas segundo relações de parentesco, e a nação constituída em termos de Estado são tomadas como similares. Esse conceito etnológico de nação, entra em concorrência com o caráter reflexivo e artificial da consciência nacional surgida na Europa do século XIX.

As sociedades modernas integradas de modo funcional pelo mercado e pelo poder administrativo continuam a se delimitar enquanto nação, porém, isso não diz nada sobre a maneira como se autocompreendem; se formam uma nação de compatriotas, ou cidadãos. Essa dupla codificação, expressa que “a consciência nacional se move de maneira peculiar entre a inclusão ampliada e a exclusão renovada” (HABERMAS, 2018, p. 230). Com a formação da consciência moderna, a identidade nacional, supera a tendência particularista dos vínculos sanguíneos, familiares e regionais, dando espaço para uma concepção de nação solidária entre as pessoas que até então eram estranhas entre si.

O termo nação, que sugere um *demos* dos cidadãos, enraizada no *ethos* dos compatriotas para poder alcançar a estabilidade e a integração, tem suas origens históricas entre os intelectuais e eruditos europeus que difundiram, através de uma burguesia instruída, a ideia de uma identidade nacional baseada em características substancialistas como língua, sangue, raça e fé, com o intuito de criar a consciência de um nós coletivo capaz de vincular emocionalmente os cidadãos. De modo distinto à concepção nacionalista, a concepção republicana, busca fundamentar a lealdade dos cidadãos como uma associação política de parceiros do direito livres e iguais.

O termo nação, em sentido purista ou mesmo de raça, para uma nova estruturação dos direitos humanos, parece um tanto vago, assim como a concepção de identidade cultural. Admitir dicotomias raciais e identidades culturais significa reduzir o outro a um conceito. Ao preconcebermos a ação em virtude de uma condição de “estadunidense”, “argentino” ou “brasileiro”, estamos negando a sua idiossincracia, entificando o seu ser e obliterando a sua diferença.

O que denominamos nação nunca é um todo homogêneo, mas uma mistura que envolve uma diversidade tão complexa e uma construção tão variada que, a rigor, seriam quase impossíveis de identificação unificada. Afinal de contas, o que vem a ser ideia de um país natal, uma raça ou uma identidade cultural? Não seriam frutos de uma construção histórica e social que, por vezes, prevalece às custas do derramamento de sangue e da dominação de um grupo sobre os demais?

O apego às chamadas “histórias de identidade” que nos dizem de onde viemos, quem somos e para onde vamos, o apego é uma espécie de restaurador da segurança, pois elas se fundamentam, em última instância, no conservadorismo de um exclusivismo de uma comunidade imaginária. A percepção etnocêntrica “enseja

uma visão de mundo onde o que vale e importa está no próprio local de fala e que a nossa própria cultura determina como valores, costumes e modelos aceitáveis no panorama social (PEREIRA, 2009, p. 122).

O problema da desintegração da população, que foi arrancada dos seus vínculos estamentais no início da modernidade, é também uma questão que permeia o debate sobre a inclusão dos refugiados. Se, por um lado, a solução da questão aponta para uma resposta imediatista baseada no apelo ao plano cultural e à entificação das identidades, por outro, seguindo Habermas e Forst, a solução está no plano das instituições e procedimentos.

O direito a receber refúgio como um direito humano fundamental se encontra, segundo Forst, na ideia de que as pessoas num determinado regime não podem ser forçadas a viver de acordo com uma ordem social que não possa ser justificada. No caso dos refugiados, a ordem social é tão tirânica e opressiva que sequer aceita a possibilidade de justificação e, por conseguinte, rejeita os critérios de reciprocidade e universalidade, forçando os indivíduos a saírem do seu próprio país. Contudo, outro problema surge nessa discussão: como ficam aqueles que acabam migrando para outros países? Deveriam ser considerados cidadãos igualmente como os demais ou apenas incorporados/assimilados ao todo?

Se partirmos do pressuposto de que o critério de cidadania é assegurado tomando parte de uma mesma substância que se funda numa homogeneidade baseada na independência nacional que tem como pressuposto a autoafirmação e autorrealização de uma nação em sua especificidade, desaparece qualquer possibilidade de inclusão, e, ao mesmo tempo, de qualquer construção dos próprios direitos humanos, uma vez que a compreensão de democracia fica restrita a uma concepção particularista de povo, desconsiderando a humanidade, entendida a partir do conceito moral de igual respeito por todos.

Em contrapartida, numa compreensão mais intersubjetiva de cidadania e de soberania, a formação da política, da opinião e da vontade não se fundamenta em compromissos e vínculos consanguíneos, étnicos ou mesmo na vontade de uma maioria plesbicitária, mas segundo um modelo de “discursos públicos que almejam a aceitabilidade racional de regulamentações à luz de interesses universalizados, orientações por valores compartilhados e princípios fundamentados” (HABERMAS, 2018, p. 243).

A compreensão substancialista de cidadania não apenas se volta para características “externas” de um povo considerado como um universo ensimesmado, portanto, altamente excludente, mas vincula a liberdade à independência externa desse povo. Em contrapartida, a compreensão procedimental, não só alarga a compreensão de povo, como dá um novo sentido à autonomia privada e pública, que passa a ser assegurada pelo igual tratamento de todos no interior de uma associação de parceiros do direito, considerados livres e iguais, independentemente de sua origem.

O direito ao refúgio só pode ser compreendido e aceito se considerarmos a noção ampliada de cidadania que não oculta a diferença, nem a suprime, pelo contrário, é capaz de respeitá-la, sem, contudo, assimilar ou incorporar de modo generalizante o outro, pois a inclusão igualitária, não busca a uniformização homogeneizante, nem a incorporação descaracterizante, nas palavras de Hanna Arendt, “a pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARENDR, 2004, p. 16).

4.3.3 A questão dos discursos de ódio e da liberdade de expressão

Sem liberdade de expressão não há democracia, ela ocupa o centro de toda estrutura democrática e por isso, no Brasil, foi inscrita topograficamente em posição de destaque na Constituição Federal, artigo 5º inciso IX, “é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença” (BRASIL, 2015). Todavia, em uma democracia, buscando esconder-se sob o manto da proteção da liberdade de expressão, podem ocorrer manifestações de intolerância e discriminação.

Consideremos, por exemplo, os seguintes acontecimentos ocorridos recentemente. Pouco antes do fechamento da Esplanada dos Ministérios para veículos e pedestres a partir da 0h do domingo do dia 13/06/2020, cerca de 20 manifestantes bolsonaristas autodenominados “300 do Brasil” simularam com fogos de artifício um ataque ao Supremo Tribunal Federal (STF). Os fogos foram disparados às 21h30 min na direção do edifício principal do STF, na Praça dos Três Poderes, enquanto os manifestantes xingavam ministros da Suprema Corte. O deputado federal

Daniel Silveira (PSL-RJ) foi preso, no final da noite de terça-feira 16/02/2021, após fazer e divulgar vídeo com ataques a ministros do Supremo Tribunal Federal (STF). A prisão em flagrante foi autorizada pelo ministro Alexandre de Moraes, um dos alvos do parlamentar. "Vamos fuzilar a petralhada", diz Bolsonaro em campanha no Acre, enquanto discursava em um carro de som, imitou um fuzilamento e disse querer "botar estes picaretas pra comer capim na Venezuela". Essas são algumas das manchetes que evidenciam as diversas ações de violência praticadas nos últimos anos no Brasil respaldadas por discursos de ódio.

O discurso de ódio frequentemente está associado a utilização de palavras que têm como objetivo insultar, intimidar ou assediar pessoas ou grupos em virtude da sua raça, cor, religião ou etnia, instigando violência e ódio principalmente em relação às minorias. Por esse motivo, o discurso de ódio não se caracteriza apenas como uma antipatia ou não concordância como uma determinada visão de mundo, mas pela hostilização e segregação contra determinadas pessoas e grupos. É justamente nesse quesito que este se distingue da liberdade de expressão.

O direito à liberdade de expressão é um direito fundamental de todo cidadão relacionado ao exercício da soberania popular e da democracia, pois surge como possibilidade de criticar e até mesmo se opor em relação a diferentes questões que surgem na esfera pública. Entretanto, o discurso de ódio extrapola a liberdade de expressão, pois fere diretamente o princípio do igual respeito e consideração. O discurso de ódio, simplesmente desconsidera a pedra de toque da práxis argumentativa, o respeito mútuo a indivíduos e grupos, independentemente de seus valores, preferências e convicções.

A tolerância não é e não deve ser a resposta a toda disputa cognitiva. Vamos analisar um caso emblemático para melhor elucidar essa questão. O Ministério Público Federal promoveu denúncia contra o pastor e parlamentar Marco Feliciano por declarações que indicam preconceito e discriminação, além de incitar o ódio entre grupos, especialmente à comunidade LGBTQIA+. A principal declaração vinculada ao pastor evangélico foi inserida como mensagem em sua conta na rede social Twitter, com o seguinte conteúdo: "A podridão dos sentimentos dos homoafetivos levam (sic) ao ódio, ao crime, a rejeição."

A manifestação de caráter discriminatório e intolerante aparece claramente na postagem do pastor. A inferiorização provocada pela fala coloca o grupo na condição

de inimigo e, mais que isso, resulta em fato criminoso, como se pertencer a tal grupo conduzisse naturalmente ao crime. A mensagem indica claramente uma situação caótica, motivada por ideologias racistas, sexistas e homofóbicas. Tais motivações aparecem em outras falas do pastor, como no projeto da “cura gay”, em que se manifesta o repúdio ao diferente de tal modo a promover a “cura” dos homossexuais.

As posições de Forst e Habermas caminham juntas quando afirmam que o racismo, e, por conseguinte toda forma de preconceito e discriminação não devem ser tolerados, mas devem ser superados, pois a rejeição a negros, homossexuais, indígenas, mulheres ou quaisquer outros, considerados diferentes, é puro ódio irracional. Conforme já apontado no capítulo primeiro do nosso estudo, todo ato de tolerância deve pressupor o que pode ser aceito e o que não pode ser tolerado, uma vez que inexiste inclusão sem exclusão. Assim, conforme aponta Forst, ao lado das razões para rejeição no plano cognitivo e para aceitação no plano social, há também razões jurídicas para limitar a tolerância e reprimir o comportamento intolerante como o caso do pastor.

Se é verdade que a tolerância sempre implica uma demarcação contra a intolerância e o intolerável e se toda demarcação indica um limite, Forst propõe que tais demarcações, para que não corram o risco de se tornarem arbitrárias, sejam definidas sempre de forma prática, considerando o jogo democrático argumentativo da troca de razões recíprocas, não podendo estar apoiadas em preconceitos e discriminações, enquanto a “discriminação é um posicionamento opressivo em relação ao outro, a tolerância é um desacordo razoável entre pessoas que se orientam por convicções diferentes; enquanto a opressão precisa ser superada, o desacordo pode ser mantido intacto porque moralmente justificável” (SILVA; GALUPPO, 2021, p. 140).

As condições normativas para o discurso na denominada *democracia autodefensiva* que garante a tolerância tomando medidas preventivas contra aqueles considerados fundamentalistas, que atacam violentamente a ordem democrática ou ainda se opõem à Constituição, podem ser validadas seguindo a ideia de que o Estado deveria repelir qualquer possibilidade de manifestação de intolerância. A proposta tem certa lógica, tendo em vista que a liberdade de expressão, a tolerância e o pluralismo, ao mesmo tempo que são elementos que constituem a democracia, não podem ser também a causa da sua ruína. Desse modo, não pode o fundamentalista ou o racista

fazer uso daquilo que ordem política tem de melhor para fragilizar a própria estrutura democrática.

O próprio Karl Popper ao tratar do paradoxo da tolerância, deixa claro que não devemos sempre suprimir a verbalização de filosofias intolerantes, mas, ao contrário, permiti-las, ainda que violem o mútuo respeito que compõe a discussão por lhes faltar o mérito das boas razões. Responder ao intolerante com a intolerância, é uma atitude eticamente pobre e politicamente inoportuna uma vez que recusa de antemão a possibilidade de ouvir o diferente, estabelecendo um filtro moral que impossibilita qualquer manifestação contrária e, por conseguinte, a própria possibilidade do intolerante rever suas compreensões equivocadas.

Popper se detém na questão da tolerância em relação à liberdade de expressão, que deveria ser assegurada somente enquanto os intolerantes discutirem e expressarem suas visões de forma argumentativa e racional, devendo deixá-los fazê-lo de forma livre. Contudo, tal permissão deveria ser retirada assim que os intolerantes começassem a pregar a intolerância de forma pública ou incitá-la. Isso significa que não importa o conteúdo da expressão, mas como ela ocorre, “de modo que discursos de ódio apresentados argumentativamente deveriam ser tolerados, enquanto se apresentados através de narrativas religiosas ou de meios de persuasão não-argumentativos, os mesmos discursos deveriam ser proibidos” (ARAÚJO, 2019, p. 73).

