

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS
JURÍDICAS**

LARISSA CRISTINE DANIEL GONDIM

**MULTICULTURALISMO E DIREITOS HUMANOS:
A POLÍTICA DA TOLERÂNCIA EM FACE DOS
DIREITOS DE GRUPOS CULTURAIS**

**JOÃO PESSOA
2011**

LARISSA CRISTINE DANIEL GONDIM

MULTICULTURALISMO E DIREITOS HUMANOS:
A POLÍTICA DA TOLERÂNCIA EM FACE DOS
DIREITOS DE GRUPOS CULTURAIS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba.

Orientador: Prof. Dr. Narbal de Marsilac

Área de concentração: Direitos Humanos.

JOÃO PESSOA
2011

LARISSA CRISTINE DANIEL GONDIM

**MULTICULTURALISMO E DIREITOS HUMANOS:
A POLÍTICA DA TOLERÂNCIA EM FACE DOS
DIREITOS DE GRUPOS CULTURAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba.

Aprovado em ____ de _____ de 2011

BANCA EXAMINADORA

Co-orientador: Prof. Dr. Narbal de Marsilac

Membro da Banca Examinadora

Membro da Banca Examinadora

RESUMO

O pluralismo cultural, como condição social insuperável, lança, às sociedades democráticas liberais, o desafio de lidar com a diversidade. Existem diversos conceitos de política e ideologia, diversos valores, religiões e etnias, mas não existe qualquer critério valorativo que indique qual é a escolha mais acertada entre eles. Perante a impossibilidade de se garantir qualquer totalidade social homogênea e estável, é preciso buscar uma forma de harmonizar os diversos setores e grupos sociais de forma inclusiva. O objetivo dessa dissertação foi propor que uma dessas alternativas se traduz na adoção de uma concepção política de tolerância como reconhecimento. Partindo de uma interpretação crítica da tradição liberal da tolerância, representada por Locke, Mill e Rawls, essa noção surge da aproximação entre as teorias de tolerância e as teorias de reconhecimento, de modo que tolerar passa a significar a ação recíproca de reconhecer o outro como sujeito de direitos. Esses direitos, entretanto, constituem-se como os direitos de grupos culturais minoritários, que buscam se integrar na sociedade através do reconhecimento de suas identidades específicas. No decorrer da pesquisa, foi utilizado o método de abordagem dedutivo, partindo de teorias gerais da filosofia e da ética, até sua aplicação prática nos problemas jurídico-sociais decorrentes do pluralismo. Depois, os métodos de procedimento histórico e funcionalista foram utilizados para analisar o desenvolvimento do conceito de tolerância e suas implicações teóricas. Concluiu-se que essa concepção de tolerância como reconhecimento não só é possível, mas também é o que legitima a formulação dos direitos de grupo como um instrumento de justiça social.

Palavras-chave: tolerância, reconhecimento, direitos de grupo.

ABSTRACT

Cultural pluralism, as an inescapable social condition, throws the liberal democratic society in the challenge of dealing with diversity. There are many concepts of politics and ideology, many values, religions and ethnicities, but there is no axiological criteria that indicates which of them is the right choose. Before the impossibility of granting a steady and homogeneous social totality, it is necessary to search for a way to harmonize the diverse sectors and social groups in an inclusive manner. The object of this dissertation was to propose that one of these ways is the adoption of a political concept of toleration as recognition. From a critical interpretation of the liberal tradition of tolerance, represented by Locke, Mill and Rawls, this notion appears from the approximation between the theories of toleration and theories of recognition, in a way that to tolerate means the reciprocal action of recognizing the other as a right's subject. These rights, however, constitutes themselves as rights for minority groups, that seek to integrate the society through the recognition of their specific identities. During this research, the deductive methodology approach was used, from the general theories of philosophy and ethics to their practical application on the juridical and social problems derived from pluralism. Afterwards, the historical and functionalist methods were used to analyze the development of the concept of toleration and its theoretical implications. It was concluded that this conception of toleration as recognition is not only possible, but it is also what legitimates the formulation of the group rights as an instrument of social justice.

