



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**ORIGEM E DESDOBRAMENTOS DO CONCEITO DE TOLERÂNCIA: DO
PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO AO CONTEMPORÂNEO**

THAÍS CLIMACO CAVALCANTE

Seropédica

2024

THAÍS CLIMACO CAVALCANTE

**ORIGEM E DESDOBRAMENTOS DO CONCEITO DE TOLERÂNCIA: DO
PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO AO CONTEMPORÂNEO**

Orientador: Vladimyr Lombardo Jorge

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C377o Cavalcante, Thaís Climaco, 03/07/1995-
ORIGEM E DESDOBRAMENTOS DO CONCEITO DE TOLERÂNCIA:
DO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO AO CONTEMPORÂNEO /
Thaís Climaco Cavalcante. - Rio de Janeiro, 2024.
101 f.

Orientador: Vladimyr Lombardo Jorge.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Ciências Sociais, 2024.

1. Tolerância. 2. Pensamento político. 3.
Liberalismo político. I. Jorge, Vladimyr Lombardo,
1965-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro. Ciências Sociais III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

THAÍS CLIMACO CAVALCANTE

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração em Ciências Sociais.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 01/03/2024

Documento assinado digitalmente
 VLADIMYR LOMBARDO JORGE
Data: 12/03/2024 11:55:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Vladimyr Lombardo Jorge - UFRRJ (orientador)

Prof. Dr. Francisco Josué Medeiros de Freitas – UFRRJ

Prof.^a Dr.^a Thais Florêncio de Aguiar - UFRJ

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Vladimyr Lombardo Jorge. Pelo comprometimento e atenção durante meu processo de escrita desta dissertação e da realização do meu estágio docência.

À Thais Florencio de Aguiar, pela orientação e contribuição às minhas atividades de pesquisa desde o período da minha graduação.

Ao Francisco Josué Medeiros de Freitas, pelo entusiasmo e contribuições acerca da minha pesquisa. Agradeço aos professores da banca de qualificação, pelos comentários e pela leitura atenta do meu trabalho.

Ao Miguel, pela amizade e parceria na vida pessoal e acadêmica. Obrigada sobretudo, por me encorajar nos momentos em que desanimei.

Ao meu irmão, Daniel. Por compartilhar comigo suas referências. Sua sensibilidade e intuição me ajudaram a chegar até aqui.

Aos meus pais, Janira e Dijalma, pelos vários incentivos em percorrer caminhos até então desconhecidos, com coragem.

Em memória da minha avó Angelita. Sou grata pelos seus incentivos e sua compreensão sobre a vida. Jamais a esquecerei.

Estendo meus agradecimentos a todos os meus amigos e familiares.

Agradeço à Coordenação do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFRRJ e a todos os professores desta instituição.

À CAPES, cujo financiamento possibilitou a minha dedicação ao mestrado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

SUMÁRIO

ORIGEM E DESDOBRAMENTOS DO CONCEITO DE TOLERÂNCIA: DO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO AO CONTEMPORÂNEO	1
ORIGEM E DESDOBRAMENTOS DO CONCEITO DE TOLERÂNCIA: DO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO AO CONTEMPORÂNEO	2
AGRADECIMENTOS	5
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1. DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA À TOLERÂNCIA CIVIL	12
1.1. Cosmopolitismo e tolerância	13
1.2. Locke: a tolerância como justificativa para as liberdades individuais	19
1.3. Pierre Bayle: a preocupação com a fundamentação da tolerância como um conceito	23
1.4. Voltaire: a tolerância e sua justificação a partir de uma origem moral comum	27
1.5. Immanuel Kant: a justificativa da tolerância a partir do critério da racionalidade	29
1.6. Tolerância, persuasão e democracia	33
CAPÍTULO 2. TOLERÂNCIA, LIBERALISMO POLÍTICO E DEMOCRACIA	35
2.1. Diferenças no conceito de tolerância	35
2.3. Tolerância positiva e negativa	40
2.4. Visão pluralista: custos da tolerância e custos da supressão da oposição	42
CAPÍTULO 3. APREENSÃO DA TOLERÂNCIA NO UTILITARISMO, LIBERALISMO NO SÉCULO XIX E XX E COMO MARCO NORMATIVO NA ONU E UNESCO	44
3.1. Liberdade, utilitarismo e tolerância	44
3.2. Liberalismo clássico revisitado e a tolerância na percepção de Mises	46
3.3. Karl Popper: os horizontes e limites do conceito de tolerância	47
3.4. Tolerância e a importância da Sociedade Mont Pèlerin	52
3.7. Tolerância como marco normativo no século XX: o papel da ONU e da UNESCO	53
CAPÍTULO 4. A TOLERÂNCIA NO PENSAMENTO DE JOHN RAWLS E JÜRGEN HABERMAS	57
4.1. Teorias democráticas deliberativas	58
4.1.1. Etapas do consenso sobreposto	61
4.1.2. Do consenso sobreposto	63
4.1.3. Pensamento habermasiano	66
4.1.3.1. Uma perspectiva habermasiana sobre a tolerância	69
CAPÍTULO 5. TOLERÂNCIA EM UMA PERSPECTIVA CRÍTICA	73
5.1. Tolerância como questão pedagógica e de enfrentamento à barbárie, por Theodor	75
5.1.1. O pensamento e a crítica de Herbert Marcuse	78
5.2. Wendy Brown: tolerância como discurso de despolitização e poder	80
5.2.1. Tolerância como um mecanismo de dominação	92

CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	100

RESUMO

O presente estudo explora o desenvolvimento do conceito de tolerância no pensamento político internacional. O conceito de tolerância surgiu durante as guerras religiosas nos séculos XVI e XVII na Europa e ganhou destaque com as obras de pensadores como Locke, Voltaire, Kant, Bayle. A própria Igreja Católica se envolveu em debates sobre tolerância após a Reforma. A tolerância se entrelaçou com o liberalismo político e o surgimento do Estado liberal. No século XX, a tolerância assumiu uma nova função, concentrada na pacificação de conflitos e na reconstrução das democracias ocidentais. O significado de tolerância evoluiu com o tempo, mas encontrou terreno fértil no liberalismo político, tornando-se um princípio central para a resolução pacífica de conflitos políticos e a aceitação de diferenças de identidade.

Palavras-chave: Tolerância; Pensamento político; Liberalismo político.

ABSTRACT

This study explores the development of the concept of tolerance in international political thought. The concept of tolerance emerged during the wars of religion in the 16th and 17th centuries in Europe, and it gained prominence through the works of classical liberal thinkers such as Locke, Voltaire, and Kant. The Catholic Church itself engaged in debates on tolerance following the Reformation. Tolerance became intertwined with political liberalism and the rise of the liberal state. In the 20th century, tolerance took on a new role, focused on conflict pacification and the rebuilding of Western democracies. The meaning of tolerance has evolved over time, but it found fertile ground in political liberalism, becoming a central principle for the peaceful resolution of political conflicts and the acceptance of identity differences.

Keywords: Tolerance; Concept; Political liberalism.

INTRODUÇÃO

Segundo dicionário da língua portuguesa¹, a definição de tolerância, do latim *tolerantia*, é: (I) Qualidade de tolerante; (II) ato ou efeito de tolerar; (III) pequenas diferenças para mais ou para menos e (IV) Respeito ao direito que os indivíduos têm de agir, pensar e sentir de modo diverso do nosso. No senso comum, ser tolerante pode equivaler a “aceitar a opinião do outro”.

A ideia de tolerância surge no século XVI e XVII, como exigência de aceitação de grupos discordantes e considerados desviantes da doutrina católica e se desenvolve como uma solução política para os conflitos religiosos. O liberalismo político contribuiu para uma espécie de formalização da tolerância como conceito universal e uniforme, separando o que é do domínio religioso e o que diz respeito à vida privada.

No período absolutista, a crença estava grandemente atrelada ao domínio coletivo, ligada ao domínio da Igreja católica. Agora, a crença pertencia a um aspecto subjetivo e privado. O papel da tolerância para o advento do Estado liberal e do Estado moderno é fundamental. Nesse contexto, se desenvolve como um mecanismo retórico voltado para a resolução de conflitos e estará presente em constituições de diversos estados liberais.

No século XX, após o fim da Segunda Guerra Mundial, a tolerância vigorou no discurso da Organização das Nações Unidas. Ainda no século XX, a tolerância passa a ser captada pela chamada teoria deliberativa da democracia, preocupada com o aperfeiçoamento dos processos *decisionísticos* da democracia.

O debate sobre a tolerância surge dentro do pensamento humanista nos séculos XVI e XVII, durante as guerras religiosas no continente europeu. O conceito, que até então era uma ideia incipiente, teve seu desenvolvimento e sua apreensão a partir do liberalismo clássico, com Locke, Voltaire e Kant.

Com larga apreensão pelo liberalismo clássico, a tolerância não deixou de ser disputada também pela própria Igreja católica, após a Reforma. A tolerância vigorou juntamente com o advento do liberalismo político e ganhou outra roupagem no século XX, ganhando contornos de pacificação de conflitos e reconstrução de democracias ocidentais.

Disputado na Ciência Política, a tolerância constitui um debate entre a Teoria Crítica e o liberalismo político, principalmente no século XX. Mas desde o século XVI, a tolerância sofreu grandes mudanças de sentido. Foi no interior do liberalismo político que encontrou uma gama de possibilidades para se desenvolver, ao ser encontrada no contexto de princípios éticos que compõem o *ethos* da doutrina liberal.

¹ Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.

O conceito conduziu a compreensão social em torno da ideia da pacificação de conflitos políticos e apaziguamento de diferenças identitárias. Apesar de integrar o universalismo presente no *ethos* liberal, vem sendo debatido no campo da teoria política. O sentido do termo é disputado segundo inúmeras correntes de pensamento, entre elas, o liberalismo político e a Teoria Crítica representada por Marcuse e Wendy Brown.

Nos capítulos que se seguem, será explorado o desenvolvimento da tolerância, desde o contexto das guerras religiosas dos séculos XVI e XVII. O desenvolvimento da tolerância é visto por alguns dos principais expoentes do liberalismo político e explora tensões para com teorias críticas.

Por fim, o trabalho abrangeu o período amplo do século XVII ao XX em razão de se investigar as origens do conceito de tolerância, anteriores à consolidação do Estado moderno. Ademais, o presente trabalho possui uma abordagem exploratória. Contém quatro capítulos referentes à abordagem liberal da tolerância e apenas uma dedicada à teoria crítica. Esta é uma limitação da presente análise que deverá ser superada em futuros trabalhos.

CAPÍTULO 1. DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA À TOLERÂNCIA CIVIL

O presente capítulo visa investigar o desenvolvimento do conceito de tolerância a partir do seu surgimento, na literatura do século XVI na sociedade europeia, que compreende críticas à ausência de limites do poder da Igreja Católica. A discussão da tolerância se inicia a partir do pensamento de heréticos não conformados com a postura da Igreja Católica em relação aos não praticantes dos princípios católicos.

Neste período, a noção da tolerância é distinta da que se tem hoje. No senso comum da contemporaneidade, a tolerância pode ser resumida no respeito pelas opiniões dos outros. O significado da tolerância entre os séculos XVI, XVII e XVIII, está relacionado à luta contra o absolutismo.

O desenvolvimento da tolerância na literatura antiga se dá em meio ao contexto conflituoso entre os heréticos e o centro de poder do mando da Igreja Católica. As razões para o florescimento deste conceito dentro da literatura herética aduzem à necessidade de defesa pelo direito à divergência, à diversidade de convicções religiosas, ou mesmo à ausência de convicção religiosa. A ideia da tolerância se desenvolve na literatura do século XVI, a partir dos heréticos em direção relação ao Estado absolutista.

O surgimento da ideia de tolerância, mesmo incipiente, permitirá abrir caminho para o desenvolvimento dela como um conceito fundamental na salvaguarda das liberdades civis e para o desenvolvimento do Estado liberal. Com o advento dos princípios liberais, justificar-se-á a não-interferência do Estado em relação às preferências individuais, começará a se desenvolver e se incorporar às práticas políticas do Estado a partir de uma ótica de governo civil. Por meio das críticas elaboradas pelos heréticos, a tolerância encontra nos princípios liberais, margem para firmar-se como um conceito, um instrumento filosófico para justificar e elaborar novos argumentos não mais pautados na razão religiosa.

Assim, com o advento da modernidade, os princípios liberais evocarão sobretudo as razões da tolerância dentro de esquemas filosóficos com vistas a justificar a convivência entre diferentes concepções religiosas a fim de estabelecer a estabilidade política e salvaguardar as liberdades civis. O conceito de tolerância integra um conjunto de princípios liberais fundamentais e outras diversas concepções filosóficas, contemplando o pensamento iluminista e humanista.

1.1. Cosmopolitismo e tolerância

O século XVI chama atenção pela recorrência das guerras motivadas por dissidências religiosas. Nesse contexto emerge uma noção de tolerância, que encontra no pensamento humanista vias de desenvolvimento para outras formas de concepções mais robustas, como, por exemplo, a tolerância civil. Segundo Lopes, o humanismo nasce já no século XIV e se caracteriza fundamentalmente na exaltação ao indivíduo e reivindica a liberdade e autonomia humana em diversos âmbitos, como explicita o trecho a seguir:

O Humanismo, que se inicia no século XIV, introduziu uma nova visão do mundo, da natureza, da arte, e da moral, contrária à visão totalizadora da filosofia escolástica e do mundo medieval. O Humanismo caracterizou-se pela exaltação do indivíduo e pela reivindicação da sua liberdade e capacidade de criar com autonomia na arte, na literatura e na cultura em geral (Lopes, 2011, p. 9).

Com o surgimento de uma noção de tolerância vinculada ao pensamento humanista e à questão religiosa, existem importantes transformações na forma de concebê-la. Tais transformações estão fortemente condicionadas às mudanças pelas quais passava a sociedade europeia e isso contribuiu para o desenvolvimento da noção de tolerância civil. Por isso, trataremos delas aqui.

Acredita-se que o debate filosófico acerca da tolerância tenha iniciado, portanto, neste contexto de recorrentes guerras religiosas do século XVI e fortemente orientado para as questões religiosas. O primeiro pensador preocupado com a intolerância religiosa resultante da imposição da Igreja Católica foi Erasmo de Roterdã (1466-1536), que publicou “Elogia da Loucura”, em 1511, aponta Sarmento (2021). Neste livro, Roterdã desenvolveu argumentos contrários à imposição desmedida da Igreja e do Estado sobre o comportamento humano que resultaram em desastrosos conflitos.

O pensamento de Roterdã apresenta uma noção inicial de tolerância que, com o tempo, florescerá no pensamento filosófico moderno. Seu argumento se utiliza de recursos que apontam para uma imprescindibilidade da convivência pacífica com as demais correntes religiosas, valorizando a paz e a dignidade humana. Não obstante, são duras as críticas elaboradas por Roterdã. Há por seu turno, o desejo de uma profunda transformação da Igreja na forma de orientar seus princípios.

O significado da contribuição de Roterdã ultrapassa o desejo de transformação da Igreja em uma instituição menos desagregadora. Embora a discussão da tolerância civil não tenha sido aprofundada pelo pensador humanista, Sarmento (2021) aponta para a possibilidade de amplitude de sua contribuição na gama de escritores do século XVI, pelo desabrochar da tolerância em outras esferas para além da religiosa, como no âmbito político-jurídico:

Nesse sentido, as reflexões sobre esse tema levam em conta uma recorrência histórica ao quadro das guerras de religião ocorridas na Europa, em particular na França do século XVI, quando, através das garantias do Estado se tornou possível uma tolerância provisória e orientada, que deu sustentação à coexistência de diferentes confissões, fato que teve repercussão considerável, em função de ter proporcionado novas perspectivas nas relações entre a Igreja e o Estado, estabelecendo as bases da tolerância civil, enquanto forma de resolução dos conflitos religiosos e que se efetivou através dos editos reais, considerados como a primeira forma de imposição estatal da tolerância (Sarmento, 2021, p. 391).

No entanto, esta transformação envolve uma ampla discussão acerca da tolerância. Primeiro, ela se mostra bastante atrelada aos princípios religiosos, como contestação destes, e por conseguinte, o poder dos dogmas empregados pela Igreja passará a ser paulatinamente enfraquecido por argumentos iluministas por meio de princípios éticos e políticos.

Com isso, temos que a tolerância religiosa ganha implicações importantes no desenvolvimento da concepção de tolerância civil, uma vez que o debate acerca desta última só será mais amplo na modernidade na medida em que a própria noção de tolerância for sendo ampliada para além da questão religiosa e, assim, envolvendo uma reflexão nos campos da ética e da política. A tolerância ganhará uma forma mais robusta no esquema filosófico iluminista no século XVIII, como um princípio fundamental do ideal de civilização humana. Este desenvolvimento é captado por Sarmento:

Tais fatos se destacam num processo pelo qual a modernidade em seu amplo espectro de acontecimentos passa a gestar as condições necessárias para o surgimento de uma forma de tolerância, primordialmente vinculada às discussões na esfera religiosa, passando paulatinamente a encarnar os debates em torno da democracia tal como desenvolvidos por pensadores como John Locke, Voltaire e Kant, dentre outros, cujas contribuições teóricas foram essenciais para a percepção das questões éticas e políticas levantadas na época e que se tornaram base para o norteamento de um novo ideal civilizatório, tal como proposto por Kant ao estabelecer os princípios basilares do ideal iluminista, tido como projeto da modernidade, onde a “saída do homem de sua menoridade” reflete a necessidade de sua emancipação pelo uso da razão (Sarmento, 2021, p. 391).

Nesse sentido, o fenômeno das guerras religiosas na Europa provocou um grande impacto no pensamento filosófico, na medida em que a remodelação do papel da Igreja e por conseguinte do Estado, urgia a necessidade da disposição de garantias de uma tolerância “provisória e orientada”. Autores iluministas como John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Voltaire clamavam pela coexistência de outras formas de pensar para além do monopólio da Igreja.

Em “A Era dos Direitos”, Norberto Bobbio faz menção a este contexto religioso eruptivo. Bobbio observa que ele foi um dos “motores” para a produção intelectual de ideias pacifistas que ajudaram a forjar um pensamento que o autor considera “cosmopolita”.

As guerras religiosas e hegemônicas da Europa foram outro fator que contribuiu para a difusão dos ideais pacifistas, com que lentamente se ia formando o pensamento cosmopolita do século XVIII. Tolerância, universalismo religioso, cristianismo razoável, direito internacional, foram os fundamentos escolhidos nos fins do século XVII para a república das letras [...] (Ricuperatti, 1998, p. 297).

Nos séculos XVII e XVIII, a produção intelectual se desenvolve consideravelmente, em termos filosóficos, permitindo, assim, que houvesse um aprofundamento acerca do conceito filosófico de tolerância. John Locke publicou, em 1689, a “Carta acerca da tolerância”; Immanuel Kant, “A religião dentro dos limites simples da razão” e “A paz perpétua” em 1753 e 1795 respectivamente; e Voltaire, o “Tratado sobre a tolerância”, em 1763. Estas foram contribuições mais sofisticadas, atreladas ao universalismo e ao Iluminismo, na medida em que os autores se debruçam com mais profundidade sobre a relação entre o Estado e a Igreja.

Uma noção mais cristalina da tolerância se firma somente no século XVIII, quando adquire valor de virtude e prudência. Já se sabe que na visão de Giuseppe Ricuperatti que trata da consolidação da tolerância como um valor humano, vê-se que há uma relação direta desta com o desenvolvimento de ideias pacifistas consolidadas no século XVIII pelo pensamento cosmopolita. Locke e Rousseau são apontados por Ricuperatti (1983) como expoentes deste pensamento.

O pensamento cosmopolita é fruto de um movimento conhecido como *Cosmopolitismo* (movimento de resistência ao Estado absolutista, às guerras religiosas e aos conflitos ideológicos). Tal corrente foi importante para o desenvolvimento de ideias pacifistas fomentadas pelo pensamento filosófico europeu e, como tal, para o desenvolvimento da noção de tolerância civil. Intelectuais europeus como Locke, Rousseau e Pierre Bayle (1647-1706) são apontados como preponderantes para o desenvolvimento de argumentos e justificação moral de um mundo mais igualitário, contribuinte de um novo *ethos* sobre o mundo, alicerçado a partir de valores universalistas como: igualdade, liberdade individual, racionalidade e autonomia (Ricuperatti, 1983, p. 297).

Ainda, de acordo com Ricuperatti (1983) o pensamento cosmopolita, ao movimentar uma nova corrente de ideias, defendia-as fortemente, como projeto de humanidade, ao interpor argumentos em favor da conciliação de diversas confissões de fé e visões de mundo. De modo geral, o cosmopolitismo resume-se em um movimento pela construção da paz e do diálogo como prática humanista. Percebe-se, assim, relevância deste movimento filosófico para o debate acerca da tolerância de um modo geral.

A justificação para o cosmopolitismo está baseada no jusnaturalismo corrente cuja ideia central é a de que há uma moral comum que fortalece o sentido de igualdade entre os homens e possibilita o reconhecimento mútuo.

Este movimento de justificação do *ethos* humanístico foi fundamental pelo fato de que, sem estabelecer procedimentos lógicos no esquema filosófico que propõe uma nova concepção de mundo, a transformação da comunidade civil — antes calcada na autoridade divina — em uma sociedade fundamentada em torno de elementos humanísticos estaria impossibilitada (Ricuperatti, 1983, p. 297).

O estímulo a uma nova postura e consciência humana dentro de uma cultura cosmopolita estava ganhando contorno já na Europa do século XVII. As guerras religiosas, como já dissemos, contribuíram enormemente para o desenvolvimento e a difusão da ideia de tolerância.

Convém chamar atenção aqui para a importância da chamada de “república das letras”. Segundo Ricuperatti, a “república das letras” foi um grupo de teóricos (John Locke, Pierre Bayle, Joseph Leclerc e Immanuel Kant) que trabalhavam ideias pacifistas (RICUPERATTI, 1983, p. 297). Estes pensadores contribuíram para o desenvolvimento da noção de respeito à “verdade do outro” e o reconhecimento da liberdade de escolha acerca da confissão de fé.

Mas, logo a tolerância se desprende paulatinamente do campo religioso e ganha força no âmbito do “filantropismo iluminístico” (Zanone, 1983, pp. 1246-1247). O desenvolvimento paulatino da tolerância corresponde à cristalização da compreensão deste conceito dentro do pensamento iluminista e do racionalismo no século XVIII.

Zanone (1983) cita a importância do pensamento de Voltaire para a afirmação mais cristalina do conceito de tolerância. A tolerância se fortalece no século XVIII como uma ideia possível de justificação fora da abordagem estritamente religiosa. Segundo Zanone, Voltaire demonstrou justificou o conceito de tolerância, tornou evidente que, nas compreensões religiosas evangélica e judaica clássica, a intolerância já era vista como algo incompatível com seus esquemas de pensamento e exercício das suas respectivas doutrinas religiosas (ZANONE, p. 1246).

O autor aponta, ainda, que é no século XIX que a tolerância, tendo se tornado um componente chave no pensamento liberal, se desprende das abordagens religiosas por seu direcionamento ao pensamento humanista, iluminista e racionalista. Entretanto, apesar deste desprendimento, a própria Igreja católica será receptiva a acomodar o conceito de tolerância em seu discurso, como aponta Zanone (1983) quando se refere às encíclicas de Leão XIII, salvo suas limitações. Não obstante, o movimento de acolhimento da ideia da tolerância não é isento de discordâncias de parte do setor eclesiástico.

Segundo Zanone (1983), a existência de críticas por parte de figuras como o padre Messíneo (1950) revelam ainda a existência de resistência de setores mais dogmáticos da Igreja católica ao pensamento liberal. Sem dúvidas, é possível afirmar que houve discordância em relação à recrudescente noção de tolerância liberal. A moralidade eclesiástica de padre Messíneo, se apoia em uma visão dual da realidade (bem e mal). Temos em Zanone (1983) que a visão dogmática conflita diretamente com a pretensão agnóstica do liberalismo:

E no século XIX foi um componente essencial do pensamento político liberal. Foi acolhido pela própria Igreja, nas encíclicas de Leão XIII, com muitas limitações e como um mal menor. Também em 1950, o padre Messineo contrapunha à teoria liberal da Tolerância fundada sobre o agnosticismo e o subjetivismo religiosos, a teoria restritiva da Tolerância como atitude prática “que leva a suportar com indulgência e longanimidade uma ação ou um fato lesivo do nosso sentimento e dos nossos direitos”. Segundo esta interpretação, pois que se “se tolera o mal e o erro, não se tolera o bem e a verdade”, a Tolerância não deveria comportar a paridade jurídica dos cultos sustentada pela concepção do liberalismo agnóstico. É inegável que a plena explicação do princípio de Tolerância é incompatível com o dogmatismo religioso, o qual, professando a certeza da verdade recebida por graça, impõe o aut-aut entre verdade e falsidade e a divisão dos homens entre eleitos e réprobos (Zanone, 1983, p. 1247).

Apesar da consolidação paulatina do princípio da tolerância – com ressalvas – podemos afirmar – com base no entendimento de Zanone (1983) –, que no século XX a postura da liderança Igreja Católica, em relação ao princípio da tolerância, tende a uma maior abertura. A fluidez na recepção da liderança religiosa em relação ao princípio da tolerância aparece a partir do seu reconhecimento da dignidade natural da pessoa humana e da liberdade de busca pela verdade. Este reconhecimento se dá por parte de figuras como o Papa Bento XVI e João XXIII e Paulo VI:

Os mais recentes desenvolvimentos do pensamento da Igreja, entretanto, contidos nas declarações do Concílio Vaticano II e nas encíclicas de João XXIII e de Paulo VI, estão explicitamente orientados para o princípio de Tolerância na medida em que, reconhecendo e exaltando a dignidade natural da pessoa humana — que não foi perdida nem em presença do erro —, reafirmam que a busca da verdade é um ato voluntário do conhecimento sobre o qual a autoridade civil não tem poder de interferência. (Zanone, 1983, p. 1247).

Vimos, nesta seção, que a grande motivação para o surgimento do debate acerca da necessidade de haver mais tolerância e das ideias associadas à tolerância não se resume ao debate religioso dos séculos XVI e XVII. Havia, também, em andamento um novo projeto humanístico, muito embora a preocupação com a atenuação dos conflitos religiosos seja vista como de primeira importância. De acordo com Ricuperatti (1983), a França de Luís XV é apontada como tendo um grande papel na tentativa da construção da chamada ‘Paz Perpétua’, contexto que inspirou a obra, de mesmo título, de Kant.

Nesta esteira, Locke — no século XVII —, Kant e Voltaire — no século XVIII —, contribuíram com argumentos em favor a aceitação das diferentes crenças e visões de mundo e trouxeram argumentos sofisticados de justificação para o respeito mútuo. Seguiremos, aqui, a orientação de Sarmento (2021), para quem estes três autores foram responsáveis por desenvolver uma gama de argumentos e conceitos bastante contundentes e indispensáveis para o reconhecimento da autonomia humana, da liberdade de expressão e das bases da tolerância civil.

No século XIX, a Igreja Católica passa paulatinamente a acomodar o princípio da tolerância como o “menor dos males”, ou seja, com limitações. O princípio da tolerância no século XX, será mais acolhido por figuras religiosas, apesar da oposição de setores dogmáticos da Igreja Católica.

Vê-se que o movimento da relação entre tolerância e mundo religioso muda radicalmente de dinâmica. Uma vez que o princípio da tolerância se torna independente do contexto religioso e passa a figurar um dos princípios bases da compreensão do mundo já fundamentada na ideia de liberdade civil, a Igreja Católica vem perdendo destaque e força de combate ao princípio da tolerância. Assim, a Igreja Católica precisa muito mais acomodar a tolerância e reconhecer este como um princípio fundamental da convivência humana do que lutar contra ela.

Tendo a tolerância se desprendido do imaginário e do centro de discussão atrelada ao estritamente ao campo religioso após a construção de uma nova compreensão humanística e racionalista e do desenvolvimento dos princípios do liberalismo, outros problemas permearão o princípio da tolerância, mudando seu foco.

No século XX, questões fortes e urgentes associados à sociedade contemporânea. Na segunda metade do século XX, a discussão do princípio da tolerância está muito mais voltada para sua forma de operacionalização, no âmbito do Estado e dos centros de poder.

Nesse sentido, um dos fatos importantes da segunda metade do século XX é o advento da do pluralismo democrático na América que redireciona o conceito de tolerância para conter aos aspectos repressivos das sociedades modernas:

Independentes da problemática da Tolerância religiosa são as teorias críticas da sociedade contemporânea, que tendem a esclarecer os aspectos repressivos no panorama da Tolerância. Segundo Robert Paul Wolff, por exemplo, a Tolerância é a virtude da moderna democracia pluralista. Mas o pluralismo democrático, tal qual pode ser observado na América contemporânea e em outras sociedades industrializadas, apresentaria uma série de analogias com as sociedades feudais e corporativas enquanto se mostraria tolerante para com os grupos constituídos e não para com os indivíduos cujo comportamento se desvia das normas do grupo. Segundo Herbert Marcuse, a função liberal da Tolerância teria sido alterada pelas mudanças

verificadas nas sociedades democráticas avançadas, que minaram as bases do liberalismo econômico e político. A Tolerância deveria, portanto, concretizar-se numa prática subversiva e liberante e contrapor-se à Tolerância decadente mascarada pela REPRESSÃO (V.) (Zanone, 1983, p. 1247).