A liberdade de expressão irrestrita é contraditória em relação à própria definição conceitual de tolerância, que pressupõe sempre a possibilidade concreta de que, em dado contexto, as razões de objeção superem as de aceitação, tornando inadequado tolerar algo. A defesa da liberdade irrestrita de expressão é típica da cultura americana, sob o argumento conhecido como “slippery slope”, a ideia de que, depois de iniciar a censura, é difícil parar. Todavia, Martha Nussbaum, critica esse caráter irrestrito da expressão, negando que se deva tolerar a “subordinação expressiva”, ou seja, discursos que oprimem mais ainda aqueles que já são oprimidos, como é o caso da expressão racista, misógina ou homofóbica. Algo similar é o que sustenta a criminalização do racismo no Brasil, por exemplo.

O próprio Habermas defende a ideia de que se o Estado democrático de direito se não quiser desistir de si mesmo, deve recorrer à intolerância para aqueles que são considerados “inimigos da Constituição”,

Seja fazendo valer os meios permitidos pelo direito penal político ou decretando a proibição de determinados partidos políticos (Artigo 21.2 da Constituição Alemã) e a perda de direitos básicos (Artigo 18 e Artigo 9.2 do mesmo). O 'inimigo do Estado', conceito originalmente com conotações religiosas, ressurgiu sob a forma de inimigo da constituição: seja na figura secularizada do ideólogo político que combate o Estado liberal, seja na forma religiosa do fundamentalista quem violentamente ataca o modo de vida moderno em si. Os terroristas de hoje parecem incorporar uma combinação de ambos (HABERMAS, 2004, p. 8).

Se a Constituição de algum modo enfrenta oposição de inimigos que fazem uso de suas liberdades política para abolir os preceitos constitucionais de respeito igualitário, então, o Estado tem o dever de através de suas agências definir o que é ou quem deve ser classificado como inimigo da Constituição impedindo práticas abusivas, preconceituosas e desrespeitosas com o intuito de preservar a estabilidade e cooperação social.

4.4 TOLERÂNCIA COMO RESPEITO OU TOLERÂNCIA COMO RECONHECIMENTO?

Após termos tratado nos capítulos e seções anteriores das teorias da tolerância como respeito e como reconhecimento, permanece ainda uma questão fundamental. Afinal, qual dessas duas propostas teóricas deveria ser adotada, considerando o contexto plural da sociedade brasileira e seus inúmeros conflitos?

Em primeiro lugar, é preciso considerar que a realidade brasileira é, sem sombra de dúvidas, extremamente plural e heterogênea. Nesse sentido, alguns aspectos como a incapacidade das pessoas se engajarem na troca pública de argumentos, por diversos motivos, como a quantidade de crianças e jovens fora da escola, a taxa de analfabetismo real e funcional da população, o reduzido número de anos de estudos e o pequeno percentual da população com diploma de ensino superior, apenas para citar alguns exemplos, acabam tendo influência direta na compreensão e no desenvolvimento de uma teoria da tolerância que possa atender às demandas da realidade brasileira. Esses aspectos, apesar de não terem sido abordados diretamente, aparecem como pano de fundo e requerem um estudo mais aprofundado, considerando, por exemplo, o debate sobre a redistribuição.

Em segundo lugar, o desenvolvimento de uma teoria da tolerância como respeito depende, em certa medida, da evolução dos casos de intolerância que, no

decorrer do tempo, acabam se manifestando. A grande comoção popular dos casos de intolerância que vêm à luz e o apoio dos intelectuais, da mídia e de parte importante da população a decisões como a liberação do casamento homoafetivo pelo STF demonstram como a batalha por uma sociedade mais tolerante, que respeita as diferenças e o direito à justificação do outro, não está perdida.

Em terceiro lugar, é preciso considerar que, apesar de Forst estar apresentando uma teoria da tolerância que *a priori* se mostra formal e abrangente, cada contexto possui suas especificidades. Por esse motivo, faz-se necessário analisá-las cuidadosamente, sempre considerando a dinâmica da troca de razões e o direito à justificação como princípios basilares para que qualquer sistema político democrático possa ser considerado legítimo. No seio das sociedades democráticas contemporâneas o pluralismo é um fato incontornável, que requer capacidade de diálogo e acima de tudo a tolerância como respeito à diferença.

Respeitar a diferença significa, sem sombra de dúvidas, não subsumir a individualidade à coletividade, menos ainda cristalizar uma suposta identidade coletiva, com o objetivo de preservá-la de uma possível extinção. É inegável o fato de que indivíduos e grupos compartilham características comuns, sejam elas biológicas ou culturais, contudo, é questionável a tese de que há uma identidade, uma essência, que as faz ser aquilo que elas são. Se os defensores da tolerância como reconhecimento estão corretos ao afirmar que há uma coesão cultural advinda de uma “identidade” compartilhada, pergunto: O que significa ser portador de uma identidade? O que é a identidade dos negros? Das mulheres? Dos gays? Qual ou quais são as características fundamentais que necessitam ser reconhecidas?

A proposta de tolerância defendida por Galeotti se relaciona ao reconhecimento, à aceitação pública e à proteção das diferenças sociais e identidades coletivas ligadas a minorias permanentes ou novas, se contrapondo à interpretação liberal de tolerância em duas grandes questões: i) a extensão espacial do domínio do privado e do público e ii) a extensão semântica do sentido negativo de não interferência, para o sentido positivo de aceitação e reconhecimento (GALEOTTI, 1997, p. 226).

As questões contemporâneas referentes à tolerância estão relacionadas mais a grupos do que a indivíduos, isso porque as diferenças de grupo têm uma natureza ascriptiva, na medida em que não são questões de escolha, sendo fruto de assimetrias

sociais e culturais criadas, segundo Galeotti, pela maioria. A teoria liberal, seguindo esse pressuposto, não faz uma consideração adequada e cuidadosa das diferenças sociais, que são o próprio material das questões de tolerância. Para a autora, a perspectiva neutralista, não dá a devida consideração a aspectos como religião, cultura, raça, gênero, sendo consideradas diferenças pertencentes à esfera da liberdade pessoal, portanto, politicamente irrelevantes. Entretanto, toda essa defesa repousa na compreensão de que a inclusão ou exclusão não se referem ao gozo dos direitos legais, mas à consideração pública como membros da comunidade política e social, consideração que não se aplica a despeito de sua origem, cultura, cor de pele ou preferência sexual, mas devido a tais características.

Galeotti rejeita o paradigma distributivo que tem como finalidade uma justa alocação social de oportunidades e recursos, de direitos e bens, considerando que o ponto central da discussão se encontra na percepção social negativa de determinadas identidades coletivas que deveriam ser aceitas em pé de igualdade com as demais, o que ela denomina de significado simbólico da tolerância. No entanto, não nos parece muito claro o que realmente significa esse sentido simbólico que a autora tanto enfatiza para tolerância, se está relacionado a tornar visível identidades estigmatizadas apenas como uma espécie de reconhecimento público das diferenças, ainda que tal reconhecimento seja apenas formal, ou seja, como possíveis opções sociais legítimas, ou implica, conforme ela mesmo enfatiza, seguindo Forst, a busca de “razões adequadas” (GALEOTTI, 1997, p. 232), que possam redesenhar uma nova teoria da tolerância.

Se a proposta de Galeotti, segue essa perspectiva da tolerância como a busca de razões baseada no argumento de igual consideração e respeito por todos, sejam eles indivíduos ou grupos, em muito se aproxima de Forst, apesar deste não estar relacionando sua teoria da tolerância a grupos. Contudo, acredito que o que está sendo posto em discussão são duas perspectivas distintas que analisam o mesmo objeto de diferentes pontos de vistas.

Em primeiro lugar, considerando a própria compreensão de tolerância, que não parece ser muito clara para Galeotti, como é para Forst. Em segundo lugar, em relação à abrangência daquilo que pode ou não ser considerado como sendo objeto da tolerância, e, portanto, seus próprios limites. Se por um lado a teoria normativa da tolerância de Forst vem articulada a um fundo político-antropológico que é o direito à

justificação e os critérios que articulam tal direito, a saber, reciprocidade e universalidade considerando a dinâmica da troca de razões e o jogo discursivo que se dá entre os indivíduos quando surge um conflito, por outro lado, seguindo Galeotti, questões genuínas de tolerância estão sempre relacionadas às demandas de grupos e não de indivíduos e se ligam diretamente a uma assimetria criada por uma maioria, que detêm o poder e estabelece o que pode ou não ser considerado como “normal” ou “anormal”, tolerável ou não. Em algum sentido, envolvendo uma dimensão justificatória, mas não com tanta ênfase como Forst.

Em terceiro lugar, a teoria da tolerância como reconhecimento, conforme defendida por Galeotti, parece desconsiderar algumas nuances presentes no liberalismo. Isso, porque considera o liberalismo como uma teoria meramente formal, descontextualizada e individualista, o que não se sustenta numa análise mais pormenorizada. O liberalismo-igualitário, conforme defendido por Forst, apesar de pretender ser uma teoria normativa, não desconsidera os contextos factuais e a dinâmica do mundo da vida em suas diferentes facetas históricas e sociais, pelo contrário, é dessa realidade plural e multifacetada que Forst parte, pois a tolerância surge no conflito, não um conflito hipotético, mas num conflito real, entre indivíduos e grupos que possuem interesses, ambições e lutam por poder, é nesses contextos que aparecem as demandas que exigem a tolerância, evitando que os conflitos se tornem um caso de vida ou morte.

A principal alegação de Galeotti é que a tolerância exige muito mais do Estado que mera não-interferência de princípios na vida privada de seus membros. Quando os membros em questão pertencem a grupos subjugados, a tolerância requer uma ação positiva do Estado para reformular as normas de cidadania e, assim, indicar em termos simbólicos que os membros desses grupos são agora acolhidos como concidadãos em espírito de igualdade. A crítica de Galeotti nesse aspecto é bem feita, principalmente ao apontar a visão neutralista ilusória que, por vezes, pode estar associada ao liberalismo que ela tanto critica.

Um compromisso com a igualdade exige levar a sério o poder e a influência histórica dos diferentes grupos constitutivos de uma sociedade, em que o espaço cívico é a casa de todos e a cidadania congruente com o bem de cada um. Uma sociedade igualitária é aquela em que cada pessoa tem iguais oportunidades de respeito próprio, o que requer atenção ao simbolismo da inclusão de várias políticas

públicas. Todavia, a obra de Galeotti se propõe a oferecer uma análise da tolerância, não da igualdade, e aqui está um quarto problema.

Uma sociedade em que a distinção público-privado é feita em termos de acordo com o grupo dominante não pode ser uma sociedade igualitária. Mas se as pessoas não forem impedidas por lei de praticar sua religião, se ninguém for perseguido por proselitistas fanáticos, se não for negado às pessoas o acesso à educação, à saúde e sua parte justa de bens socioeconômicos em virtude de suas crenças religiosas, então, em que sentido essa sociedade é intolerante, por exemplo, em relação aos crentes religiosos minoritários? A resposta dada por Galeotti, é que as minorias religiosas em tal sociedade não são toleradas porque, não podem ser admitidas à cidadania, na medida em que afirmam suas identidades desviantes, uma vez que a condição de sua exclusão é a não ocultação de sua identidade diferente e particular (GALEOTTI, 2002, p. 77).

Para Galeotti, a tolerância visa algo para além da cidadania formal, ou seja, ela busca uma cidadania substantiva para todos. Em uma sociedade tolerante, cada pessoa não só têm os direitos de cidadania, mas também experimenta essa cidadania como uma segunda pele. Essa é uma concepção de tolerância muito exigente, e certamente não é a visão da natureza e da função da tolerância que prevaleceu historicamente. Um problema sério com essa inflação é que a tolerância se perde como um princípio viável para sociedades dilaceradas por conflitos sangrentos, pois exige uma aceitação positiva de estima que já não é mais possível em sociedades democráticas plurais como as nossas.

Em quinto lugar, a discussão dos casos práticos trazidos por Galeotti, fornece uma ilustração útil da sua compreensão de tolerância, embora a cobertura dos seus argumentos às vezes possa ser um tanto superficial, já que um endosso da proibição do revisionismo histórico pela Suprema Corte Alemã em 1994, ou a negação do Holocausto, é dado em apenas oito páginas. A questão do casamento gay (pelo menos nos EUA) e a controvérsia na França sobre o hijab mudaram desde então em termos de política e servem apenas para ilustrar que Galeotti tem o dedo no pulso filosófico dos problemas políticos contemporâneos.

Se a tolerância como reconhecimento, conforme defendida por Galeotti, apresenta alguns déficits teóricos, a teoria da tolerância como respeito de Forst também não escapa a algumas críticas contundentes.