Word keys: toleration, recognition, group rights.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	07
2 CULTURA DEMOCRÁTICA E TOLERÂNCIA	10
2.1 A IDÉIA DE CULTURA	11
2.2 OS REGIMES DE TOLERÂNCIA	16
2.3 AS RAZÕES DA TOLERÂNCIA.....	20
2.4 AS CIRCUNSTÂNCIAS DA TOLERÂNCIA	22
3 TOLERÂNCIA E OS DIREITOS DE LIBERDADE	27
3.1 A TRADIÇÃO LIBERAL DA TOLERÂNCIA.....	27
3.1.1 Locke e a “Carta sobre a tolerância”	29
3.1.1.1 O argumento da irracionalidade da perseguição	31
3.1.1.2 Os limites da tolerância de Locke	35
3.1.1.3 As contradições da teoria de Locke.....	37
3.1.2 John Stuart Mill e o “Ensaio sobre a liberdade”	45
3.1.2.1 Tolerância e liberdade de opinião	47
3.1.2.2 Tolerância e liberdade de ação autônoma.....	50
3.1.2.3 As contradições da teoria de Mill.....	53
3.1.3 Rawls e a justiça como equidade	59
3.1.3.1 Aspectos gerais da teoria política de Rawls.....	60
3.1.3.2 As concepções de tolerância de Rawls	69
3.1.3.3 As contradições da teoria de Rawls.....	74
3.2 OS LIMITES DO LIBERALISMO	80
4 TOLERÂNCIA E DIREITOS DE IGUALDADE	88
4.1 RECONHECIMENTO COMO IDENTIDADE	89
4.1.1 Charles Taylor e “A política de reconhecimento”	90
4.1.1.1 Reconhecimento e identidade	91
4.1.1.2 A política de igual dignidade <i>versus</i> a política da diferença	94
4.1.1.3 Justificando a política de reconhecimento	97
4.1.2 Axel Honneth e a “Luta por reconhecimento”	99
4.1.2.1 Os pressupostos teóricos: Hegel e Mead	100
4.1.2.2 Os três padrões de reconhecimento	105
4.1.2.3 Os três padrões de desrespeito	109

4.2 RECONHECIMENTO COMO STATUS.....	111
4.3 TOLERÂNCIA COMO RECONHECIMENTO: UMA REFORMULAÇÃO	116
5 TOLERÂNCIA E DIREITOS DE GRUPO	125
5.1 A POLÍTICA DO MULTICULTURALISMO.....	125
5.2 DIREITOS DE GRUPO E DIREITOS INDIVIDUAIS	128
5.3 CLASSIFICAÇÃO DOS DIREITOS DE GRUPO	131
5.4 JUSTIFICANDO OS DIREITOS DE GRUPO.....	135
5.5 OS CASOS DIFÍCEIS	137
5.6 OS LIMITES DA TOLERÂNCIA	141
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	145
7 REFERÊNCIAS.....	148

1 INTRODUÇÃO

Os variados discursos sobre democracia contemporânea necessariamente culminam com a consciência da diversidade e da diferença. Esse pluralismo advém do fato de que a sociedade humana é uma comunidade distributiva e, devido à diversidade de bens, existe também um conjunto múltiplo de formas de distribuição que coexiste de maneira tensa, convocado por grupos concorrentes. Nesse cenário, a tolerância surge como uma alternativa capaz de harmonizar os conflitos sociais decorrentes do pluralismo. Perante o latente conflito entre pessoas, valores e culturas, a tolerância representa, por um lado, uma opção ética e política e, por outro lado, uma necessidade que surge a partir do momento em que se toma consciência da irreduzibilidade das opiniões.