Ademais o surgimento da noção de pluralismo político, que surge como forma de dar sentido às diferenças culturais e dar solução para os conflitos políticos das sociedades agora altamente industrializadas, as teorias críticas questionarão o advento da tolerância como valor de virtude de uma sociedade que impõe, tal qual as sociedades feudais e corporativas, uma série de imposições repressivas. O que leva autores como Marcuse a questionarem a justificação da tolerância no âmbito público.

Mas interessa, antes de esclarecer os desdobramentos da tolerância no contexto do advento do pluralismo político, compreender as bases do seu desenvolvimento histórico e sob quais argumentos filosóficos a tolerância foi cooptada por meio do liberalismo.

1.2. Locke: a tolerância como justificativa para as liberdades individuais

O primeiro filósofo liberal a contribuir com o assunto da tolerância foi John Locke (1632-1704) dedicou uma obra, publicada em 1689, para tratar do assunto. Em “Carta acerca da tolerância”, que tem como pano de fundo os conflitos religiosos pela Europa, especificamente na Inglaterra e na França, há um grande estímulo para o estabelecimento de um poder civil estável, sob leis eficientes. Os velhos instrumentos de coerção que se concentravam nas mãos do governo absolutista são fortemente rejeitados pelo autor que propõe em seu lugar a persuasão.

A tolerância nessa chave, em lugar da coerção e da imposição da verdade, propicia a coexistência de diversas crenças e formas de pensar a fé na medida que busca garantir a opção religiosa como uma escolha individual. O pensamento de Locke apresenta inovação na medida em que analisa o real papel que o legislador deve ter perante a comunidade civil. Locke sugere que crenças religiosas devem estar apartadas das crenças coletivas, cabendo a uma decisão individual.

Protestante, Locke foi alvo de perseguição política. Segundo Brown, o autor britânico publicou *Carta acerca da tolerância* anonimamente, durante a crise de exclusão ocorrida em 1689. Sua obra se torna ainda mais relevante justamente pelo fato de levantar o debate sobre tolerância enquanto Locke estava exilado nos Países Baixos, país com um histórico extenso de perseguições advindas das crises religiosas:

Published anonymously during the Exclusion Crisis in 1689 but emerging from years of thinking about and writing on toleration, it is also significant for having been written while Locke was in exile in the Netherlands, a land that had undergone a

century of its own political crises over religion in the aftermath of Spanish rule and was then the main destination of French Protestants fleeing persecution (Brown, 2006, p. 31).

Ainda, do ponto de vista de Brown, a principal intenção de Locke era o de realizar uma distinção entre sociedade civil e sociedade política e a vida religiosa (Brown, 2006, p. 31). A autora pontua que ao realizar esta separação, Locke estaria realizando uma individualização da crença e dando-lhe um caráter subjetivo. Segundo sua acepção, essa nova lógica sutil de operação da crença, servem de base para a ordenança religiosa contemporânea.

Segundo esta acepção, Locke, ao defender a tolerância, retira da religião o seu caráter de importância pública ou compartilhada. Nesta chave, a tolerância proposta por Locke foi de caráter prático. É considerada como uma solução imediata para o conflito, não uma solução de cunho moral ou de princípio (Brown, 2006, p. 32).

Ao sugerir a individualização da crença religiosa — como único meio de colocar fim ao conflito político — dos valores morais ou éticos resulta na individualização e subjetivação desses princípios, mas a ética continua conectada com princípios religiosos. Ao passo que a religião passa a ocupar o domínio privado, a ideia de moralidade política ainda permanece

É necessário contextualizar, que Locke está inserido no que Bobbio (2000) caracteriza como *processo de secularização* em que pesa a transformação do centro de poder religioso provocado pela Reforma. Nesta esteira, destaca-se o advento da ciência moderna, provocando o afastamento da importância da teologia como forma de explicação do mundo. O fato dessas mudanças não alterou a realidade de múltiplas religiões conflitantes culminarem na ebullição do cenário político. Criou-se um contexto social em que a demanda pela liberdade religiosa urgia. Emergia uma proposta mais branda afim de salvaguardar as liberdades civis como um todo:

O processo de secularização que deriva da fragmentação da unidade religiosa operada pela Reforma e pelo nascimento da ciência moderna por obra da triunfante concepção mecanicista, não mais teológica do mundo, não muda em nada a relação entre a esfera política e a esfera religiosa, aliás a reafirma e aprofunda: da pluralidade das confissões religiosas (Igrejas constituídas e seitas não conformistas) surge a demanda, característica de uma sociedade secularizada, de tolerância religiosa, que consiste praticamente e institucionalmente na defesa juridicamente garantida da liberdade de consciência e de profissão de fé com respeito ao poder político e, consequentemente, na imposição de um limite insuperável ao poder coercitivo próprio do Estado. A demanda de liberdade religiosa, [...] estende-se às liberdades de pensamento e de opinião em geral e de opinião política em especial; a liberdade de pensamento e de opinião consolida-se, por sua vez, com a liberdade de imprensa [...] (Bobbio, 2000, p. 224)

Em Locke (1972), os interesses civis estariam em grande medida apartadas do domínio religioso. Apesar disto, Locke não vê impedimento de que a religião — especialmente no caso do protestantismo — seja valorizada como grande virtude humana. Não está nítida a sua defesa

por Estado totalmente laico, muito embora o filósofo faça o esforço teórico de condenar a pretensa função de cerceamento do Estado em relação às outras confissões religiosas como mecanismo intrínseco da figura do Estado.

Nessa perspectiva, Locke indica que sobretudo o magistrado civil não deveria colocar a sua cristandade nem a sua humanidade em segundo plano. Caso o magistrado seja praticante do protestantismo, em nada seria prejudicial às funções do Estado em relação à regulação da ordem civil. Pelo contrário, vê-se a exaltação do aspecto contributivo do protestantismo na condução de uma ordem social por seus valores em prol do apoio mútuo e da virtude entre os indivíduos. Vale destacar que nesse sentido, o único meio eficiente para convencer o outro em relação às benesses do cristianismo protestante para a convivência humana seria a persuasão e não a imposição (Locke, 1972, p. 7).

Por isso, é incerto dizer que Locke estaria advogando por um Estado completamente laico. Algumas interpretações como a de Loque (2019) e Diniz (2019) podem contribuir para que se confirme se esta afirmação da laicidade de Locke seria de fato precipitada, muito embora se possa considerar que o filósofo inglês tenha contribuído enormemente para o desenvolvimento do que hoje se comprehende por laicidade.

Quanto à laicidade, é um truismo afirmar que se trata de um conceito com o qual Locke nunca operou. O termo ele próprio é tardio, data do final do século XIX, de modo que é preciso defini-lo com precisão para que se possa adotá-lo como medida para interpretar a defesa da tolerância realizada por Locke (Fontenelle, 2019, p. 194).

Segundo Loque (2019), não se pode confirmar de fato a presença de um argumento favorável a laicidade de Locke. Com isso, não se pode uma proposição ao Estado laico muito embora suas premissas levem a caracterização de laicidade. Ademais, a noção de laicidade somente se firmará no século XIX. Dito isto, nesta chave, o intuito de Locke, em *Carta acerca da Tolerância* (1689), era o de delimitar os fins do Estado e da religião. Locke sugeriu assim que o Estado prescinde de exigir qualquer confissão de fé para exercer o seu poder:

[...] é possível então dizer que a defesa da tolerância realizada por Locke pode ser interpretada como uma reivindicação da laicidade do Estado. Ressalte-se, porém, que para tanto é preciso haver uma distinção dos fins do Estado e da Igreja, mas não uma separação entre Estado e Igreja, subentendendo-se por isso (Fontenelle, 2019, p. 201).

Ainda da perspectiva de Fontenelle (2019), no limite, pode-se dizer que Locke defendia um Estado capaz de salvaguardar as liberdades individuais quando se preocupa em delinear o papel da Igreja e do magistrado civil como coisas distintas com finalidades distintas. É neste limite de análise que é possível estender a interpretação propriamente dita, e mencionar o fato da preocupação de Locke em circunscrever a participação da Igreja como limitada em relação

ao poder, como uma estrita pretensão à laicidade. Fontenelle (2019) conclui assim, que podemos falar em *reivindicação à laicidade* presente no pensamento de Locke.

Se atentarmos para o fato de que todas as obras de John Locke sobre a tolerância discutem, no final das contas, a relação entre o poder político e o poder religioso, então, teremos boas razões para, nos próximos capítulos, tentar identificar a influência exercida pelo pensamento do filósofo no desenvolvimento desse conceito tão prezado nas democracias modernas (o laicismo) (Diniz, 2011, p. 39).

A partir da concepção de Diniz (2019) vê-se que o pensamento de Locke, ao contribuir com o processo de descolamento do domínio religioso do político, adiciona em *Carta acerca da Tolerância* (1689) elementos importantes para o desenvolvimento da tolerância religiosa, palavra e atitude tão cara para o estabelecimento de um Estado laico.

No entanto, também não é possível afirmar a concretude da laicidade nas publicações de Locke acerca da tolerância, visto que sua preocupação estava voltada para outras duas questões. Primeiro, garantir a segurança mútua entre sociedade e governo civil; segundo, delimitar o papel do magistrado civil na elaboração e condução dos assuntos civis e na garantia do direito ao exercício de confissões religiosas e da liberdade de culto, salvo algumas exceções que pudessem colocar em risco a liberdade e a estabilidade da sociedade e do governo civil.

Dito isto, ao delimitar os verdadeiros propósitos do governo civil em relação à sociedade civil e expor as limitações da Igreja, Locke (1973) evidencia a necessidade de distinguir as funções específicas do governo e do poder eclesiástico de modo que seus fins não se baralhem. Locke em nenhum momento nega a religião. Ao contrário, faz diversas ponderações a respeito sua importância para a vida humana. Não obstante, comprehende que os fins do governo não podem ser confundidos com os fins da salvação individual.

[...] numa palavra, ninguém pode impor-se a si mesmo ou aos outros, quer como obediente súdito de seu princípio, quer como sincero venerador de Deus: considero isso necessário sobretudo para distinguir entre as funções do governo civil e da religião, e para demarcar as verdadeiras fronteiras entre a Igreja e a comunidade. Se isso não for feito, não se pode pôr um fim às controvérsias entre que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação das almas de um lado, e, por outro, pela segurança da comunidade que o Estado deva prescindir de uma religião oficial e de sua subvenção (Locke, 1973, p. 11).

O fato das discordâncias entre as confissões de fé gerou grande preocupação para Locke (1973). Em que medida seria possível conciliar tais questões? A separação entre o domínio público e o privado em relação à religião e reservando esta última ao espaço privado aparecem como solução indispensável. A tolerância, no limite, seria um meio para chegar a um ambiente político isonômico e garantidor da liberdade de expressão.

Locke estabeleceu rigorosamente o papel do magistrado quanto à questão religiosa. São nítidos os conselhos de Locke em relação ao papel dos legisladores. Ao administrar os assuntos

civis, o magistrado não deve fazer uma defesa intransigente de uma única verdade religiosa que possa ser vigilada pelo Estado ou por grupos religiosos corrompidos.

O magistrado garantiria uma maior estabilidade à sociedade civil na medida em que substituísse sua grande capacidade de coerção pela transigência em nome da persuasão e da paz. Neste sentido, tal obra proporciona diversas proposições argumentativas bastante complexas, o que é tido como um certo ineditismo. A liberdade de expressão humana é o valor máximo que permeia seu pensamento.

A característica propositiva e prescritiva de sua filosofia política encontra na persuasão o encorajamento dos mesmos valores cristãos que ora eram usados para corromper os magistrados em torno de fins políticos perversos. Busca, agora, o cultivo de fins que visam a preservação dos direitos individuais do ser humano. Locke se confirma como um autor voltado para diferenciar o que é de âmbito público e o que pertence ao privado.

O caráter do governo civil em *Carta acerca da tolerância* – publicação que “Segundo Tratado sobre o Governo Civil” – desenha-se a partir da exigência de Locke de que haja duras restrições à extensão da ação e do poder do governo em relação às liberdades individuais. A capacidade de persuasão humana emerge nesta proposição *lockeana* como instrumento de conciliação de interesses no interior da sociedade civil.

O que move toda sua argumentação é o fato das crenças nas liberdades individuais, que por seu turno, exigem que o poder seja limitado e que interceda na medida e pela diversidade de opiniões. Locke atrela fortemente a tolerância com a tônica da liberdade de pensamento e conduta, com vistas a circunscrever e adequar a autoridade estatal em relação à esfera do indivíduo.

A tolerância aparece sobretudo neste contexto como um valor, que está diretamente associado à prudência dos legisladores em função de que se evite erros políticos. Para ele, o bom magistrado é aquele que encoraja a tolerância mútua (Locke, 1972, p. 16). Os direitos civis estão salvaguardados mediante qualquer tentativa de interposição sobre o exercício da fé ou do culto.

Em tempo, há ainda um apontamento para uma futura discussão sobre o sentido do governo democrático, na medida em que também Locke estabelece ideias fundamentais de liberdade de expressão e igualdade. A tolerância aparece nesta obra como um forte valor de virtude.

1.3. Pierre Bayle: a preocupação com a fundamentação da tolerância como um conceito

Pierre Bayle (1647-1706) contribuiu para a fundamentação da tolerância como um conceito. Bayle colocou a tolerância dentro de um esquema filosófico das sociedades modernas

em sua publicação *Commentaire philosophique* (1686) (Almeida, 2010, p. 116). No livro, Bayle expressa preocupação com a intolerância religiosa e propõe limitações ao poder estatal. Ele critica o uso de violência para reprimir divergências, visando evitar instabilidade política.

O objetivo da presente seção é tratar a concepção de Bayle acerca da tolerância e sua contribuição para o desenvolvimento da ideia da valorização da multiplicidade de concepções religiosas a conviverem sob um mesmo Estado.

O pensamento de Bayle se volta para a maneira como o Estado comprehende a diversidade, uma certa pluralidade é bem vista e valorizada, do ponto de vista essa mesma multiplicidade. Em vez de contribuir com a fragmentação da sociedade civil ou do Estado, a coexistência de diversas confissões religiosas contribuiria muito mais do que um Estado de uma única religião que fosse despótico.

Segundo Almeida, a tese de Bayle aponta para a necessidade de garantir uma maior liberdade de consciência aos indivíduos, defende a tolerância irrestrita aos grupos religiosos, sem ressalvas. Para que a tolerância se estendesse às diversas formas de consciência religiosa.

Uma das principais teses defendidas por Bayle é que a liberdade de consciência e de opinião deve ser garantida aos indivíduos. O Estado não deve perseguir por motivos religiosos e não deve haver violência quando se trate de opiniões que não geram perigo para a ordem pública. A liberdade de consciência tem por consequência uma tolerância irrestrita que deve se estender a todas as confissões religiosas e até mesmo aos ateus (Almeida, 2010, p. 115).

Nesse sentido, o conceito de tolerância apresentado por Bayle é alicerçado sobre um prisma bastante abrangente. Sua crítica torna mais amplo o leque da tolerância, tendo como a liberdade de consciência (Almeida, 2010, p. 120).

A tese de Bayle em se assemelha à tese de Locke em *Carta acerca da Tolerância*. Ambos compreendem que a religião não pode cometer excessos na tentativa de impor ou constranger os indivíduos a aceitarem uma verdade. Bayle e Locke se distanciam na medida em que Bayle não aceita o argumento protestante em relação contra a Igreja romana — o catolicismo —.

Locke (1978) sugere limitações para a Igreja Romana, por sua perseguição histórica contra os protestantes. Já Bayle critica excessos da Igreja Católica, como no caso da perseguição aos huguenotes (Almeida, 2010, p. 12). Nesse aspecto, Bayle, diferentemente de Locke, não demonstra intenção de sugerir restrição ou dar consentimento para reprimir os católicos. Para ele, as doutrinas protestantes teriam feito uso de violência e perseguição à outras confissões de fé, especialmente aos católicos.

Outro aspecto importante é o fato de que Bayle contribuiu para modificar a conotação do conceito de tolerância. Segundo Almeida, a tolerância era vista como algo negativo — tolerar seria suportar um mal inevitável — (Almeida, 2010 p. 121). Com a contribuição de Bayle, a tolerância ganha sentido de ser fundamentada na razão.

Bayle parece ser mais contundente em relação à uma possível laicidade visto que critica o fundamento da perseguição religiosa. Do seu ponto de vista, a religião protestante e católica teve — mesmo sem ter esse direito —, em seus respectivos históricos, a perseguição como invólucro de suas doutrinas (Almeida, 2010, p. 126).

Como já dissemos acima, o filósofo francês demonstrou ânimo com a possibilidade de uma multiplicidade de religiões. Segundo sua tese, a existência de múltiplas religiões dentro de um mesmo Estado não seria fonte de desordem ou de conflito.

Segundo sua acepção, o problema da convivência humana não estaria presente na aceitação dessa multiplicidade de doutrinas presentes em uma comunidade civil, mas residiria na ausência da tolerância, por meio da exigência de uma única doutrina religiosa. Em relação à defesa do caráter múltiplo da manifestação dos sujeitos e das suas respectivas crenças, Bayle expressa a seguir, em uma passagem de Comentário Filosófico:

[...] Ora, é manifesto que uma tão bela emulação seria causa de uma infinidade de bens; e por consequência a tolerância é a coisa do mundo mais própria a restabelecer o século de ouro, e a fazer um concerto e uma harmonia de muitas vozes e instrumentos de diferentes tons e notas, tão agradável pelo menos como a uniformidade de uma só voz. Que é então que impede esse belo concerto formado por vozes e tons tão diferentes um do outro? É que uma das duas religiões quer exercer uma tirania cruel sobre os espíritos, e forçar as outras a lhe sacrificar sua consciência; é que os reis fomentam essa injusta parcialidade, e confiam o braço secular aos desejos furiosos e tumultuosos de uma populaça de monges e de clérigos [...] (Bayle, 2019, p. 106).

O autor segue sua compreensão sobre as razões pelas quais príncipes e imperadores declaram guerra contra os heréticos em nome de Deus. Adiante, aponta as razões — pelo menos duas — pelas quais os heréticos² não seriam um perigo real para a harmonia de uma comunidade:

Eis duas coisas que não se encontram nos heréticos que eu suponho deveriam ser toleradas; porque, primeiramente eles não violentam ninguém: dizem bem a seu próximo que está no erro, lhe alegam as melhores razões que podem, lhe fazem ver uma outra crença que apoiam o mais firmemente que esse homem em sua plena liberdade; se quer se converter, eles ficam bem tranquilos; se não o quer, a ele permitido, o recomendam a Deus lhes é possível, exortam a mudar, lhe mostrando que se o condenará, se não segue a verdade que lhe apresentam. Eis tudo o que eles fazem; após isso eles deixam esse homem em sua plena liberdade; se quer se converter, eles

² Em Bayle, *heréticos* são todos aqueles que não são compreendidos como membros integrantes da religião oficial de um Estado, incluindo protestantes, ou quaisquer religiões ou práticas não oficiais (Bayle, 2019, p. 109).

ficam bem tranquilos; se não o quer, a ele permitido, o recomendam a Deus (Bayle, 2019, pp. 108-109).

A primeira razão pela qual os heréticos deveriam ser tolerados, reside no fato de que eles não possuem qualquer pretensão de convencer os praticantes de fé nem propagar a violência contra quaisquer pessoas que não concordam com seu modo de vida.

A segunda razão pela qual eles devem ser tolerados, reside na ideia de que os possíveis desvios de conduta dos heréticos em relação à sua crença em particular, não cabem na qualidade de prática criminosa ou de qualquer prática de delito, pois, segundo Bayle, heréticos não agem de “má fé”.

Nesse sentido, a compreensão do autor sugere que, na possibilidade de um certo “desvio” de conduta presente nas práticas de heréticos, essa possibilidade estaria atrelada restritamente aos olhos de Deus, ou, aos olhos da doutrina religiosa oficial de um Estado.

Sendo assim, Bayle afasta a possibilidade de punição de práticas tidas como “desviantes” e sinaliza uma compreensão das verdades próprias que tais indivíduos carregariam consigo. Essa compreensão é fundamental para distinguir o comportamento criminoso de um comportamento mais próximo do que compreendemos hoje como fundamentalismo, mas que Bayle denota como uma prática de *suplício*³.

A compreensão de Locke sobre essa ideia da multiplicidade de religiões dentro do Estado é ligeiramente diversa em relação à noção presente em Bayle. Em *Carta acerca da Tolerância* apresenta a tolerância como um conceito bastante influenciado pelo prisma protestante, na medida em que o filósofo parte do debate sobre os reais princípios do protestantismo para exaltar a capacidade da doutrina evangélica em tolerar o outro: “A tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara” (Locke, 1972, p. 2).

É possível inferir que Locke está ancorado em uma tolerância de base protestante, e embora seu intuito de seja sobretudo delimitar as funções do Estado e da religião — sem que estas esferas se confundam e entrem em conflito —, seus pressupostos no texto supracitado apontam para uma preferência em relação à visão protestante do cristianismo sem excluir a sua sofisticação filosófica de base racional.

Algumas teses políticas produzidas no período em que Bayle escreve, incluindo ele mesmo, tratam a tolerância como uma questão estritamente atrelada a uma função religiosa do

³ Segundo Bayle, “[...] É então verdadeiro que os dois fundamentos que autorizam o suplício dos ladrões, dos homicidas, etc., não se encontram de modo algum no suplício dos heréticos” (Bayle, 20019, p. 109).

Estado em que pesasse as atribuições do centro de poder decidir sobre a oportunidade de tolerar ou não determinado grupo religioso, ou confissão de fé.

Uma das teses políticas usadas largamente entre os séculos XVI e XVII afirma que antes de ser um assunto que só diz respeito à consciência de cada um, a tolerância tem a ver com a função que a religião deve desempenhar no Estado. Segundo esta opinião, o reforço da uniformidade religiosa é uma característica fundamental do Estado unitário (Almeida, 2010, p. 127).

Temos, nessa chave, que a tolerância é um conceito imperativo, que busca sobretudo enfraquecer os argumentos através de diversas passagens rebatidas, que favoreçam a extinção da perseguição religiosa e da violência do Estado contra os heréticos e ainda, do não favorecimento político para qualquer doutrina.

Se pudermos falar de limites da tolerância já no século XVI, eles aplicariam estritamente àquelas concepções, religiosas ou não, que de fato ameacem a conservação da sociedade política (Almeida, 2010, p. 131).

Assim, a concepção *bayleana* compreende uma vertente metafísica, que tem como elemento imprescindível a política. Segundo essa perspectiva, somente através do poder político e por meio do Estado e outros mecanismos de convencimento, seria possível estabelecer e salvaguardar as liberdades de consciência na sociedade civil.

Embora a discussão da tolerância esteja limitada à dimensão religiosa, é possível extrair do seu pensamento argumentos metafísicos, calcados tanto na história, como também em conteúdos políticos, ao passo que há uma forte preocupação com os efeitos da existência de múltiplas religiões ou confissões de fé sob um Estado para a unidade política.

1.4. Voltaire: a tolerância e sua justificação a partir de uma origem moral comum

Em Voltaire, *Dicionário filosófico* (1764) uma definição de tolerância logo aparece de forma sintética. Segundo o autor, temos: “Que é a tolerância? É o apanágio da humanidade. Estamos todos empedernidos de debilidades e erros; perdoemo-nos reciprocamente nossas tolices, é a primeira lei da natureza” (Voltaire, 1764, pp. 179-180).

Representa uma definição preliminar acerca da tolerância sustentada em um argumento jussnaturalista, qual seja, o da existência de uma lei natural que nos aconselharia a sermos tolerantes uns com os outros já que o ser humano tende a cometer erros ou enganos. Em outras palavras, a interpretação de Voltaire acerca da tolerância está ancorada no pressuposto do pensamento cético que comprehende o reconhecimento da falibilidade humana.

[...] De certa forma falar em tolerância significa afastar todas as formas de dogmatismos e absolutismos existentes. Significa reconhecer a falibilidade humana,

o pressuposto de que não existem verdades absolutas, que o conhecimento, a experiência e a existência são relativas, pois estão diretamente ligadas à cultura na qual se vive, ao tempo, às condições climáticas [...] (Maliska e Wolochn, 2013, p. 49).

Tomando uma certa distância de uma pretensão à verdade absoluta, Voltaire (1764) expõe a situação histórica de diversos grupos religiosos que direcionavam perseguições contra outros grupos rivais, além de um breve retrato acerca do flagrante interesse em exercer o poder e controle político a partir da justificativa religiosa (Voltaire, 1764, pp. 180-181).

A partir da definição preliminar da tolerância, vê-se como característica fundamental da humanidade e como valor humano. Não obstante, a obra de Voltaire é um manifesto pela tolerância e a necessidade de tê-la como um exercício indispensável para a sobrevivência humana. Somente a partir do reconhecimento da igualdade dos sujeitos seria possível garantir a continuidade da humanidade. Em outras palavras, a necessidade da tolerância é nada mais do que um mecanismo de ajuda mútua para superar desafios da vida humana.

Voltaire dá continuidade à esta reflexão e amplia sua compreensão na publicação “Tratado sobre a Tolerância” (1764), ocasião em que o autor dá continuidade à sua discussão inicial, ampliando as inúmeras referências históricas que expõem de uma maneira crítica os conflitos religiosos e políticos na Europa do século XVI. O autor retorna com a discussão sobre a tolerância, mas com um manifesto mais robusto em favor do pacifismo na comunidade civil e no Estado e especialmente da tolerância religiosa.

O iluminista francês debate a possibilidade da tolerância e os cenários em que a intolerância não se justifica. Ele descarta os cenários em que seria possível haver o direito à intolerância, quando advoga que sobretudo, somente a partir do direito natural, grande princípio universal, que o direito humano pode de fato se erguer (Voltaire, 2000, p. 33). O direito natural é, portanto, um dos epicentros da sua argumentação. Para o autor, portanto, a intolerância não tem base no direito natural.

A tolerância se justifica como um direito natural. A despeito da existência de uma numerosa quantidade de confissões religiosas, o ser humano teria uma origem comum. Essa acepção demonstra que o jusnaturalismo exerce influência em sua justificação da tolerância mútua entre diferentes formas de expressão da fé.

Nessa chave, o ser humano teria, para além de uma origem natural comum, uma origem comum segundo um prisma religioso: a ideia central é a de que todos são filhos de Deus e que, por isso, seria injustificável colocar-se uns contra os outros. Segundo sua tese, o fator religioso em comum, exige não somente dos cristãos respeito mútuo, mas o respeito com outras diversas doutrinas religiosas como muçulmana, shenista, budista, judaica.

Não é preciso uma grande arte, uma eloquência muito rebuscada provar que os cristãos devem tolerar uns aos outros. Vou mais longe: afirmo que é preciso considerar todos os homens como nosso irmão. O quê! O turco, meu irmão? O Chinês, O judeu? O siamês? Sim, certamente; porventura não somos todos filhos do mesmo Pai e criaturas do mesmo Deus? (Voltaire, 2000, p. 121).

Desse modo, se ergue uma argumentação baseada na ideia da filiação divina comum para defender a importância da tolerância, bem como para tecer críticas em direção a esses grupos, Estados, grupos de poder e de confissões de fé que se utilizavam da violência como método para impor suas visões de mundo.

Em suma, Voltaire tem influência do pensamento jusnaturalista, mas combina argumentos humanísticos com a ideia de “filiação divina em comum”. Ao fazê-lo, traz definições importantemente tangíveis não apenas para o debate da intolerância religiosa, mas também para a discussão acerca da intolerância entre nacionalidades e origens culturais distintas. Estas são sempre forjadas sob o prisma da discussão acerca da verdade e do outro, da visão de mundo em que tais grupos distintos divergem fortemente.

1.5. Immanuel Kant: a justificativa da tolerância a partir do critério da racionalidade

Outra justificativa importante do século XVI no âmbito da tolerância, é Immanuel Kant. Um dos representantes de uma concepção filosófica de caráter universalista que se tornou basilar da justificação da liberdade de expressão religiosa e expoente do Iluminismo. O filósofo pode ser adicionado à gama de autores da chamada, por Ricuperatti, *república das letras* (Ricuperatti, 1983, p. 297). Além de ter em comum com os autores iluministas a busca pelos valores universais e pelo humanismo, a visão kantiana aborda grandemente os problemas decorrentes das práticas de intolerância.