A primeira, refere-se ao direito à justificação. Comumente, nos entendemos como tendo determinados deveres morais não apenas para com os seres racionais, capazes de se justificar, mas também para com aqueles que são incapazes de tal tarefa. Pensemos, por exemplo, nos casos de comatosos, pessoas que sofrem distúrbios mentais e crianças. Acreditamos que, tanto no nível moral como no legal, temos determinados deveres para com eles. A questão que se torna a pedra de toque é, como podemos justificar que tais seres têm direitos legais e morais se a eles falta a capacidade de justificar ou mesmo a possibilidade de processar e responder às razões de justificação?

Forst possui um conceito de pessoa que se baseia em quatro características, a racionalidade prática, a autonomia, a vulnerabilidade à ação de outros e a responsabilidade (FORST, 2012, p. 18;19; 34-45). Um breve olhar sobre os exemplos citados anteriormente é suficiente para demonstrar que no caso de uma criança, duas das características indicadas estariam faltando, autonomia e responsabilidade, no caso dos comatosos, três das quatro, restando apenas a vulnerabilidade à ação de outros. Essa questão é contundente para a teoria de Forst, uma vez que, na ausência dessas características, tais seres seriam excluídos do tratamento moral digno e, por conseguinte, de consideração pela própria justiça, restando a eles apenas a piedade.

Uma possível argumentação com o intuito de resguardar a compreensão de pessoa de Forst de tal objeção seria considerar que as quatro características a que o autor se refere não devem ser compreendidas como necessárias, mas suficientes para a atribuição do direito à justificação. Contudo, poderíamos nos questionar, quais ou qual característica seria considerada essencial para que a justificação possa acontecer? Uma vez que o direito à justificação é o coração da teoria normativa da justiça defendida por Forst, qualquer objeção que o coloque em xeque não pode ser desconsiderada.

Ao mesmo tempo, outro questionamento pode ser feito: por que temos o dever moral de nos justificarmos a seres que simplesmente não podem entender, processar e responder às razões que lhes apresentamos? A objeção é grave, uma vez que, ao longo da história da humanidade, ocorreram massacres contra vários seres, inclusive os não racionais, quando se suspendeu seu status de serem dignos de tratamento moral (BRUM, 2016, p. 206).

A segunda questão se refere ao problema da dominação camuflada, que é uma das objeções feitas por Galeotti, mas não apenas por ela, mas também por Kevin Olson e Wendy Brown. Segundo esses teóricos, Forst acaba não conseguindo lidar de forma adequada com problemas como a dominação de classe no interior do discurso político. A própria Galeotti em vários momentos de *Toleration as recognition* destaca que um dos grandes problemas da teoria liberal,⁴⁴ na qual, insere Forst é a invisibilização social de determinados grupos. O próprio Kevin Olson já havia feito uma crítica, ao afirmar que, para sustentar o direito à justificação, Forst embasa sua teoria política numa moral que independente de contextos culturais e éticos (OLSON, 2014, p. 89).

Segundo Olson, nem todo mundo vê o mundo da maneira como Forst vê, pois há várias formas de reconhecimento que passam da afeição parcial e estima até a hierarquização social de classes ou castas. Tanto a crítica de Olson como a de Galeotti querem enfatizar que o discurso e a linguagem entram como critérios para validar formas de reconhecimento, em simples palavras, aqueles que de alguma maneira lidam com a produção de discursos em suas atividades cotidianas colocam em risco a universalidade crítica do direito à justificação, camuflando relações de poder e dominação sob a suposta afirmação de um critério neutro e parcial. Pensemos, por exemplo, em políticos, advogados, acadêmicos, todos membros de uma elite social que tendem a ser favorecidos nesse processo justificatório.

A objeção feita por Olson e de alguma maneira pela própria Galeotti é contestada em *Toleration in Conflict*, onde Forst deixa claro, logo nas primeiras páginas, que a tolerância como respeito se vincula diretamente à luta pelos direitos humanos, de modo particular, daqueles indivíduos e grupos excluídos que questionam sua condição de subalternidade, perguntando o porquê de serem considerados cidadãos de segunda classe, como no caso dos refugiados; o porquê de serem tratadas como inferiores, no casos das mulheres, ou ainda, o porquê de não poderem se casar, como no caso dos homossexuais. Apesar dessas situações concretas não assumirem uma linguagem discursiva formal, o aspecto da objeção à injustiça e à sua invisibilização social já é um dos elementos claros de que justificação não é apenas um princípio exclusivo de uma elite social, “a indignação expressa por essas pessoas

⁴⁴ Galeotti também é liberal, é por isso que ela não quer abandonar o conceito liberal de tolerância, mas transformá-lo.

é também uma rejeição a pseudo-justificações distorcidas e infundadas, utilizadas como ferramenta para manutenção do *status quo*” (FRONZA JUNIOR, 2018, p. 117).

A objeção levantada não atinge apenas a teoria de Forst, mas qualquer abordagem de cunho normativo que embase a legitimidade política a partir da troca de razões, como as teorias democráticas deliberativas de Habermas e Rawls. É preciso considerar que, na prática cotidiana, o processo de troca de razões tende a acontecer de modo mais fácil, para aqueles que já lidam com o discurso racional em suas atividades corriqueiras. Entretanto, é preciso levar em consideração que a proposta defendida por Forst não requer em si pessoas com um preparo ideal ou necessariamente uma formação acadêmica para tratar dos assuntos políticos, mas que indivíduos e grupos sejam livres e autônomos, capazes de se questionar e questionar os demais sobre suas práticas e comportamentos, não apenas exigindo justificações, mas também as recebendo-as dos demais.

A terceira crítica apresentada se refere ao direito à justificação e sua fundamentação. Segundo Forst, há pelo menos uma exigência moral fundamental que nenhuma cultura ou sociedade pode rejeitar, a reivindicação incondicional de sermos respeitados como alguém que merece receber razões para as regras e ações às quais estamos sujeitos. Tal pretensão se refere ao direito à justificação, que não é “em si mesmo um direito específico, estabelecido e reconhecido intersubjetivamente, mas é a base da justificação dos direitos concretos (FORST, 2012, p. 210). Contudo, uma vez que o direito à justificação não é estabelecido intersubjetivamente, mas reconstruído, ser humano, seguindo os termos da razão prática, significa possuir o direito moral a se justificar perante os demais. Desse modo, o direito à justificação é um direito moral, que parece preceder as demais questões morais, dependendo da razão prática justificadora para se legitimar segundo os critérios de reciprocidade e universalidade.⁴⁵

Forst nega a ideia de que exista uma moral de ordem “superior” em sua teoria que pretenda estar separada das outras normas morais. Essa questão está diretamente ligada à afirmação de que o direito à justificação não pode e não deve ser

⁴⁵ Benhabib faz um questionamento semelhante quando argumenta que Forst abandonou sua formulação pluralista inicial, adotada em *Contextos da justiça*, para uma formulação baseada numa “absolutização” do direito moral à justificação (BENHABIB, 2015, p. 778). Em resposta, Forst alega que o direito à justificação só é “categoricamente válido no caso de contextos morais de ação e normas” (FORST, 2015, p. 823).

ele próprio construído nas práticas de fundação normativas, mas somente reconstruído como um fundamento que é ele mesmo aberto a reformulações constantes, inclusive de forma histórica. Forst apresenta esse fundamento reconstrutivo com o intuito de evitar um ancoramento final construtivista da moral, sob a qual as normas se submeteriam. Isso seria o mesmo que adotar algum tipo de predeterminação ética ao seu modelo teórico, e jogar fora todo seu empreendimento. A fim de escapar dessa possível crítica, Forst fundamenta sua resposta reconstrutiva em uma concepção de ser humano enquanto um ser finito, dotado de razão prática, sem recorrer a nenhum fundamento de ordem metafísica ou a uma verdade eterna para estabelecer o princípio de justificação, somente a razão pode fazê-lo, sempre de forma crítica e aberta (FORST, 2014, p. 182).

A proposta de Forst, dá a impressão de um movimento cíclico e espiral, que se reafirma e transforma ao longo do tempo, considerando as lutas políticas e sociais. Desse modo, uma questão surge em relação ao apoio que o princípio de justificação possui na razão, considerando esse caráter reflexivo que a razão assume sobre si mesma e suas formulações. Se os desenvolvimentos do princípio de justificação estão ancorados no desenvolvimento histórico dos movimentos sociais e políticos, conforme percebemos em *Tolerância no Conflito*, o que diferencia apropriadamente os elementos que podem ser reconstruídos enquanto princípios de justiça dos conteúdos normativos a serem construídos a partir daqueles primeiros?

Parece existir dois momentos da justificação, “um primeiro que se autoconcebe e um segundo que depende daquela concepção. Mas se assim o for, como se desenvolveria esse primeiro momento “reconstrutivo”, se ele é o próprio “formador” daquilo que necessita?” (MOURA, 2021, p. 127, grifos do autor). Ao mesmo tempo, como isso seria possível, tendo em vista a própria citação de Forst sobre o direito à justificação, que “não é em si mesmo um direito humano específico, estabelecido intersubjetivamente e reconhecido, mas é a base da justificação desses direitos concretos” (FORST, 2012, p. 210).

Forst quer escapar de uma compreensão ontológica do direito à justificação, mas não deixa muito claro como seu princípio se forma nas práticas reais. Talvez a questão do déficit sociológico em sua teoria esteja relacionada mais diretamente a essa questão. De acordo com Melo, considerando a existência da práxis de justificação, temos de pressupor “pessoas autônomas capazes de demandar e

oferecer razões por meio de uma prática comunicativa em contextos intersubjetivos e relações de reconhecimento” (MELO, 2013, P. 26-27). Em linhas gerais, sem a pressuposição da autonomia das pessoas, contextos intersubjetivos e relações de reconhecimento, não seriam possíveis as relações de justificação. Considerar que todo ser humano é finito e dotado de razão prática não parece explicar muito sobre como o princípio de justificação pode se erguer em defesa das práticas de demandas sociais sem predeterminações de algum tipo.

Há ainda uma outra questão destacada por Suárez Müller referente ao direito a participar no diálogo como um pressuposto anterior ao próprio direito à justificação, por conseguinte mais basilar, a esse respeito comenta:

A justificação pressupõe a possibilidade de envolvimento no diálogo, o que significa que existe de facto um direito mais fundamental e uma raiz mais profunda de justiça do que o direito à justificação. O diálogo não se dá por necessidade de justificação, mas ao contrário, há necessidade de justificação porque a razão é, na sua própria dinâmica e interioridade, dialógica (MÜLLER, 2013, p. 1057).

Forst está ciente dessa possível ambivalência em sua teoria, por esse motivo, em *The right of justification*, mas sobretudo em *Justificação e Crítica*, ele passa a tratar o poder como a questão central da justiça. Desse modo, a questão sobre quem possui o direito a se justificar depende, antes, de um poder de se justificar, ou seja, da capacidade de fazer uso do discurso para justificação, que por vezes pode ser minada pelo contexto social, político, econômico ou mesmo educacional.

Após termos apresentado elementos que demonstram como a teoria da tolerância defendida por Forst e aquela defendida por Galeotti, possuem, em maior ou menor grau dificuldades teóricas e práticas, ainda podemos nos questionar, afinal, tolerância como respeito ou tolerância como reconhecimento?

O cenário social e político brasileiro atual é o de uma nova obscuridade. O que aparenta estar em jogo no atual momento é como resistir e conter os ataques a direitos básicos e espaços de exercício da cidadania. Nesse sentido, os desafios são imensos, não apenas para as democracias contemporâneas de longa data, mas também para aquelas mais jovens como a nossa. Se pensarmos mais especificamente nas teorias apresentadas até aqui, dando ênfase às propostas defendidas por Forst e Galeotti, a busca por elementos em nossa realidade atual que ensejem uma ligação direta com os pressupostos básicos do modelo de reconhecimento ou do modelo deliberativo-justificatório da tolerância parecem estar

comprometidos. Ao menos se o propósito é pensar nesses aparatos conceituais sem romper com os elementos sócio-normativos situados tanto na esfera prática social quanto na esfera institucional. E o problema não se encontra na suposta idealidade desses modelos. O caráter exigente dos seus pressupostos pretende estabelecer uma compreensão crítica da realidade que possa nos auxiliar a buscar soluções concretas, tanto práticas como institucionais para o aprofundamento da democracia. Entretanto, o caso brasileiro atual, os problemas históricos antigos como os recentes, parecem de algum modo obstruir, qualquer tentativa de aproximação sólida e adequada entre ideal e real, dada a excessiva falta de pontos de contato verossímeis entre essas duas dimensões.