A própria noção do que seja tolerância é algo, por si só, problemático. Para alguns, a tolerância é uma virtude, relacionada com o dever moral de não interferência perante os costumes desagradáveis de outrem. Por outro lado, a tolerância pode ser descrita como uma atitude fundada em razões políticas, decorrentes da própria natureza do Estado e da inevitabilidade do pluralismo. Todavia, o que se entende por tolerância, nessa dissertação, é algo específico. Específico porque, primeiramente, trata-se de uma teoria política de tolerância. Logo, estão excluídas de sua análise todas aquelas teorias de cunho exclusivamente moral. Por sua vez, ao ser uma concepção política de tolerância, ela relaciona o dever de tolerância com um dever político fundamental, qual seja, o de reconhecer o outro como sujeito de direitos. Origina-se, então, a noção de tolerância como reconhecimento.

Uma concepção de tolerância como reconhecimento surge de uma perspectiva crítica do legado histórico deixado pelas teorias liberais da tolerância. Estas teorias têm origem na modernidade, e perduram até os dias atuais. Elas se confundem com o próprio nascimento do liberalismo político, e são fundadas em ideais de neutralidade, individualismo, autonomia e separação entre a esfera pública e privada. Representada por filósofos como Locke, Mill e Rawls, a corrente liberal relaciona a tolerância com os direitos fundamentais de liberdade, ou seja, a tolerância é um requisito necessário para que as pessoas sejam livres e autônomas para escolher qual a concepção de vida boa que lhes convêm.

Ocorre que a existência dos direitos fundamentais formais não é, por si só, suficiente para garantir a tolerância entre os cidadãos que divergem, entre si, em suas concepções morais e políticas. O Estado liberal e democrático é fruto da tradição e da história que o descreveu desde a Revolução Francesa, e essa condição está refletida nas suas instituições sociais e em

seu direito. O Liberalismo, portanto, é uma cultura, cujos pilares fundamentais e inalienáveis são o individualismo, o neutralismo e os direitos fundamentais; é uma cultura que se percebe constantemente ameaçada, em seu território, por outras culturas antiliberais, que buscam modos públicos de expressar as suas identidades particulares.

Em face desse confronto, o Estado liberal só tem duas saídas: ou ele se torna efetivamente neutro, o que é impossível tendo em vista a sua condição histórica, ou ele assume seu modo de vida, assume a sua concepção restrita do bem, e procura meios para ser mais inclusivo. É justamente sob o ponto de vista dessa segunda perspectiva que essa dissertação se desenvolveu, pois uma teoria de tolerância como reconhecimento tem, no outro, não apenas a qualidade de sujeito de direitos individuais, mas também a prerrogativa jurídica de se constituir como sujeito de direitos de grupos culturais. Entende-se por direitos de grupo aqueles direitos cuja fundamentação decorre de premissas e necessidades específicas de um determinado grupo. Tratam-se, portanto, de direitos particulares (não universais), de titularidade coletiva, mas que podem ser levados a juízo individualmente. Por razões metodológicas, os direitos de grupos analisados nessa dissertação foram aqueles relativos às minorias étnicas, restando, portanto, excluídas outras formas de direitos de grupos minoritários, como as mulheres, os negros, os homoafetivos, etc.

Nesse sentido, a tolerância como reconhecimento se consubstancia em um instrumento capaz de harmonizar as tensões que existem entre o universalismo formal da política liberal de direitos e as necessidades particulares dos grupos minoritários, traduzidas sob a forma de direitos específicos. Relacionando a tolerância com as teorias de reconhecimento desenvolvidas por Taylor, Honneth, Fraser e Galeotti, essa perspectiva procura justificar a tolerância a partir da necessidade de reconhecer o outro como ser humano capaz de autodeterminação. Essa capacidade não é uma mera liberalidade: ela é um verdadeiro direito, cuja titularidade pertence aos grupos minoritários, que gozam de uma “cidadania de segundo escalão”.