Tais problemas foram fortemente enfrentados na medida em que com o estabelecimento de importantes premissas filosóficas, Kant desconstrói argumentos e rompe alguns paradigmas que sustentavam as práticas de intolerância e de perseguições. Segundo Sarmento, o próprio Kant sofreu com a intolerância após ter publicado “A religião dentro dos limites simples da razão” publicada pela primeira vez em 1753.

Na obra, Kant mesmo apresenta sua insatisfação com o contexto de grande interferência do campo religioso nas teses filosóficas⁴. Logo Kant trata de definir o papel da teologia bíblica

⁴ Ressalta-se que o próprio Kant, assim como muitos pensadores de sua época, também foi vítima da intolerância, a qual tanto combateu, quando da exposição de suas ideias na obra *A religião dentro dos limites da simples razão* publicada em 1753, em função dela ter contrariado interesses religiosos e políticos predominantes naquele contexto histórico, ao procurar dar um tratamento racional à religião, desconsiderando a revelação divina tal como ela se apresenta nas Sagradas Escrituras (Sarmento, 2021, p. 394).

em relação ao campo das ciências. Segundo sua perspectiva, as críticas do campo da teologia bíblica não deveriam pretender modificar ou subtrair o que é produzido pela ciência. Não é esperado, da mesma forma, que a ciência modifique o conteúdo da doutrina bíblica, visto que são campos distintos.

O interesse de Kant neste primeiro momento, seria o de delimitar os limites da racionalidade existente no contexto teológico para que não mais se ultrapasse este limite e mitigue ou censure a liberdade no exercício do saber científico.

Mas, no campo das ciências, contrapõe-se à teologia bíblica uma teologia filosófica, que é o bem confiado a outra Faculdade. Esta, contanto que permaneça apenas dentro dos limites da mera razão e utilize para confirmação e elucidação das suas teses a história, as línguas, os livros de todos os povos, inclusive a Bíblia, mas só para si, sem introduzir tais proposições na teologia bíblica e sem pretender alterar os seus ensinamentos públicos, para o que o eclesiástico detém o privilégio, deve ter plena liberdade para se estender até onde chegue a sua ciência; e embora, quando se confirmou que o primeiro ultrapassou efetivamente as suas fronteiras e se intrometeu na teologia bíblica, não possa contestar-se ao teólogo (considerado tão-só como eclesiástico) o direito à censura, contudo, enquanto a intromissão está ainda em dúvida e surge, portanto, a questão de se aquela teve lugar por meio de um escrito ao teólogo bíblico como membro da sua Faculdade, pois este está encarregado de cuidar também do segundo interesse da comunidade, o florescimento das ciências, e está no seu posto tão validamente como o primeiro (Kant, 2008, pp. 15-16).

Kant não nega que haja racionalidade nos estudos teológicos tampouco no exercício da fé. Contudo, o autor acaba rejeitando o comportamento a doutrina teológica e mesmo do poder eclesiástico. Da mesma forma, Kant condena a ciência que se intrometa nos assuntos teológicos. Este argumento reside em uma noção central no pensamento kantiano, que é a autonomia humana.

A autonomia humana precede toda e qualquer fonte de imposição a seguir qualquer tipo de conhecimento, preceito ou doutrina religiosa, pois tal atitude não se sustenta na racionalidade. Seu pensamento representa um grande “desvio” de concepção em relação aos interesses políticos de sua época.

Em “A religião dentro dos limites da razão”, a tolerância compõe uma das palavras de toque do projeto de modernidade. Kant busca legitimar todas as formas de liberdade religiosa e se coloca contra qualquer tipo de discurso que porventura possa provocar conflitos indissolúveis. O incômodo, por parte da classe política, no caso o poder absolutista é patente.

O filósofo alemão se une outros tantos autores — como Voltaire, perseguidos por expor argumentos no sentido de uma filosofia moral —. Tais reflexões tem despertado, desde o

princípio da idade moderna, o desconforto por parte de setores religiosos poderosos com outras formas de compreensão distintas sobre o mundo.

O argumento de Kant revela que em determinadas confissões religiosas — cuja fundamentação apresenta uma estreita visão de mundo — entram em contato com outras visões de mundo, novos conflitos aparecem. Principalmente nas religiões cujas doutrinas são restritivas e impedem ou punem a saída de seus membros com coercitividade.

Em relação a esse aspecto, Klein esclarece que a filosofia kantiana exige o exercício da racionalidade como meio para atingir a convivência pacífica de diferentes concepções de mundo. E expõe um trecho da filosofia kantiana, por meio da filosofia crítico-transcendental delimita a religião no campo da crença e, portanto, não deve haver por seu turno, a coercitividade. Kant vê a religião como apartada da possibilidade da ciência. Acrescenta que só há racionalidade na religião quando limitada ao campo da crença:

A não coercitividade teórica das asserções ligadas a assuntos de religião se deve a uma separação de gênero ou espécie e não apenas de grau entre uma asserção dotada de valor de verdade e uma asserção que só pode possuir valor de crença. Se os temas de Deus, imortalidade da alma ou da liberdade aspirassem ao estatuto de conhecimento teórico, então, quando eles se chocassem com os conhecimentos apresentados pelas ciências, teriam que ser considerados como falsos. A única possibilidade da religião aspirar alguma legitimidade racional é quando ela permanece e aceita permanecer no campo da crença (Klein, 2015, p. 225).

Outro aspecto importante da visão de Kant, em *A Paz Perpétua* (1795), é o encaminhamento sobre a relação Estado e o campo filosófico. Em outras palavras, Kant demonstra o *dever ser* da relação entre o Estado e a classe de filósofos. Kant demonstra preocupação com o possível baralhamento destas esferas, demonstrando ainda, certo incômodo com o fato de o Estado desejar impor limites ao pensamento filosófico.

Segundo Sarmento (2010), a filosofia universalista de Kant se destaca particularmente nesta publicação. Que foi escrita em forma de tratado e que influenciou no processo de criação da Organização das Nações Unidas (ONU) — referência em termos de suas políticas universais para a profusão dos direitos humanos (Sarmento, 2010, p. 395) —. Nessa perspectiva, Kant busca compreender de que maneira os Estados deveriam se organizar dentro um sistema cosmopolita, direcionado resolver seus conflitos de modo pacífico e racional:

Não é de esperar nem também de desejar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, porque a posse do poder prejudica inevitavelmente o livre juízo da razão. É imprescindível, porém, para ambos que os reis ou os povos soberanos (que se governam a si mesmos segundo as leis de igualdade) não deixem desaparecer ou emudecer a classe dos filósofos, mas os deixem falar publicamente para a elucidação dos seus assuntos, pois a classe dos filósofos, incapaz de formar bando e alianças de clube pela sua própria natureza, não é suspeita da deformação de uma propaganda (Kant, 2008, p. 33).

Em *A Paz Perpétua* (1972), especialmente no seu *Suplemento Segundo*, há um esforço de Kant para tratar da importância da contribuição filosófica para o estabelecimento da Paz entre Estados.

A proposta de Kant é sobretudo demonstrar como a categoria de filósofos pode contribuir com os processos legislativos em que seus súbitos representariam uma espécie de conselho para o estabelecimento de princípios racionais. Nessa ótica, tais princípios racionais deveriam buscar proporcionar equilíbrio e a peça paz entre os Estados. Se estabeleceria assim, a qualidade jurídica dos Estados: baseada em critérios como a moralidade e a racionalidade calcadas na justiça alicerçadas no argumento filosófico.

A moral e a razão se encontram associadas na qualidade de ponderação. Quando a moralidade e a prudência política são esgotadas – no caso de ruptura dos Estados –, a razão orientadora é capaz de corrigir os efeitos da ausência de prudência política sem necessidade de fazer o uso da violência. A razão aparece como um elemento capaz de correção, seguindo o direito natural.

O político moral formulará para si este princípio: se alguma vez na constituição de um Estado ou nas relações entre Estados se encontrarem defeitos que não foi possível impedir, é um dever, sobretudo para os chefes de Estado, ponderar como eles se poderiam, logo que possível, corrigir e coadunar-se com o direito natural, tal como ele se oferece aos nossos olhos como modelo na ideia da razão, mesmo que tenha de custar o sacrifício do amor-próprio (Kant, 2008, p. 36).

A Paz Perpétua de Kant aponta uma preocupação com a garantia do *cosmopolitismo* e o respeito mútuo entre os Estados. Nesse sentido, sua obra valoriza argumentos em favor da razão como instrumento eficaz do direito público em que pesa a contribuição da classe filosófica. O governo soberano se torna mais prudente ao recorrer à classe filosófica com vistas a receber orientação dentro do processo de decisão. O governo deve salvaguardar a liberdade de pensamento.

Sendo assim, é possível afirmar, que no pensamento kantiano há defesa pela seguridade da liberdade de pensamento, do exercício da prudência, do oferecimento e disponibilidade de garantias constitucionais. Sob condições de que os Estados devam, efetivamente, obedecer às regras do jogo por meio da persuasão e racionalidade.

Ademais, embora Kant não trate especificamente da tolerância nesta publicação, vemos que ele advoga implicitamente por mecanismos jurídicos e políticos que estabeleçam a estabilidade e paz social.

Por fim, uma noção de tolerância pode ser extraída da tese de modo na medida da sua preocupação com a garantia da segurança mútua entre nações, governantes e sociedade civil.

Bem como com a classe política e classe filosófica. Assim, a base dessas relações seria a tolerância pela via da racionalidade e legalidade — e não da interferência ou da violência — no que diz respeito à soberania e a autonomia dos Estados e do corpo político.

1.6. Tolerância, persuasão e democracia

Como exposto nas duas últimas seções, o desenvolvimento do conceito de tolerância contribuiu em grande medida com o advento do Estado liberal e posteriormente possibilitou o desenvolvimento da democracia. Um dos elementos importantes para compreender a relação entre tolerância e democracia é o elemento da persuasão, presente sobretudo na filosofia política de Locke.

Algumas vertentes teóricas, como a de Sarmento (2021) e Bobbio (1992), associam a tolerância do século XVII e XVIII, fortemente com o desenvolvimento de uma forma democrática, em especial quando se fala da contribuição de Locke. Esta associação entre tolerância e democracia é atrelada ao desenvolvimento do método da persuasão como meio para o alcance de bons resultados políticos. O método persuasivo desenvolvido por Locke aparece muito como um mecanismo que leva à mais tolerância no ambiente político.

É verdade que o método de persuasão também está para a defesa de um Estado liberal. Bobbio (1992) nos mostra, por analogia, que — muito embora nem sempre o Estado liberal esteve interligado ao Estado democrático — o Estado liberal está em consonância com muitas das noções presentes no Estado democrático. A saber, a noção de igualdade e liberdades individuais, bem como o próprio método de persuasão.

A tolerância, no pensamento de Locke, associa-se ao elemento da persuasão como qualidade humana essencial para o funcionamento da comunidade civil. Seu argumento viabiliza um governo democrático na medida em que se confirma como um valor que conjugado com a capacidade racional da persuasão atrelado ao reconhecimento dos direitos naturais.

Assim como o método da persuasão é estreitamente ligado à forma de governo democrático, também o reconhecimento do direito de todo homem a crer de acordo com sua consciência é estreitamente ligado à afirmação dos direitos de liberdade, antes de mais nada ao direito à liberdade religiosa e, depois à liberdade de opinião, aos chamados direitos naturais ou invioláveis, que servem como um fundamento ao Estado liberal. De resto, ainda que nem sempre historicamente, pelo menos na teoria o Estado liberal e o Estado democrático são interdependentes, já que o segundo é o prolongamento necessário do primeiro; nos casos em que lograram se impor, eles ou se mantêm juntos ou caem juntos (BOBBIO, 1992, p. 209).

A defesa do exercício da liberdade e da isonomia empreendida por Locke em *Carta acerca da tolerância* reforça a ideia da associação da tolerância a valores democráticos fundamentais. Tal empreendimento revelou importantes bases para a formação de um novo *ethos* e político.

A tolerância ganha força com este processo na medida em que aparece como elemento da práxis de todo governo civil que deseje erguer-se sobre bases sólidas e pacíficas. A saída para o exercício dos direitos civis e da autonomia humana, como demonstraram figuras como Locke e Kant são o aporte para a consolidação das bases do Estado liberal bem como do governo democrático.

Em suma, a persuasão se fixa como um elemento preponderante para o desenvolvimento do governo democrático, ao utilizar de elemento da retórica filosófica para o esclarecimento humano com base na racionalidade. Via de reconhecimento dos direitos individuais e do homem, e por conseguinte, na justificação da igualdade perante a lei.

Por fim, liberdade de expressão e persuasão são elementos notadamente constitutivos de um Estado liberal e propiciaram o reconhecimento mútuo entre iguais no ambiente democrático. A construção de ideias pacifistas, o surgimento da noção de direitos individuais e universais se somam a tais características e corroboram o desenvolvimento do método democrático.

CAPÍTULO 2. TOLERÂNCIA, LIBERALISMO POLÍTICO E DEMOCRACIA

O presente capítulo tem por objetivo demonstrar a relação entre a tolerância, o liberalismo enquanto doutrina política e a democracia como ideal e como método político. Sem compreender as transformações que levaram a associação entre a tolerância moderna e o liberalismo político, não seria possível compreender as razões para a tolerância no contexto do advento do Estado liberal e por conseguinte o desenvolvimento de uma noção democrática.

Parto do princípio de que a tolerância é um dos pilares da democracia contemporânea. É um mecanismo que possibilita pensar e debater questões de justiça e possíveis ameaças ao *status quo* das democracias liberais no contexto ocidental.

Mas, a tolerância moderna é diferente da antiga. Esta última, teve um importante papel em circunscrever as possibilidades de liberdade religiosa e estabelecer limites do poder eclesiástico referente a escolha de cultos e crenças no interior de uma comunidade política. A tolerância moderna, se associa com a ideia de diferenças objetivas como as relativas a questões étnicas e culturais, mas ainda revela diferenças subjetivas, como padrões morais.

Este capítulo tratará dessas e de mais questões associadas as supracitadas, com o objetivo de compreender as possíveis relações da tolerância, do liberalismo político e da democracia em sociedades liberais ocidentais.

2.1. Diferenças no conceito de tolerância

A tolerância pode ser vista a partir de dois primas, ou duas formas de conceituá-la historicamente. Isto porque os séculos que se seguem após o advento do Iluminismo, as motivações para a defesa da tolerância estavam associadas a uma nova forma de pensar. Os iluministas propuseram uma nova forma de pensar que estaria para além do viés do pensamento eclesiástico.

A partir do Iluminismo, a razão ganha autonomia em relação ao campo político e se constroem as bases do Estado liberal. Bobbio demonstra porque o conceito da tolerância se modificou tanto a partir da incidência das produções teóricas iluministas. Tendo ainda adquirido, três séculos após, um sentido ainda mais amplo. O fato é que Bobbio está chamando atenção para dois tipos de significado que a tolerância ganhou por conta das interferências históricas.

O surgimento da tolerância entre os séculos XV e XVII foi provocado pela urgente necessidade de conter os conflitos e estabelecer um ambiente que fosse possível conviver com a diversidade de crenças. A racionalidade e a ciência surgiram como apoio para esse processo, na medida em que contribuíram para uma visão universalista do mundo cosmopolita. O advento

na noção de indivíduo e a percepção mais ampla das liberdades individuais provocado pelo Iluminismo contribuiu também enormemente para a emancipação deste campo.

Não seria adequado descartar o cenário dos intensos conflitos religiosos que forçaram uma solução prática que fosse capaz de apaziguá-los. É assim chamada a tolerância religiosa ou política, que dá conta exatamente da desorganização dos sistemas de crenças e os fortes embates entre os centros de poder autoritários e dogmáticos mediante qualquer divergência de pensamento. O conceito tem seu significado histórico atrelado às particularidades dos séculos que antecedem e marcam o advento da modernidade. Dessa maneira, as razões de florescimento estarem associadas aos problemas políticos próprios dos séculos XV a XVII.

O conceito de tolerância na modernidade, por outro lado, não pode ser considerado a partir da mesma perspectiva que a do período anterior. Na modernidade, incidem as transformações de um mundo globalizado e reorganizado pelos processos migratórios, novos problemas se associam à dimensão política gerando intensos embates. Provocando assim uma reformulação do conceito de tolerância para um cenário radicalizado pelos preconceitos com base em diversas naturezas, tanto étnicas, econômicas sexuais e raciais:

Quando se fala de tolerância nesse seu significado histórico predominante, o que se tem em mente é o problema da convivência de crenças (primeiro religiosas, depois também políticas) diversas. Hoje, o conceito de tolerância é generalizado para o problema das convivências das minorias étnicas, linguísticas, raciais, para os que são chamados geralmente de “diferentes”, como por exemplo, os homossexuais, os loucos ou os deficientes. Os problemas a que se referem esses dois modos de entender, de práticas e de justificar a tolerância não são os mesmos (Bobbio, 1992, p. 86).

Vimos que as formas de origem destes dois tipos de conceito não são as mesmas. Bem como as formas de justificá-las. A tolerância religiosa e a tolerância política compartilham de significados compatíveis. No entanto, pertencem a contextos históricos bastante distintos, e seu desenvolvimento se deve a essas particularidades históricas.

A questão fundamental que foi posta sempre pelos defensores da tolerância religiosa ou política é deste teor: como são compatíveis, teórica e praticamente, duas verdades opostas? A questão que deve pôr a si mesmo o defensor da tolerância em face dos diferentes é outra: como é possível demonstrar que o mal-estar diante de uma minoria ou diante do irregular, do anormal, mais precisamente do “diferente”, deriva de preconceitos inveterados, de formas irrationais, puramente emotivas, de julgar os homens e os eventos? A melhor prova dessa diferença está no fato de que, no segundo caso, a expressão habitual com que se designa o que deve ser combatido, mesmo nos documentos oficiais internacionais, não é a intolerância, mas a discriminação, seja esta racial, sexual, étnica, etc. (Bobbio, 1992, p. 86)

Segundo Bobbio (1992), a tolerância religiosa ou política, atrelada ao seu significado histórico predominante, demonstrou ser o resultado da relação entre a teoria e a prática. Isso

pelo fato de que as razões que aduzem a necessidade da tolerância eram fundamentalmente alicerçadas em concepções de mundo.

Particularmente na visão de Bobbio, na contemporaneidade, as razões que aduzem à necessidade primordial de se tolerar não estão ligadas à racionalidade e às formas de operar as visões de mundo propriamente, mas são as discriminações, a violência contra grupos ou indivíduos, que não tem qualquer base racional.

As atitudes intolerantes, na contemporaneidade estão para além da relação entre a teoria e a prática. A motivação para o ódio contra aquele é diferente. É fomentada pelo gênero, sexualidade, raça, idade, etc. Reside no fato de que fundamentalmente o intolerante não crê e não reconhece pelo que o outro é. Por isso, no século XX, o que se busca combater não parece ser mais meramente a intolerância, mas a discriminação.

As razões para a tolerância podem não aparecer na contemporaneidade não porque o intolerante não se conscientiza na autonomia e na razoabilidade do outro, mas despreza as razões pelas quais o outro exerce a qualidade de ser humano autônomo.

Esta percepção ainda avança, demonstrando que a tolerância só é efetivamente mitigada na contemporaneidade por meio de esforços contra a origem da discriminação. Combater a irracionalidade do ato de ódio contra minorias étnico-raciais. Bobbio cita que prova disso são os inúmeros documentos oficiais que tratam do assunto na contemporaneidade:

A melhor prova dessa diferença está no fato de que, no segundo caso, a expressão habitual com que se designa o que deve ser combatido, mesmo nos documentos oficiais internacionais, não é a intolerância, mas a discriminação, seja esta racial, sexual, étnica, etc. (Bobbio, 1992, p. 86).

As questões abordadas por heréticos e filósofos no passado podem ser resumidas na seguinte pergunta: de que modo se pode conciliar duas ou mais visões de mundo distintas por meio da tolerância? A contemporaneidade temos que esse tipo de argumento não seria cabível uma vez que as questões de ordem religiosa e diferença de crenças não tem centralidade no âmbito político.

De certa forma, o advento do Estado liberal contribuiu para apaziguar e mitigar a influência que o Estado tem na vida individual da sociedade civil. As liberdades individuais já foram acomodadas e atingiram certo grau de universalidade a partir da racionalidade.

Nos dias atuais, compatibilizar duas ou mais crenças religiosas ou valores morais já não tem a mesma relevância. Em outras palavras, se a raiz da intolerância na antiguidade, era do aspecto conflitivo da vida moral e religiosa, a intolerância hoje, advém de uma base discriminatória e excludente.

Quer dizer que a intolerância hoje, geralmente, emerge a partir de grupos hegemônicos que conflitam com outros determinados grupos sociopolíticos — e as motivações são com base características objetivas são de origem étnica, racial, cultural e até mesmo sexual e de gênero. Geralmente, a tolerância moderna tem como motivação o preconceito, em uma visão pré-determinada, calcada sobretudo na crença da superioridade e se propala por meio de discursos hegemônicos de dominação.

Com o avanço da democracia liberal, a luta pelos direitos civis ganhou força. Nesse aspecto, o século XX dá conta da democratização dos direitos sociais que se somam ao avanço da globalização, bem como dos conflitos mundiais e dos movimentos migratórios. Tais fatores reconfiguraram o cenário sociopolítico do mundo, e com isto, houve grande impacto no pensamento social, devido ao surgimento de novas exigências advindas de novos desafios na compreensão e tratamento dos problemas de origem sociopolítica.

Este contexto histórico radicalmente diverso da antiguidade evidencia que aquela argumentação religiosa não perdura mais na modernidade. Nesta última, urgem as questões étnicas, culturais e raciais. Acredita-se que por conseguinte, este quadro gera duas derivações distintas de intolerância. Pois, de acordo com Bobbio, “[...] as razões que se podem aduzir (e que foram efetivamente aduzidas, nos séculos em que fervia o debate religioso) em defesa da tolerância no primeiro sentido não são as mesmas que se aduzem para defender a tolerância no segundo” (Bobbio, 1992, p. 86).

Desse modo, vimos que: o primeiro tipo de tolerância apresentado está associado estritamente com uma concepção de liberdade religiosa. A tolerância moderna, que vigora na contemporaneidade, refere-se à luta contra a discriminação.

Sabe-se que a primeira concepção de tolerância que se conhece na história tem condições históricas adversas do que a concepção de tolerância que vimos florescer no século XX. O século passado revelou o quanto as formas de intolerância estão predominantemente associadas aos problemas que emergem de sociedades plurais e cosmopolitas. O argumento de Bobbio nos leva a crer que conflitos do período entre o XVI e o XVII, se davam muito mais em função da não aceitação para com a verdade do outro e hoje, a intolerância converge com o problema da aceitação daquilo que o outro representa.

Estas diferenças que parecem sutis, aludem às razões da tolerância, bem como para o florescimento de novas formas de intolerância, como as discriminações que surgem em função do gênero, raça ou etnia, tem como marco o século XX, sobretudo no período da Segunda Guerra Mundial, em que o Estado é utilizado como meio de sobrepor uma forma de tolerância positiva. O holocausto e outros massacres históricos promovidos pelo nazifascismo são

decorrentes de uma nova forma de intolerância, e provocou o surgimento de novas formas de reafirmar a necessidade de tolerância.

Essa experiência política resultou em uma contrarresposta de instituições de direitos, como por exemplo, no enorme esforço institucional de conduzir a pacificação entre as nações. A criação da Organização das Nações Unidas (ONU), em 1945, deriva de uma ação orientada para evidenciar e propagar como injustificável a intolerância com base no critério racial, étnico ou cultural.

Nesse aspecto, a “a aceitação de diferentes crenças” não é mais o paradigma a ser superado. O surgimento de um novo paradigma, que consiste na “convivência entre diferentes culturas e sociedades” entra na esteira da discussão política ocidental moderna, diante do problema das intensas migrações e deslocamentos causados por guerras, desastres naturais, crises políticas ou fracassos econômicos.

Nesse contexto, emerge uma questão fundamental para as próximas décadas na teoria política: a não aceitação ou não reconhecimento do outro — nas suas particularidades culturais, étnicas e comportamentais — como problemas que emergiram em meio a essas importantes mudanças.

Para recapitular a discussão presente nesta seção, tem-se que: com o advento do Estado liberal a tolerância não é mais vista como mero “mal menor” — como foi durante muito tempo, sobretudo por conta do domínio da empresa eclesiástica e do absolutismo em relação à tolerância —.

A tolerância — após os conflitos políticos de proporções mundiais e exponencial em termos de escalada da violência — ganhou um amplo espaço do ponto de vista ético, capaz de fomentar uma noção geral e universal a conduzir a um equilíbrio de forças e direcionar o comportamento político em torno de uma convivência pacífica.

Ainda, passa a ocupar o âmago da administração política e constituir uma ferramenta para lidar com a ameaça de desintegração do *status quo*. É evidente que tal quadro levou ao avanço da tolerância a um status de princípio basilar de um Estado de direito.

Assim como o método da persuasão é estreitamente ligado à forma de governo democrático, também o reconhecimento do direito de todo homem a crer de acordo com sua consciência é estreitamente ligado à afirmação dos direitos de liberdade, antes de mais nada ao direito à liberdade religiosa e, depois, à liberdade de opinião, aos chamados direitos naturais ou invioláveis, que servem como fundamento ao Estado liberal. De resto, ainda que nem sempre historicamente, pelo menos na teoria o Estado liberal e o Estado democrático são interdependentes, já que o segundo é o prolongamento necessário do primeiro; nos casos em que lograram se impor, eles ou se mantêm juntos ou caem juntos. Se o outro deve chegar à verdade, deve fazê-lo por convicção íntima e não por imposição. Desse ponto de vista, a tolerância não é apenas um mal menor, não é apenas a adoção de um método de convivência preferível a outro,

mas é a única resposta possível à imperiosa afirmação de que a liberdade interior é um bem demasiadamente elevado para que não seja reconhecido, ou melhor, exigido. A tolerância, aqui, não é desejada porque socialmente útil ou politicamente eficaz, mas sim por ser um dever ético. Também nesse caso o tolerante não é céptico, porque crê em sua verdade. Tampouco é indiferente, porque inspira sua própria ação num dever absoluto, como é o caso do dever de respeitar a liberdade do outro. (Bobbio, 1992, p. 88)

A tolerância não é um conceito ligado a uma utilidade política, mas constitui um princípio ético, basilar dos direitos fundamentais e atrelado a princípios democráticos. A tolerância, nesse sentido, ampara o Estado liberal e o Estado democrático de direito, porque eles se encontram interligados. O Estado democrático de direito carrega consigo a tolerância como um método de convivência.

Nesse sentido e por fim, o método de persuasão, originado nas bases do liberalismo clássico, é tão importante para que haja o reconhecimento do direito dos indivíduos e para a fundamentação de seus direitos no interior de uma comunidade política que contribuíram igualmente para a constituição do Estado liberal, quanto a tolerância como mecanismo de construção e de reconstrução da comunidade política.

Com esse argumento, é possível avançar e expor dois tipos distintos de tolerância identificados por Bobbio, que podem auxiliar a compreendermos a tolerância nos termos de suas origens, ou seja, pelos acontecimentos históricos que levaram aos seus surgimentos.

2.3. Tolerância positiva e negativa

Segundo Bobbio, existiram *boas razões* para o florescimento da tolerância, mas ainda existem razões para o aparecimento da intolerância. Apesar da noção de tolerância ter sido parte da fundamentação das liberdades civis, existem tensões disputas em torno do seu uso. Bobbio comprehende que a ideia de tolerância pressupõe que haja formas de intolerância. Em outras palavras, o próprio emprego do conceito sugere a oposição entre o que é tolerável e o que não é tolerável. Ou seja, entre a tolerância e a intolerância. Nesse aspecto, o autor salienta que é imprescindível explorar a raiz dessas controvérsias e as diferenças de como elas se apresentam no século XVI e na contemporaneidade.

Segundo esta acepção, existem dois tipos fundamentais de tolerância: a positiva e a negativa. Tolerância sentido positivo, se refere à firmeza de princípios. A tolerância no sentido negativo se refere ao afrouxamento das regras e a uma possível condescendência com o erro pelo fato da maior propensão à ausência de princípios em favor de uma convivência harmônica, opondo-se assim, à tolerância positiva.

Na medida em que se afasta da firmeza de princípios, a tolerância negativa ofereceria margem para a circulação de diversas vertentes sem mecanismos de regulação ou freio social. Este seria um dos grandes perigos da tolerância negativa em excesso.

A questão se complexifica quando possíveis defensores da tolerância podem se valer do seu sentido negativo para negar a existência de Deus e viabilizar a permissibilidade de “tudo” inclusive da violência ou desrespeito com a crença do outro. Esse é um dos pontos criticados por Locke. Locke defende a tolerância positiva e, por sua vez, critica os defensores da tolerância que se valem do seu sentido negativo. Não há concordância com a atitude dos ateus pelo fato de negarem existência de Deus e por assumirem um suposto risco de arruinar o pacto social fundado em valores comunitários (BOBBIO, 1992, p. 89).