Apenas para darmos um exemplo, no âmbito das instituições, mesmo a permanência de uma democracia representativa em moldes liberais-igualitários, mostra-se ameaçada. Por um lado, os direitos garantidos pela Constituição ainda mantêm seu vigor, ao menos, oficialmente, contudo, o que podemos verificar é um distanciamento entre sua validade normativa e facticidade da vida dos integrantes das esferas subalternas que se encontram num processo de acelerada distensão, tendo seus direitos infraconstitucionais eliminados, como os trabalhistas, com a ameaça às instituições que historicamente vinham sendo responsáveis por lhes assegurar padrões de eficácia, como o Ministério do Trabalho e a Justiça do Trabalho. E como sabemos, a existência de instituições democráticas, incluindo aqui os referidos direitos, que mesmo mantendo certa ambivalência, sejam capazes de sustentar a disputa política no campo social, constitui um pressuposto intransponível para aqueles modelos como o de Forst, que é bastante pretencioso com relação à atuação do Estado e da sociedade civil.

O modelo de Forst tem como um dos seus pressupostos uma “cultura política de apoio”, ancorada no direito à justificação, norteado pelos critérios de reciprocidade e universalidade, o que constitui uma das pedras de toque de uma sociedade democrática justa e tolerante. Tal pilar, se desdobraria em três dimensões; a reponsabilidade discursiva fundada na justificação de pretensões normativas; a responsabilidade institucional e material pela efetivação dessas condições e a responsabilidade pelas decisões que atingem aqueles que não integram ou deixaram de integrar a comunidade política. Esse elemento, extrapola a esfera da cultura e alcança as instituições, com destaque para o Estado nas suas tomadas de decisão,

começando nas esferas mais informais, como por exemplo, associações, e chegando até as esferas mais formais do poder, envolvendo um reconhecimento amplo e consciente de se assumir, de forma justificada, a responsabilidade por nossas ações com o objetivo de construir uma sociedade democrática e participativa.

No caso do Brasil, a possibilidade de uma cultura de justificação esbarra, de início, em uma esfera pública seletiva, que historicamente beneficiou a participação e o protagonismo de determinados grupos, geralmente pertencentes a uma classe social abastada, em detrimento de públicos maiores e mais representativos dos diversos segmentos sociais. A própria ideia de troca de razões pressupõe um lastro de reciprocidade e universalidade que não se coaduna com uma esfera pública dividida entre cidadãos sobreintegrados e subintegrados (NEVES, 1994, p. 253-275). Seguindo esses pressupostos, a crítica de Galeotti não é apenas válida, como totalmente aplicável à realidade brasileira, pois uma vez que o acesso à justificação se mantém obstruído tendo em vista os privilégios de uma classe, conseqüentemente o reconhecimento fica limitado, e, por conseguinte, a própria tolerância se torna um instrumento que favorece o *status quo* vigente.

Para além dos obstáculos em nível estrutural, a própria possibilidade do estabelecimento de discursos com bases que possam ser consideradas racionais, na própria esfera pública, vem sofrendo inúmeras restrições, tendo em vista o crescimento de uma visão autoritária e intolerante da política, conforme destaca Bittar:

O discurso anti-alguma-coisa é, antes de tudo, inoculador do não-lugar da política, do diálogo e do espaço público. [...] Tem-se, aí, uma sociedade dividida, sem utopia e sem perspectiva, que sobrevive na indigência moral do presente. Não por outro motivo, os cidadãos se sentem acuados, desconfiados e, ao mesmo tempo, confinados e sufocados por um cenário sem muitas alternativas. Não por outro motivo, o crescimento das intolerâncias se registra no cotidiano, pois agimos o tempo todo em nossa história, entre o avançado e o retrógrado, entre o verniz democrático e a espada enferrujada, no limiar entre o autoritário, o abusivo e o violento (BITTAR *apud* MORAIS, 2018, p. 116).

É preciso considerar, no entanto, que apesar desse cenário obscuro, a teoria apresentada por Forst não é irrelevante para o contexto brasileiro, pelo contrário, é justamente porque vivemos em um contexto autoritário e intolerante que a sua proposta se torna necessária, pois, ela aponta para promoção do respeito como regra central da vida democrática e qualifica o espaço público para seu uso em favor da autonomia da pessoa humana, seja como membro de uma comunidade local, seja

como membro de uma comunidade mais abrangente. Esse aspecto é significativo, tendo em vista sua comparação com a teoria de Galeotti que, à primeira vista parece ser promissora se considerarmos a resolução de conflitos em contextos específicos e situações mais pontuais.

O modelo teórico de tolerância como respeito não exige cidadãos imersos em uma cultura específica, vinculados a costumes sociais ou mesmo integrados na cultura comunitária em que as virtudes cívicas se desenvolvem, são nutridas, compartilhadas e criam condições para troca social solidária. A teoria de Forst aposta, seguindo a influência de Habermas, na capacidade que a troca comunicativa (poder comunicativo) entre os atores sociais tem de promover a justiça social, o respeito moral à autonomia de todos e de cada um, fortalecendo as instituições democráticas e as formas de exercício da responsabilidade no espaço comum.

A proposta defendida por Forst aponta para formas de interação social baseadas no universalismo político, que reconhece as diferenças e liberdades que fazem parte do compromisso com o bem comum, é por esse motivo, que seu universalismo não é incompatível com a ancoragem de relações intersubjetivas nos contextos comunitários. É a partir das práticas políticas racionais e deliberativas que os consensos podem ser alcançados e a própria democracia torna possível que todos busquem uma ação conjunta e orientada, cujo resultado é a produção da justiça social.

O processo de estabelecimento das instituições modernas no Brasil assumiu características próprias, se comparado ao modelo weberiano inspirado na evolução histórico-social europeia. O conservadorismo das elites econômicas e políticas foi eficiente em garantir que a modernização brasileira transcorresse num entrelaçamento entre o arcaico e o moderno, a partir de uma ordem social altamente desigual, promovendo uma modernização seletiva e hierarquizada. Entretanto, ao lado de uma esfera pública seletiva, surgiram esferas subalternas, formadas por “diferentes espaços de sociabilidade nos quais os segmentos subalternos buscaram organizar-se” (PERLATTO, 2018, p. 54).

A disputa por mais participação social no Brasil, vem sempre contrabalanceada pela conservação de privilégios e interesses ligados ao seu passado histórico. Embora, as esferas menos privilegiadas tenham nos últimos trinta anos conseguido fazer com que parte das suas pautas chegassem aos canais oficiais. Basta recordar, por exemplo, a ampla participação que resultou na Constituição de

1988, o potencial envolvido na mobilização do poder comunicativo parece ser sempre arrefecido por determinados grupos com acesso privilegiado ao poder.

Apesar da esfera pública brasileira ser marcada por avanços e retrocessos em relação ao aprofundamento democrático, o modelo apresentado por Forst de democracia e tolerância não é inviável, uma vez que a própria história demonstra sua aplicação prática. Os avanços conquistados pelas lutas dos públicos invisibilizados demonstram, em certa medida, como a compreensão de seres justificadores é um fato inegável, e evidencia que, apesar do favorecimento de determinados grupos sociais em relação ao acesso aos canais de comunicação na esfera pública, ainda assim é possível fazer com que suas demandas possam ser ouvidas e atendidas, considerando a dinâmica da troca de razões.

Para Forst, tolerância, justiça e democracia estão intimamente correlacionadas em uma interdependência simbiótica, o que demonstra certa circularidade em sua teoria. Na próxima seção, analisaremos e faremos alguns questionamentos em relação à tese da normatividade da tolerância.

4.5 QUESTIONANDO A TESE DA NORMATIVIDADE DA TOLERÂNCIA DE FORST: A CIRCULARIDADE ENTRE TOLERÂNCIA, JUSTIÇA E DEMOCRACIA

Parece um tanto natural mencionar ao mesmo tempo os conceitos de tolerância, justiça e democracia, pois, levando em consideração uma perspectiva histórica, a tolerância parece ser uma conquista moderna assim como o Estado Constitucional e a democracia. Além disso, a tolerância é considerada um componente necessário para a democracia. O *Segundo Tratado do Governo* e a *Carta sobre a tolerância* de John Locke, publicados na mesma época, parecem testemunhar a conexão tanto quanto a coincidência da Revolução Gloriosa com o Ato de Tolerância de Guilherme III, todos ocorridos no ano de 1689.

Uma análise mais detalhada, nos mostra um cenário um pouco diferente. Um século após, 1689, quando estavam acontecendo as revoluções americana e francesa em nome da soberania popular, encontramos Kant falando em sua resposta ao que é o esclarecimento no “arrogante nome da tolerância” (KANT, 1789, p. 40) e nos debate sobre a Declaração sobre os direitos do homem e do cidadão na Assembleia Nacional

de 1789, Mirabeau declarou que o conceito de tolerância “cheira a tirania” (MIRABEAU, 1789, 195-196).⁴⁶

Assim, a tolerância, parece encontrar-se subitamente em conflito com a democracia, pertencendo a uma era pré-democrática, monárquica e absolutista. Contrariamente, porém, os diferentes conflitos, sejam de ordem religiosa, cultural, de gênero ou mesmo política, demonstram, que uma democracia pluralista, em que distintas concepções do bem e do justo se confrontam, não podem simplesmente abdicar da tolerância, o que evidencia mais uma vez sua ambivalência.

Conforme vimos no capítulo primeiro, o conceito de tolerância, segundo Forst, depende de outros conceitos, devendo ser preenchido com substância normativa extraída de recursos que ela mesma não contém. Isso fica claro, quando se evidencia as diferentes concepções de tolerância que surgiram historicamente. Entretanto, a grande questão que surge é, a tolerância é normativamente dependente da justiça e da democracia conforme apontam Forst e Habermas, ou o contrário também pode ser considerado verdadeiro, de modo que, sem a tolerância como respeito é impossível estabelecer, um regime democrático estável e duradouro?

A virtude da tolerância, compreendida como um valor que deve ser cultivado pelos cidadãos das sociedades plurais complexas, é fundamental para que a justiça e a democracia sejam possíveis. Isso porque a tolerância, enquanto um dos valores estruturantes do tecido social, possui dois componentes, um normativo e outro epistêmico. O componente normativo se refere a reconhecer o direito de justificação aos outros em contextos de justiça, um direito que implica a ideia de um sujeito que seja portador de deveres e possua o mesmo estatuto jurídico, ético, político e moral que os demais. E não apenas isso, exige uma cultura de fundo aberta ao diálogo e educada para a aceitação da diferença.

Ser tolerante significa, então, que quando as razões de alguém a favor ou contra um regulamento específico não são suficientes para satisfazer os critérios de reciprocidade e universalidade, é preciso reconhecer que suas convicções não

⁴⁶ Para Peter Jones: a tolerância moderna, originalmente, pode ser descrita como o modelo “governante-súdito”; posteriormente, a tolerância democrática adota o que ele chamou de “modelo horizontal”, onde os agentes se revezam nas funções de tolerante/tolerado. Walzer quis dizer a mesma coisa quando afirmou que, nas democracias, todos são “chamados a tolerar.” A crítica de Kant, e até mesmo parte da crítica contemporânea, se refere exclusivamente ao modelo governante-súdito.

justificam uma obrigação geral, ainda que possam ser consideradas boas e justas. Entretanto, isso implica de alguma forma um cidadão que esteja aberto à possibilidade de perceber a finitude da sua razão, o que aponta diretamente para o segundo componente.

As pessoas razoáveis não apenas são capazes de reconhecer seu dever de justificar, mas também de reconhecer que podem surgir conflitos éticos entre posições, que, embora não sejam irracionais, podem não ser verificáveis, nem falsificáveis em termos puramente racionais. A percepção de tais desacordos é o que torna a tolerância possível, pois se continua a considerar a própria posição como correta mas, ao mesmo tempo, se reconhece que, no conflito com outras posições que também são racionalmente defensáveis, ela não oferece razões suficientes para justificar uma norma válida para todos.

Na medida em que a concepção de respeito representa a concepção apropriada de tolerância democrática, a questão central gira em torno de organizar as instituições políticas de formação da opinião e tomada de decisão, incluindo a sociedade civil, de tal forma que “as objeções legítimas das minorias, por exemplo, e das minorias dentro das minorias, possam ser inseridas de maneira apropriada no processo político onde podem ser intermediadas” (FORST, 2014, p. 74).

A tolerância é uma virtude democrática essencial dos cidadãos, compreendidos como aqueles que estão sujeitos à lei e acima de tudo como aqueles que fazem a lei, uma virtude que é exigida igualmente tanto da maioria como das minorias. O direito básico à justificação só pode se realizar à medida que os participantes têm direitos à liberdade individual (direitos civis); direito de participar da política (direitos políticos) e os recursos materiais necessários para que seja possível usufruir desses direitos (direitos econômicos).

Uma ordem política democrática só pode ser justa se possui uma estrutura básica discursiva minimamente justa, isso implica em cidadãos formados seguindo aquilo que Habermas denomina de patriotismo constitucional, ou seja, uma identificação de caráter reflexivo, não com conteúdos de uma determinada tradição cultural particular, mas com conteúdos universais recolhidos pela ordem normativa sancionada pela Constituição, pelos Direitos Humanos e pelos princípios fundamentais do Estado Democrático de Direito.