A metodologia da pesquisa, portanto, tem enfoque pluralista e interdisciplinar, em que se fundirão conceitos e perspectivas da Filosofia do Direito, Teoria Geral do Direito, Ética, Ciência Política e Direitos Humanos. A pesquisa, então, tem cunho meramente teórico-epistemológico. Seu objetivo, em um primeiro momento, é resgatar o desenvolvimento histórico e filosófico do conceito de tolerância, criticando-o sob o ponto de vista de uma leitura moderada de autores comunitaristas, como Sandel, Walzer, MacIntyre e Taylor. Em um segundo momento, procura-se, aproximar as teorias da tolerância com as teorias de reconhecimento, para justificar a formulação de uma concepção de tolerância como

reconhecimento, que seja capaz de se constituir como um princípio de harmonização entre a garantia dos direitos básicos e a inclusão dos direitos específicos de grupos minoritários. Para a concretização desse fim, a pesquisa foi dividida nos seguintes capítulos:

O primeiro deles, intitulado “cultura democrática e tolerância”, teve o objetivo de delimitar a idéia de cultura, formulando, também, os conceitos e características iniciais da noção de tolerância que se defendeu nessa dissertação. Nesse sentido, foram feitas análises sobre os sentidos possíveis de tolerância, bem como foram elencadas as razões pelas quais a atitude tolerante é necessária, evidenciando quais são os contextos sociais em que ela deve ser posta em prática.

O segundo capítulo, intitulado “tolerância e os direitos de liberdade” teve como objetivo analisar a tradição liberal da tolerância, relacionando-a com o surgimento dos direitos e garantias de liberdade. Nesse capítulo foram estudadas as teorias políticas de tolerância de autores liberais relevantes, como Locke, Mill e Rawls, passando, posteriormente, para uma crítica das condições gerais dessas teorias, contexto este que enseja a proposição de uma nova concepção de tolerância.

O terceiro capítulo, intitulado “tolerância e os direitos de igualdade” tem como objetivo aproximar as teorias políticas de tolerância e as teorias de reconhecimento. Nesse capítulo, foram estudadas tanto as teorias identitárias de reconhecimento, quanto as teorias de reconhecimento como status, representadas por autores como Taylor, Honneth, Fraser e Galeotti. Ao fim, formulou-se o que se entende por uma concepção política de tolerância como reconhecimento do outro como sujeito de direitos.

O quarto capítulo, intitulado “tolerância e direitos de grupo” teve como objetivo analisar o que são os direitos de grupo, suas características, classificação, justificativas e como eles se inserem em um quadro mais geral da política de multiculturalismo. Foi objetivo desse capítulo, também, discorrer sobre os casos difíceis em que a tolerância como reconhecimento deve ser aplicada, bem como até que ponto elas podem ser estendidas, no que se entende por limites da tolerância.

Considerando a existência de bibliografia em língua estrangeira sobre o tema, observa-se que, com a finalidade de facilitação da leitura e diminuição da interferência linguística, as citações serão traduzidas, e o texto original devidamente colocado em notas de rodapé, para fins de consulta ao original.

2 CULTURA DEMOCRÁTICA E TOLERÂNCIA

O pluralismo é uma característica inerente à natureza humana, e a diversidade não se resume apenas às diferenças físicas. De fato, grupos e indivíduos produzem diferentes visões de mundo, e cada uma dessas concepções, por sua vez, possui seu valor intrínseco, cujo fundamento repousa justamente no fato de que elas não são compartilhadas por toda a humanidade. Quando vários modos de vida convivem no mesmo espaço público, surge, quase que imediatamente, a necessidade de um parâmetro que possibilite a convivência em meio à diversidade.

É nesse sentido que a questão da tolerância aparece na teoria moral e política como uma solução primária para conflitos entre crenças e valores: ela surge no momento em que discrepâncias entre diversos princípios morais, ou sistemas culturais, tornam-se evidentes. Sob essa perspectiva, a tolerância é descrita como uma espécie de virtude individual, através da qual uma pessoa, com determinadas concepções morais, é capaz de coexistir pacificamente com outra, cuja concepção de vida é diferente ou até diametralmente oposta (HORTON, 1996, p. 28).