O afastamento da firmeza de princípios faz parte de um processo contingenciamento dos princípios liberais. O avanço dos princípios do liberalismo contribuíram em grande medida para uma atual formulação da tolerância negativa. Os princípios liberais confirmam e legitimam a coexistência de uma variedade de concepções de mundo e da convivência de diversas concepções de bem, mas que podem apresentar problemas com relação ao afrouxamento dos princípios e favorecer a circulação de visões de mundo que são preponderantemente excludentes e violentas, em nome da não interferência.

Tolerância em sentido positivo se opõe a intolerância (religiosa, política, racial), ou seja, à indevida exclusão do diferente. Tolerância em sentido negativo se opõe a firmeza nos princípios, ou seja, à justa ou devida exclusão de tudo o que pode causar dano ao indivíduo ou à sociedade. Se as sociedades despóticas de todos os tempos e de nosso tempo sofrem de falta de tolerância em sentido positivo, as nossas sociedades democráticas e permissivas sofrem de excesso de tolerância em sentido negativo, de tolerância no sentido de deixar as coisas como estão, de não interferir, de não se escandalizar nem se indignar com mais nada (Bobbio, 1992, p. 211).

Ainda é necessário aprofundarmos em que medida, por exemplo, o desenvolvimento da teoria e do método democrático contribuiu efetivamente para um excesso de tolerância negativa – quando existe grande relaxamento de princípios – ao passo em que se afasta da tolerância positiva – firmeza de princípios –. Esta última remete a existência de obstáculos legais necessários para controlar os efeitos do “choque” entre concepções de mundo que levem à exclusão do diferente. A tolerância negativa não é imperativa. Não pretende o uso da violência contra aqueles que submetem os sujeitos a práticas intolerantes, mas reside justamente no seu caráter não repressivo e libertador.

Nesse sentido, Bobbio defende a ideia de que as sociedades despóticas sofreram com ausência de tolerância no seu sentido positivo, por terem sido permissivas com relação à violência religiosa, política e racial em função de visões dogmáticas ou autoritárias. Já nas

sociedades democráticas, há grande possibilidade de dano pelo excesso de tolerância no sentido negativo – quando se torna grandemente permissiva e opta pela não interferência em situações de conflito de visões de mundo, isto pode levar a elevar o nível de conflito –.

Mas Bobbio (1992) demonstra que não há uma tolerância objetiva ou mesmo pura e explica que os limites entre elas não estão muito claros, muito embora as consequências históricas acomodem de tal forma que favoreça a compreensão de um certo tipo de tolerância que esteja mais evidente em relação à outra. Em outras palavras, nessa chave interpretativa, os tipos de tolerância se cristalizaram, mas isso não exclui o fato de suas variações estejam em constante disputa e tensão pelas correntes teóricas e abordagens metodológicas.

2.4. Visão pluralista: custos da tolerância e custos da supressão da oposição

As teorias democráticas ou mesmo o próprio método democrático discute amplamente a tolerância no sentido negativo. No pluralismo, a tolerância é tomada sob um prisma o fomento à diversidade de opiniões e o florescimento do contraditório, que as diferentes concepções ou posições políticas sejam incorporadas na sociedade civil e ao jogo democrático.

O pluralismo é uma corrente de pensamento que se soma à cesta de autores da teoria democrática que valorizam a pluralidade de visões sem efetivamente exercer a tolerância positiva, ou seja, exigir o rigor com a imposição de freios ou obstáculos legais restritivos à circulação de visões contraditórias.

A saber, na teoria democrática pluralista *dahlniana* a tolerância é condição irrevogável para a democracia, como a perspectiva de Dahl. (1997, p. 28-29 e 36-37). A tolerância é incorporada na perspectiva *dahlniana* quando se discute a questão da transformação dos regimes hegemônicos em oligarquias competitivas e destas em poliarquias. Segundo Dahl, isto somente ocorre em função de um aumento efetivo das oportunidades de participação e contestação desses regimes (Dahl, 1997, p. 36).

Não obstante, a ampliação da participação e da oposição pública trouxe a possibilidade de conflitos aparecerem. Na mesma medida em que há abertura para que novas figuras governantes sejam incorporadas ao poder, a sua oposição, mais ampla gera possibilidades de conflitos de interesse entre governo e membros da oposição, representantes de grupos ou interesses incorporados ao poder.

O conflito entre governo e oposição representa um problema teórico porque se subentende que quanto maior for o conflito maior é a chance de haver a supressão de ambos. Nesse contexto, Dahl opera com o conceito de tolerância para compreender em que medida as

chances do governo e da oposição optarem pela tolerância com o outro. Dahl usa um axioma para compreender a dinâmica entre governos e oponentes (Dahl, 1997, p. 36).

Três axiomas dão conta da proposição geral proposta por Dahl. “AXIOMA 1. A probabilidade de um governo tolerar uma oposição aumenta com a diminuição dos custos esperados da tolerância” (Dahl, 1997, p. 36). Cabe ressaltar que o próprio autor aponta para o fato de que o governo provavelmente vai realizar o cálculo dos custos para tolerar a oposição. Se os custos permaneceram maiores a tolerância para com oposição poderá se tornar inútil. “AXIOMA 2.

A probabilidade de um governo tolerar uma oposição aumenta na medida em que crescem os custos de sua eliminação” (Dahl, 1997, p. 36). É perceptível que na presença desses dois axiomas conjugados, haverá maiores possibilidades do desenvolvimento de um sistema político mais competitivo e duradouro. Em outras palavras, ambos os axiomas, quando conjugados, fortalecem a probabilidade de um regime competitivo longevo.

Por que a oposição, que em maior número deveria tolerar o governo? A resposta para esta pergunta pode estar na relação no primeiro axioma: quando os custos da tolerância são mais baixos. A oposição poderá participar de eleições competitivas e ocupar o cargo futuramente sem necessidade de utilizar mecanismos de violência. O resultado do cálculo entre o custo da tolerância e da supressão favorece a tolerância da oposição ao governo.

Por que o governo, que possui o monopólio da força, deveria tolerar sua oposição? Quando os custos de suprimir a sua oposição se sobreponem à tolerância. O governo poderá querer garantir a sua legitimidade por meio da competitividade sem colocar em risco seus recursos políticos. O cálculo entre os custos da tolerância e supressão favorecerá a tolerância.

Quanto mais baixos os custos da tolerância, maior a segurança do governo. Quanto maiores os custos da supressão, maior a segurança da oposição. Conclui-se daí que as condições que proporcionam um alto grau de segurança mútua para o governo e as oposições tenderiam a gerar e preservar oportunidades mais amplas para as oposições contestarem a conduta do governo (Dahl, 1992, p. 37).

Assim, a tolerância é operada como uma variável da proposição de Dahl. Compõe os três axiomas que desenham que levará ainda ao desenho de quais seriam as circunstâncias possíveis viabilizariam o aumento e a garantia da estabilidade de um governo, além da segurança mútua entre governantes e sua oposição.

CAPÍTULO 3. APREENSÃO DA TOLERÂNCIA NO UTILITARISMO, LIBERALISMO NO SÉCULO XIX E XX E COMO MARCO NORMATIVO NA ONU E UNESCO

O presente capítulo visa realizar uma reconstrução da tolerância no pensamento utilitário e liberal, por meio de autores do século XIX. Com o intuito de demonstrar algumas mudanças ou permanências na maneira de tratar e localizar a tolerância dentro do argumento liberal clássico e Iluminista dos séculos que antecedem. Ainda, será demonstrado como o conceito de tolerância ganha espaço em um marco normativo bastante amplo, já no século XX.

3.1. Liberdade, utilitarismo e tolerância

No século XIX, são publicados os títulos *Sobre a Liberdade* e *Utilitarismo*. Estas obras são importantes para a discussão da tolerância. Elas trazem uma contribuição advinda do liberalismo e do utilitarismo e propiciam elementos filosóficos contundentes sobre a ética e a moral. São obras que fornecem alguns instrumentos teóricos para compreender os dilemas morais que contribuíram para a explosão de conflitos políticos do século XIX, mas que se estendem à contemporaneidade tal como o aborto e a união homoafetiva.

O pensamento de Mill está ancorado em uma abordagem filosófica utilitária. Em outras palavras, Mill se preocupa em compreender o sentido da moral. Esta deve ser praticada a partir de um grau de imparcialidade em prol da felicidade (Galvão, 2005, p. 9). O utilitarismo se constitui a partir de dois princípios básicos: o *empirismo* e o *associacionismo*.

O empirismo pressupõe que todo conhecimento humano se dá sobretudo através da experiência. O racionalismo puro não responderia às questões humanas, pois ele por si mesmo, sem a interferências dos sentidos e das experiências, não produziria um “conhecimento genuíno”.

O associacionismo compreende uma teoria que versa sobre a compreensão de que a mente humana, a partir destas experiências, agrupa ideias para formar o pensamento. Esta corrente denota que as nossas ideias são formadas “através de leis gerais de associação” tema que é caro para o campo da psicologia.

A liberdade em Mill pressupõe o fato de que esta deve ser exercida sem restrições ou interferências. A interferência deve se restringir à conservação de si próprio (Galvão, 2005, p. 12). Estabelecer, através de regramento jurídico ou legislação específica, qualquer tipo de restrição à liberdade individual baseado em uma ideia do que é bom ou ruim para um indivíduo em particular feriria o princípio da liberdade. Nesta chave, todo e qualquer artifício impeditivo

da liberdade de ação humana calcado exclusivamente em uma moral preestabelecida seria efetivamente prejudicial para a liberdade.

O princípio da liberdade se conjuga com o princípio utilitário, que visa a felicidade humana. Isso porque na filosofia política de Mill a liberdade é premissa fundamental da legitimidade do exercício do poder. Em “Sobre a Liberdade” encontramos ainda uma compreensão de que toda ideia corrente é se não resultado da própria ação humana. O ônus de qualquer interferência na liberdade dos sujeitos é a perda de legitimidade.

A tolerância foi a grande pedra fundamental das liberdades religiosas deste país (a Inglaterra), mas que ninguém abuse da preciosa palavra “tolerância”. Conforme a comprehendo, significa a completa liberdade a tudo, liberdade de culto entre cristãos que cultuarem com base no mesmo princípio. Significa tolerância a todas as seitas e denominações de cristãos que acreditam numa única mediação (citação de um discurso de um subsecretário de Estado em 12 de novembro de 1857). Quero chamar a atenção para o fato de um homem a quem se reputa capaz de ocupar um alto cargo no governo deste país sob um ministério liberal, defender a doutrina segundo a qual todos os que não acreditam na divindade de Cristo ficam fora do âmbito da tolerância. Quem, após essa manifestação imbecil, pode abandonar-se à ilusão de que a perseguição religiosa acabou para nunca mais voltar? (Mill, 2000, pp. 49-50).

Neste trecho, fica evidente a defesa da liberdade irrestrita. E a tolerância aparece em sua argumentação associada à liberdade irrestrita. Atrelada à crítica ao uso equivocado do termo de modo não compatível com a liberdade e, portanto, ilegítimo. Ainda, a tolerância não pode ser manipulada em função de uma doutrina específica que vise restringir ou intervir na decisão particular. Fica também nítida a visão relacionada ao utilitarismo. A moralidade do utilitarismo está associada muito pelo sentido da satisfação e bem-estar de todos.

Não obstante, o fato de que a sua ideia de liberdade irrestrita não é compatível com qualquer intervenção coletiva ou individual que prejudique o outro, não há o impedimento de que o indivíduo intervenha na realidade com para garantir a sua autopreservação. Em outras palavras, os sujeitos só deverão intervir em benefício próprio ou de seu coletivo se para salvaguardar seu próprio bem-estar.

Por fim, o pensamento de Mill também revela que a ética baseada no *consequencialismo*⁵ de Mill existe enquanto dentro de uma concepção utilitária. Ninguém deveria ser obrigado a qualquer ação baseada em uma moral específica, mas, a ação deve ser considerada a partir de um conjunto de confluências de ideias e experiências empíricas sobre o que é bom e favorece o bem-estar de todos. A resposta para qualquer tipo de conflito, a partir da ótica do *consequencialismo*, seria a “maximização do prazer” (Galvão, 2005, p. 19). A

⁵ O consequencialismo tem origem na teoria da obrigação consequencialista e denota que o único padrão ético é aquele que está baseado nas consequências das opções que estão diante de nós. Ademais, a única obrigação moral é a maximização dos resultados favoráveis a todos e o bem (Galvão, 2005, p.18).

tolerância, nesse sentido, seria um constructo. Embora formas de intolerância sejam consideradas como parte da natureza humana, a tolerância é defendida em última análise a partir dos princípios da liberdade e da *ética consequencialista*.

Mill, à luz do utilitarismo aponta que a tolerância é construída através do intenso debate. A tolerância não deve ser dirigida exclusivamente pelo que é certo ou errado, mas pelo que é bom para todos. A felicidade e o bem-estar humanos depende da particularidade histórica das sociedades. O utilitarismo serve de “bússola” moral a guiar a ação humana mediante aos dilemas morais que se apresentam, na medida em que a resolução para os dilemas surge da associação das próprias experiências humanas.

O conceito de liberdade em Mill é um pressuposto fundamental que se conecta à sua visão da teoria da obrigação — *consequencialismo*. Em outras palavras, a liberdade em Mill pressupõe que os sujeitos são livres para intervir quando algo vai contra o bem-estar de todos. Não obstante, ninguém pode ser obrigado ou coagido a tomar determinada ação com base em um critério unilateral ou pré-estabelecido que por conseguinte venha prejudicar a felicidade humana. Todo ser humano é capaz de discernir o que é bom para si, desde que sua ação não prejudique o outro.

O utilitarismo e a liberdade em Mill são conceitos acompanhados de uma série de ressalvas para que não haja o mau uso dos termos. O mesmo ocorre com a tolerância. A tolerância foi utilizada de forma inconsequente por setores específicos da sociedade ou por doutrinas abrangentes de bem que eram excludentes.

3.2. Liberalismo clássico revisitado e a tolerância na percepção de Mises

Em *Liberalismo segundo a tradição clássica* Ludwig von Mises faz uma revisão do pensamento liberal e apresenta uma brevíssima compreensão acerca da tolerância que a associa ao liberalismo, onde a primeira é vista como elementar para o segundo. Em outras palavras, a tolerância compõe o arco dos princípios do liberalismo. Nessa chave, Mises denota que o liberalismo exige uma postura intolerante diante de todo e qualquer tipo de prática intolerante: “[...] O liberalismo, entretanto, precisa ser intolerante com todo o tipo de intolerância. Se se considera a cooperação pacífica entre todos os homens como a meta da evolução social, não se pode permitir que a paz seja perturbada por sacerdotes e fanáticos” (Mises, 2010, p. 80).

A ideia de cooperação de Mises chama atenção pelo fato de o seu foco ser a ação conjugada de sujeitos em prol da evolução humana e do bem-estar máximo. Mises prossegue com um balanço sobre o “triunfo” das ideias liberais sobre os interesses paroquiais da Igreja, e

por conseguinte, aborda a consolidação da tolerância como parte integrante dos princípios liberais.

Similarmente à crítica de Stuart Mill direcionada à usurpação do conceito de tolerância por estados dogmáticos, Mises tece fortes críticas à forma como a tolerância pode ser cooptada por razões oportunistas — como quando manipulada para proteger as doutrinas arbitrárias das críticas —. E demonstra preocupação com tal deturpação da tolerância quando estão em jogo interesses tão unilaterais a ponto de desconsiderar a tolerância como princípio, como explicita o seguinte trecho:

O liberalismo exige tolerância como questão de princípio, não por oportunismo. Exige tolerância mesmo para com ensinamentos obviamente absurdos, formas absurdas de heterodoxia e superstições tolas e pueris. Exige tolerância para com doutrinas e opiniões que considera perniciosas e ruinosas para a sociedade e, mesmo, para com movimentos que infatigavelmente combate, porque o que impele o liberalismo a exigir e a conceder tolerância não é a consideração ao conteúdo da doutrina que se quer tolerada, mas a consciência de que apenas a tolerância pode criar e preservar as condições para a paz social, sem a qual a humanidade, necessariamente, resvalará para o barbarismo e a penúria de há muitos séculos passados (Mises, 2010, p. 81)

A breve passagem de Mises figura um manifesto em favor da tolerância não apenas como princípio, mas também como prática com base no liberalismo e o exímio compromisso com a oposição a toda e qualquer atitude de aversão à liberdade individual. Ainda, demonstra a necessidade da criação da paz social. Nesse sentido, a tolerância deve promover — em vez de endossar determinadas doutrinas — as igualdades, liberdades individuais. E estimular o pensamento livre, em vez de reprimi-lo

3.3. Karl Popper: os horizontes e limites do conceito de tolerância

O filósofo austríaco Karl Popper, na obra *Em busca de um mundo melhor*, faz uma reflexão acerca da tolerância e dos desdobramentos da intolerância. O autor interroga não somente sobre o papel das doutrinas religiosas como acerca do papel da intelectualidade na produção de ideias que eventualmente se tornariam um conglomerado de conceitos a justificarem doutrinas abrangentes e excludentes.

Seu pensamento contribui para compreender em que medida as questões éticas atravessam os conflitos que têm como base a intolerância desde os séculos XVI até o XVIII, mas especialmente entre os séculos XVII e XVIII. No limite, Popper apresenta uma discussão sobre o controle das fronteiras éticas do exercício racional e razoável da tolerância. Como explicita o trecho a seguir:

[...], mas o certo é que as coisas prosseguiram assim, na Terra Santa como também mais tarde aqui no Ocidente; e aqui, sobretudo, depois que o cristianismo se tornou a religião oficial. É uma história assustadora de perseguições religiosas, perseguições

em nome da ortodoxia. Mais tarde principalmente nos séculos XVII e XVIII – acrescentaram-se outros motivos ideológicos para justificar a perseguição, a crueldade e o terror: nacionalidade, raça, ortodoxia política, outras religiões. (Popper, 2006, p. 244).

Embora a religião tenha sido fonte esmagadora de violência e intolerância, Popper também reprova o incentivo de parte dos intelectuais para com o desenvolvimento de ideias que corroboraram com doutrinas filosóficas intolerantes. Interpretações produzidas no ambiente filosófico têm tanta ou maior importância que os fundamentos presentes nas doutrinas religiosas. Segundo Popper, os intelectuais têm sido responsáveis há séculos pela justificação de assassinatos em massa. (Popper, 2006, p. 243).

Os vícios, a ambição, a vaidade intelectual são as características que propiciaram vertentes teóricas que privilegiaram o conflito e a perseguição social. O próprio teórico levanta o questionamento sobre o papel dos intelectuais na conduta perante a construção de um *ethos* social tolerante.

Ademais, no pensamento de Popper existe uma grande influência da concepção de tolerância elaborada por Voltaire. Seguindo os passos de Voltaire, Popper realiza um exercício científico calcado em uma racionalidade e que persegue a honestidade intelectual.

Voltaire admite a falibilidade humana, e que, compreender a conduta ética perante o mundo requer o autoexame crítico (Popper, 2006, p. 245). Popper reafirma a tese de Voltaire quando à tolerância, advogando a necessidade do autoexame e o perdão ao outro, como pressupostos fundamentais para o efetivo exercício da tolerância, com base no direito natural.

Nesse sentido, a tolerância é a possibilidade de compreensão do outro, e mais do que isso: é mecanismo de autoavaliação. Segundo essa lógica a "Tolerância é a consequência necessária da percepção de que somos pessoas falíveis: errar é humano, e estamos o tempo todo cometendo erros. Perdoemos, então, as loucuras uns dos outros. Esse é o fundamento do direito natural" (Voltaire, [s.d], *apud* Popper, 2006, p. 245). A compreensão do outro passa pelo processo de compreensão e conhecimento dos próprios limites humanos.

Apesar deste caráter de contínua procura pelo entendimento e pela compreensão das ações humanas passíveis de falhas, Popper sugere estabelecimento de limites nas falhas que ameacem a fluidez da própria tolerância.

Nesse aspecto, Popper sugere uma importante necessidade de esclarecer o que significa seu entendimento sobre tolerância, ao passo que circunscreve as possíveis limitações do conceito. Popper retorna ao pensamento de Voltaire para demonstrar os possíveis desdobramentos da tolerância, incluindo os seus excessos. A ausência de limites à tolerância poderia resultar em permissibilidade:

O fundamento de Voltaire para a tolerância é que perdoemos uns aos outros nossas loucuras. Mas Voltaire, com razão, acha difícil tolerar uma loucura muito difundida, a da *intolerância*. De fato, a tolerância encontra aqui seus limites. Se concedemos à intolerância o direito de ser tolerada, destruímos a tolerância e o Estado de direito. Esse foi o destino da República de Weimar. (Popper, 2006, p. 245).

Com esta acepção, fica evidente a aproximação de Popper com Mises, na medida em que este último reitera a existência de limites claros sobre a tolerância. A tolerância não deve exceder o espaço de liberdade individual, e exige além disso, a intolerância para com atitudes intolerantes ou que violem regras sociais básicas que garantam o bom convívio e o bom funcionamento da sociedade.

Por outro lado, a tolerância é tomada fundamentalmente como uma atitude. Uma atitude humana de perdoar o outro. No entanto, se pode tolerar demais, por que aceitar a intolerância coloca em risco o próprio Estado de direito.

Retornando à Popper, a discussão sobre os limites e a permissibilidade da tolerância atinge o seu ponto de crítica: a responsabilidade que os intelectuais devem ter ao elaborar suas reflexões. Além da crítica à responsabilidade intelectual na condução de teorias, o autor então chega a discutir a diferença entre o relativismo e do pluralismo.

A posição da corrente teórica relativista, nessa chave, assume que toda e qualquer concepção ganha ou pode ganhar sentido de verdade. O relativismo é rejeitado por Popper — que é considerado um intelectual liberal — por que a sua tese poderia levar a uma anarquia. Dessa forma, os limites teóricos e metodológicos são tão importantes. O autor nitidamente coloca o *pluralismo crítico* como mais adequado.

O *pluralismo crítico*, neste sentido, é uma visão que pode contribuir para dar limites à violência, enquanto o relativismo tem base em uma “tolerância frouxa” (Popper, 2006, p. 246).

O pluralismo crítico é a posição de que, no interesse da busca da verdade, toda teoria — quanto mais teorias, melhor — deve ser aceita na competição entre as teorias. Essa competição consiste na discussão racional das teorias e em sua eliminação crítica. A discussão é racional; isto é, trata-se da verdade das teorias competidoras: a teoria que parece se aproximar mais da verdade na discussão crítica é a melhor; e a melhor teoria desaloja as teorias piores. Trata-se, portanto, da verdade (Popper, 2006, p. 246).

A discussão sobre o pluralismo crítico se desenvolve a partir de uma reflexão acerca da verdade. Nessa chave, há diferença entre a verdade objetiva e a busca pela verdade. Popper está defendendo uma posição filosófica pela busca pela verdade, realizada através do autoexame bem como o exame acurado, a investigação da verdade a partir do conflito entre visões de mundo que são concorrentes. O pluralismo crítico, assim, estaria ancorado sobre a dúvida. Nem toda crença ou pretensa é verdade até que esteja em concorrência com outras e passe por um exame crítico e racional.

O procedimento que Popper apresenta é na verdade um estudo sobre o conhecimento. O conhecimento pode se construir e atingir a verdade através do exame crítico. Não obstante, sem deixar de considerar sobre a existência sobre as diversas verdades que devem ser concorrentes.

É fundamental o entendimento de que não há uma única verdade e a compreensão de que o nosso conhecimento é conjectural, embora cada verdade seja objetiva, Popper demonstra que ao conhecer uma verdade, esta não exclui infinitas possibilidades de que se encontre outras na medida em que o conhecimento se constrói. Isto não quer dizer que tudo seja verdade, mas que, somente em concorrência com outras, se pode chegar mais próximo de uma verdade.

Todo este procedimento racional acerca do conhecimento e da verdade traz consequências éticas como a tolerância. Ainda, Popper apresenta três razões éticas são a base da discussão da busca pela verdade e que trarão consequências contundentes na produção de conhecimento em prol da tolerância.

Os princípios que formam a base de toda discussão racional, isto é, de toda discussão a serviço da busca da verdade, são realmente princípios éticos. Gostaria de citar aqui três princípios dessa espécie:

1. O princípio da falibilidade: talvez eu esteja errado e talvez você esteja certo. Mas nós dois também podemos estar errados.
2. O princípio da discussão racional: podemos tentar ponderar, da maneira mais impessoal possível, nossos motivos em favor de e contra uma determinada teoria criticável.
3. O princípio da aproximação da verdade. Mediante uma discussão objetiva, aproximamo-nos cada vez mais da verdade – e alcançamos uma compreensão melhor – mesmo que não chegemos a um acordo (Popper, 2006, p. 257).

Popper ressalta que estes três princípios são epistemológicos e éticos ao mesmo tempo. E que a posteriori, suas consequências para a tolerância se apresentam na medida em que contribuem para o raciocínio do aprendizado mútuo na busca pela verdade. Aqui, em uma espécie de negociação, o outro é um “potencial detentor da verdade” (Popper, 2006, p. 257-258).

Caso a discussão não tenha nenhuma conclusão definitiva, ao menos houve a oportunidade de um aprender com o outro. O debate proposto por Popper está ligado sobretudo a uma compreensão sobre a base da ciência. Para Popper, são os princípios éticos que formam a base do conhecimento científico. Nesse sentido, o autor salienta que “a ideia de verdade como o princípio regulador fundamental é um tal princípio ético” (Popper, 2006, p. 258).

A busca pela verdade é exclusivamente uma aproximação desta e que constituem princípios éticos que incluem a honestidade intelectual e a falibilidade. Estes princípios permitem seguir um caminho crítico em relação à tolerância (Popper, 2006, p. 258).

Estes procedimentos, guiados pelos princípios éticos, conduzem a um aprendizado no campo da ética e conduzem ao exercício da honestidade intelectual. Popper resolve com isso, sua crítica inicial à autores da ciência natural que contribuíram para o desenvolvimento de doutrinas que sobrepujaram outras concepções de mundo em nome da verdade absoluta. Sua crítica vai no sentido da ideia de autoridade intelectual que se baseou no possuir a verdade. (Popper, 2006, p. 259).

Nessa perspectiva, temos que a ciência está passível pela falibilidade e o conhecimento é somente conjectural. Isto significa dizer que todo conhecimento parte de conjecturas. Apesar de a ciência estar rodeada de falibilidade, a tarefa dos intelectuais deve ser evitar o erro ao máximo.

Os erros são uma oportunidade de modificar a nossa atitude em relação a eles e, portanto, trabalhar em prol do melhoramento, através da discussão racional. No limite, estas ideias corroboram a ética profissional que agora é proposta (Popper, 2006, p. 260).

Assim, considerando a perspectiva de Popper, para que a tolerância seja efetivada na sociedade, se espera que ela floresça em uma sociedade democrática que seja capaz de desenvolver a sua ciência e adotar práticas científicas responsáveis e honestas, que contribuam com o diálogo através da busca conjunta pela verdade se quer obter progresso social (Sarmento, 2021, p. 398).

Sendo assim, a tolerância adquire grau de importância nas sociedades democráticas, na medida em que proporciona, através da disposição dos elementos éticos como falibilidade, racionalidade e aproximação com a verdade, melhores condições de vida aos seus membros, salvaguardando assim as instituições e o compartilhamento de distintas visões de mundo dentro do espectro da tolerância e do pluralismo crítico (Sarmento, 2021, p. 358).

3.4. Tolerância e a importância da Sociedade Mont Pèlerin

Mises e Popper foram membros da chamada sociedade Mont Pèlerin. O objetivo do presente seção é apresentar qual tipo de relação entre eles e a organização no sentido de contribuir com os objetivos presentes nela e quanto à importância dada a tolerância, no interior da doutrina liberal.

A sociedade Mont Pèlerin é uma organização internacional de acadêmicos, economicistas e intelectuais fundada em 1947 e recebeu esse nome em referência a primeira reunião que ocorreu na cidade de Mont Pèlerin, na Suíça.

O principal objetivo da organização é a promoção e defesa de princípios do liberalismo clássico, conjugado com princípios do livre mercado. Mises e Popper, membros dessa sociedade, acreditam na liberdade individual, na propriedade privada e na sociedade de economia de mercado, sendo esses princípios fundamentais para o desenvolvimento econômico e social.

Vale destacar, que toda a argumentação de Mises no subtítulo Liberalismo, leva a crer ao leitor que há uma série de argumentos voltados para justificar e embasar uma perspectiva que privilegia a lógica econômica da vida política e que, muitas vezes, a discussão de Mises relativas aos conceitos propriamente políticos, servem para justificar o individualismo, reduzindo a participação política à lógica de mercado

Um aspecto importante a ser levado em consideração é o fato de que a tolerância integra um dos conceitos basilares de uma estrutura política que serviria de base para o bom funcionamento da sociedade de mercado.