Tolerância, justiça e democracia são conceitos interdependentes e correlacionados, pois é impossível imaginarmos uma sociedade plural, justa e democrática sem o princípio da tolerância como um dos seus principais pilares. A justiça social e o uso público da razão pressupõem em alguma medida, a ideia de tolerância como respeito. Afinal, deve a tolerância como respeito ser o pressuposto basilar para que uma sociedade possa ser considerada justa e democrática ou o contrário, devemos primeiramente considerar a justiça e a democracia como pilares fundantes para que a tolerância seja possível?

A resposta a essa questão nos abre a outras pesquisas possíveis sobre o tema em debate, por ora, a afirmativa de que a tolerância é uma virtude imprescindível a ser cultivada pelos cidadãos das sociedades modernas complexas, para que a justiça e a democracia possam florescer, parece ser uma resposta razoável, por esse motivo, trataremos na próxima seção da relação entre tolerância e educação, buscando evidenciar a importância dessa última para promoção de uma sociedade mais justa e igualitária que respeita e inclui os considerados diferentes.

4.6 EDUCAÇÃO E TOLERÂNCIA

A tolerância também desempenha um papel destaque nos debates contemporâneos sobre educação e os sistemas educacionais das democracias contemporâneas. Questões que envolvem os conteúdos curriculares, a educação sexual ou a educação religiosa são alguns dos temas contundentes objetos de conflitos e controvérsias.

Nesta seção, baseado no artigo de *Education and Toleration* de Johannes Drerup busco tratar de um problema básico que inclui a ideia de justificar a educação para a tolerância com ênfase em duas perspectivas; a educação para tolerância como educação das emoções e a educação da tolerância baseada no cultivo de determinadas virtudes epistêmicas.

A tolerância enquanto virtude democrática, ou seja, como objetivo da educação se caracteriza pela formação de um indivíduo capaz de deliberar sobre razões de primeira ordem para a objeção (componente de objeção) à luz de princípios ou valores de segunda ordem (componente de aceitação). A virtude democrática da tolerância marca um meio termo entre dois extremos, a intolerância política ilegítima

(como a violência política) ou a tolerância política ilegítima (como a tolerância de graves injustiças políticas). Segundo Drerup,

Cidadãos que cultivaram a virtude da tolerância democrática em seu sentido mais básico aceitam regras elementares de convivência democrática, como a tolerância de votos majoritários e visões políticas opostas. Eles aceitam o fato básico de que o desacordo e a pluralidade de visões e concepções políticas do bem é uma característica básica da vida democrática. A tolerância política é baseada no entendimento de que as partes concorrentes se aceitam como rivais legítimos e detentores de direitos individuais (DRERUP, 2022, p. 932).

O respeito pelos direitos individuais, incluindo o direito à autodeterminação democrática e o valor da igualdade política servem como base normativa e justificção para a tolerância e seus limites. A tolerância como um objeto educacional e um dos aspectos centrais das formas de vida democráticas é normativa e substancialmente dependente do desenvolvimento de uma variedade de capacidades e disposições interrelacionadas, como por exemplo, precisão, imparcialidade, pensamento crítico, orientação para verdade, que de algum modo permitem aos cidadãos regular adequadamente, moderando e refletindo sobre suas respostas cognitivas e emocionais às suas próprias objeções e aos outros na esfera pública.

Educação para tolerância, entendida como uma noção conceitual formal, é um termo “guarda-chuva” que abrange tentativas intencionais e conscientes de cultivar pré-condições educacionais, como capacidades, habilidades e atitudes de tolerância em ordens de interação assimétricas. Envolve ações individuais, práticas coletivas, bem como arranjos educacionais que estruturam as interações entre os agentes.

Uma vez que as capacidades e disposições concretas para facilitadoras ou mesmo constitutivas da tolerância, assim como os meios educativos são em certa medida controversos, a educação para tolerância pode assumir diversas formas, as quais em consonância com o artigo de Drerup, destaco duas, a educação para a tolerância como educação das emoções e a educação para tolerância e as virtudes epistêmicas.

4.6.1 Educação para tolerância como educação das emoções

Há um certo consenso na literatura filosófica de que a dicotomia entre emoções e racionalidade é algo equivocado e empiricamente insustentável. Isso por

que, as abordagens cognitivistas da teoria das emoções assumem que elas estão baseadas em valorações, avaliações, julgamentos, e, portanto, possuem conteúdo epistêmico, abrindo possíveis orientações de ação sobre o mundo e o que é importante nele.

As emoções, suas ocasiões e manifestações não são arbitrárias. Dependendo do contexto podem ser criticadas como mais ou menos corretas, apropriadas, irracionais, impulsivas, fazendo apelo à padrões epistêmicos, éticos e políticos. Como um aspecto constitutivo da nossa relação com o mundo, o eu e a sociedade, as emoções são uma parte inevitável da política, e todo ideal político, de algum modo está baseado em emoções. Uma ambivalência central, especialmente se considerarmos os contextos políticos, é que as emoções e sua instrumentalização podem ser acompanhadas de comportamento irrefletido, polarização e falta de diferenciação. Não faz sentido desconsiderar as emoções seja na política, seja na educação. Isso fica claro na relação entre (in)tolerância e várias emoções políticas que podem ser esquematizadas da seguinte forma segundo Drerup, “1. Acionar ou promover (in)tolerância; 2. Andar de mãos dadas com atitudes e práticas (in)tolerantes ou 3. Expressar (in)tolerância” (DRERUP, 2022, p. 937).

Em um nível mais geral, podemos supor que as emoções negativas como raiva, inveja, desprezo tem uma tendência a desencadear ou promover a intolerância, enquanto emoções positivas como amor, respeito, solidariedade, esperança andam de mãos dadas com a tolerância. Todavia, podem haver casos em que a correlação é inválida. Os resultados das pesquisas empíricas sobre tolerância parecem confirmar que determinadas emoções estão associadas à intolerância ou com frequência a desencadeiam.⁴⁷

Sentimentos mais ou menos racionais ou irracionais de estar sob ameaça e medo da perda de um determinado status econômico, de hegemonia ou de identidade cultural estão entre as explicações causais mais importantes para a intolerância política, ao lado do dogmatismo e do autoritarismo. O medo por ser considerado uma emoção politicamente relevante e problemática, pode tornar as pessoas suscetíveis à polarização política, soluções simples e decisões pouco racionais., “frequentemente, acompanha um estreitamento do horizonte de valores cognitiva e emocionalmente

⁴⁷ Para uma análise mais detalhada da pesquisa sugiro a leitura da seção *Pesquisa empírica sobre a tolerância e a possibilidade da educação para tolerância*. no mesmo artigo de Drerup.

estruturado do ator e pode levar a uma demonização dos outros, agressão e violência (DRERUP, 2022, p. 937).

Os diagnósticos contemporâneos em filosofia, ciência política e sociologia, apontam para uma crescente instrumentalização da política e a produção de medo e ódio advindos de certos grupos, como por exemplo, os partidos populistas de direita e suas agendas parcialmente intolerantes. Historicamente, essas formas de política emocional não são novas, contudo, não são um destino a ser aceito. Há distintas formas política e pedagógicas para tratar essa questão. Um argumento forte contra as posições emocionalmente deterministas é que o medo e o modo como lidamos com ele, assim como outras razões para intolerância se relacionam diretamente as nossas experiências da primeira infância e ao mesmo tempo, por experiência sociais e pedagógicas subsequentes.

A educação emocional como forma de educação democrática para a tolerância pode ser compreendida como uma “maneira de lidar mais reflexiva, autônoma, e apropriada possível com as emoções negativas e positivas e com o envolvimento emocional” (DRERUP, 2022, p. 938). A noção de adequação se refere ao fato de que a qualidade da emoção e o objeto ao qual ela se dirige podem ser de fato discutidas, permitindo avaliações intersubjetivamente inteligíveis não apenas no sentido epistêmico, mas também morais, éticos, políticos e pedagógicos.

Uma concepção democrática de educação para a tolerância como educação emocional deve buscar alguns objetivos. Em primeiro lugar, uma sensibilização emocional-cognitiva, possibilitando a comparação com diferentes formas de vida e concepções de bem, que se está correlacionada a formas compartilhadas de deliberação racional. O confronto com a pluralidade e a alteridade em si mesmo e os conflitos com outros seres humanos, desencadeiam, por vezes, ambivalência e rejeições que as crianças e também os próprios adultos devem saber lidar reflexivamente. A tolerância exige aquilo que Forst denomina de formação de um “eu forte” que aprende a lidar com as ambiguidades e ambivalências das emoções, ao invés de se refugiar nos mitos excessivos e simplistas de uma comunidade homogênea (FORST, 2013, p. 511).

Em segundo lugar, uma identificação emocional-cognitiva bem fundamentada e leal aos valores fundamentais como por exemplo, os direitos humanos. A educação para tolerância em sociedades democráticas deve deixar claro quais os fundamentos

normativos em que se baseia, não podendo ser tolerante com todas as posições emocionalmente concebíveis. A tolerância não pode ser uma imposição de valores, interpretações e avaliações pelo professor. As crianças e os adultos devem cultivar a capacidade e a disposição de questionar seus compromissos cognitivo-emocionais políticos e pessoais, associados à luz de princípios superiores como os critérios de objeção, aceitação e rejeição. Por outro lado,

As formas concretas como essas razões de tolerância são explicitadas não são arbitrariamente negociáveis (por exemplo, e acima de tudo, o reconhecimento dos direitos humanos básicos e do pluralismo de valores não é negociável). Em outras palavras, uma educação emocional liberal-democrática não é viável sem um certo componente afirmativo, o que, claro, não exclui críticas fundamentadas às instituições democráticas (DRERUP, 2022, p. 939).

Por fim, em terceiro lugar, uma educação para a tolerância deve ser capaz de operar uma contenção epistêmica e emotiva das emoções fortes, potencialmente intolerantes como por exemplo, raiva, ódio, medo. Em alguns casos isso pode envolver a criação de fortes contra emoções. O processo educacional, devem sem certa medida, ser capaz de fazer com que os indivíduos sejam eles adultos ou crianças possam examinar as fontes e justificativas de suas emoções, buscando transformá-las quando negativas em sentimentos positivos.

A intolerância por vezes, pode estar associada em julgamentos errôneos que tem suas emoções fundamentadas no mundo social, induzidos por medos ou estereótipos, que podem ser combatidos cultivando determinadas virtudes epistêmicas como a exatidão e a objetividade. O exame e a correção da justificção desses sentimentos à luz de determinados padrões públicos de racionalidade podem contribuir para a quebrar emoções irracionais como por exemplo, medo e o sentimento de culpa, ou ainda, vícios epistêmicos, como ignorar ou desconsiderar fatos e evidência. Isso se torna de extrema relevância, se considerarmos as agendas manifestamente irracionais de alguns inimigos da democracia que tentam evocar e explorar as emoções para sua vantagem na política.

Na próxima seção, trataremos mais diretamente de examinar relação entre educação e virtudes epistêmicas como uma possível abordagem para melhor compreendermos a tolerância e sua importância para formação dos cidadãos nas sociedades democráticas plurais.

4.6.2 Educação para tolerância e virtudes epistêmicas

A segunda abordagem sobre a educação para tolerância está baseada em uma perspectiva cognitivista, ou seja, a ideia central de que o cultivo de determinadas virtudes epistêmicas é um meio para combater a intolerância e facilitando o desenvolvimento da tolerância como uma virtude democrática.

Epistemólogos da virtude como Cassam, assumem que muitas divergências políticas e conflitos sociais podem estar relacionadas a vícios epistêmicos que contribuem para intolerância. Entre os principais fatores para essa conclusão estão: i) Disposição para construção de estereótipos e preconceitos de modo irrefletido; ii) Disposição em adotar acriticamente doutrinas intolerantes como certas teorias da conspiração; iii) Falta de conhecimento político e habilidades cognitivas; iv) Dogmatismo, Autoritarismo e sentimentos irracionais de ameaça; (DRUPER, 2022, p. 942; CASSAM, 2019).

Como todos esses fatores possuem alguma relação com o fator epistêmico, a educação para tolerância, deve entre outros fatores, basear-se na premissa de que para combater a intolerância é preciso fortalecer e desenvolver as virtudes epistêmicas. A tolerância como uma virtude democrática é especialmente dependente de virtudes epistêmicas como precisão, objetividade e imparcialidade, orientação para verdade, uma mente aberta, certa humildade epistêmica, deferência para com as autoridades epistêmicas confiáveis. Nos cabe, no entanto, um rápido esclarecimento, enquanto as virtudes morais têm como finalidade fazer a coisa correta na situação certa, as virtudes epistêmicas se relacionam, a acertar as coisas epistemicamente, por exemplo, formando crenças verdadeiras.