Nas sociedades democráticas, a tolerância é comumente aceita como um instrumento político, cuja função é acomodar diferentes valores e formas de vida. Segundo Ana Elisabetta Galeotti, sob essa perspectiva, “a tolerância é a virtude social e o princípio político que permite a coexistência pacífica entre indivíduos e grupos que possuem diferentes visões e praticam diferentes formas de vida dentro da mesma sociedade” (GALEOTTI, 2005, p.20. Tradução nossa).¹

Portanto, pode-se afirmar que ser tolerante é uma qualidade dos cidadãos democráticos: trata-se de uma opção que dá preferência ao plural em detrimento ao singular. Segundo Michael Walzer, a tolerância não pode ser interpretada apenas como o mínimo que se pode fazer pelos semelhantes, pois “ela sustenta a própria vida, porque a perseguição muitas vezes visa à morte, e também sustenta as vidas comuns, as diferentes comunidades em que vivemos” (WALZER, 1999, XII).

A relação entre tolerância e cultura democrática é, portanto, intrínseca, pois a tolerância é um elemento constitutivo da própria democracia. Isso acontece porque a

¹ No original: “Toleration is the social virtue and the political principle that allows for the peaceful coexistence of individuals and groups who hold different views and practice different ways of life within the same society”.

democracia tem como premissa a existência de certo grau mínimo de pluralismo, que só pode existir, e ser mantido de maneira pacífica, através do exercício da tolerância.

Entretanto, o fato de a tolerância ser um elemento constitutivo da própria democracia não significa que ela é autorealizável, ou seja, não implica que ela é plenamente efetivada pelo simples fato de existir um contexto democrático. Ao contrário: a vida social mostra que, geralmente, é a intolerância que rege os conflitos culturais, étnicos e religiosos.

Portanto, a prática da tolerância é um processo em constante construção. Não existe uma fórmula universalmente aplicável para todos os casos difíceis. Em quaisquer casos, a tolerância baseia-se no argumento de que não é necessário justificar o fato de que a grande maioria das pessoas estão inclinadas a reconhecer a tolerância como algo bom e valioso. Na verdade, “são os praticantes da perseguição religiosa, da assimilação forçada, da guerra das cruzadas ou da ‘purificação étnica’ que precisam se justificar, e geralmente se justificam não defendendo o que fazem, mas negando o que fazem” (WALZER, 1999, p.5).

Nesse contexto, o objetivo do presente capítulo é apresentar uma delimitação geral do tema da tolerância em face ao multicultural: pretende explicar o que significa a cultura e a diversidade e, mais ainda, evidenciar o que significa ser tolerante, e quais as circunstâncias sobre as quais ela repousa.

2.1 A IDÉIA DE CULTURA

Historicamente, o primeiro sentido do conceito de cultura é derivado da própria natureza. Segundo Terry Eagleton, um de seus significados originais é “lavoura” ou “cultivo agrícola”, ou seja, denotava, no início, um processo material, que só depois veio a ter seu significado estendido para as questões do espírito humano. A partir daí, o termo cultura é essencial para doutrinas políticas de esquerda e de direita, o que torna a origem social do termo confusa. Para o autor,

com base em suas raízes etimológicas no trabalho rural, a palavra primeiro significa algo como ‘civildade’; depois, no século VIII, torna-se mais ou menos sinônimo de ‘civilização’, num sentido de processo geral de progresso intelectual, espiritual e material. Na qualidade de idéia, civilização equipara significativamente costumes e moral: ser civilizado inclui não cuspir no tapete assim como não decapitar seus prisioneiros de guerra (EAGLETON, 2005, p.19).

Nesse sentido, a idéia de cultura sugere uma espécie de dialética entre o artificial e o natural: ela é algo que vai além do ser humano, mas só pode ser interpretada de forma humanamente significativa. Contudo, se em um primeiro momento ela tem a função de auxiliar no desenvolvimento da personalidade, essa tarefa só é possível através do contato com os outros. Por esse motivo, a cultura deixa de ter um significado meramente individual e passa a ter importância social.

Para Eagleton, existem três grandes sentidos para o termo cultura. O primeiro deles é o que identifica cultura como civilização. O segundo deles é o significado estético da cultura. E o terceiro aponta a cultura como uma forma de vida.