Assim como Locke, Mises é categórico em relação a defesa da propriedade privada, exceto pelo meio de justificação da propriedade privada. Para Locke, a justificação advém de um argumento de exploração dos recursos naturais por meio do esforço individual. Para Mises, a lógica existente na propriedade privada seria um mecanismo que possibilitaria o aumento da produção e da produtividade, por conseguinte. Para Mises, a justificação da propriedade privada passaria por uma defesa do seu papel social.

Em Mises, a tolerância teria um papel fundamental no funcionamento de uma sociedade liberal, juntamente com toda a estrutura política e valores que estão ligados a essa estrutura primordial, são vistos como os verdadeiros fundamentos da política econômica liberal. A tolerância é colocada no hall de fundamentos fulcrais para o bom funcionamento de uma sociedade de mercado (Serpa, 2007, p. 122).

Já em Popper, a tolerância passa por uma espécie de exame mais acurado. O seu método científico contribuiu fortemente para o desenvolvimento de uma certa ideia de tolerância que está mais próxima.

O conceito de tolerância aparece como uma garantia de respeito e permissão da diversidade de opiniões, crenças e diversos estilos de vida no contexto de uma sociedade de mercado. Na relação entre governo representativo e sociedade civil, existem certos limites importantes que a tolerância. A liberdade individual deve ser exercida nos limites da lei e das leis que regulam o mercado.

A sociedade Mont Pèlerin representa o investimento dos intelectuais liberais em difundir suas perspectivas para o desenvolvimento econômico e social, bem como difundir a ideia de que somente em sociedades democráticas e tolerantes se pode realizar o amadurecimento da democracia.

3.7. Tolerância como marco normativo no século XX: o papel da ONU e da UNESCO

A presente seção visa demonstrar a importância do papel da ONU e da UNESCO na profusão do conceito da tolerância como um direito fundamental universal. Através da ONU, a tolerância ganha um viés normativo-institucional com a criação da Declaração dos Princípios da Tolerância, que em 16 de novembro de 1995 foi proclamada e assinada pelos Estados Membros da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, em ocasião da 28^a reunião da Conferência Geral da ONU realizada em 25 de outubro a 16 de novembro de 1995.

As organizações internacionais são entidades criadas e compostas por Estados por meio de tratado. São dotadas de um aparelho institucional permanente e de personalidade jurídica própria, com o objetivo de tratar interesses comuns por meio da cooperação de seus membros. Apesar disso, o tratado não gera obrigações diretas aos Estados não contratantes, apesar de ter um alcance internacional ou universal. A personalidade jurídica também não significa implicação jurídica direta.

A questão relativa à possibilidade de um tratado institucional de uma organização internacional gerar obrigações a Estados não contratantes é de suma importância. Na verdade, a matéria ganha grande contorno em casos em que uma organização de alcance e finalidade universais, como a ONU, por exemplo, está inserida na discussão. Em regra geral, não há força jurídica na Carta das Nações Unidas ou em outro tratado institucional para vincular Estados não membros (Amaral, 2012, p. 36)

O não comprometimento dos Estados membros com relação aos deveres estabelecidos pela organização é passível de sanções como a suspensão de determinados direitos dentro da organização e a exclusão de seus quadros membros. Com isso, vê-se que embora a tolerância tenha sido apreendida pela ONU, ela não tem efeitos objetivos no interior de um Estado, mas compete à ONU o estabelecimento de determinadas sanções aos Estados participantes.

Mas, o advento da ONU após a Segunda Guerra Mundial representou a união de Estados em torno de objetivos comuns, como a superação de divergências e a preservação da paz (Amaral, 2012, pp. 37-38). A organização possui influência do pensamento kantiano. Através da filosofia universalista de Kant, o processo de criação da Organização das Nações Unidas (ONU) tem fortes relação quanto ao desenvolvimento de políticas universais para a profusão dos direitos humanos.

O documento trata de uma formalização de princípios e direitos humanos e da dignidade da pessoa humana. A declaração dos princípios da tolerância remonta pequenos trechos da Constituição da UNESCO⁷ aprovada em 1945 e da Declaração Universal dos Direitos do Homem.

A declaração tem o direcionamento e a necessidade do resgate de valores fundamentais da pessoa humana estabelecidos no período após a Segunda Guerra Mundial. E reafirma os princípios da tolerância e sua importância devido à intensificação das dissidências⁸ e a recrudescência da intolerância racial, étnica e nacional.

O artigo 1º resgata a ênfase na diversidade cultural e na capacidade do equilíbrio entre o conhecimento e crença humana. Há a ideia de que a tolerância não é se não produzida através do conhecimento, aliada à liberdade e consciência de crença. É entendida como um valor harmônico que transcende o campo da ética e perpassa o campo político e jurídico⁹.

⁷ A Declaração dos Princípios da Tolerância cita o Preâmbulo da Constituição da UNESCO que afirma: “a paz deve basear-se na solidariedade intelectual e moral da humanidade”

⁸ “Alarmados pela intensificação atual da intolerância, da violência, do terrorismo, da xenofobia, do nacionalismo agressivo, do racismo, do antisemitismo, da exclusão, da marginalização e da discriminação contra minorias nacionais, étnicas, religiosas e linguísticas, dos refugiados, dos trabalhadores imigrantes, dos imigrantes e dos grupos vulneráveis da sociedade e também pelo aumento dos atos de violência e de intimidação cometido contra pessoas que exercem sua liberdade de opinião e expressão, todos comportamentos que ameaçam a consolidação da paz e da democracia no plano nacional e internacional constituem obstáculos para o desenvolvimento[...]” (Declaração dos princípios da Tolerância, p. 10)

⁹ “A tolerância é o respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo

Tendo isso em vista, a elaboração da Declaração dos Princípios da tolerância revela o desenvolvimento do conceito e o seu alcance do direito internacional. O exame das ideias acerca do conceito no século XX revelam uma preocupação mais elevada em levar a tolerância para um nível formal.

O sentido da tolerância se desprende de significados religiosos como concessão e indulgência e ganha status de ferramenta ativa de reconhecimento de direitos fundamentais. É o que explica o primeiro artigo do documento elaborado Conferência Geral da ONU que define a tolerância e explicita como ela deve ser utilizada:

A tolerância não é concessão, condescendência, indulgência. A tolerância é, antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro. Em nenhum caso a tolerância poderia ser invocada para justificar lesões a esses valores fundamentais. A tolerância deve ser praticada pelos indivíduos, pelos grupos e pelo Estado. (Declaração dos Princípios da Tolerância, p. 11).

A responsabilidade da tolerância como conhecimento e atitude é compartilhada entre a sociedade e o Estado. Portanto, o teor do documento é de normatividade, pois orienta através de princípios a conduta das sociedades democráticas à observância dos direitos fundamentais em relação a qualquer tentativa de aproveitamento da tolerância para justificar atitudes injustificáveis.

O artigo 2º estabelece o papel do Estado para com a justiça e a imparcialidade da legislação, em consonância com as convenções internacionais dos direitos humanos, devendo estabelecer legislações específicas para a garantia da igualdade no tratamento dos indivíduos. Outro ponto fundamental que o documento traz é a flagrante marginalização dos grupos vulneráveis na sociedade pode aparecer através da exclusão da participação na vida política e que tal quadro deve ser observado, pois: “Sem tolerância não pode haver paz e sem paz não pode haver nem desenvolvimento nem democracia”. (Declaração dos Princípios da Tolerância, p. 13).

Finalmente, no seu artigo 3º, a declaração expressa que especialmente no mundo moderno, a tolerância deve ser reforçada devido às consequências do mundo globalizado e multifacetado e interdependente.

conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz”. (Declaração dos Princípios da Tolerância, Artigo 1º, item 1.1).”

Os meios de comunicação e a capacidade de diálogo entre os países é vista como mecanismos fundamentais de incentivo à propagação de ideias que sejam de fato construtivas, que agreguem a cooperação das nacionalidades através do viés da tolerância.

Destaca-se que o artigo 3º menciona que não se deve perder de vista os riscos iminentes da não responsabilização das atitudes da intolerância. O errôneo uso da tolerância excessiva e sem qualquer limite, além do fato do recrudescimento de ideologias extremistas ao final do século XX.

A Declaração dos Princípios da Tolerância prevê sobretudo, que através do canal da UNESCO, sejam oferecidas orientações assertivas aos seus Estados Membros para o prejuízo dos problemas relativos ao recrudescimento do ódio nas sociedades modernas e os convida a se comprometerem com suas premissas então estabelecidas e discutidas no documento, em forma de promoção da tolerância, por meio da cooperação e do desenvolvimento de medidas educacionais e de comunicação (Declaração dos Princípios da Tolerância, pp. 19-20).

Atualmente, a presença da ONU no cenário internacional é de inegável importância, ainda que, por vezes, sua credibilidade interna/externa seja abalada por iniciativas conjuntas de alguns de seus Estados membros, em áreas de seu interesse, mas sem o seu aval, como por exemplo, na invasão do Iraque por parte dos EUA e seus aliados (Amaral, 2012, p. 38).

Hoje, a atuação da ONU no cenário internacional e contemporâneo é evidente. A organização é considerada como sendo de forte referência internacional. A sua credibilidade tenha sofrido abalados pelos conflitos políticos externos à organização. A Declaração dos Princípios da Tolerância continua tendo evidente importância e relevância devido à permanência da organização no cenário político internacional.

CAPÍTULO 4. A TOLERÂNCIA NO PENSAMENTO DE JOHN RAWLS E JÜRGEN HABERMAS

O presente capítulo tem o objetivo de aprofundar o conceito de tolerância a partir do prisma democrático em que pesa especificamente a teoria democrática deliberativa no final do século XX. São considerados como expoentes dessa corrente, John Rawls e Jürgen Habermas. Referências no campo da teoria democrática deliberativa, são assim considerados tais teóricos deliberativos, na medida em que ao final do século XX, promoveram um debate acerca dos procedimentos adequados de uma sociedade política igualitária e autodeterminante.

A tolerância ganha um destaque através deste debate. Nele, além da tolerância, a democracia também é discutida, por meio do debate acerca do aperfeiçoamento da justificação pública de princípios de justiça a guiar as decisões democráticas e justas.

A justificação de princípios de justiça envolve o desafio de abarcar o pluralismo. Neste capítulo importa saber como esse desafio é enfrentado, e nele, como se apresenta a questão da tolerância e da democracia neste contexto de justificação de princípios de justiça. Expondo a busca dos autores pela promoção do consenso político. Encaminhando-nos para o final do capítulo, serão ressaltadas as similitudes entre Habermas e Rawls na construção de um debate acerca da promoção da equidade política.

Trataremos aqui, especialmente em relação ao reconhecimento de ambos, sobre a questão dos desacordos morais existentes nas sociedades modernas, fruto do pluralismo; ainda, cabe a este capítulo trazer esclarecimento sobre se tais desacordos não devem permanecer dentro dos limites institucionais. Se afastam paulatinamente de um realismo político e procuram ter aproximação de caráter normativos

Demonstrar-se-á como noções como reciprocidade, publicidade e legitimidade política são conjugadas por ambos e vão de encontro a uma noção de tolerância que definitivamente se encontra incorporada a mecanismos jurídico-políticos tanto na chave do liberalismo político rawlsiano quanto na chave da teoria do discurso habermasiana.

Por fim, concluímos que, dada a evidente similitude de Rawls e Habermas que não pode ser ignorada, especialmente em relação ao ganho do caráter procedural da justiça e da política quando se trata de forjar um ambiente democrático capaz de produzir o consenso ancorado em bases efetivamente razoáveis. Apesar de ambos os autores concordarem acerca da exigência deste tipo de caráter procedural em suas teorias, eles divergem em termos do modo de conduzir tal procedimento.

4.1. Teorias democráticas deliberativas

Nesta seção, será apresentada uma definição acerca das teorias democráticas deliberativas. Em primeiro lugar, tem-se de destacar as declaradas divergências teóricas entre Rawls e Habermas, sem deixar de caracterizarmos qual lugar tais autores ocupam no campo da chamada teoria democrática deliberativa. Renato Francisquini escreveu no artigo *Democracia, justiça e o uso público da razão: reflexões sobre o debate entre Rawls e Habermas*, publicado em 2013, acerca da possibilidade de reconciliação entre essas duas teorias, que, na verdade, compartilham um campo comum e podem ou pelo menos demonstraram ser bastante colaborativas entre si.

Antes disso, porém, é preciso definirmos as principais intenções de cada uma delas, sem deixar de explicitar a definição da própria teoria deliberativa a partir do liberalismo político e da teoria do agir comunicativo. Segundo Francisquini, este debate tem suma importância devido a oportunidade de colocar ideias distintas, não obstante, com grande teor colaborativo no sentido de construção do próprio campo da teoria política contemporânea que valorize o que denomina como *autogoverno coletivo* (Francisquini, 2012, p. 22).

A oportunidade de um confronto direto de ideias pôs em relevo uma compreensão há muito disputada no campo da teoria política contemporânea, a saber, sobre a definição de autogoverno coletivo. Se a literatura produzida em torno da definição que toma as práticas argumentativas como sustentáculo das bases democráticas tendeu a distanciar o liberalismo igualitário da teoria discursiva, o trabalho que ora se inicia caminha na direção inversa: a partir do exposto no debate de 1995, argumentar-se-á que os autores partilham um campo comum no que concerne ao conceito de democracia (Francisquini, 2012, p. 22).

Nessa chave, o liberalismo igualitário teria se distanciado da teoria discursiva na medida em que a literatura política versava em torno da definição do bom funcionamento da democracia. Não obstante, segundo o autor, o debate protagonizado em 1995, com a publicação crítica de Habermas a Rawls, evidenciou o quanto tais autores, respectivamente representados pelo liberalismo igualitário e teoria discursiva, estão relacionados pelo campo comum, que é a discussão propriamente democrática.

Francisquini salienta que muito embora Rawls e Habermas protagonizem um intenso debate que demonstram suas divergências, ambos compartilham visões convergentes em relação à sua negação ao realismo político e a preocupação em apresentar uma concepção política de justiça legítima perante à sociedade.

As concepções da teoria democrática deliberativa, representadas pelos autores supracitados, partem do princípio da exigência de justificação da concepção, que de fato compartilham, que é a concepção deliberativa. Tal concepção de justiça teria que encontrar

dentro do pluralismo presente na sociedade, bases muito específicas para se estabelecer, na medida em que o pluralismo forja uma dada cultura política que é marcada pela diversidade de concepções de bem. Como explicita o trecho a seguir:

O ponto de partida de uma concepção deliberativa de democracia é o contexto de justificação, típico das sociedades modernas, que se estabelece pelo fato do pluralismo: o fato de que a cultura política pública em sociedades democráticas será inevitavelmente caracterizada por uma diversidade de concepções religiosas, filosóficas e morais abrangentes, que é resultado do exercício da razão humana sob instituições livres. As concepções abrangentes do bem são fruto do livre exercício da razão prática e são questões sobre as quais pessoas razoáveis discordam. Ademais, essa literatura considera a possibilidade de consensos sustentados por razões suficientes (ou que respeitem o princípio de não-rejeição) para todos, independentemente de sua concepção abrangente do bem (Francisquini, 2013, p. 22).

Outros pontos são importantes de serem destacados, como: a possibilidade de estabelecimento de consenso a partir dessa realidade política característica das sociedades modernas. Não é uma tarefa fácil justificar princípios de justiça que consigam de fato abranger as concepções que por si só são abrangentes. O consenso, não obstante, teria de encontrar o ponto da razoabilidade. Então é nesse sentido que as teorias democráticas deliberativas trabalham. Para encontrar pontos de convergência desses valores com base em princípios racionais e ao mesmo tempo que demonstrar razoabilidade, de maneira que as concepções de bem não se rejeitem na medida em que intentem ganhar espaço na esfera pública.

Nessa chave, ainda reside o fato de que a teoria deliberativa busca firmar princípios normativos que orientem uma comunidade política. O conceito que está em voga no âmbito do debate entre Rawls e Habermas é a democracia, promovido pelo *Journal of Philosophy*, publicado em 1995, em que se evidenciam as suas divergências em relação à qual dimensão ou instância adequada para a justificação normativa e, portanto, demonstraria suas divergências em relação à quais dispositivos de representação política seriam os mais apropriados entre o momento da justificação teórica e a prática, propriamente o processo de deliberação (Francisquini, 2013, p. 23).

As chamadas teorias deliberativas se ocupam sobretudo em construir argumentos em favor do desenvolvimento da democracia que conjugue a liberdade e a autonomia dos sujeitos políticos, a partir de um prisma igualitário, ou, em outras palavras, equitativo.

O pensamento habermasiano se estabelece sobre o princípio do agir comunicativo e pressupõe a prática comunicativa e a justificação pública. Estes são elementos fundamentais para forjar uma sociedade democrática (Francisquini, 2012, p. 23). Os dois autores procuram fundamentar assim princípios de justiça e estes não representam de maneira alguma qualquer tipo de restrição à liberdade para a autodeterminação dos cidadãos.

4.1.1. Etapas do consenso sobreposto

Na concepção Rawlsiana, o liberalismo político se funda sobre bases como liberdade, igualdade e fraternidade. Seus argumentos figuram sobretudo formas de estabelecer o contrato social, forjar um determinado ambiente em que os cidadãos concordem participar do regimento jurídico de uma sociedade democrática.

Em *Justiça como Equidade*, Rawls realiza um aceno em direção a construção de uma sociedade democrática. Segundo Francisquini, embora não possa ser possível afirmar que Rawls apresente efetivamente uma teoria democrática, pois tem como foco a fundamentação de uma filosofia política tal que dê conta do pluralismo e dar a ele um contorno de razoabilidade.

O capítulo *A ideia de um Consenso Sobreposto* do livro *O Liberalismo Político* (1993) expõe o que fora tratado nos capítulos anteriores, como no capítulo quatro, em que Rawls trata da questão de como seria possível estabelecer um consenso sobreposto. Sobre esta questão, Rawls expõe que, em primeiro lugar, um conjunto de ideias liberais tentam constantemente responder à questão de como estabelecer uma sociedade justa onde as noções de liberdade e equidade estão altamente em foco, pelo fato dos conflitos entre imensuráveis doutrinas religiosas, filosóficas e morais. Em outras palavras, visões abrangentes ou concepções políticas de bem estariam a todo momento entrando em conflito.

Sendo assim, os três primeiros capítulos tratariam da primeira etapa da exposição do conteúdo da justiça como equidade. Já a segunda etapa, esta que foi introduzida aponta para o fato da preocupação na forma como uma sociedade democrática bem ordenada — em termos de justiça e equidade — pode estabelecer e preservar a unidade e estabilidade dentro do pluralismo razoável. Para tanto, Rawls precisa delinear o que seria esta concepção de justiça e quais os procedimentos para alcançá-la.

O filósofo político estadunidense menciona que uma doutrina de compreensão razoável não pode assegurar uma unidade social. Uma única doutrina não seria capaz de garantir a unidade social tampouco uma razão pública fundamentada na em questão políticas.

A razão é pública também tem sentido no bem público e justiça fundamental: “A razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o status da cidadania igual” (Rawls, 2005, p. 261). A razão pública se manifesta no contexto da cidadania. De modo que a razão pública só é assim na medida em que é a razão dos cidadãos, mas mais do que isso. Mas como uma sociedade bem-ordenada pode ser unificada e estável? Uma ideia básica do liberalismo político será a chave para esta questão. Seria

necessária uma concepção política de justiça que permitisse a construção de consenso sobreposto de doutrinas razoáveis.

Social unity is based on a consensus on the political conception; and stability is possible when the doctrines making up the consensus are affirmed by society's politically active citizens and the requirements of justice are not too much in conflict with citizens' essential interests as formed and encouraged by their social arrangements (Rawls, 2005, p. 134).

Para estabelecer como o liberalismo político poderia proporcionar o consenso e a estabilidade política, Rawls precisa diferenciar o que seria o consenso sobreposto do que chama de *modus vivendi*. Isto porque para Rawls o consenso sobreposto seria bem diferente deste tipo de acordo político.

Não obstante, não é este tipo de consenso que é objeto de preocupação teórica de Rawls quando ele menciona a questão do consenso social. Rawls demonstra severidade na forma de abordar o consenso social por meio da afirmação de que o consenso na verdade depende de muitas observações para que se possa de fato ser esclarecido. Com isso, o autor procura fazer suas objeções à hipótese de que o consenso social seria apenas uma *modus vivendi*. Sua argumentação encontra na base da unidade social que deve ser analisada.

Com relação à legitimidade da estrutura geral da sociedade, no que diz respeito à autoridade, entende-se que ela está associada a razão pública. O pressuposto para uma sociedade bem-ordenada é o da equidade e liberdade dos cidadãos. Nessa chave, Rawls acredita na razoabilidade e racionalidade desses sujeitos em sua diversidade religiosa, filosófica e moral razoáveis, que formam por sua vez uma cultura pública. O poder político é entendido como um corpo coletivo de cidadãos (Rawls, 1993, p. 182).

Dado isso, e considerando-se o poder político como o poder dos cidadãos como um corpo coletivo, perguntamos: quando esse poder é apropriadamente exercido? Em outras palavras, à luz de que os princípios e ideais devemos, enquanto cidadão livres e iguais, ter condições de nos termos no exercício do poder, se nosso exercício precisa ser justificável para outros cidadãos e deve respeitar o fato de serem razoáveis e racionais? A essa pergunta, o liberalismo político responde: nosso exercício de poder político é inteiramente apropriado somente quando está de acordo com uma constituição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, em suas condições de livres e iguais, endossem à luz de princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum (Rawls, 1993, p. 182).

Por fim, cabe ressaltar que o poder não deve ser utilizado indiscriminadamente. Existem limites a serem exercidos. Esses limites são questionados em relação à forma apropriada para exercê-lo. Na vertente liberal de Rawls, tem-se que à luz de princípios e ideais baseados na premissa de que os cidadãos são livres e iguais, a constituição é o meio de regular a conduta no exercício do poder político.

4.1.2. Do consenso sobreposto

O conceito de tolerância é remodelado nesta etapa teórica de Rawls mediante uma razão pública bem ancorada em uma concepção política de justiça liberal. O consenso sobreposto pode ser lido como uma etapa do desenvolvimento da racionalidade institucional. O consenso sobreposto, na visão rawlsiana, viabilizaria o alcance real da estabilidade sociopolítica desde que sob certas condições colocadas por uma concepção de justiça que guie fundamentalmente pelo pluralismo razoável.

Essa etapa do desenvolvimento de uma concepção de justiça dispensa a existência de uma concepção política abrangente. Segundo Rawls, o próprio liberalismo é uma concepção política que pode fazer parte de alguma doutrina abrangente em determinado ponto. No entanto, a concepção política, como a concepção liberal não é uma consequência de valores não-políticos. Ou seja, não públicos e não razoáveis.

Nesse sentido, o consenso sobreposto se diferencia de um *modus vivendi*, que seria um simplesmente um acordo entre duas partes ou mais Estados, sendo o consenso sobreposto uma noção muito mais detalhada do que um acordo entre figuras estatais.

Isso fica claro quando mudamos nosso exemplo e incluímos as visões de católicos e protestantes no século XVI. Naquela época, não havia um consenso sobreposto sobre o princípio da tolerância. Ambas as crenças afirmavam que era dever do governante professar a religião verdadeira e reprimir a disseminação da heresia e da falsa doutrina. Num caso assim, a aceitação do princípio da tolerância seria de fato um simples *modus vivendi*, porque, se uma delas se tornasse dominante, o princípio da tolerância deixaria de ser seguido. Não há estabilidade no que se refere à distribuição do poder. Enquanto visões como as dos católicos e protestantes do século XVI forem uma minoria pouco significativa, e assim permanecerem, elas não afetam muito a qualidade moral da vida pública, nem a base da harmonia social. Isso porque a maioria da sociedade crê que a distribuição do poder contemplará as visões consensuais que endossam a concepção política de justiça em si, e que o poder será amplamente compartilhado por tais visões. No entanto, se essa situação mudar, a qualidade moral da vida política também mudará de formas que são óbvias e não requerem comentários (Rawls, 1993, p. 194).

O liberalismo político tem como enfoque a diversidade como o resultado de processos que tendem a fazer diferentes visões convergirem através do uso da razão como instrumento de consenso:

O liberalismo político, como já disse, vê essa diversidade como o resultado de longo prazo das faculdades da razão humana situada num contexto de instituições livres duradouras. O fato do pluralismo razoável não é uma condição desafortunada da vida humana, como poderíamos dizer do pluralismo como tal, que admite doutrinas que não são apenas iracionais, mas absurdas e agressivas (Rawls, 1993, p. 190).

O fato do desenvolvimento histórico da tolerância no século XVI e sua paulatina cristalização como parte de um *modus vivendi* simplesmente não propiciou garantias de uma estabilidade plena. A estabilidade do conceito de tolerância dentro das normas institucionais e jurídicas só se confirmaria, na perspectiva rawlsiana, na medida em que as partes envolvidas

no acordo estivessem inclinadas à sua qualidade moral na vida pública. O *modus vivendi* seria então meramente contingencial na medida em que estaria sujeito a mudanças contextuais, ligadas aos processos históricos e a própria concepção de justiça corrente no século XVI.

A ideia de justiça como equidade é entendida em primeira instância como uma noção que expressa a concepção política de justiça (Rawls, 1993, p. 190). Por sua vez, a concepção política é tomada como parte da constitucionalidade que correspondem a diversas doutrinas abrangentes e razoáveis entre si e que se mantém na sociedade e, ao mesmo tempo é regulada por ela (Rawls, 1993, p. 190).

Assim, segundo Rawls, o papel da justiça seria o de estabelecer a equidade. A possibilidade do consenso sobreposto não é nada mais do que dar continuidade de maneira política e democrática do processo histórico que começou no século XVII, com o advento de ideais liberais fundamentais.

Se a justiça como equidade tivesse de possibilitar um consenso sobreposto, completaria e ampliaria o movimento intelectual que começou há três séculos com a aceitação gradual do princípio de tolerância e levou ao Estado não-confessional e à igual liberdade de consciência. Essa ampliação é necessária para um acordo sobre uma concepção política de justiça, dadas as circunstâncias históricas e sociais de uma sociedade democrática. Aplicar os princípios da tolerância à própria filosofia significa deixar aos próprios cidadãos a resolução das questões de religião, filosofia e moral, de acordo com as visões que adotam livremente (Rawls, 1993, p. 200).

Sem o desenvolvimento histórico da tolerância e a incorporação da tolerância aos princípios liberais, não seria possível o desenvolvimento da ideia de consenso sobreposto. O consenso sobreposto possibilita o complemento e a ampliação em que a tolerância já se solidificou com um princípio liberal e da própria sociedade democrática em que os cidadãos são os protagonistas das decisões individuais.

É latente sua postura em favor de uma democracia deliberativa ancorada em uma concepção política de justiça estruturada de modo que conflitos irresolvíveis não venham à tona. Defende-se uma estrutura política básica calcada em princípios sucintos e razoáveis.

A ideia de Rawls é sobretudo chamar a atenção para o fato de que nem todas as questões que são alvo de discordâncias extremas terão respostas imediatas. Em outras palavras, não é possível esgotar os conflitos políticos, pois eles são próprios de um ambiente plural. No entanto, é possível especificar quais serão as medidas institucionais a regular estes conflitos e como eles serão abordados ou deixados de fora das pautas de discussão pública.

Seguindo a ideia da concepção política de justiça abordada por Rawls cumpre ressaltar o seguinte questionamento de Rawls: qual seria a forma de concepção política de justiça a servir

de canal de expressão de valores que podem mesmo até chegar a intentar ultrapassar outros valores e porventura daí decorrerem conflitos?

A resposta para esta pergunta seria a aplicação da forma da concepção liberal de justiça. Isto porque na sua perspectiva, a concepção liberal de justiça seria a mais razoável no sentido de um regime democrático. Pois, a concepção liberal de justiça abrange os direitos fundamentais e ainda direciona estes direitos dentro de expectativas adequadas de garantia de direitos: “Isso significa que ela protege os direitos fundamentais conhecidos e lhes atribui uma propriedade especial” (Rawls, 1993, p. 203).

O pluralismo razoável é, portanto, a premissa fundamental para um ambiente de fato democrático e uma concepção política de justiça liberal é aquela capaz de assegurar, através dos direitos fundamentais a proteção destes por meio do estabelecimento de bases para a cooperação social em que pese a discussão de assuntos que são potencialmente de gerar conflitos em grande escala ou divergências irreconciliáveis.

Outro ponto importante de salientar é o fato de que na perspectiva da concepção liberal de justiça, o principal interesse é a salvaguarda da cooperação social, que é vista como umas das virtudes de um regime constitucional (Rawls, 1993, p. 203).

É aí que o pluralismo razoável surge como uma fonte de estímulo para conter questões potencialmente destrutivas para o equilíbrio da agenda política: “Diante do pluralismo razoável, uma visão liberal retira da agenda política as questões que geram mais divergências, pois um conflito sério sobre elas solapa as bases da cooperação social” (Rawls, 1993, p. 203).