A lógica educacional e política presente no cultivo das virtudes epistêmicas não resolver todos os conflitos políticos que envolvem a tolerância, mas busca refiná-los intelectualmente, possibilitando um debate mais aberto e inclusivo. Como no caso da educação das emoções, não há certeza absoluta de que uma educação baseada no cultivo das virtudes epistêmicas, realmente implicará em uma visão política e social mais tolerante. No entanto, é preciso considerar que mesmo que uma pessoa seja dogmática ou propensa a seguir acriticamente comandos de determinados líderes, esta não se tornará necessariamente intolerante, quem sabe poderá ter mais

probabilidade à intolerância, contudo, isso é algo impossível de determinarmos com precisão.

A virtude epistêmica da precisão, por exemplo, é fundamental para acessar e questionar a qualidade epistêmica e normativa do componente de objeção. A disposição para se pensar com profundidade sobre categorias e enquadramentos que se emprega, ao dar sentido ao mundo político, pode ser cultivada pela discussão crítica e a desconstrução de orientações coletivas que podem ter podem ser a base para a intolerância política. A exatidão como um objetivo epistêmico da educação, não faz muito sentido sem a suposição de uma diferenciação entre o que é fato e o que é ficção, entre o que são afirmações verdadeiras e o que são afirmações falsas. Um compromisso com a verdade ou que se tem boas razões para acreditar que seja verdade é constitutivo para que uma democracia seja saudável.

A virtude da objetividade se volta para existência de uma realidade política e social compartilhada e objetiva, podendo neutralizar projeções subjetivas e sentimentais irracionais de ameaça que estão entre as principais fontes de intolerância política e “servem como um corretivo para a perda mais ou menos completa da realidade, muitas vezes exemplificada por ideologias intolerantes inteiramente delirantes” (DRERUP, 2022, p. 943). Além disso, a virtude da imparcialidade é importante para detectar relações injustas de tolerância, quando normas básicas de igualdade política são violadas, como por exemplo, leis que sejam intolerantes à determinadas religiões.

A humildade epistêmica, enquanto um componente para educação para tolerância aponta para a compreensão dos limites da razão, a aceitação da própria ignorância, afinal não conhecemos tudo em profundidade. A aceitação das complexidades e dificuldades do processo democrático, contraria as crenças em soluções simplistas e, muitas vezes, intolerantes de políticos populistas. Uma estimativa mais realista do conhecimento de alguém, não deve resultar em paralisia política, mas pode e deve promover uma forma de ceticismo moderado em relação aos fundamentos epistêmicos de seus próprios julgamentos acerca do que pode ser considerado como tolerável ou não.

A virtude do pensamento crítico, requer a capacidade de distinguir entre afirmações empíricas e normativas, avaliando a solidez dos argumentos e evidências para uma posição política. O pensamento crítico, possibilita a autorreflexão crítica uma

“prontidão para aceitar a responsabilidade discursiva em conflitos normativos” (FORST, 2013, p. 503-504). Em contrapartida, o vício epistêmico de um ceticismo radical infundado e seletivo, tende a minar a base dos debates democráticos, sendo propenso à intolerância epistemicamente induzida.

A possibilidade do cultivo dessas e de outras virtudes epistêmicas, diz respeito aos processos de habituação e socialização que predispõe os agentes a perceberem os conflitos de tolerância de maneira correta. Ao mesmo tempo, trata-se de uma instrução mais direta que envolve a deliberação nem relação aos casos concretos complexos que dependem do desenvolvimento do poder de julgamento dos agentes. A aquisição dessas virtudes, depende em certa medida, do ambiente epistêmico e social em que são praticadas e apoiadas.

A educação das emoções, assim como o cultivo de virtudes epistêmicas, constitui duas dimensões importantes de uma teoria da educação para a tolerância democrática, sem elas, o debate acerca da formação de um “eu forte” para tolerância pode cair em relativismo e apropriações meramente instrumentalizadas que podem se tornar apenas uma teoria a mais no rol das distintas compreensões pedagógicas já existentes.

5 CONCLUSÃO

Uma das características definidoras da passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas – que se deu pela via dos processos de racionalização social e cultural – foi o surgimento de um acentuado pluralismo de planos de vida individuais e de formas de vida culturais que, se por um lado, possibilitaram a emancipação de indivíduos e grupos das amarras da sociabilidade tradicional, por outro, geraram problemas de integração social e de legitimação política. Como então, é possível estabelecer um sistema de cooperação social justo e solidário entre indivíduos e grupos profundamente divididos entre si por paixões e interesses diversos e divergentes? Essa questão é o fio condutor desse trabalho, juntamente com sua interligação com os problemas de integração social e de legitimação política, que conferem uma centralidade inaudita à ideia e às práticas da tolerância nas sociedades modernas contemporâneas.

A passagem para modernidade coincidiu com o surgimento de conflitos entre diversas eticidades, por vezes incompatíveis e até mesmo irreconciliáveis em suas pretensões de dirigir a vida cotidiana dos indivíduos e grupos. Essa transformação social profunda trouxe à tona algumas questões importantes para a filosofia política, como o problema da unidade política sem uma eticidade única compartilhada; a aceitação de uma ordem social entre indivíduos e grupos distintos e, não menos importante, a questão da tolerância tendo em vista a multiplicidade de formas de vida e visões de mundo.

A vida cotidiana na sociedade moderna é repleta de conflitos e tensões, é justamente por conta dessa instabilidade das distintas lógicas próprias das esferas culturais e de valor que a tolerância ganha um espaço importante, juntamente com a ideia do uso público da razão. De fato, se levarmos em consideração alguns acontecimentos marcantes do século passado como o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos e o *Wolfenden Report* na Inglaterra, veremos que novos problemas de tolerância⁴⁸ surgiram na esfera pública ligados às questões de gênero,

⁴⁸ O termo “novos problemas de tolerância” se refere principalmente ao alargamento da discussão sobre a tolerância para além do escopo das questões religiosas do século XVII e XVIII, trazendo à tona outras questões, aprimorando tanto a compreensão do conceito como da prática da tolerância.

raciais e de grupos identitários, trazendo desafios para as teorias democráticas liberais.

Como as agendas das diferenças étnicas, de gênero, status social e língua são centrais no debate contemporâneo, acontecendo dentro dos contornos normativos da concepção liberal-igualitária de cidadania democrática, os conceitos de tolerância e reconhecimento ganham destaque a despeito de sua complexidade para o tema da inclusão.

A tolerância é um conceito filosoficamente contestado, sendo objeto de disputas acerca do seu uso teórico e prático. A questão que se destaca como ponto fundamental da reflexão é: como cidadãos pertencentes a modos de vida tão plurais podem pleitear direitos fundamentais e culturais em idênticos contextos de igualdade e liberdade mantendo o vínculo da integração social?

Para autores como Rainer Forst, o vínculo da integração social não se encontra mais assentado em bases metafísico-religiosas como nas sociedades tradicionais, mas se baseia no uso público da razão como fundamento para a normatividade da justiça e da tolerância, ou seja, quando pensamos os limites da tolerância ou mesmo os critérios para definir o que é tolerável ou não, estamos imersos numa tarefa prático-moral e não apenas numa questão teórico-conceitual, pois não é estabelecendo uma teoria moral que prescreve determinados princípios abstratos prévios à política que conseguiremos resolver os problemas relacionados à tolerância, mas o que podemos reconstruir são os procedimentos do uso público da razão, que permitem aos cidadãos que suas divergências não se tornem um caso de vida ou morte.

A grande promessa da tolerância é a possibilidade da coexistência apesar do desacordo, do choque de convicções e interesses. A tolerância é capaz de desarmar o potencial destrutivo de alguns conflitos. É por esse motivo que ela surge no conflito, isso significa que as partes que se encontram em disputa adotam uma atitude tolerante à medida que são capazes de reconhecer que as razões de objeção recíprocas são contrabalanceadas por razões de aceitação mútua que não anulam as primeiras, mas que acabam por exigir a tolerância.

O cerne da concepção de tolerância proposta por Forst tem como fundamento uma teoria da justificação prática que compreende as pessoas como seres justificadores, segundo a qual as normas devem ser recíproca e universalmente

justificáveis para que possam ser consideradas legítimas. A tolerância como respeito, possui uma raiz histórica normativa, que segue uma matriz liberal-igualitária, buscando justificar o dever da tolerância a partir da ideia de uma relação de igualdade política que considera os cidadãos como sendo livres e iguais. É por esse motivo que ninguém deve ser arbitrariamente excluído do processo de decisão democrático ao se tratar de valores e comprometimentos da vida social.

A complexidade da tolerância como respeito se encontra na capacidade de distinguir entre aquilo que os seres humanos podem exigir uns dos outros moralmente e aquilo que é mais importante para os indivíduos, ou seja, suas concepções de vida boa ou digna. Esse é um tema de disputas sem fim, pois requer, em certa medida a relativização das convicções éticas, quando o que está em jogo são disputas políticas ou sobre justiça social. É verdade, entretanto, que nem sempre os conflitos práticos são tão facilmente resolvidos, pois abarcam questões das mais corriqueiras, como por exemplo, até que ponto devo tolerar um vizinho que escuta som alto toda manhã ao lado do meu apartamento, passando por problemas mais complexos, como a presença ou não de símbolos religiosos em espaços públicos, a permissividade dos discursos de ódio em nome da liberdade de expressão, a aceitação ou não de migrantes no país.

O debate acerca da inclusão igualitária se refere à luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, a partir dos dilemas e conflitos em relação ao modo de tratar as diferenças na esfera pública. A partir dessas lutas, surge a questão acerca das limitações do conceito de tolerância: será que a tolerância como respeito mútuo é suficiente para lidar com as questões do reconhecimento das diferenças ou precisamos alargar a concepção de tolerância para uma noção mais robusta de reconhecimento?

Autoras como Anna Elisabetta Galeotti afirmam que as teorias liberais da tolerância, por mais importantes que sejam, são insuficientes quando a discussão envolve minorias e grupos identitários, isso por que, segundo ela, a tolerância liberal se restringe apenas a uma doutrina normativa que garante direitos formais, não levando em consideração o problema da acomodação das diferenças éticas entre valores e modos de vidas distintos.

O pluralismo apresenta um grande desafio às sociedades contemporâneas, o de incorporar a diferença mantendo o princípio da igualdade. As dificuldades

umentam quando se percebe que os instrumentos disponibilizados pela tradição liberal são incapazes de justificar o surgimento do problema. Isso acontece, por que, segundo Galeotti, o liberalismo exclui do âmbito político, em tese, a discussão acerca dos valores e concepções de bem, tendo em vista sua pertença à escolha racional do indivíduo. E, perante o reconhecimento dos direitos universais, a tolerância como uma prática perde a sua razão de ser, já que os conflitos entre valores, religiões e culturas, devem ser resolvidos no âmbito privado, de indivíduo para indivíduo, sem interferência do Estado.

As questões contemporâneas que envolvem a tolerância, segundo Galeotti não se reduzem a conflitos morais entre os indivíduos, mas dizem respeito a grupos culturais e identidades coletivas, que divergem não apenas em seus fundamentos éticos, mas ocupam um espaço social assimétrico dentro do espaço público. Tais diferenças são de natureza ascriptiva, ou seja, não envolvem a escolha desses grupos, mas são marcas herdadas que se associam a condições desfavoráveis impostas por uma maioria a uma minoria. Para ela, a alternativa para solucionar os conflitos entre os grupos sociais e identidades marginalizadas é uma compreensão de tolerância como reconhecimento.

A origem do problema do reconhecimento advém do próprio pluralismo, que não deve ser entendido apenas como mera existência da diversidade cultural ou de formas de vida, pois o pluralismo só existe, para a autora, porque entre as culturas há um status social desigual. O status desfavorecido de determinados indivíduos não provém da sua criação dentro de uma determinada cultura, mas do modo como essa cultura é percebida frente ao paradigma de uma maioria. A origem desse status social desigual está na distinção entre o que é considerado normal e o diferente, dentro da comunidade política.

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

impedem determinados membros de uma cultura de participar ativamente da sociedade política.

As consequências de uma concepção de tolerância como reconhecimento sugerem uma aproximação entre esfera privada e pública. Nessa concepção, não existem motivos para sustentar que não se deve defender ideias políticas a partir do ponto de vista ético dos grupos e indivíduos. A identidade não é uma roupa que se veste na esfera privada e da qual se despe na esfera pública, já que as concepções de vida boa e bem acompanham os sujeitos independentemente do lugar em que se colocam. Ao mesmo tempo, a própria concepção do que é possuir uma identidade parece ser um pouco confusa, uma vez que o modo como ela é apresentada, ao menos à primeira vista, parece implicar uma espécie de essência compartilhada que caracteriza determinados grupos.