A cultura como civilização foi desenvolvida a partir de um espírito geral do iluminismo: significava tanto o processo atual de refinamento social, quanto o fim utópico para o qual a humanidade estava se desenvolvendo. Entretanto, no século XIX, ocorre a dissociação entre o conceito de cultura e o conceito de civilização, inclusive porque esta passou a ter uma conotação imperialista. A civilização era uma questão de fato: ela descrevia a sociedade como ela realmente era. Por sua vez, a cultura era uma questão de valor: ela apontava como a sociedade deveria ser.

Por sua vez, o segundo sentido do termo cultura, qual seja, a cultura como estética, diz respeito à aplicação do termo às artes. Cultura, assim, passa a ser sinônimo de erudição, e inclui atividades intelectuais gerais, sejam elas de cunho científico ou artístico. Segundo Eagleton, a cultura, como estético, “não é parcial a nenhum interesse social específico, mas precisamente por causa disso é uma capacidade ativadora geral” (EAGLETON, 2005, p.33).

Entretanto, o conceito estético de cultura não é tão “desinteressado” quanto o autor pretende. Afinal, esse sentido de cultura não está isento da influência das práticas sociais e de cosmovisão. Cada geração produz a sua arte e seus livros, e interpreta o que é considerado como artisticamente valioso à sua maneira. Isso pode dar origem a uma interpretação exclusivista da arte, de cunho eurocêntrico, em que só aquelas formas de expressão que se enquadram em certo padrão europeu-ocidental específico podem ser consideradas obras de arte.²

² É o caso descrito por Taylor em seu artigo, “*The politics of recognition*”, página 71, quando ele critica a academia americana, quando esta invoca implicitamente os padrões ocidentais para julgar as civilizações e culturas. Ele cita uma frase atribuída a Saul Bellow, quando este afirma que “gostaria de ler o *Tolstoi* dos Zulus, quando ele aparecer”. Para Taylor, uma assertiva como esta é discriminatória em dois sentidos. Primeiro quando considera que a excelência artística tem de assumir formas com que estamos familiarizados: os zulus deveriam produzir um *Tolstoi*. E depois quando implicitamente deduz que a contribuição artística dos Zulus ainda acontecerá no futuro, ou seja, só quando eles produzirem um *Tolstoi*.

Por fim, o último sentido para o termo cultura é aquele que o identifica como uma forma de vida.³ Nesse sentido, a cultura não é mais uma narrativa grandiosa e universal da humanidade, mas sim o exercício de uma forma de vida e suas peculiaridades. A cultura é um sistema significativo através do qual uma ordem social é comunicada, reproduzida e experienciada. Em resumo, ela é o complexo de valores, costumes e práticas que constituem o modo de vida de um grupo específico. Para a cultura como modo de vida, pessoas que pertencem a um mesmo lugar, profissão ou geração não necessariamente constituem uma cultura. Isso só acontece quando essas pessoas compartilham línguas, práticas, sistemas de valores e possuem uma auto-imagem coletiva.

É justamente esse conjunto de valores o critério essencial para o desenvolvimento da identidade do indivíduo. Segundo Charles Taylor, a identidade “é o que define quem somos e de onde vimos” (TAYLOR, 2009, p.48). Ela é o plano de fundo que determina o que é significativo para uma pessoa e, desse modo, a cultura é anterior ao indivíduo, pois a individualidade é moldada pela relação dele com os outros significantes.⁴

É através do ideal de autenticidade, portanto, que o indivíduo pode dar sentido a sua vida. A autenticidade se baseia na concepção de que, por trás de suas escolhas, existe um horizonte de sentido que indica quais são as questões importantes e, nesse sentido, a autenticidade como autodeterminação “depende da concepção de que, independentemente da minha vontade, há algo de nobre, corajoso, por isso significativo, no ato de dar forma a minha própria vida” (TAYLOR, 2009, p.52). Nesse cenário, o indivíduo se torna autêntico quando é capaz de reconhecer as suas particularidades através da compreensão dos contextos que o determinam, sendo, portanto, verdadeiro para si mesmo.