A cooperação política é importantíssima para um regime constitucional. São consideradas como virtudes da cooperação política a própria tolerância, a capacidade e ânimo de fazer concessões mútuas, a razoabilidade e senso de justiça (Rawls, 1993, p. 203).

Por outro ângulo, vê-se que a estabilidade política e o estabelecimento de um reconhecimento mútuo de diferentes concepções de bem no contexto do ambiente democrático. São condições que permitem a “cooperação equitativa” que é baseada no respeito mútuo (Rawls, 2005, p. 204).

Desse modo, Rawls encaminha a percepção de que a razão pública – que reside na concepção política liberal – cumpre um trabalho em direção à reconciliação entre visões distintas de bem, evitando sempre que se apele às doutrinas abrangentes que queiram ultrapassar as demais visões de bem.

São produtos da reconciliação da razão pública são a identificação do papel dos valores políticos como respeito mútuo, baseados em valores como liberdade e igualdade bem como o respeito à qualidade equitativa da cooperação social, em que se produza concordância entre

esses valores políticos bem como outros valores que fazem parte do consenso sobreposto que serão depois aprofundados nessa chave (Rawls, 1993, p. 204).

Com isso, temos que as transformações do conceito de tolerância desde o século XVI contribuíram para deixar nítidas as diferenças entre a tolerância do período pré-moderno e a contemporânea — defendida pelo liberalismo político —. Tais transformações estão estreitamente atreladas ao desenvolvimento de conceitos presentes no espectro filosófico liberal — como a liberdade e a igualdade. As teorias deliberativas contêm noções como reconhecimento mútuo, compreendemos como igualdade e liberdade individual foram preponderantes para o amadurecimento do entendimento sobre o que é de fato ser tolerante no sentido de respeito às escolhas individuais.

Por fim, o próprio Rawls pontuou a diferença nítida entre a tolerância dos antigos, que para ele se cristalizou em um *modus vivendi*. E admitiu que a tolerância praticada pelos antigos não se estabilizou na sociedade de modo a cooperar para uma sociedade e tampouco uma justiça equitativa. Por isso, os mecanismos de justiça como equidade deveriam servir como forma de regular o pluralismo de valores presentes na sociedade.

4.1.3. Pensamento habermasiano

A presente seção busca esclarecer o pensamento de Habermas acerca da tolerância. É importante salientar que Habermas tem importantes críticas interpostas a Rawls quanto à maneira de realizar os procedimentos para se chegar a decisões aprimoradas no âmbito da justiça e equilíbrio políticos.

As próximas seções que tratam do pensamento de Habermas se dedicam a esclarecer o conteúdo dessas críticas como também compreender em que medida elas contribuem para o desenvolvimento do seu pensamento acerca da tolerância dentro da chamada teoria democrática deliberativa. Se trata, na verdade, de um debate entre duas correntes teóricas distintas, mas que de certa forma, estão atreladas ao que o próprio Habermas definiu como *disputa familiar*. Em primeiro lugar, devemos esclarecer onde se originam as críticas de Habermas, e o que leva o autor a tecê-las.

Orben disserta principalmente a partir de argumentos presentes na publicação do autor intitulada *Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism: 109- 131. In: The Journal of Philosophy. Vol. XCII, No 3, March 1995*, de Habermas.

Nessa chave, vê-se que no pensamento de Habermas, existem pelo menos duas críticas fundamentais ao pensamento rawlsiano: uma à ideia de posição original e uma outra ao

consenso sobreposto. Como ressalta o próprio Orben, segundo algumas objeções existiriam importantes equívocos em relação à forma de operar o procedimento filosófico da sua teoria da justiça.

Em primeiro lugar, vemos, a noção de autonomia plena dos sujeitos ser questionada por Habermas. A escolha pelos princípios de justiça seria evidentemente muito mais comprometida se de fato a noção de que os sujeitos políticos não seriam dotados ainda de uma autonomia plena neste estágio de desenvolvimento da sua maturidade política. E acrescenta, que o verdadeiro sentido deontológico dos princípios de justiça só seria de fato apreendido em outros contextos que não dependessem exclusivamente da autonomia racional.

Neste caso, as partes da posição original deveriam orientar-se por uma concepção de autonomia (plena) que eles mesmos não a possuem. Além do mais, as deliberações sobre justiça seriam produzidas para um contexto de razão prática que a simples racionalidade das partes não conseguiria abarcar. Considerando essa questão, Habermas conclui que as partes que integram a posição original só compreenderiam o verdadeiro sentido deontológico dos princípios de justiça, se possuíssem capacidades cognitivas que vão muito mais além da autonomia racional (Cf. HABERMAS, 1995, p. 113). A escolha orientada pela capacidade racional das partes, portanto, não é suficiente para representar os interesses superiores, de ordem moral, de cidadãos razoáveis. Para suprir essa limitação moral das partes, Rawls sobrecarregou a posição original de fortes pressuposições morais substantivos, para assim garantir as condições equitativas para a construção de princípios justos (Orben, 2016, p. 4).

Segundo a explicação de Orben acerca da interpretação da crítica de Habermas, Rawls teria reivindicado uma posição original, calcada em uma razão prática que, na verdade, estaria carregada de pressupostos *morais substantivos*. A tentativa de Rawls de justificar a posição original afastaria a sua concepção de uma compreensão do funcionamento efetivo das partes envolvidas na construção dos princípios de justiça sendo estes a equidade e a liberdade.

A primeira crítica, portanto, se dirige ao caráter deontológico da forma de conceber a posição original. Quanto a isso, Habermas sugere que seria mais produtivo e mais fácil de conceber a posição original se o mesmo abandonasse o ponto de vista moral e valorizasse mais a questão da razão prática e a forma procedural de conceber uma concepção de justiça.

Orben explicita a segunda crítica de Jürgen Habermas, que vai em direção ao consenso sobreposto. Habermas aponta para o fato de Rawls não deixar nítida qual é a relação entre o processo de aceite racional daqueles princípios eleitos na etapa da posição original. Rawls se preocuparia fortemente em definir as etapas para o estabelecimento da sobreposição de doutrinas razoáveis em um procedimento estritamente hipotético e não fruto da deliberação.

A segunda objeção, articulada por Habermas, está relacionada à concepção rawlsiana de consenso sobreposto. Considerando o fato do pluralismo social, Rawls procura demonstrar que os princípios de justiça construídos na posição original, quando aplicados à constituição de uma sociedade pluralista, são capazes de assegurar a

estabilidade social necessária a um sistema político. Isso pode ser expresso segundo a ideia de que é possível encontrar um consenso sobreposto, das diversas concepções razoáveis do bem, acerca dos princípios de justiça escolhidos na posição original. Contudo, para Habermas, a argumentação rawlsiana não deixa evidente a relação entre a aceitabilidade racional dos princípios escolhidos e a estabilidade social produzida por tal sistema. Isso porque Rawls pretende demonstrar a estabilidade social de sua teoria usando, para tanto, o mesmo método empregado na justificação da aceitabilidade racional dos princípios de justiça. Todavia, Habermas pensa que uma prova de aceitabilidade social não pode ser realizada no interior da teoria (*within the theory*), sem referência à efetiva deliberação pública de tal concepção (Cf. Habermas, 1995, p. 121).

Segundo sua crítica, a teoria elaborada por Rawls deveria ser submetida aos cidadãos para que assim estes possam deliberar sobre suas premissas. Sem que isto ocorra, é improvável que se efetive um real consenso sobreposto. O estabelecimento do consenso, portanto, estaria atrelado fundamentalmente na comunicação entre os sujeitos sociais, envolvidos na elaboração de princípios de justiça.

Ademais, a teoria não deve ser imune à crítica ou contestação dos cidadãos que a ela estão submetidos. Os argumentos que constroem a posição original, seriam, portanto, insuficientes para sustentar o desenvolvimento posterior da noção do consenso sobreposto, visto que a posição original se trata especificamente de hipóteses elaboradas no interior do pensamento filosófico.

Com isso, constatamos o fato de que o argumento habermasiano nesse aspecto encontra na visão rawlsiana, algumas dificuldades de se tornar efetivamente viável do ponto de vista de um procedimento deliberativo dentro de uma constituição democrática, sobretudo no que se refere à sua dada pretensão de apresentar argumentos dentro de um prisma procedural de sua teoria.

Além dessas duas primeiras críticas apontadas por Orben, temos que ele adiciona uma terceira objeção feita por Habermas à Rawls, que se dirige à primazia da liberdade dos modernos. Nesse sentido, faltaria, ao argumento de Rawls, no âmbito da elaboração da posição original, o caráter republicano das liberdades individuais.

Embora a característica do pensamento rawlsiano derive de raiz comum que combina elementos da liberdade dos modernos e dos antigos a partir da ideia de autonomia moral e política, o fato do procedimento que elabora a posição original não incluir formas de deliberação, em outras palavras, formas de construção de ideias de justiça a partir de um debate público nesse estágio, que por sua vez, é o estágio da posição original.

Considerando a teoria rawlsiana modelada na posição original, a terceira crítica habermasiana dirige-se à primazia da liberdade individual (liberdade dos modernos), perante a liberdade de participação democrática (liberdade dos antigos). Segundo Habermas, para os pensadores liberais, a autonomia dos modernos tem primazia perante a concepção republicana, pois aqueles salientam as liberdades individuais

(liberdade de crença e consciência, a proteção da vida e da propriedade, bem como os direitos subjetivos), subqualificando assim a liberdade dos antigos (liberdade de participação política). Habermas reconhece que Rawls, seguindo uma intuição já presente em Rousseau e Kant, procura deduzir ambas as liberdades da mesma raiz, a saber: da autonomia moral e política (Cf. Habermas, 1995, p. 127). Todavia, na medida em que a autonomia política é modelada no primeiro estágio da construção rawlsiana (posição original), então o processo democrático de deliberação pública fica num nível inferior. Daí, pois, a primazia das liberdades individuais, asseguradas na condição hipotética, a despeito da liberdade de participação política (Orben, 2016, p. 6).

Nesse aspecto, Habermas considera que esta escolha pela via da autonomia moral e política e não pela forma de debate republicano presente na liberdade dos modernos, colocaria a teoria de Rawls em um estágio inferior. Isto porque os liberais tem a liberdade dos modernos como a primazia das liberdades individuais.

A liberdade dos modernos tem fundamento na concepção política republicana, em que estão presentes elementos como a liberdade de crença e de consciência e sobretudo os direitos individuais. Nesse sentido, para Habermas, o fato de a consideração da autonomia política não ser suficiente para garantir a aplicação de uma teoria que leve em conta uma sociedade democraticamente constituída, visto que a concepção habermasiana de véu da ignorância é apenas uma construção imagética da sociedade, que não necessariamente se aplica à outras etapas de deliberação.

4.1.3.1. Uma perspectiva habermasiana sobre a tolerância

A concepção habermasiana da tolerância sugere uma concepção atrelada ao respeito. A presente subseção pretende expor as alternativas para a construção da tolerância na sociedade civil, através da perspectiva habermasiana. Nessa chave, a tolerância seria um princípio ético que deve levar em consideração os sujeitos em questão. O respeito seguiria essa compreensão, dos princípios fundamentais a guiar o processo de compreensão das necessidades dos sujeitos envolvidos na elaboração de uma concepção de justiça equitativo, o que levaria ao chamado reconhecimento mútuo a forjar as chamadas “razões de bem”.

Segundo o autor, os princípios éticos nunca estão alicerçados em uma noção de direitos humanos pétreas ou rígida, ou propriamente universal. Considerando a sua perspectiva acerca de tais princípios éticos, está a sua formulação moral para uma inclusão equitativa. Sua proposta envolve que as pessoas rejeitem mutualmente suas crenças ou práticas em função de um debate de modo a chegar a “boas razões” e isso, seria alcançado através do uso público da razão.

Nesta chave, existe uma certa ambivalência do conceito de tolerância em Habermas, pois ele pode ser justificado a partir de duas ordens. A primeira, estaria relacionada às razões

morais contidas na compreensão universal de igualdade no interior de uma comunidade política e do não preconceito e da não discriminação (Fernandes, 2017, p. 68).

Essa ambivalência, na verdade, é um grande desafio metodológico para Habermas e para compreender o sentido da tolerância no contexto procedural da democracia. Fernandes aponta que Habermas possui como alternativa propor a tolerância como virtude política capaz de lidar com as possíveis dissonâncias cognitivas (Fernandes, 2017, p. 68). A partir da ambivalência da tolerância, Habermas teria encontrado um meio termo, o que Fernandes aponta um status jurídico para a tolerância. Em que:

Como alternativa as concepções de tolerância como *permissão* e *coexistência*, Habermas formula o conceito de *tolerância* enquanto *virtude política* ligada a *dissonâncias cognitivas*, demarcando, desse modo, seu campo de aplicação e recorrendo a um *consenso normativo* capaz de “[...] neutralizar na dimensão social do tratamento igual” os conflitos entre visões de mundo inconciliáveis. Assim, o conceito habermasiano de tolerância adquire um *status jurídico* em sua ambivalente formulação. Ambivalente, porque embora situada ao nível das *dissonâncias cognitivas* (que não podem ser resolvidas) entre imagens de mundo metafísicas e religiosas, Habermas acaba por se ver obrigado a “deflacionar” tais dissonâncias, no sentido de não mais buscar um consenso entre as razões epistêmicas das imagens de mundo em “si mesmas” (Fernandes, 2017, p. 68)

Além da permissão e da coexistência, terceira via que sugere uma tentativa de atingir uma neutralidade ideológica referente a imagens de mundo: tratar a tolerância como virtude ou como respeito é revelar a qualidade pós-metafísica e ademais, assumir uma postura ainda que agnóstica, não cética, perante a crenças externas.

Um procedimento que respeite e estime doutrinas abrangentes de bem, que são nada mais do que uma compreensão metafísica e religiosa do mundo, que se movimentam a partir de respostas éticas sobre formas de viver e de constituir identidades (Fernandes, 2017, p. 69). A justificação do princípio da tolerância por meio de uma justificação pública e pós-metafísica, que se constitui a partir de “boas razões” que sintetizam o direito à liberdade e de crença e consciência.

Nesse sentido, o argumento de Habermas vai de encontro à base do pensamento kantiano acerca da autonomia, que pressupõe um respeito simétrico referente as concepções de vida de todos os outros cidadãos. O outro então, é respeitado e reconhecido, mesmo ao rejeitarmos o seu modo de vida.

Eis o preço a pagar pela convivência nos limites de uma comunidade jurídica igualitária, na qual diversos grupos de origem cultural e étnica distintas precisam relacionar-se uns com os outros. É necessário haver tolerância, caso se pretenda que permaneça intacto o fundamento do respeito recíproco das pessoas do direito uma pelas outras. O preço por “suportar” diferenças éticas desse tipo também é juridicamente exigível, desde que se assegure o direito a uma coexistência de diferentes formas de vida (Habermas, 2002, p. 312).

O respeito recíproco será fundamental para que haja uma efetiva defesa da inclusão do outro, interpondo a retirada de certos limites e barreiras com relação a diferentes modos de vida em uma comunidade política. Quer dizer que, em última análise, com base na perspectiva de inclusão, um procedimento democrático não deve limitar ou circunscrever o espaço do outro diante do que lhe é distinto, mas construir uma perspectiva ativa e participativa de deliberação acerca do justo e ético em uma sociedade.

Nessa chave, no contexto das sociedades, a tolerância só existiria na medida em que houvesse uma efetiva articulação no contexto do médium de doutrinas não fundamentalistas. Para então encontrar uma ideia de coexistência equitativa, que remete as formas de vida na medida do reconhecimento recíproco. O reconhecimento também envolve respeito ao outro, no reconhecimento do pertencimento do outro como membro de uma comunidade política (Habermas, 2002, p. 253).

Em outro aspecto, o debate público seria outro ponto fundamental para a inclusão do outro, e para que haja o reconhecimento de que o que une não exclui o fato de que existam concepções que fogem ao consenso e que considere as particularidades do outro. Por isso, a ideia de borrar os limites das diferentes formas de vida, ao passo que as reconhece como potencialmente transitórias e se reconhece as suas partes, sem torná-las estanques.

O fundamentalismo que leva a uma práxis de intolerância é inconciliável com o Estado de direito. Essa práxis apoia-se sobre interpretações religiosas ou histórico-filosóficas do mundo que reivindicam exclusividade para uma forma privilegiada de vida. Falta a tais concepções a consciência da falibilidade de sua reivindicação de validação e o respeito em face do “ônus da razão” (Habermas, 2002, p. 253).

Nessa chave, Habermas está sugerindo a adoção de um viés multiculturalista da tolerância, em que uma integração ética de grupos e subculturas com cada uma das identidades coletivas próprias precisa ser desacoplada do plano de uma integração política abstrata, que apreende os cidadãos do Estado de maneira equitativa (Habermas, 2002, p. 253).

Sugere-se ainda, que tal integração do Estado seja assegurada mediante criação de uma cultura política calcada na compreensão de princípios constitucionais de cada país em suas singularidades, levando em consideração o seu contexto histórico e experiências culturais que lhes são próprias.

Aqui, a ideia de neutralidade ética fica suspensa, pois, seria impossível estabelecer um horizonte ético tendo como referência as particularidades culturais: “Antes talvez se devesse falar de um horizonte interpretativo comum, no interior do qual se discute publicamente, e por ensejos imediatos, a autocompreensão dos cidadãos de uma república” (Habermas, 2002, p. 254).

Ademais, Habermas sintetiza o seu argumento, encaminhando o caráter compartilhado das convicções dos cidadãos em uma comunidade política. Seu procedimento revela a valorização da qualidade das liberdades comunicativas e a capacidade destas liberdades se efetivarem por meio da formação da opinião pública.

Por fim, existe uma valorização do poder administrativo do Estado. Na chave habermasiana, acredita-se que ao fornecer mecanismos de atuação em prol dos interesses equitativos e coletivos, serviria para contribuir com uma noção de tolerância mais equitativa.

O universalismo é condicionado, adaptado para uma compreensão das particularidades nacionais os locais, em que pesa a consideração dos respectivos contextos históricos, para que se consiga alcançar a canalização de problemas advindos da sociedade, a fim de dominar e controlar os possíveis conflitos (Habermas, 2002, p. 255).

CAPÍTULO 5. TOLERÂNCIA EM UMA PERSPECTIVA CRÍTICA

Neste capítulo, são apresentadas três perspectivas diferentes sobre o conceito de tolerância na segunda metade do século XX até o século XXI: Adorno, Marcuse e Brown. O capítulo sustenta que essas teorias se caracterizam como respostas à natureza do liberalismo político e econômico e a sua compreensão sobre tolerância.

As correntes discutidas mostram que a tolerância tem sido utilizada como um instrumento de dominação e controle político. Elas também apresentam respostas teóricas ao caráter repressivo das sociedades modernas. O capítulo demonstra que a tolerância, nessas perspectivas, não é apenas um conceito abstrato com contribuições morais para a sociedade e para as decisões políticas.

Repensar a tolerância fora do espectro liberal, do ponto de vista de setores hegemônicos de uma sociedade política, representa algum tipo de risco para a manutenção da dominação e do imperialismo. Assim, o desenvolvimento do conceito de tolerância no século XX revela um processo em que outras correntes reinterpretaram o conceito, que anteriormente era quase monopolizado pelo pensamento liberal.

As correntes supracitadas demonstram que o conceito de tolerância tem sido um instrumento de dominação ou de controle político. Elas indicam um elemento em comum. O fato de que a tolerância tem sido, nas democracias capitalistas, não um meio de emancipação, mas um mecanismo de controle e dominação. E apresentam similitudes com relação às respostas teóricas ao caráter repressivo das sociedades modernas.

Demonstrar-se-á, através de quatro chaves básicas, que a tolerância, nessas perspectivas, não é somente um conceito abstrato que funcionaria como um aporte moral da sociedade e das decisões políticas. Repensar a tolerância em outras vertentes que não dentro do espectro liberal serviria como fonte de controle daqueles setores de uma sociedade política que poderiam representar algum tipo de risco à manutenção da dominação e do imperialismo.

Dessa maneira, o capítulo expõe a dimensão que o conceito da tolerância ganha por meio da sua apreensão por outras correntes que até então faziam o uso quase que monopolizado. Nesse sentido, o quadro de desenvolvimento do conceito de tolerância no século XX nos revela um processo no qual estava em pauta um alcance de projetos de justiça e os esforços em cultivar a participação robusta na democracia marcados pelas transformações sociais ocorridas no contexto dos anos 1960, nos Estados Unidos.

Deste modo, veremos, nas próximas seções, o ponto de partida da reflexão crítica do conceito de tolerância e os possíveis caminhos dessa crítica. Quais são os encaminhamentos de

cada uma delas para lidar com as tensões, as reivindicações sociais, perante às relações de poder na arena pública?

Na década de 1960, nos EUA, é marcada pelo avanço dos movimentos políticos civis, que impulsionaram diversos autores a pensar o conflito entre o Estado e a sociedade civil. Uma das reflexões fortes acerca da temática é a crítica à repressão estatal à grupos dominados.

O ensaio “Tolerância repressiva” escrito por Herbert Marcuse — associado à Escola de Frankfurt — que desenvolveu suas teorias tendo como identidade teórica a dialética marxista. A contribuição de Marcuse permitiu o amadurecimento das ideias da Teoria Crítica estadunidense, entre as diversas colaborações teóricas de modo a criticar o desenvolvimento do capitalismo. Das clivagens e desigualdades emergentes do processo de desmantelamento do chamada *Welfare State*.

A Teoria Crítica começa a tratar sobre questões de classe. Não obstante, suas críticas se expandem de modo a pensar mesmo diferenças culturais objetivas como a sexualidade, etnicidade, gênero, estão ligadas a um respectivo *ethos* político condicionado à administração estatal e governamental. Com o surgimento da ideia de *tolerância repressiva*, conceito cunhado por Marcuse, há uma subversão da noção de tolerância já construída e legitimada pelo *ethos* liberal.

Mesmo as democracias conseguem apresentar mecanismos autoritários, e que em grande medida o discurso da tolerância tem um papel importante para a aceitação da cultura autoritária, mesmo em contextos democráticos.

Segundo as convicções de autores da Sociedade Mont Pèlerin, como Mises e Popper, o modelo de democracia liberal serviria diversas garantias de liberdade e não repressão. Assim como em Rawls, em que o elemento da autonomia dos sujeitos dispostos a seguir os pressupostos de uma doutrina de bem razoável, que em sociedades liberais, reduziria grandemente a possibilidade do surgimento de um governo autoritário

Mas Herbert Marcuse, expoente da Teoria Crítica da segunda metade do século XX, não acredita que o modelo liberal contribua para uma sociedade não repressiva somente por que defende a tolerância e a liberdade de expressão. O autor emerge em meio ao contexto da luta pelos direitos civis da população negra dos Estados Unidos, na década de 1960. exigiu fortemente o posicionamento e desenvolvimento de teorias que de fato pudessem encaminhar soluções políticas para o conflito.

Marcuse faz parte da chamada Teoria Crítica, possuindo notórias influências do pensamento da Escola de Frankfurt. A escola de Frankfurt tem a marca da crítica aos mecanismos institucionais existentes no *ethos* liberal.

Fundada em 1923, a escola de Frankfurt nasce na Alemanha. Fica conhecida também como Teoria Crítica, e compreende um centro de estudos dedicado à construção de um campo teórico que abarcam teorias como a de Platão, Hegel, Marx, Heidegger, Schopenhauer e outros tantos. A Teoria Crítica se distancia fundamentalmente de princípios filosóficos mais formais e a coloca em perspectiva com os dilemas políticos contemporâneos a ela.

Um dos seus expoentes, Adorno, juntou-se ao centro de estudos na década de 1930 e foi dele um dos seus principais teóricos, se tornando uma referência, e deixando um grande legado intelectual por meio de sua crítica social e cultural. Apesar do exílio nos EUA, seus participantes deram continuidade às atividades de pesquisas e publicações.

No contexto da chamada Teoria Crítica, a tolerância reconhece a diversidade de princípios e de interesses humanos, por outro, neutraliza tensões políticas e silencia os conflitos iminentes provocados pelas discrepâncias sociais, econômicas e identitárias dos grupos excluídos do direito de participação política.

A ressurgência da tolerância no século XX nos revela um processo no qual estava em pauta um alcance de projetos de justiça e os esforços em cultivar a participação robusta na democracia pós anos 1960. No contexto de efervescência dos movimentos políticos civis dos anos 1960 nos EUA, surge o ensaio “Tolerância repressiva” escrito por Marcuse.

Cada um em seu tempo histórico, Adorno, Marcuse e Brown tratam desse momento político em que as questões relativas à cultura, às identidades de classe, raça, sexualidade, etnicidade, gênero, estão ligadas a um respectivo *ethos* político condicionado à administração estatal e governamental.

Estas três importantes chaves que atravessam o século XX e XXI, propiciam o entendimento de que a tolerância em grande medida contribui com um campo fértil para a perpetuação da dominação e propicia a legitimidade tanto do Estado quanto da sociedade liberal ou de massas.

5.1. Tolerância como questão pedagógica e de enfrentamento à barbárie, por Theodor W. Adorno

Theodor W. Adorno teceu uma crítica ao sistema capitalista apresentando sob o argumento que interpõe o fenômeno da mercantilização dos bens simbólicos nas sociedades modernas e a sua integração em um cruel processo civilizatório que conformaria diversos cenários de barbárie. Adorno esteve em sua última conferência em 1969 na sede da Rádio de Frankfurt, ao lado de Becker (Maar, [sd], [np]). Segundo o prefácio *Educação e emancipação*

de Wolfgang Leo Maar. Este debate é repleto de referências de Adorno à importância questão pedagógica no enfrentamento da barbárie.

Na sua perspectiva, a experiência de Auschwitz é exemplar desse tipo de processo civilizatório que resultou em sequência de acontecimentos de brutalidade. Na perspectiva de Adorno, a experiência de Auschwitz não deveria se repetir em nenhuma hipótese. No entanto, não é possível ignorar as possíveis razões atreladas a tal brutalidade. A proporção da violência destrutiva e primitiva do Estado alemão é resultante de processos pedagógicos castradores que invariavelmente limitam a emancipação humana (Sarmento, 2021, p. 398).

A perseguição avassaladora do Estado alemão aos judeus e às minorias étnicas em geral são descritas pelo autor como: “[...] na Alemanha aconteceu a mais horrível explosão de barbárie de todos os tempos, e porque, afinal, conhecemos a situação alemã melhor a partir de nossa própria experiência viva” (Adorno, [sd], [np]).

O significado de tal afirmação permite que o autor sugira que haja garantia de que esta experiência de barbárie não ocorra mais. O caso alemão representa uma situação limite que alerta para uma necessidade de mudança no comportamento pedagógico das sociedades para assim evitar que esta não se autodestrua.

Como se vê a partir de Adorno, temos que os processos civilizatórios de mais alta tecnologia estão associados a um grau mais elevado de barbárie no caso do Estado nazista alemão. Segundo seu entendimento, há um desequilíbrio entre o padrão civilizatório das sociedades capitalistas ocidentais e a pulsão pela destruição e à agressividade primitiva, como demonstra no trecho a seguir:

Entendo por barbárie [...] que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo particularmente disforme em relação à sua própria civilização [...] por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo [...] um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o período de que esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza (Adorno, 2011, p. 155).

O pensamento de Adorno não apresenta somente uma análise descritiva dessa tendência autodestrutiva das civilizações altamente desenvolvidas. A tese possui uma robustez propositiva. Como encaminhamento teórico para o problema da barbárie, o autor frankfurtiano propôs uma mudança no padrão civilizatório que até então foi construído. Para resolver, sobretudo, o problema da violência, fica nítida sua preocupação com os aspectos mais brutais do comportamento humano, que levariam a experiências autodestrutivas para a humanidade.

Suspeito que a barbárie existe em toda parte em que há uma regressão à violência física primitiva, sem que haja uma vinculação transparente com objetivos racionais na sociedade, onde existe, portanto, a identificação com a erupção da violência física. Por outro lado, em circunstâncias em que a violência conduz inclusive a situações

bem constrangedoras em contextos transparentes para a geração de condições humanas mais dignas, a violência não pode sem mais nem menos ser condenada como barbárie (Adorno, [sd], [np]).

A ausência do aspecto racional e da efetiva emancipação humana nos processos educativos restringe a possibilidade de que os sujeitos sejam capazes de desenvolver o seu próprio juízo. Em contextos bastante específicos, a brutalidade pode submergir por conta desse quadro. São os momentos sociais os fatores objetivos que levariam a crueldade.

Há, portanto, uma sinalização de Adorno para a necessidade de corrigir este quadro através de práticas pedagógicas efetivas, que propiciem a emancipação através da racionalidade. A educação idealista e a racionalidade objetiva do Estado alemão são grandemente criticadas.