Respeitar a diferença significa, sem sombra de dúvidas, não subsumir a individualidade na coletividade, menos ainda cristalizar uma suposta identidade coletiva com o objetivo de preservá-la de uma possível extinção. É inegável o fato de que indivíduos e grupos compartilham características comuns, sejam elas biológicas ou culturais, contudo, é questionável a tese de que há uma identidade, uma essência, que os faz ser aquilo que elas são. Se os defensores da tolerância como reconhecimento estão corretos ao afirmar que há uma coesão cultural advinda de uma “identidade” compartilhada, pergunto: O que significa ser portador de uma identidade? O que é a identidade do movimento negro? Do movimento feminista? Do movimento LGBTQIA+? Qual ou quais são as características fundamentais que necessitam ser reconhecidas?

Há ainda uma consideração importante a ser feita acerca da crítica de Galeotti à ideia de igualdade. É bem verdade que uma sociedade igualitária requer atenção ao simbolismo da inclusão de várias políticas públicas. Todavia, a obra de Galeotti se propõe a oferecer uma análise da tolerância, não da igualdade. A tolerância como reconhecimento visa algo para além da busca de uma cidadania formal, ela busca uma cidadania substantiva, se não no mesmo patamar, muito próxima a ideia de tolerância como estima, o que compreende a aceitação da diferença, considerando a perspectiva ética de outrem como valiosa e, portanto, digna de ser preservada.

A tolerância é um conceito complexo, parece um tanto natural mencionar e ao mesmo tempo correlacioná-la com a justiça e a democracia, pois, levando em

consideração uma perspectiva histórica, a tolerância parece ser uma conquista moderna, assim como o Estado Constitucional e a democracia. Além disso, a tolerância é considerada um componente necessário para a democracia. Entretanto, nos cabe questionar: deve a tolerância como respeito ser o pressuposto basilar para que uma sociedade possa ser considerada justa e democrática ou o contrário, devemos primeiramente considerar a justiça e a democracia como pilares fundantes para que a tolerância seja possível?

Tolerância, justiça e democracia são conceitos interdependentes e correlacionados, uma vez que é praticamente impossível imaginarmos uma sociedade justa e democrática, sem o princípio da tolerância como um dos seus principais pilares. A justiça social e o uso público da razão pressupõem em alguma medida, a ideia de tolerância como respeito. A tolerância é uma virtude democrática essencial dos cidadãos, compreendidos como aqueles que estão sujeitos à lei e acima de tudo como aqueles que fazem a lei, uma virtude que é exigida igualmente tanto da maioria como das minorias.

A virtude da tolerância compreendida como uma virtude democrática se liga diretamente a fins educacionais. Uma pessoa tolerante pode ser caracterizada como aquela disposta a deliberar sobre questões que envolvem os componentes de aceitação, objeção e rejeição. Uma concepção normativa de tolerância como uma virtude democrática envolve a educação para tolerância, ou seja, um conjunto de ações, práticas e arranjos empiricamente, normativamente e conceitualmente complexos que dependem de uma variedade de capacidades e disposições como a educação das emoções e a educação para o cultivo de virtudes epistêmicas.

As emoções a partir de uma abordagem cognitivista são constitutivas das relações com o mundo, o eu e a sociedade cumprindo funções epistêmicas de valoração, avaliação e julgamentos, e, portanto, influenciando diretamente nas tomadas de decisão e orientações de ação sobre o mundo. Ao contrário, do que a maioria das pessoas pensam, as emoções não são manifestações arbitrárias, especialmente em contextos políticos, elas aparecem como comportamentos irrefletidos, polarização e falta de diferenciação, mas também como solidariedade e respeito.

Em nível geral, as emoções tanto positivas como negativas, podem ou estão associadas a atitudes intolerantes ou quando positivas estarem associadas à

tolerância. Os resultados das pesquisas empíricas apontam para ideia de que as emoções não devem ser desconsideradas ou rejeitadas quando tratamos de política ou mesmo educação. A educação das emoções envolve uma maneira mais reflexiva e autônoma de lidar com as emoções que podem ser a base de determinadas ações tolerantes ou intolerantes.

Uma segunda abordagem da educação para tolerância está ligada ao cultivo de determinadas virtudes epistêmicas. A lógica presente na política de cultivar essas virtudes não significa que todos os conflitos serão resolvidos através delas, mas que é possível civilizar e refinar intelectualmente os debates que envolvem a tolerância. A capacidade de avaliar, ponderar e decidir sobre afirmações empíricas e normativas, predispõe os indivíduos à uma prontidão para deliberar com responsabilidade minando qualquer ceticismo radical infundado e seletivo. A tolerância envolve, conforme afirma Forst, a formação de um “eu forte” que aprende a lidar com os conflitos e pluralidade de modo reflexivo, rejeitando repostas simplistas, dogmáticas ou mesmo autoritárias.

Forst com sua teoria crítica dos contextos de reconhecimento e justificação, articula na sua análise teórica a dimensão racional-normativa da justificação de normas com os contextos sociais e morais específicos onde essas justificações ocorrem e as diversas camadas normativas que se sobrepõem umas às outras. Ao mesmo tempo, ele amplia sua ideia de direito moral à justificação para o nível das instituições e das práticas democráticas, a partir da releitura da teoria da democracia deliberativa.

Em se tratando do contexto brasileiro e da necessidade de uma teoria da tolerância neutra, buscamos evidenciar que — apesar do nosso processo de modernização não ter sido igual aquele ocorrido nos países europeus, tendo como base a perspectiva histórico-social weberiana — e que historicamente esbarramos em problemas como a esfera pública seletiva que beneficiou a participação e o protagonismo de determinados grupos pertencentes a uma elite — a proposta defendida por Forst não é de todo inviável.

Apesar da esfera pública brasileira ser marcada por avanços e retrocessos em relação ao aprofundamento democrático, o modelo apresentado por Forst de democracia e tolerância não é completamente inviável, uma vez que a própria história demonstra sua aplicação prática. Os avanços conquistados pelas lutas dos públicos

invisibilizados demonstra, em certa medida, como a compreensão de seres justificadores é um fato inegável, e não apenas isso, evidencia que, apesar do favorecimento de determinados grupos sociais em relação ao acesso aos canais de comunicação na esfera pública, ainda assim é possível fazer com que suas demandas possam ser ouvidas e atendidas, considerando a dinâmica da troca de razões.

É justamente por que vivemos em um cenário obscuro e intolerante que a teoria de Forst é necessária. A tolerância como respeito aponta para formas de interação social baseadas no universalismo político, que reconhece as diferenças e liberdades que fazem parte do compromisso com o bem comum, é por esse motivo que seu universalismo não é de todo incompatível com a ancoragem de relações intersubjetivas nos contextos comunitários.

A oportunidade de escrever essa tese vem num momento propício em que o debate acerca da tolerância/intolerância é uma das pautas mais destacadas em nível mundial e nacional. De modo particular, quando observamos o contexto brasileiro, especialmente após as eleições de 2018, pudemos constatar um aumento expressivo de casos de intolerância em todo país, passando por discursos que incitam o ódio e à violência, manifestações antidemocráticas pedindo fechamento do Supremo Tribunal Federal e do Congresso Nacional e até mesmo intervenção militar. Constantemente jornais e noticiários televisivos estampam cenas de violência e intolerância que se espalham por todo país, seja de forma declarada ou através de discursos políticos.

A gramática da intolerância se reaviva através de frases como: “Bandido bom é bandido morto”; “Só podia ser preto mesmo”; “Esses haitianos só roubam nosso trabalho”; “Mulher boa é pilotando fogão”; “Só podia ser de esquerda mesmo”. O que esses exemplos citados têm em comum é um discurso articulado a partir de diferentes camadas sociais que agregam uma perspectiva de ódio e exclusão daqueles considerados “diferentes”. Esse outro que é o desconhecido, do qual não se sabe a origem nem seus propósitos, carrega os estigmas do mal e do medo. É por esse motivo que é preciso combatê-lo e expulsá-lo do convívio social, relegando-o à marginalidade.

Busquei articular nessa tese uma concepção de tolerância capaz de responder à questão habermasiana de como promover a coexistência de indivíduos e grupos distintos, no contexto do crescente pluralismo de planos de vida e formas culturais que não apenas são diferentes entre si, mas querem permanecer dessa

forma. Diante de um tema tão amplo e multifacetado como este, que envolve história, direito, sociologia, ciências sociais e filosofia política, defendi com base no aporte teórico de Rainer Forst uma concepção de tolerância como respeito que pode, seguindo algumas adaptações, ser aplicada ao contexto brasileiro.

No desenrolar da pesquisa, busquei destacar que as questões que envolvem o debate contemporâneo sobre a tolerância se chocam com diferentes concepções acerca do seu significado teórico e prático. Uma ampla análise do conceito e das práticas da tolerância devem levar em consideração alguns aspectos. Em primeiro lugar uma análise histórica do conceito, a fim de compreender contextualmente as constelações de conflitos e significados sociais existentes em cada situação que envolvem a tolerância.

Compreender a história da tolerância e as diferentes concepções do seu uso, significa afirmar que a tolerância é uma “ideia em contexto”, ou seja, um conceito que não é estático ou ultrapassado, pelo contrário, um conceito se encontra em disputa e que se desdobra em uma disputa também em relação as suas práticas.

Em segundo lugar, o estudo acerca da tolerância deve articular a dimensão normativa e epistemológica com o objetivo de desenvolver não apenas uma compreensão conceitual da tolerância, mas a partir da análise da pluralidade das justificativas existentes sobre a tolerância os critérios que possibilitam identificar o que pode ou não ser tolerado e em que circunstância.

Em terceiro lugar, deve situar o conceito nos conflitos e disputas atuais nos diferentes contextos políticos e sociais, assim como sua aplicação concreta levando em consideração as sociedades democráticas plurais e as situações em que a tolerância é requerida. Desse modo, não deveríamos perguntar apenas o que constitui uma pessoa tolerante, mas também o que constitui uma sociedade tolerante, um Estado tolerante. Trata-se de buscar uma compreensão política do conceito, numa perspectiva universalista que busca não se deixar encapsular pelo contexto, mas que ao mesmo tempo, não o prescinde.

A extensa literatura sobre a tolerância reflete sua indefinição analítica e normativa, de modo que podemos afirmar que se trata de um conceito plurivalente e em alguns casos controverso. Para além de uma explicação unidimensional da tolerância excluindo as demais compreensões normativas, busquei fornecer uma revisão literária que perpassasse algumas discussões contemporâneas sobre o

conceito. Curiosamente autores como John Rawls e o próprio Habermas, apesar de citarem a questão da tolerância em suas teorias políticas, não fizeram desta, o tema central das suas abordagens, tangenciando as questões que a envolvem, sem, contudo, adentrá-las diretamente.

É a compreensão de tolerância de Forst que traz uma inovação à literatura filosófica, buscando articular elementos da teoria habermasiana e rawlsiana, ou seja, de um lado a ideia de discurso como prática reflexiva que envolve os indivíduos vinculados às suas convicções e avaliações particulares situadas no mundo da vida, e de outro, a ideia do uso público da razão fundamentado na autonomia política dos cidadãos considerados livres e iguais que procuram convencer-se recíproca e racionalmente sobre quais regras devem regular a vida em comum. É a partir desses dois conceitos que Forst desenvolve a ideia de tolerância como respeito, tendo como seu coração o direito e o dever à justificação.

A história da tolerância, e por que não dizer suas práticas, carregam o desenvolvimento de uma nova compreensão da moralidade e da política, uma nova perspectiva acerca da identidade ética, jurídica e social dos indivíduos envolvidos em conflitos que demandam repostas normativas à diferentes questões situadas em contextos díspares. Especialmente após a segunda metade do século XX, a tolerância e seu uso começo a ser fortemente questionado, não mais apenas como forma de manter o Estado distante de mandamentos religiosos ou morais particulares, mas em outros dois sentidos.

O primeiro com autores como Marcuse e Foucault que buscaram enfatizar unicamente os aspectos patológicos dessa prática social liberal, e de outro lado, o surgimento de novas reivindicações de grupos sociais que criticam a prática da tolerância em nome da exigência de reconhecimento das suas formas e estilos de vida. É esse debate que de alguma forma permeia vários momentos dessa pesquisa.

Desde o final da década de 90 a própria ideia de uma política da identidade foi posta em xeque pelos movimentos sociais, no sentido de promover fixações em aspectos considerados essenciais que passam a ser camisas de força para os atores e não abertura para novos caminhos. Permanece, contudo, a ideia de uma busca por reconhecimento por formas de vidas antes consideradas reprimidas por valores sociais que pretendem se impor como universais e excludentes. Essa foi a virada dos movimentos sociais, que geraram verdadeira guerras culturais no decorrer do século

XXI. As respostas possíveis a esses conflitos sociais foram recebidas de formas diferenciadas pelas escolas filosóficas e teorias políticas, dando origem a novas formas de justificar a tolerância de um ponto de vista normativo.