Adorno propõe então a *desbarbarização*. Que constitui um processo formativo da sociedade. Segundo sua análise, existem razões subjetivas — psicológicas — da socialização de cada indivíduo, mas além disso existem razões objetivas como a falência da cultura e por conseguinte a divisão entre o trabalho físico e o intelectual:

A cultura, que conforme sua própria natureza promete tantas coisas, não cumpriu a sua promessa. Ela dividiu os homens. A divisão mais importante é aquela entre trabalho físico e intelectual. Deste modo ela subtraiu aos homens a confiança em si e na própria cultura. E como costuma acontecer nas coisas humanas, a consequência disto foi que a raiva dos homens não se dirigiu contra o não cumprimento da situação pacífica que se encontra propriamente no conceito de cultura. Em vez disto, a raiva se voltou contra a própria promessa ela mesma, expressando-se na forma fatal de que essa promessa não deveria existir (Adorno, [s.d], [n.p]).

Este processo de falência da cultura não é senão parte do desenvolvimento da sociedade de bens de consumo. A sua crítica à sociedade moderna e à cultura de massa está envolta à crítica ao desenvolvimento de um tipo de barbárie que está fundada no resultado de uma sociedade de consumo e por conseguinte gerou o não alcance de uma sociedade pacífica e portanto, bárbara.

No sentido da sua defesa da tolerância, a visão de Adorno acerca do desenvolvimento da cultura de massa, comprehende não ter atitude passiva de aceitação da realidade tal como ela é, mas com compromisso ativo em combater a opressão e a injustiça.

Neste aspecto, a tolerância se localiza como parte importante do processo de *desbarbarização*. O processo de *desbarbarização* envolve a existência de práticas pedagógicas a serem praticadas nas sociedades ocidentais. Tais práticas serviriam como meio de remodelação da cultura política através desses processos pedagógicos. O que constitui prática fundamental para o estabelecimento de um ambiente democrático.

A tolerância efetiva não significaria aceitar todo o tipo de prática cultural indiscriminadamente, mas sim, questionar e criticar as estruturas e ideias que perpetuam a desigualdade e a opressão. Adorno acredita que a verdadeira tolerância só pode ser alcançada através do diálogo crítico e da busca por uma sociedade mais justa e igualitária.

A partir das ideias de Adorno, entendemos a tolerância como um valor que vai além da simples aceitação das diferenças. Na sua perspectiva, é exigida uma postura ativa na luta contra a opressão e a injustiça.

No contexto democrático, a democracia precisa necessariamente da liberdade de pensar por si mesmo. A democracia, nessa chave “[...] repousa na vontade de cada um em particular, tal como ela se sintetiza na instituição das eleições representativas para evitar um resultado irracional. É preciso pressupor a aptidão e a coragem de cada um em servir se servir de seu próprio entendimento” (Adorno, [s.d], [n.p]).

Por fim, o trecho acima evidencia que a perspectiva da ação emancipada é extremamente valorizada, visto que em uma sociedade de bens de consumo em uma cultura de massa, a ação política é reduzida a um fator meramente mercadológico. A redução dos sujeitos a números, contribuiria grandemente para o processo de *barbarização* e, portanto, a perda da liberdade, produzindo resultados iracionais e intolerantes. A tolerância pode ser vista como um conceito chave do processo de emancipação. Pode ser lido como ferramenta pedagógica, ativa e consciente.

5.1.1. O pensamento e a crítica de Herbert Marcuse

A presente seção tem por objetivo apresentar algumas noções de Marcuse acerca da tolerância. Levando em consideração que as reflexões de Marcuse representam uma inovação dentro do pensamento político do século XX e da década de 1960, ao questionar de forma bastante específica o *modus operandi* da violência do Estado e, por conseguinte, os seus possíveis mecanismos de atenuação de suas práticas através da interposição do discurso da tolerância.

Tendo isso em vista, ao escrever o ensaio *Tolerância Repressiva*, o ator estadunidense demonstra os inúmeros resquícios repressivos de uma sociedade — ao que aparenta — não-repressiva importam para a compreensão da maneira pela qual o governo e as instituições exercem controle sobre os indivíduos.

Se considerarmos a proposição que Marcuse nos apresenta, somente com atitudes intolerantes a determinadas formas de controle e de desigualdade social é possível encontrar uma tolerância como um projeto efetivamente humanitário. A tolerância universal, como ele

denota, tem um significado espúrio, na medida em que encoraja a tolerância a governos descomprometidos com a equidade social e política. Mais do que isso, constitui o instrumento de dominação e perpetuação das desigualdades institucionalizadas de classe, raça, gênero, étnicas, etc.

Marcuse já aponta para o problema de que a Teoria Crítica tem de enfrentar: A objetividade histórica. Marcuse parte da noção de que a Teoria Crítica que surge a partir de pelo menos dois pontos que a análise implica julgamento de caráter valorativo. Parte da reflexão acerca das características da formação da teoria da sociedade industrial se acrescente o fato da formação e as suas bases, que foram alteradas pelos processos históricos atrelados ao desenvolvimento da sociedade industrial desde a primeira metade do século XIX: o julgamento acerca da vida humana com vistas à vida digna e a perspectiva de melhoramento da vida (Marcuse, 1973, p. 14).

Em suas origens, na primeira metade do século XIX, quando elaborou os primeiros conceitos das alternativas, a crítica à sociedade industrial alcançou concreção numa mediação histórica entre a teoria e prática, valores e fatos, necessidades e objetivos. Essa mediação histórica ocorreu na consciência e na ação política das duas grandes classes de tal modo que elas não mais parecem ser agentes de transformação histórica.

Marcuse reflete acerca do recuo da Teoria Crítica em termos de ação efetiva, de intervenção no contexto realístico da vida política. Este processo deve-se ao desenvolvimento do sistema econômico capitalista e sua alteração na estrutura de classes. A burguesia e o proletariado mudam de figura: nessa chave, não são mais agentes da transformação social.

A razão para o descompasso entre o pensamento e a ação é, portanto, a mudança de aspecto das próprias relações sociais e do contexto político e econômico no qual os atores sociais se inserem.

Esta perspectiva é um forte indicativo de que a teoria marcusiana pressupõe fundamentalmente a sua perspectiva dialética na análise das próprias características da contribuição intelectual da Teoria Crítica.

Embora haja o reconhecimento do fato da teoria política ter recuado ao nível de abstração, existe o seguinte questionamento: em que medida a ausência de implicação efetiva na realidade, do ponto de vista da ação, poderia mesmo descartar a validade da Teoria Crítica? Nesse sentido, Marcuse se empenha em desenvolver uma resposta que valorize a contribuição da Teoria Crítica no sentido de sua serventia à sociedade em sua totalidade:

Não obstante, cabe perguntar: essa falta refuta a teoria? Em face de fatos aparentemente contraditórios, a análise crítica continua insistindo em que a

necessidade de transformação qualitativa é tão premente quanto em qualquer época. Necessária a quem? A resposta continua sendo a mesma: à sociedade como um todo, para cada um de seus membros. A união da produtividade crescente e da destruição crescente; a iminência de aniquilamento; a rendição do pensamento, das esperanças e do temor às decisões dos poderes existentes; a preservação da miséria em face da riqueza sem precedente, constituem a mais imparcial acusação –ainda que não sejam a razão de ser desta sociedade, que impele a eficiência e o crescimento, é, em si, irracional (Marcuse, 1972, p. 17).

Ao defrontar o caráter total das conquistas da sociedade industrial desenvolvida, a teoria política fica desprovida de fundamento lógico para transcender essa sociedade. O vácuo esvazia a própria teoria, porque as categorias da teoria social crítica foram criadas durante o período no qual a necessidade de recusa e subversão estavam personificadas na ação de forças sociais eficazes.

Segundo Marcuse, as categorias sociais eram marcadas pelas oposições próprias da sociedade europeia do século XIX. A categoria sociedade era marcada pelo conflito entre as categorias sociais. O desenvolvimento da sociedade industrial, as categorias como indivíduo, classe ou família, agora integradas, perdem o seu sentido crítico, na medida que se torna mais objetivos: são descritivos, ilusórios ou operacionais (Marcuse, 1972, p. 17).

A partir de uma contraposição àquelas expressões políticas repressivas empregadas por uma hegemonia política que se opunha à agenda social progressiva, Marcuse (1970) escreveu: “Toleram-se políticas, condições e modos de conduta que não deveriam ser admitidos porque impedem, se é que não destroem, as oportunidades de uma existência sem medo e miséria.” (Marcuse, 1970, p. 88). Esta acepção tem vista a preocupação em se tolerar expressões políticas que ameacem a expressão popular, os direitos sociais e políticos.

A elaboração de Marcuse acerca da tolerância repressiva revela que mesmo as democracias conseguem apresentar mecanismos autoritários, e que em grande medida o discurso da tolerância tem um papel importante para a aceitação da cultura autoritária, mesmo em contextos democráticos. Os resquícios repressivos de uma sociedade tida como aparentemente “não repressiva” importam para a compreensão da maneira pela qual o governo e as instituições exercem controle sobre os indivíduos.

Se considerarmos a proposição que Marcuse nos apresenta, somente com atitudes intolerantes à determinadas formas de controle e de desigualdade social é possível encontrar uma tolerância como um projeto efetivamente humanitário.

5.2. Wendy Brown: tolerância como discurso de despolitização e poder

Como foi visto na seção anterior, os Estados Unidos protagonizaram uma série de conflitos políticos que revelaram a potência e a capacidade repressiva do Estado norte-

americano. Tendo isso em vista, Brown revela em *Regulating Aversion* (2006), uma preocupação em relação ao desenvolvimento de formas repressivas do mundo contemporâneo, que é atravessado pelo crescimento da imigração de diversas identidades étnicas para a Europa, na América do Norte e na Austrália.

O convívio entre diferentes identidades étnicas e núcleos hegemônicos de poder ganham destaque. A autora menciona a questão dos indígenas americanos, que passam reivindicar a reparação histórica do seu povo. A identidade islâmica passa a ocupar cada vez mais um lugar dentro da força política transnacional, especialmente nos Estados Unidos (Brown, 2000, p. 4).

O argumento de Brown acerca da tolerância como poder emerge justamente a partir deste cenário, em que as diferenças étnicas e as consequências históricas relacionadas à administração política dessas diferenças atingem um grau de importância devido ao fato de que o apelo à tolerância tem se feito presente em situações de conflito ou mesmo de convivência entre diferentes identidades, crenças, sexualidade e etc.

Nessa chave, tolerância se caracteriza como um poder. A cientista política estadunidense realiza uma abordagem que remonta diversos fenômenos históricos, entre eles, o colonialismo, a fim de demonstrar a forma de construção das hegemonias.

No contexto da formação de hegemonias políticas, a tolerância marca o estabelecimento de normas domésticas de integração e assimilação de minorias étnicas, suas identidades e diferenças dentro dos termos políticos universais. Ainda, denota que a tolerância alcançaria inclusive os universais, estão posições políticas como direita ou esquerda.

Combined with this bewildering array of sites and calls for tolerance is an impressive range of potential objects of tolerance, including cultures, races, ethnicities, sexualities, ideologies, lifestyle and fashion choices, political positions, religions, and even régimes (Brown, 2006, p. 3).

Ainda segundo Brown, a definição de tolerância varia grandemente de acordo com diferentes contextos políticos e em regimes distintos — mesmo quando se fala de contextos igualmente democráticos —. A autora justifica suas afirmações demonstrando como diferentes países costumam exercer o discurso da tolerância de maneiras variadas e que isso reflete diferentes normas constitucionais. Sendo assim, nessa perspectiva, não é possível afirmar que possui um único sentido na história, pois essa noção nunca fora imprimida por meio de um significado homogêneo. Isso se deve ao fato de que diferentes conflitos foi historicamente influenciado por diferentes tradições e constituições políticas:

Moreover, tolerance has never enjoyed a unified meaning across the nations and cultures that have valued, practiced, or debated it. It has a variety of historical strands, has been provoked or revoked in relation to diverse conflicts, and has been inflected by distinct political traditions and constitutions (Brown, 2006, p. 3).

Apesar da integração política e econômica do Atlântico-europeu, este fator histórico não se converte em uma cristalização da tolerância. Por isso, ela é comumente atribuída de diferentes significados e reflete as dinâmicas de cada contexto político. Nesse sentido, vê-se que, apesar do salto ou avanço que a tolerância galgou ao final do século XX — ao se constituir como um conceito universal — o peso das tradições políticas contidas nos respectivos regimes políticos em que o conceito se expressa provoca uma variedade de vertentes históricas. Em outras palavras, Brown aponta que em cada país a tolerância demonstra performance discursiva distinta, com foco no que ela toma como *different objects in different national contexts* (Brown, 2006, p. 3). Os diferentes objetos contemporâneos podem ser lidos como sexualidade, questões de imigração, a questão indígena.

Nessa chave, a tolerância é um conceito permeado por uma sequência de situações históricas específica. Isso torna a análise do conceito um tanto quanto multifacetada e instável para que o analise como discurso moral ou político de forma homogênea.

A questão central que permeia o questionamento de Brown não realiza uma definição ou reconstrução da ideia da tolerância historicamente. Sua intenção seria definir os efeitos da tolerância na esfera discursiva, no contexto político das democracias ocidentais, e pensar seus possíveis efeitos políticos. Como expressa o trecho a seguir:

[...] “The central question of this study is not What is tolerance?” or even “What has become of the idea of tolerance?” but, What kind of political discourse, with what social and political effects, is contemporary tolerance talk in the United States? What readings of the discourses of liberalism, colonialism, and imperialism circulating through Western democracies can analytical scrutiny of this talk provide? (Brown, 2006, p. 4).

A partir dessa afirmativa, vê-se que a discussão que permeia *Regulating Aversion* se caracteriza em seguir a linha de entendimento da tolerância como um discurso e se dirige a compreender a maneira como o discurso constrói e posiciona os assuntos que tangem questões culturais em regimes políticos ocidentais.

Nesse sentido, o objetivo de sua crítica não é exclusivamente o Estado liberal ou as subjetividades liberais, mas aponta para a maneira como diferentes regimes políticos ocidentais contribuiriam para promover certos discursos que envolvem também a empresa liberal, além da colonial e imperialista. Tais edifícios teriam juntos colaboração com o desenvolvimento de uma determinada ótica ou *ethos* de inviabilização sobre minorias, sendo elas étnicas, sexuais ou raciais.

The following chapters aim to track the social and political work of tolerance discourse by comprehending how this discourse constructs and positions liberal and nonliberal subjects, cultures, and regimes; how it figures conflict, stratification, and

difference; how it operates normatively; and how its normativity is rendered oblique almost to the point of invisibility (Brown, 2006, p. 4).

Colocados os seus objetivos teóricos, dentre os apontamentos preliminares da autora, se destaca o fato dela não perceber a tolerância somente como um conceito, que tem diversas variantes de significado, revelando a importância da questão histórica na formação de um determinado *ethos* que divide as visões de mundo dicotômica: a tolerância teria se firmado como um instrumento de diferenciação entre aqueles que toleram e os que são tolerados.

Brown então reforça seu afastamento da compreensão da tolerância como um conceito universal ou doutrina, ou virtude. Em sua visão, a tolerância deve ser vista como um discurso político e prática de uma *governamentalidade*. A *governamentalidade* é historicamente variável no propósito, conteúdos, agentes e objetos.

They require surrendering an understanding of tolerance as a transcendent or universal concept, principle, doctrine, or virtue so that it can be considered instead as a political discourse and practice of *governmentality* that is historically and geographically variable in purpose, content, agents, and objects (Brown, 2006, p. 4)

A *governamentalidade* emerge da concepção foucaultiana que organiza o que denomina como *conduta da conduta*, a direcionar e moldar subjetividades *em* uma variedade de lugares perpassados por rationalidades que não se limitam à esfera política formal.

As a consortium of para-legal and para-statist practices in modern constitutional liberalism—practices that are associated with the liberal state and liberal legalism but are not precisely codified by it—tolerance is exemplary of Foucault’s account of *governmentality* as that which organizes “the conduct of conduct” at a variety of sites and through rationalities not limited to those formally countenanced as political (Brown, 2006, p. 4)

A tolerância é entendida como um discurso de despolitização nas democracias liberais.

Em linhas gerais, a despolitização envolve a construção de desigualdade, subordinação, marginalização e conflito social, que exigem análise política e soluções políticas, como pessoais e individuais, por um lado, ou como natural, religioso ou cultural, por outro. O discurso da tolerância reduz o conflito a um atrito inerente entre identidades e faz diferença religiosa, étnica e cultural em si um local inerente de conflito, que exige e é atenuado pela prática da tolerância.

A tolerância é dificilmente a causa da *naturalização* do conflito político e da *ontologização* de identidade politicamente produzida nas democracias liberais, mas é um mecanismo de facilitação incentivado pelos processos supracitados. Esse processo é facilitado pela despolitização, pois, a tolerância tende a retirar o conteúdo político do discurso da tolerância.

Encontramos uma definição geral sobre a despolitização, que denota que esta envolve uma espécie de remoção de caracteres da dimensão dos fenômenos políticos, compreensão de

situações históricas e os poderes, que produzem determinados contextos históricos, afastando questões históricas e de poder da produção dos sujeitos.

Depoliticization involves removing a political phenomenon from comprehension of its historical emergence and from a recognition of the powers that produce and contour it. No matter its particular form and mechanics, depoliticization always eschews power and history in the representation of its subject (Brown, 2006, p. 15)

Diferenças historicamente constituídas são corrigidas a partir de instruções pedagógicas acerca das identidades a serem toleradas. Diferenças em relação às identidades raciais e étnicas são ensinadas a serem toleradas na escola. No entanto, isso comumente revela as posições hegemônicas. Sobre essas questões, o principal apontamento é o fato de que as diferenças produzidas historicamente passam por um mecanismo de despolitização das fontes dos problemas políticos contemporâneos (Brown, 2006, p. 15). Este é um primeiro significado atrelado à despolitização.

Outro significado é apontado como a substituição da prática da tolerância e de seu ideal por um discurso emocional — tal como a substituição da ideia de “justiça pelo outro” pela noção de “respeito pelo outro” —. A escolha de não ressaltar o conteúdo político da noção de tolerância se faz presente quanto os políticos adotam soluções emocionais para problemas de origem política. Como explicita o trecho a seguir:

[...] that which substitutes emotional and personal vocabularies for political ones in formulating solutions to political problems. When the ideal or practice of tolerance is substituted for justice or equality, when sensitivity to or even respect for the other is substituted for justice for the other, When historically induced suffering is reduced to “difference” or to a medium of “offense,” when suffering as such is reduced to a problem of personal feeling, then the field of political battle and political transformation is replaced with an agenda of behavioral, attitudinal, and emotional practices (Brown, 2006, p. 15)

Assim, a despolitização seria um dos pontos negativos do discurso da tolerância. Embora a substituição do conteúdo político das diferenças por atitudes comportamentais e emocionais tenham o seu efeito, a tese principal da autora é de que esse tipo de substituição muitas vezes reforça e reifica as diferenças que foram produzidas historicamente e retira delas possíveis ações políticas ou medidas efetivas no campo do poder para reparar tais diferenças.

While such practices often have their value, substituting a tolerant attitude or ethos for political redress of inequality or violent exclusions not only reifies politically produced differences but reduces political action and justice projects to sensitivity training [...] (Brown, 2006, p. 16)

A tolerância passou a ser um universal nas sociedades liberais. Por outro lado, a intolerância é comumente associada a culturas ou práticas religiosas não ocidentais. Isso demonstra o lugar de poder que a tolerância tem ocupado na contemporaneidade. O discurso da

tolerância, posicionado nesse lugar ocidental tem se intensificado. E com isso, tem se intensificado também um discurso que reforça a perspectiva ocidental acerca da tolerância.

As we have seen, tolerance, like diversity, democracy, and family, is endorsed across political lines in liberal societies, a phenomenon that has intensified in recent years as tolerance has come to belong collectively rather than selectively to Westerners and as intolerance has become a code word not merely for bigotry or investments in whiteness but for a fundamentalism identified with the non-West, with barbarism, and with anti-Western violence (Brown, 2006, p. 16).

Segundo a autora, ao identificar o sentido ontológico da tolerância como um todo, vê-se que a tolerância é sobretudo relacionada às práticas ocidentais em sua totalidade. É associada à liberal democracia, Iluminismo e modernidade. São fatores que conjugadamente, formam um constructo baseado em uma possível divisão ontológica entre “nós” e “eles” (Brown, 2006, 17).

Esses fatores, associados, formam uns determinados *ethos* que figura na contemporaneidade formas de subordinação. Neste contexto, o uso da tolerância é efetivamente uma das fontes importantes de despolitização, na medida em que geralmente retira de diversos contextos políticos a capacidade de ação política e contextualização histórica de discrepâncias no tratamento das diferenças identitárias.

Outras fontes de despolitização são citadas por Brown, especificamente no caso do Estados Unidos. A autora cita o *ethos* liberal estadunidense, marcado pelo individualismo e pela lógica de mercado que permeia o neoliberalismo ascendente. Casos concretos como o formalismo jurídico próprios dos liberalismos e a lógica de autoconstrução da subjetividade e da individualidade contribui fortemente para reforçar a lógica de conflitos e desigualdades já enraizadas.

A racionalidade presente em diversas dimensões de uma sociedade liberal no aspecto jurídico, institucional e político, econômico, contribui para eliminar o conteúdo das relações sociais e rejeitar em seu interior categorias como raça, gênero e sexualidade, que, são fundantes das posições sociais dos sujeitos no contexto das democracias liberais (Brown, 2006, p. 17).

Na lógica jurídica liberal estadunidense, substitui-se liberdade por situação de igualdade perante a lei. Ao passar a considerar todos sujeitos em situação de igualdade, se exclui a consideração de outros fatores e fontes sociais de desigualdade e de organização das democracias liberais.

Dentre as sociedades liberais, os Estados Unidos são citados em um exemplo particular, como contexto político que tem forte ênfase cultural e que procura constantemente legitimar suas práticas através de discursos culturais e genéricos como o heroísmo, da atitude, da vontade

individual, entre outros (Brown, 2006, p. 18). Tais discursos pertencem a uma história política fortemente idealista e pessoalista.

Portanto, além da tolerância, está o discurso que contém uma forte ênfase cultural; a razão de mercado (racionalismo neoliberal) e o liberalismo clássico são outras formas de despolitização, associadas, reforçam gradualmente o deslocamento de questões sociais no interior da sociedade liberal, especificamente na sociedade estadunidense. A tolerância como discurso de despolitização, que é o foco de sua análise, aparece como uma outra maneira bem evidente de legitimação e aceitação das diferenças históricas como diferenças inatas.

Tolerance as a depoliticizing discourse gains acceptance and legitimacy by being nestled among these other discourses of depoliticization, and it draws on their techniques of analytically disappearing the political and historical constitution of conflicts and subjects. Moreover, as is the case with liberalism, the American culture of individualism, and neoliberal market rationality, tolerance masks its own operation as a discourse of power and a technology of governmentality (Brown, 2006, p. 19).

A tolerância ganha aceitação juntamente com outros discursos de despolitização e mascara o seu funcionamento como parte de uma *governamentalidade*, definida no início do texto e ainda, se torna ambíguo em diversas discussões acerca de conflitos políticos que comumente são confundidos com discussões identitárias que se misturam frequentemente. A crítica de Brown acerca desse ponto, gira em torno do que denomina como processo de *culturalização* da política que torna ambíguo o significado da tolerância onde frequentemente se confundem raça, etnia, religião, como o fato de muitos israelenses serem muçulmanos e diversos palestinos serem cristãos.

Culturalization of politics. We have already noted ambiguity in the meaning and purview of tolerance: Is it respect? acceptance? Repressed violence? Is it a posture? a policy? a moral principle? an ethos? a politics? Does it promote moral autonomy? equality? the protection of difference? freedom? But more than being merely ambiguous, tolerance today is often invoked in a manner that equates or conflates noncommensurable subjects and practices, including religion, culture, ethnicity, race, and sexual norms. In tolerance talk, ethnicity, race, religion, and culture are especially interchangeable (Brown, 2006, p. 19).

Tendo essas afirmações de Brown, temos que, além da ambiguidade que o próprio conceito apresenta, existe uma ambiguidade no tratamento de questões que envolvem a tolerância. A tolerância não é nada mais do que um conceito polifórmico que tende a confundir categorias sociais. Em outras palavras há uma intercambialidade entre raça, etnia, religião e cultura no tratamento de questões de tolerância.

Determinadas confusões entre o que é de cunho étnico, religioso ou cultural, seriam “deslizes” resultantes do processo de *culturalização* das sociedades liberais (Brown, 2006, p.

19), que pressupõe que toda cultura teria em si conteúdos essenciais que ditariam o seu comportamento em sua totalidade.

Nesse sentido, vale destacar, que constitui uns efeitos da despolitização citados por Brown: privilegiar uma visão comportamental e culturalista calcada em um discurso essencialista que rejeita a complexidade das relações sociais de não-ocidentais e retirar dessas relações sociais o seu caráter político, como a autora ressalta no trecho a seguir:

This reduction of political motivations and causes to essentialized culture (where culture refers to an amorphous polyglot of ethnically marked religious and nonreligious beliefs and practices) is mobilized to explain everything from Palestinian suicide bombers to Osama bin Laden's world designs, mass death in Rwanda and Sudan, and the failure of democracy to take hold in the immediate aftermath of Saddam Hussein's Iraq (Brown, 2006, p. 20)

Nesse aspecto, a *culturalização* de fenômenos sociais se expressa como forma de discurso de despolitização nas sociedades liberais em geral. Serviria como uma espécie de motor para construção de estigmas que partem de uma narrativa ocidental carregada de razões essencialistas acerca das sociedades não ocidentais.

A *culturalização*, como discurso de despolitização, também contribui — além do apelo a questões sentimentalistas e comportamentais — para retirar das sociedades não ocidentais as categorias históricas que a foram formativas das suas economias políticas, como: colonialismo, capitalismo, estratificação de classes, o racismo, a dominação exercida pela política externa entre países desenvolvidos e menos desenvolvidos.

É no contexto de uma cultura política e jurídica liberal contemporânea que o discurso cultural interpõe princípios antagônicos que posiciona “nós” e “eles”, determinando quem é o outro. Existe uma exceção para que não apareça esse tipo de antagonismo: a menos que a sociedade em questão incorpore princípios liberais, ou seja, seja liberalizada. Tal processo ocorreria através da privatização e da individualização (Brown, 2006, p. 21).

Fica evidente a crítica de Brown ao constructo da doutrina liberal. Sua acepção aduz ao fato das suas profundas consequências na economia política das sociedades liberais, determinado *ethos* capaz de conduzir as condutas individualistas e que revelam um processo amplo que envolve a construção da relação do indivíduo moderno com um outro generalizado.

Sua crítica revela uma construção do outro enquanto posicionado em situação ou relação antagônica e até mesmo de estigmatização ou subordinação. Brown deixa nítido que isso ocorre amplamente, a menos que as sociedades em posição de subordinação passem por processos de individualização e privatização.

Dessa maneira, regimes políticos e sociedades não liberais, seriam tolerados, na medida em que são incorporados a partir da lógica de individualização. Essa possibilidade aponta para o fato de que aspectos do liberalismo surgem como atenuação dos conflitos a partir da transmissão de significados e práticas individualistas.

Em segundo plano, o liberalismo é capaz de construir significados, práticas, comportamentos e crenças acerca da noção de indivíduo. Não obstante, o liberalismo presume uma espécie de conversão de um aspecto coletivo da sua própria cultura geral, como se fossem assuntos privados, meramente relacionados a escolhas de cada indivíduo isoladamente.

Nesse aspecto, é possível afirmar que, na lógica liberal, poderia a cultura fundir-se com a política. Esse movimento ocorreria pelo fato da necessidade de neutralização do outro. Um aspecto importante da dominação. Segundo Brown, isso leva a crer que a presença da lógica liberal como fonte de uniformidade cultural garante ao *ethos* liberal maior segurança do ponto de vista da correlação de forças, do eixo de poder dentro de uma lógica antagônica.

A autora resume sua análise acerca da característica fundamental do liberalismo e de como essa característica se expressa através de mecanismos de dominação específicos, onde elementos culturais são valorizados ou não. A valorização do elemento cultural varia sempre de acordo com o contexto, de modo a valorizar a sua fusão com a racionalidade e individualidade presentes em seu âmago.

Liberalism, in other words, presumes culture and politics to be fused unless culture is conquered—politically neutered—by the universal, hence noncultural, principles of liberalism. Without liberalism, culture is conceived by liberals as oppressive and dangerous not only because of its disregard for individual rights and liberties and for the rule of law, but also because the inextricability of cultural principles from power, combined with the nonuniversal nature of these principles, renders it devoid of judicial and political accountability (Brown, 2006, pp. 21-22).

A consideração da relativa autonomia do político, do econômico e do cultural nas democracias liberais, presente no pensamento liberal, inclusive no pensamento de Habermas, foi substituída no século XIX pela noção de autonomia do Estado em relação à sociedade civil. Isso sugere que uma governança em que os liberais operem fora do capitalismo e da cultura de valores. O pensamento da autora acerca da presunção da autonomia está presente no seguinte trecho:

In short, in our time, the conceit of the relative autonomy of the political, the economic, and the cultural within liberal democracies—a conceit shared by liberals ranging from Habermas to Huntington—has replaced the nineteenth-century conceit of the autonomy of the state from civil Society. (Brown, 2006, p. 22).

Com isso, Brown assume que o liberalismo se expressa também de forma cultural, apesar de se apresentar sob diversas vertentes de regimes políticos por que está atrelado a certas práticas de autovalorização como o único referencial e meio possível de vida em sociedade.

Ademais, o liberalismo evoca a tolerância como mecanismo de interpretação de outros tipos de identidades não imediatamente atrelados a ela (*modus operandi* não liberal), tende a tornar os conflitos políticos pautas especificamente culturais ao passo que nega o fato do próprio liberalismo se constituir de uma extensa formação cultural que em suma possui a noção de indivíduo e de autonomia moral como vetor das relações sociais e das identidades.

In sum, the contemporary “culturalization of politics” reduces nonliberal political life (including radical identity claims within liberal regimes) to something called culture at the same time that it divests liberal democratic institutions of any association with culture. Within this logic, tolerance is invoked as a liberal democratic principle but for what is named the cultural domain, a domain that comprises all essentialized identities, from sexuality to ethnicity, that produce the problem of difference within contemporary liberalism. Thus, tolerance is invoked as a tool for managing what are construed as (non-liberal because “different” and nonpolitical because “essential”) culturalized identity claims or identity clashes. As such, tolerance reiterates the depoliticization of those claims and clashes, at the same time depicting itself as a norm-free tool of liberal governance, a mere means for securing freedom of conscience or (perhaps more apt today) freedom of identity (Brown, 2006, p. 24).

Assim, o ponto central da sua argumentação é colocar a *culturalização da política* como uma prática das sociedades liberais — e do pensamento liberal — como condutor de condutas que privilegiam o *ethos* individualista. Em outras palavras, favorecem o discurso enraizado na cultura ocidental e liberal que retira as particularidades políticas dos conflitos domésticos e externos.

Por outro lado, a cultura é utilizada como mecanismo de manutenção das questões políticas e identitárias a um nível extremamente reduzido ou essencialista. A tolerância é invocada justamente nesses contextos, onde se precisa lidar com um outro e reforça a despolitização.

Nesse sentido, as desvelar os discursos da tolerância no Ocidente, a autora procura deixar nítidas as implicações atreladas ao uso do conceito de tolerância. Brown sugere que em sua exposição existe uma premissa normativa que motiva o seu trabalho de contestação da negação das facetas culturais do liberalismo.

Além de apresentar uma perspectiva crítica ao liberalismo, a normatividade do pensamento liberal, a autora sugere um encaminhamento posto através dessa crítica em direção a pretensão ao universalismo e da neutralidade cultural, que intermedia o que é tolerável, como sugere no seguinte trecho:

The normative premise animating this contestation is that a more democratic global future involves affirming rather than denying and disavowing liberalism's cultural facets and its imprint by particular cultures. Such an affirmation would undermine liberalism's claims to universalism and liberalism's status as culturally neutral in brokering the tolerable. This erosion, in turn, would challenge the standing of liberal regimes as uniquely, let alone absolutely, tolerant, revealing them instead to be as self-affirming and Other-rejecting as many other regimes. It would also reveal liberalism's proximity to and bouts of forthright engagement with fundamentalism (Brown, 2006, p. 24).

Sua intenção, a partir dessa acepção, é de que haja o reconhecimento das falhas epistêmicas e ontológicas dos princípios liberais. Ou de que a doutrina liberal dê lugar, ao menos, a uma postura mais modesta em relação a seus encaminhamentos. Ao fim, a autora deixa nítido que deve haver um maior comprometimento com práticas efetivamente pacíficas (Brown, 2006, p. 24).

Adiante, adentra em uma definição da tolerância como um tipo de biopoder. Vale ressaltar que a interpretação de Brown obtém influência direta do pensamento foucaultiano.

A influência de Foucault¹⁰ está também presente já no pensamento de Brown por meio da sua noção sobre governamentalidade¹¹. A lógica do biopoder é tão somente uma ferramenta contida no contexto do desenvolvimento de um *ethos* civil e uma prática social da modernidade. A tolerância aparece como biopoder pelo fato de que se tornou um mecanismo de subjugação de corpos, de controle de população por meio da regulação da vida e no tratamento da morte.

Através do recurso metodológico foucaultiano, que investiga diversas técnicas de biopoder e de controle desenvolvidos ao longo do desenvolvimento histórico ocidentais, Brown tece sua argumentação em torno de exemplos encontrados na literatura técnica, científica e legal, que demonstra a tolerância como “coisas que devem ou não serem suportadas”.

O elemento do corpo, na medicina é constantemente pautado. Se testa frequentemente a tolerância de pacientes a determinadas medicações ou “corpos estranhos” que seriam a priori, estranhas ou potencialmente tóxicas ao corpo humano. Mas a ideia de tolerância está também presente em diversas outras dimensões das sociedades liberais.

Chama atenção para a tolerância como um conceito de justiça. Como conceito de justiça, o conceito de tolerância sustenta a ideia de existem sujeitos efetivamente fora de determinado contexto social e que seria a ele incorporado ao corpo político por meio de um tipo de

¹⁰ Foucault, “Nascimento da Biopolítica” 2008b.

¹¹ A governamentalidade é caracterizada pelo desenvolvimento de certas práticas sociais pautadas pela razão de Estado. Em nascimento da biopolítica (1979), Foucault parte da tentativa de identificar como emergiu uma certa maneira de governar com base em algo que hoje podemos denominar como Estado, a partir do estabelecimento de certas práticas sociais, que de certo modo permitiam o regramento da maneira como se governa. A governamentalidade vai se pautar pelo princípio de razão de Estado, algo que constitui o regramento das práticas políticas no âmbito estatal.

“administração” que chega a ser física ou muitas vezes violenta. “*Tolerance as a term of justice, then, crucially sustains a status of outsiderness for those it manages by incorporating; it even sustains them as a potential danger to the civic or political body*” (Brown, 2006, p. 28).

A tolerância cívica ou política é vista como uma forma de proteção dos fracos ou das minorias, mas também como uma gestão da ameaça representada por essas diferenças. A tolerância consiste em incorporar e manter a alteridade do elemento tolerado, sem que seja assimilado ou rejeitado. O objeto da tolerância permanece distinto mesmo quando é incorporado, mantendo seu aspecto ameaçador e heterogêneo dentro do corpo tolerante. A tolerância é relevante enquanto o corpo cívico ou político perceber essas diferenças como um perigo potencial.

Ainda, o discurso multiculturalista presente na tolerância demonstra que não se trata apenas de uma comunidade harmônica em suas diferenças. Mas que coexistem a partir de normas e concepções antagônicas presentes nos corpos cívicos contemporâneos. No mundo contemporâneo, é importante compreender o que é valorizado e o que é excluído nessa concepção dos corpos cívicos (Brown, 2006, p. 28).

Por conseguinte, a tolerância pode levar a certos estigmas, na medida em que existem contornos específicos em que identidades são, muitas vezes, circunscritas. Ela não apenas marca os sujeitos, mas também delimita um campo de ação e alternativas à tolerância. Ela envolve uma escolha em que está em questão a rejeição, quarentena, proibição ou repressão.

No entanto, se não tivermos escolha a não ser conviver com pessoas ou práticas que nos opomos, não podemos falar corretamente sobre tolerar o que nos ameaça. A tolerância pode comprometer o bem-estar do seu anfitrião, pois implica uma escolha ou capacidade que é anulada pela passividade. Ainda, a tolerância envolve a definição de fronteiras espaciais e morais, bem como a concessão de certas permissões (Brown, 2006, p. 29).

Brown pontua o surgimento do princípio da tolerância como modo de governamentalidade ocidental no século XVI a partir do conselho humanista renascentista de tolerância para com os hereges nos séculos XV e XVI.

A autora interpõe que foram os humanistas que buscaram a aceitação dos suspeitos de cometer heresia religiosa dando-lhes direito a uma condição de reconhecimento de membro da Igreja, mesmo tendo sido considerados “desviantes” em determinados princípios. Isso confere aos hereges um status de “tolerados” pela Igreja, quando mesmo tendo cometido falhas graves perante a doutrina religiosa, como discordância de princípios de fé.

A governamentalização da tolerância emerge no Ocidente. Portanto, o surgimento do conceito de tolerância está estreitamente ligado a uma determinada mentalidade, que contribuiu

para as possibilidades de envolvimento com o poder e determinadas estratégias de legitimação política.

Nesse sentido, fica nítido que, do ponto de vista de Brown, no caso dos hereges, os humanistas se utilizaram do conceito de tolerância como forma de administração do seu poder e de manutenção do seu controle político. A base da tolerância religiosa serve para compreender suas variantes atuais, pois é nesse momento que se vincula a tolerância com o poder.

5.2.1. Tolerância como um mecanismo de dominação

Como foi visto nas seções anteriores, a tolerância foi captada pela doutrina liberal e se consolidou como forma de despolitização e ao mesmo tempo, de governamentalidade. Brown pontua que a tolerância não nasce, necessariamente, como princípio liberal. A tolerância surge como um princípio comunitário baseado nos direitos de grupo. Autor representante desta corrente é Kymlicka, que realiza distinção entre o modelo liberal baseado na liberdade individual e um modelo hiper comunitário baseada em direitos coletivos.

[...] tolerance was initially an intercommunal principle—granting the autonomy of religious communities *vis-à-vis* the state and other communities—rather than an intracommunal one, as the haunting figure of Hester Prynne affirms. These absolutist and authoritarian strains in the ostensibly tolerant New World suggest yet another tension at the heart of the American tradition of tolerance, one captured in the present by Will Kymlicka's distinction between what he calls a liberal model of tolerance based on individual liberty and a hypercommunitarian model based on group rights (Brown, 2006, p. 33)

O “sistema do milho” é citado como um exemplo de modelo hiper comunitário que tem surgimento no Império Otomano cujo auge do poder data entre os séculos XVI e XVII em que foram permitidas liberdades aos turcos e os muçulmanos, com relativo grau de autogestão. Embora exista esse exemplo emblemático, esse tipo de governança atrelada a um viés tolerante não é exclusivo de sociedades não ocidentais como a do Império Otomano, tendo sido incorporada por comunidades judaicas e protestantes em diversos países europeus, neste mesmo período.

Esse fator revela o ofuscamento da teoria lockeana da tolerância em relação à importância de comunidades minoritárias que está subjacente ao processo de desenvolvimento da noção de tolerância no Ocidente:

[...] the Lockean version of tolerance that radically individualizes and privatizes religion, and therefore is also most closely fitted to Protestantism, tends to overshadow it, just as the history of tolerance across various orthodox religious communities in early America is overshadowed by the history of tolerance rooted in the notion of individual conscience or moral autonomy (Brown, 2006, p. 34).

Para além do surgimento da tolerância como uma discussão exclusiva entre Estado e religião, o debate da tolerância pode ser compreendido como uma tensão entre o Estado e etnia, Estado e cultura, Estado e sexualidade. Onde o Estado liberal tenta assumir uma posição neutra entre essas dimensões. O Estado liberal assume a igualdade de direito à manifestação religiosa como também a liberdade entre os diferentes. No entanto, a tolerância comprehende justamente as diferenças, na medida em que revela o objeto da tolerância e o tolerante.

A autora chama atenção para contextos de crise política, onde grupos étnicos “tolerados” como os árabes, que foram perseguidos fortemente após o 11 de setembro, como forma repressiva de demonstrar o combate ao terrorismo (Brown, 2006, p. 36).

A tolerância surge como uma espécie de suplemento para a igualdade liberal. É nesse sentido que a tolerância liberal, geralmente, surge em situações de conflitos em que a igualdade liberal não pode se fazer presente. Esta acepção pressupõe que grupos étnicos não pertencentes ao *ethos* liberal normalmente são marcados e afetados por uma espécie de igualdade contingente, que está presente fora do legalismo.

Por isso, o questionamento acerca da possibilidade de autonomia moral dos sujeitos em situações em que o legalismo não circunscreve a liberdade e a igualdade liberal, mas formas paliativas de lidar com o fenômeno da desigualdade social e cultural. Brown fornece uma noção sobre a tolerância e seus efeitos na vida pública e política. A tolerância é vista como a aceitação de crenças e valores contrários aos nossos, mesmo que sejam considerados errôneos ou imorais. Não obstante, esse tipo de tolerância tem sido praticado de forma privada.

Ao afastar o moralismo da vida pública, o discurso da tolerância traz uma falsa sensação de que o componente moral não está presente. O fato é que o componente moral se faz presente em situações conflituosas com a moral privada, o que revela que a tolerância tem demonstrado dar continuidade à sua vocação estratégica para lidar com conflitos.

Em relação a isso, Brown denota a importância das identidades. A tolerância é problemática nesse contexto, pois assume que as identidades são fundamentais para as crenças e pontos de vista de uma pessoa, o que pode fortalecer visões dominantes em vez de questioná-las.

Nesse contexto, os sujeitos são reduzidos segundo sua identidade, a certos atributos ou práticas. Esta é particularmente uma crítica em relação ao relativismo moral, que segundo o qual contrasta fortemente com a visão universalista que pressupõe a autonomia moral dos sujeitos, deliberação e revelação individual baseada em uma capacidade racional intrínseca (Brown, 2006, 42).

A tolerância pode funcionar como uma estratégia disciplinar do individualismo liberal, individualizando aqueles que se desviam das normas sociais. Por outro lado, aqueles que toleram têm menos individualização por essas normas.

Por fim tem-se que a justificação clássica para a tolerância, no discurso americano do individualismo, se aplica não apenas a membros de grupos socialmente marcados, mas também a figuras como fanáticos, ateus, poetas de rua, que são considerados estereótipos de inconformismo. Outros marcadores contemporâneos de diferença, como sexualidade, raça, gênero, são também considerados como estanques e sem qualquer variação.

Na tolerância liberal, as identidades são geralmente: (I) intensificadamente *essencializadas*; (II) são constituídas de diferenças ideologicamente estanques e afetadas por um efeito que produz desigualdade e subordinação e (III) reforça a hegemonia dominante. Por fim a reificação da diferença nas questões de sexualidade, raça e etnia e o encobrimento do funcionamento do poder e a importância da história na produção dessas diferenças.

No discurso contemporâneo da tolerância, essas diferenças são vistas como inatas ou naturais, ao invés de serem compreendidas como locais de desigualdade ou dominação.

O caráter regulador da tolerância de fato, modula um ethos político tal que impede, necessariamente, a autonomia política. Marcuse propõe uma tolerância discriminatória, que comprehende efetivamente um compromisso com a práxis social e com a redução das discrepâncias sociais através do seu também efetivo reconhecimento.

Propagada majoritariamente na direção da garantia do funcionamento do *status quo*, pois ele opera a partir da chave da proteção das liberdades individuais, favorecendo simultaneamente os interesses das figuras hegemônicas. O lapso de compromisso público da ideia da tolerância fica definidamente nítido com o desenvolvimento desta acepção. A tolerância também vem a contribuir para a “pacificação” de conflitos e media os interesses políticos dos grupos interessados. No entanto, esse “apaziguamento” de diferenças pode esconder e silenciar a discussão política necessária.

O cultivo da tolerância como um fim político implícito constitui uma rejeição de políticas como um domínio pelo qual o conflito pode ser articulado e abordado produtivamente, um domínio pelo qual os cidadãos possam ser transformados pela sua participação, um domínio pelo qual as diferenças são entendidas como politicamente criadas e negociadas (Brown, 2006, p. 88)

Podemos falar em uma “antipolítica”, o sentido através do qual a tolerância é empregada, na medida em que o discurso da tolerância desfaz aqueles embates que poderiam provocar reflexão e transformação política progressiva. Não obstante, a tolerância na chave

liberal, vem a contribuir para a individualização das diferenças, sem trazê-las à tona da esfera pública e acaba por “esconder” os conflitos sociais embutidos no âmbito das diferenças, como ela explicita: “Tampouco o estímulo da antipolítica do discurso contemporâneo da tolerância acaba aqui. Como um argumento prévio na privatização e naturalização da diferença, o discurso da tolerância esconde os poderes sociais constituídos da diferença” (Brown, 2006, p.88, tradução minha).

Na chamada modernidade tardia, os respectivos usos do discurso da tolerância pelo vocabulário liberal na modernidade apresentam controvérsias na medida em que caminha em busca de um universalismo a despeito do pragmatismo, da historicidade, que poderia contribuir com o interesse coletivo e com o bem-estar humano, e não obstante, para a democracia. Ambas as teorias críticas da tolerância se defrontam com um tipo puro de tolerância cujos objetivos são espúrios, excessivamente abstratos, que não representam se não um mero artifício de uma governamentalidade, controlando e contendo os corpos políticos.

Finalmente, temos que o discurso da tolerância, de certa maneira, “mascara” o papel do Estado de produzir dominação sobre os sujeitos políticos, sobre corpos políticos individuais, de massa, ou internacionais. No contexto do governo liberal, portanto, encontra-se legitimidade onde ele demonstrou ser deficitário. O discurso da tolerância resgata a legitimidade do governo através do funcionamento do *telos* do discurso da tolerância. Pois atua na legitimação do *status quo* e dos poderes constituídos, portanto, do governo liberal.

A tolerância culmina na contemporaneidade, como parte de um arranjo da governamentalidade. Segundo Brown:

[...] the combined effects of globalization, the aftermath of the cold war, and the aftermath of colonialism have led to the world's erupting in a hundred scenes of local and internecine conflict, roughly rooted in identity clashes, and tolerance is an appropriate balm for soothing these conflicts (Brown, 2006, p. 85).

As mudanças na forma de propagação do discurso da tolerância fazem parte de um conjunto de modificações na disposição de instrumentos e técnicas que organizam e produzem sujeitos e subjetividades políticas. Não obstante, a tolerância é tomada como não somente um discurso, mas como uma técnica de emprego desses instrumentos de condução de condutas políticas. Essa técnica de ordem discursiva permeia o Estado, a sociedade civil e os cidadãos. Ela é capaz de produzir e organizar subjetividades e governá-las. Essa produção e gerenciamento de subjetividades, de corpos humanos individuais e coletivos caracteriza a governamentalidade.

O discurso da tolerância atua de modo a atenuar os conflitos políticos e identitários, o descontentamento social na ordem política e garante a legitimidade do Estado. Não obstante,

temos que a tolerância contribui para expansão do Estado, mas também atende a uma função de salvaguarda (Brown, 2006, p. 82). Muito embora aparente ser um discurso pacificador, a tolerância justifica e propicia o Estado violento. A tolerância praticada por grupos dominantes e no interior do aparelho estatal, age de maneira a conter ou efetivar a violência contra grupos historicamente “excluídos” da agenda político-econômica hegemônica, para Marcuse (1970).

O vocábulo da tolerância aparece como um discurso hegemônico que prega unicamente de modo regulador, como vemos: “[...] tolerância em vez de emancipação, a tolerância em vez de autonomia ou soberania popular, em vez de ser apresentada como um compromisso político ela é elaborada como um ethos político desesperado” (Brown, 2006, p.88, tradução minha).

Buscar evitar o crime ao invés de dissolver o ódio na sociedade, pode revelar caráter regulador da tolerância, que age em função e sobre agir dos outros, conduzindo condutas políticas.

A ausência de compromisso com a autonomia e emancipação política é fortemente marcada por essa acepção. Segundo Marcuse, a chamada tolerância universal defendida como discurso político, pode ser questionada quando passa a ser “[...] administrada a indivíduos manipulados e doutrinados que repetem como suas, as opiniões dos senhores para os quais a heteronomia se transformou em autonomia” (Marcuse, 1970, p. 95).

Frente à dominação a tolerância aparece em Adorno como uma questão pedagógica crucial no enfrentamento da barbárie gerada pelo sistema capitalista. O autor critica a mercantilização dos bens simbólicos nas sociedades modernas e sua integração em um processo civilizatório cruel.

Adorno destaca a importância da pedagogia nesse confronto, referindo-se à experiência exemplar de Auschwitz como um brutal processo civilizatório que não deve ser repetido. Porém, ele ressalta que é necessário analisar as possíveis razões para tamanha brutalidade, apontando que a violência destrutiva do Estado alemão é resultado de processos pedagógicos que limitam a emancipação humana. Em Adorno, há uma necessidade de uma abordagem pedagógica que visa evitar a repetição da barbárie. Apesar disso, é necessário destacar que o autor não se dedica ao estudo do conceito de tolerância, diferentemente de Marcuse.

Marcuse percorre o caminho de enfrentamento aos mecanismos violentos do governo liberal e da democracia. O pensamento de Herbert Marcuse sobre a tolerância questiona o modo como a violência do Estado é exercida e propõe formas de atenuar essas práticas através do discurso da tolerância. Por isso, a intolerância parte de uma perspectiva de enfrentamento a certas formas de controle e desigualdade social é necessária para alcançar uma verdadeira tolerância humanitária.

Dessa forma, a ideia de tolerância universal, tanto em Brown quanto em Marcuse, não contribui para a equidade política, pois pode acabar legitimando governos que não são comprometidos com a equidade social e política, perpetuando desigualdades de classe, raça, gênero e etnia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da discussão apresentada, viu-se que o desenvolvimento do conceito de tolerância no campo internacional se dá por meio do pensamento humanista, tendo encontrado nele as bases para o florescimento e ampla aceitação das escolhas individuais. O empreendimento dos heréticos contra o pensamento dominante do poder eclesiástico, sinaliza desenvolvimento de bases para o advento de uma sociedade civil e do Estado moderno.

Na era moderna, a tolerância atingiu um status de universalidade. Esse salto deve-se ao fato dos empreendimentos filosóficos, sobretudo de pensadores iluministas dos séculos XVII e XVIII. O conceito de tolerância ganhou ainda mais importância quando se consolidou como um dos princípios do liberalismo político.

A tolerância contribuiu para a pacificação de conflitos religiosos e políticos, por meio de uma discussão acerca das diferenças, sendo incorporada como um direito fundamental nas constituições de democracias liberais e instituições internacionais. Tornou-se um dos pilares principais da reconstrução das democracias no século XX, tendo ganhado foco e feito parte de discussão de direito internacional, como na Organização das Nações Unidas. O estudo revelou o desenvolvimento exponencial da tolerância dentro do pensamento político e filosófico e demonstrou ser o indivíduo como *lócus* da ação da tolerância. A tolerância se fundiu com um discurso político e passou a ocupar rol de ideias universais que ocupam esquemas filosóficos universalistas e liberais.

Apesar da sua ampla consolidação no *modus vivendi* de sociedades liberais, seu significado foi disputado por diversos setores das sociedades ocidentais ao longo dos séculos: por acadêmicos, filósofos e religiosos. Na segunda metade do século XX, o conceito volta a ser disputado dentro da Ciência Política, constituindo um debate entre pelo menos duas vertentes teóricas distintas: o pensamento político liberal e o pensamento político crítico.

Nesse sentido, o debate acerca da tolerância hoje, pode ser entendido como um debate acerca dos limites e das limitações do alcance da tolerância. O debate sobre a tolerância remete ao entendimento sobre moralidade, política e justiça, que circunscrevem os de direitos fundamentais de liberdade e da escolha de como viver nas sociedades democráticas. São questões que não estão totalmente apaziguadas.

Na década de 1960, Herbert Marcuse contribuiu com o início deste debate, alertando para os perigos iminentes do desenvolvimento do Estado, que carrega consigo, uma doutrina econômica neoliberal e que promete a ampliação das liberdades básicas por um lado, mas ao mesmo tempo nega os direitos fundamentais.

Brown, por sua vez, afirma que o fato de a tolerância ser garantida pela via constitucional não assegura que os fenômenos políticos corroborem com a sua prática. A tolerância crítica pode apontar alguns caminhos em que solucionar problemas advindos do pluralismo de valores ou do embate entre “doutrinas irreconciliáveis” pode não ser tão simples.

Nesse sentido, apesar dos ganhos em termos de direitos humanos em que a promoção da noção de tolerância tenha realizado inclusive para o panejamento de inúmeros conflitos políticos ao redor do globo, sua característica é sobretudo contingente. Pois, a tolerância perdeu, ao longo dos séculos o seu caráter subversivo presente no século XVII, tornando-se uma ideia sem potencial de transformação social ou até mesmo conservadora quando assume a posição de tolerar o intolerável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, 3^a edição, Editora: Paz e Terra, 1995a.
- AMARAL, Renata Campetti, **O direito internacional: público e privado** / Renata Campetti Amaral. 6a edição — Porto Alegre : Verbo Jurídico, 2010. 248 p.
- BAYLE, Pierre. **Comentário Filosófico**. Tradução de Marcelo Primo. 1^a edição. Seropédica, RJ PPGFIL-UFRRJ, 2019.
- BROWN, Wendy. **Tolerance as Governmentality. Faltering Universalism, State Legitimacy, and State Violence**. In: Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton University Press, New Jersey, 2006, Princeton University, 2006. [Capítulos 1 e 2]
- BROWN, Wendy; FORST, Rainer. **The Power of Tolerance: A Debate** (ed. Luca Di Blasi; Christoph F. E. Holzhey). New York: Columbia University Press, 2014.
- FERNANDES, W. (2017). **Sobre o conceito de tolerância em Habermas**. Aufklärung: Revista De Filosofia, 4(especial), p.61–86. <https://doi.org/10.18012/arf.2016.34032>
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda. 1999. Novo Aurélio Século XXI: O Dicionário da Língua Portuguesa. 3^a edição. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- FONTENELLE, Loque, F. **A carta sobre a tolerância de John Locke: considerações sobre a laicidade**. Revista Kriterion, [S. l.], v. 62, n. 148, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/34503>. Acesso em: 17 jan. 2024.
- FOUCAULT, M. (2008b). **Nascimento da biopolítica: Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes.
- FRANCISQUINI, Renato. **Democracia, justiça e o uso público da razão: Reflexões sobre o debate entre Rawls e Habermas**. Teoria & Pesquisa, v. 22, p. 21-36, 2013.
- GALVÃO, Pedro. **O Utilitarismo e John Stuart Mill**. In: MILL, John Stuart. Utilitarismo. Porto: Porto Editora, 2005.
- HABERMAS, J. A inclusão do outro: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jurgen; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Trad. Gerard Vliar Roca. Barcelona: Paidós, 1998.
- _____. **Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism**: 109- 131. In: The Journal of Philosophy. Vol. XCII, No 3, March 1995.
- LOPES, Ana Maria D'Ávila. **A era dos direitos de Bobbio entre a historicidade e a atemporalidade**. Brasília a. 48 n. 192 out./dez. 2011/. Revista de Informação Legislativa.

Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/48/192/ril_v48_n192_p7.pdf. Acesso em 10 de ago. 2023.

MARCUSE, H. A. **A Ideologia da Sociedade Industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARCUSE, Herbert. **Crítica da tolerância repressiva**. In: Crítica da tolerância pura. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

MILL, John Stuart. A liberdade/Utilitarismo. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ORBEN, D.J. Jürgen Habermas e John Rawls: **Um debate sobre o Liberalismo Político**, v. 8 n. 19 (2016): Edição Especial - Filosofia Política. DOI 10.36311/ Disponível em: <https://doi.org/10.36311/19848900.2016.v8.n19.02>. p1. Acesso em: 7 ago. 2023.

POPPER, Karl. **Em busca de um mundo melhor**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RAWLS, John. Parte III: **A estrutura institucional**. In: Rawls, John. **O Liberalismo Político**. Porto Alegre: Editora Ática, 1993. pp. 179-306.

_____. **O liberalismo político**. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SARMENTO, Jorge Alberto Ramos. **Os caminhos da tolerância**. Griot : Revista de Filosofia, Amargosa – BA, v.21 n.3, p.390-407, outubro, 2021.

UNESCO. **Declaração de princípios sobre a tolerância**. Conferência Geral da UNESCO 16/11/1995

_____. **Declaração de princípios sobre a tolerância**. Tradução da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 1997.

VOLTAIRE. **Intolerância**. In: Dicionário de Filosofia. Trad. Ciro Mioranza e Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2008.

VON MISES, Ludwig. **Liberalismo - Segundo a Tradição Clássica**. 2. ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010a.

KANT, Immanuel. (2008), À Paz Perpétua. Porto Alegre, Editora L&PM. KEYNES, 2008.

KLEIN, J. **Liberdade e religião: Reflexões Kantianas sobre a não coercitividade, a veracidade e a publicidade na relação entre religião e política**. ethic@ - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.14, n.2, p.222 - 251, Dez. 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2015v14n2p222>

SERPA, Luiz Gustavo Martins. **A sociedade aberta e seus amigos**: o conceito de sociedade aberta no pensamento político de Popper, Schumpeter, Hayek e Von Mises. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-17122007-122743/>. Acesso em: 04 fev. 2024.

ZANONE, V. **Tolerância**. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (orgs.). Dicionário de Política. 12.ed. Brasília: LGE Editora/Editora UnB, 2004, p. 1245-1247.