Partindo de uma concepção liberal-igualitária de tolerância fundada no valor da autonomia como uma exigência política de legitimidade, Forst busca estabelecer o que é a tolerância e quais são os seus limites. A tolerância é conceito normativamente dependente de outros princípios para que possa adquirir concretude. Numa democracia reflexiva, segundo Forst, a tolerância se apoia num princípio de justificação pública intersubjetivo segundo o qual as práticas e as instituições que determinam a vida social dos cidadãos devem se justificáveis, levando em consideração a reciprocidade e a universalidade.

Forst está preocupado com um ideal político de tolerância, não apenas como uma virtude dos cidadãos, necessária nas sociedades democráticas e praticada na política informal, mas como um elemento presente nas instituições e decisões da política formal. Pensada a partir de uma moralidade política liberal-igualitária, a discussão sobre a tolerância não está dissociada das questões de justiça distributiva, apesar deste não ser objeto direto da nossa investigação. Ambas fazem parte de um ideal mais amplo e fundamental, uma sociedade democrática, cujas instituições sejam capazes de garantir igualdade moral e igualdade material.

Num contexto em que há divergências profundas sobre o que é a verdadeira religião, sobre quais os valores morais e políticos mais valiosos ou ainda sobre as identidades coletivas que julgamos de importância suprema a serem preservadas, a tolerância como respeito desponta como a pedra de toque da democracia contemporânea. Não como uma resposta a todas as malezas sociais, mas como uma possível saída frente aqueles conflitos que dizem respeito à estrutura básica da sociedade e necessitam, portanto, de um debate público com base em razões e valores políticos que todos possam razoavelmente aceitar, independentemente da concepção do bem que cada um julgar verdadeira.

As dimensões complexas da análise da tolerância demonstram que o não reconhecimento e o desrespeito se tornam visíveis quando entendemos as dinâmicas que indivíduos e grupos se envolvem ao tentarem dar razões as suas objeções quando recorrem ao princípio de justificação. A linguagem prioritária que Forst busca destacar em sua compreensão de tolerância como respeito é do poder e das razões

que justificam as normas e instituições às quais estamos todos submetidos, não uma linguagem do reconhecimento em sentido substantivo.

Se essa é ou não a melhor ou a única resposta ao problema de como acomodar a pluralidade no mundo contemporâneo marcado por planos de vida, concepções morais e éticas, tão dispares, fica em aberto, no entanto, não é insignificante ou mesmo irrisório o trabalho que Forst desenvolve, demonstrando que a tolerância deve ser discutida para além de uma mera concepção como *modus vivendi* relegada a debates relativistas, céticos e contextuais.

Um dos principais desafios que as discussões acerca da tolerância podem enfrentar se refere principalmente a uma série de deficiências que dificultar nossa compreensão da tolerância em toda a sua complexidade, isso porque, a tolerância muitas vezes é subestimada, como se fosse o mínimo que pudéssemos fazer por nossos companheiros. Na verdade, as formas mais relutantes e arranjos precários de tolerância, são sinais muito positivos, muitas vezes raros na história da humanidade, marcada em grande medida, pela exclusão daquele considerados diferentes.

A relevância da tolerância continua, em última análise, como um lembrete importante não apenas com o compromisso civilizacional básico da aceitação do pluralismo e da diversidade como elementos inerentes às sociedades democráticas contemporâneas, mas talvez e mais desafiador, ela nos coloca diante de outra reflexão relevante, conforme acentua Glen Newey, “não se trata apenas de viver com um outro ameaçador, mas de viver com nós mesmos” (NEWHEY, 2013, p. 209).

REFERÊNCIAS

- ACNUR. Número de pessoas forçadas a se deslocar ultrapassa 100 milhões pela primeira vez. 2022. Disponível em: <<https://www.acnur.org/portugues/2022/05/20/acnur-numero-de-pessoas-forçadas-a-se-deslocar-ultrapassa-100-milhoes-pela-primeira-vez/>>. Acesso em: 02 jun. de 2022.
- APPIAH K. Anthony. Identity, authenticity, survival: multicultural societies and social reproduction. In: GUTMANN, Amy (ed.). **Multiculturalism: examining the politics of recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 162-163.
- ARAÚJO, Ricardo Côrrea. A instabilidade bidimensional da tolerância liberal. In: **Dissertatio**, n. 50, 2019, p. 253-279.
- _____. Os paradoxos (solúveis e insolúveis) da tolerância. In: **Ethic@**, v.18. n. 1, 2019, p. 61-84.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 10a ed. 2004.
- BARRY, Brian. **Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- BENHABIB, Seyla. The uses and abuses of kantian rigorism. On Rainer Forst's moral and political philosophy (Review Symposium). **Political Theory**, v. 43, n. 6, 2015, p. 777-792.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, consolidado até a Emenda Constitucional nº 90/2015. Brasília: Senado Federal, 2015.
- BRUM, Henrique. Implicações da teoria normativa de Rainer Forst para sua concepção de pessoa. In: **Opinião filosófica**. Porto Alegre, v. 7, n. 2, 2016, p. 48-68.
- _____. **O Estado laico no Brasil**: uma perspectiva filosófica. Tese de Doutorado em Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS). Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.
- CASSAM, Q. **Vices of the mind**. Oxford University Press, Oxford, 2019.
- CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva**. Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 1999.
- COHEN, Andrew Jason. What toleration is. In: **Ethics**, v. 115, n.1, 2004, p. 68-95.

DE CARO, Maria Elisa Silveira. **Cidadania**: igualdade ou diferença? Três concepções de autonomia, para discutir a tensão entre autonomia pessoal e diferença comunitária. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Florianópolis: UFSC, 2000.

DRERUP, Johannes. Education and Toleration. In: **The Palgrave Handbook of Toleration**. Springer Nature Switzerland.

DE VITA, Álvaro. Liberalismo igualitário e multiculturalismo. In: **Lua nova**. São Paulo: CEDEC, n. 55-56, 2002, p. 5-27.

_____. **O liberalismo igualitário**: sociedade democrática e justiça internacional. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

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

FLETCHER, George P. The case for tolerance. In: **Social philosophy and policy**, n. 12, 1996, p. 229-239.

_____. The instability of tolerance. In: HEYD, D. **Toleration**: an elusive virtue. Princeton: Princeton University Press, p. 2395-2615, 1996a.

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

_____. **Justificação e crítica**: perspectivas de uma teoria crítica da política. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

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

_____. Justifying justification: reply to my critics. In: FORST, R. (ed.). **Justice, Democracy and the right to justification**: Rainer Forst in dialogue. Bloomsbury Academic, 2014, p. 169-216.

_____. Noumenal power. In: **The Journal of Political Philosophy**, v. 23, n. 2, 2015, p. 111-127.

_____. Toleration and democracy. In: **The Journal of Social Philosophy**, v. 45, n.1, 2014, p. 65-75.

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

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

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

FRONZA JUNIOR, Edegar. **Tolerância um conceito em disputa**: uma nova perspectiva a partir do pensamento de Rainer Forst. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2018.

GALEOTTI, Anna Elisabetta. Contemporary pluralism and toleration. In: **Ratio Juris**, vol. 10, n.2, 1997, p. 223-235.

_____. Neutrality and recognition. In: **Critical review of international social and political philosophy**, 2007, p. 37-53.

_____. The range of toleration: from toleration as recognition back to disrespectful tolerance. In: **Philosophy and social criticism**, 2015, v. 41(2), p. 93–110.

_____. **Toleration as recognition**. Cambridge University Press, UK, 2002.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Maximen und reflexionen. In: _____. **Werke**. v. 6, Frankfurt am Main, 1981, p. 497-518.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. **Entre naturalismo e religião**. Estudos filosóficos. Tradução: Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. Religious tolerance - the pacemaker for cultural rights. In: **Philosophy**, v. 79, January 2004, p. 5-18.

HAMPTON, Jean. Should political philosophy be done without metaphysics? In: **Ethics**, n. 99, 1989, p. 791-814.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos. Tradução: Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HORTON, John. Toleration as a virtue. In: HEYD, David. **Toleration**: an elusive virtue. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 28-43.

JONES, Peter. Equality, recognition and difference. In: **Critic review of international social and political philosophy**, n. 1, v. 9, 2006, p. 23-46.

_____. Toleration, recognition and identity. In: **The journal of political philosophy**, n. 2, 2006a. p. 123-143.

KANT, Immanuel. Was ist aufklärung? In: **Kants Werke VIII**, edição da Preußischen Akademie der Wissenschaften, ND, Berlin, 1789.

KYMLICKA, Will. **Liberalism, community and culture**. Oxford: Clarendon Press, 1989b.

_____. Liberal individualism and liberal neutrality. In: **Ethics**, n. 99, 1989a, p. 883-905.

_____. Two models of pluralism and tolerance. In: **Analyse & kritik**, n. 13, 1992, p. 33-56.

KORSGAARD, Christine. **The sources of normativity**. Cambridge: Cup, 1996.

MACEDO, Stephen. Liberal civic education and religious fundamentalism: the case of God v. John Rawls? In: **Ethics**, v. 105, n. 3, Apr, 1995a, p. 468-496.

_____. Liberal civic education and its limits. In: **Canadian journal of education**, v. 20, n. 3, 1995b, p. 304-314.

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

MIRABEAU, Comte de. **Speech of August 22, 1789**. Freeport, NY: Books for Libraries Press, 1972, p. 195-196.

MORAIS, Jonathas Vinicius Figueiredo. **Os modelos de democracia de Axel Honneth e Rainer Forst: Teoria Crítica e Filosofia Política**. Dissertação de Mestrado em Direito – Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2018.

MOURA, Matheus Garcia de. **Reconhecimento e direito à justificação: Axel Honneth e Rainer Forst diante do debate entre liberais e comunitaristas**. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual Paulista (UNESP). Araraquara, 2021.

MÜLLER, F. S. Justifying the right to justification: An analysis of Rainer Forst's constructivist theory of justice. **Philosophy & Social Criticism**, v. 39, n. 10, 2013, p. 1049-1068.

NEWAY, Glen. **Toleration in political conflict**. Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

NEVES, Marcelo. Entre subintegração e sobreintegração: a cidadania inexistente. **Dados**, vol. 37, n. 2, 1994, p. 253-275.

NICHOLSON, Peter. Toleration as a moral ideal. In: HORTON, John; MENDUS, Susan. **Aspects of toleration: philosophical studies**. London: Methuen, 1985.

OLSON, Kevin. Complexities of political discourse: class, power and the linguistic turn. In: FORST, Rainer et al. **Justice, democracy and the right to justification: Rainer Forst in dialogue**. Londres: Bloomsbury Publishing, 2014. p. 87-102.

PAREKH, Bhikhu. Moral philosophy and its anti-pluralist bias. In: **Philosophy and pluralism**. Cambridge University Press, 1996.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **Hospitalidade e reconhecimento da diferença na transnacionalização dos direitos humanos**: a crise da alteridade na questão dos apátridas e refugiados. Dissertação de Mestrado – Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2009.

PERLATTO, Fernando. **Esferas públicas no Brasil**: teoria social, públicos subalternos e democracia. Curitiba: Appris, 2018.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

SCANLON, Thomas M. A dificuldade da tolerância. In: **Novos estudos CEBRAP**, v. 28, n. 2, julho de 2009, Dossiê Tolerância, p. 31-45.

SCHMIDT AM BUSCH Hans-Christoph; ZURN, Christopher F. **The philosophy of recognition**. USA: Lexington Books, 2010.

SHKLAR, Judith. **Ordinary vices**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.

SILVA, Bárbara Batalha da; GALUPPO, Marcelo Campos. Tolerância, liberdade de expressão e a esfera pública em Habermas. In: **Doispontos**. Curitiba: São Carlos, v. 18, n. 2, 2021, p. 131-145.

SONG, Sarah. Multiculturalism. In: **Stanford encyclopedia of philosophy**. Stanford University, 2020.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Examinando a política de Reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. The politics of recognition. In: GUTMANN, Anny. (Ed.) **Multiculturalism: examining the politics of recognition**. Princeton, NJ: Princeton University Press 1994, p. 25-73.

WALDRON, Jeremy. **Liberal rights**: collected papers. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WERLE, Denilson Luís. Tolerância, legitimação política e razão pública. In: **Dissertatio**. UFPel, v. 35, 2012, p. 141-161.

_____; MELO, Rúrion. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos (org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papyrus, 2008.

WILLIAMS, Bernard. Toleration: An Impossible Virtue? In: HEYD, David. **Toleration: an elusive virtue**. Princeton: Princeton University Press, p. 18-27, 1996.

_____. Tolerância: uma questão política ou moral? In: **Novos estudos CEBRAP**, v. 28, n. 2, julho de 2009, Dossiê Tolerância, p. 47-58.

YOUNG, Iris Marion. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.