Entretanto, essa “cultura da autenticidade” não é a única forma de entender os paradigmas culturais da sociedade contemporânea. Ao lado dela, existe uma espécie de “cultura do individualismo” que se baseia em relações puramente instrumentais e se volta para a maximização dos desejos e interesses do eu, ignorando os contextos significativos nos quais esse eu está inserido, como a história, as tradições e até a religião. Segundo Taylor,

essa cultura assistiu a um movimento multifacetado a que poderíamos chamar de subjetivação: tudo se centra cada vez mais no sujeito, de variadíssimas maneiras. O que outrora era estabelecido por alguma realidade externa – por exemplo, a lei tradicional ou a natureza – depende agora da nossa escolha (TAYLOR, 2009, p.89).

³ Esse é o sentido de cultura adotado nessa dissertação.

⁴ Os outros significantes são aquelas pessoas que estão em relação direta e substantiva com o indivíduo, seja por laços afetivos, políticos ou jurídicos.

Entretanto essa espécie de cultura atomista nada mais faz do que aprisionar o indivíduo ao domínio da razão instrumental e tecnológica. Com o intuito de enfrentar a fragmentação social, isto é, o conflito natural que surge no contato entre diversas formas de vida, a idéia de “cultura do individualismo” cria um sujeito despersonalizado, descontextualizado, sem emoções, ou seja, um indivíduo afastado da sua própria condição dialógica (TAYLOR, 2009, p.107).

Desse modo, o retorno à ética da autenticidade implica, também, no retorno dos contextos de luta pelo reconhecimento, em que as diversas culturas entram em conflito. Para Eagleton, essa característica é interpretada como algo negativo, pois dá origem a um processo de politização cultural em que a cultura deixa de ser um ambiente neutro e passa a ser um terreno de conflito político (EAGLETON, 2005, p.61). Por outro lado, para Taylor, esse cenário é uma condição essencial da vida democrática, pois,

governar uma sociedade contemporânea é recriar continuamente o equilíbrio entre exigências contraditórias, encontrando constantemente novas soluções criativas quando os antigos equilíbrios se tornem caducos. Neste estado de coisas nunca pode haver uma solução definitiva (TAYLOR, 2009, p.114).

A concepção de cultura como forma de vida se torna, portanto o paradigma fundamental que determina tanto o sentido do indivíduo e sua identidade, quanto o sentido da sociedade democrática como comunidade política. Para Will Kymlicka, a inserção em uma cultura é o que atribui, ao indivíduo, a capacidade de produzir escolhas significativas. Para o autor, “o pertencimento a uma cultura tem um ‘alto perfil social’, no sentido de que afeta como as outras pessoas nos percebem e nos respondem, o que, por sua vez, molda a nossa identidade própria” (KYMLICKA, 1996, p.89. Tradução nossa)⁵.

Em face dessa condição insuperável, Kymlicka afirma que as sociedades atuam como “culturas societárias” (*societal cultures*). Essas culturas societárias provêm seus membros com formas de vida significativas, fundamentadas em instituições educacionais, religiosas, sociais e econômicas que permeiam tanto a esfera pública quanto a privada. Nesse sentido, as culturas societárias, além de se constituírem como um conjunto de valores, também dão origem a um conjunto de instituições específicas. Por esse motivo, é possível dizer que “todas as democracias ocidentais compartilham uma cultura comum – qual seja, todas elas

⁵ No original: “cultural membership has a ‘high social profile’, in the sense that it affects how others perceive and respond to us, which in turn shapes our self-identity”.

compartilham uma civilização moderna, urbana, secular e industrializada” (KYMLICKA, 1996, p.18. Tradução nossa).⁶

É justamente essa perspectiva que constitui a principal crítica da política culturalista em relação à sociedade ocidental: ela não consegue reconhecer que, por si mesma, é expressão de uma cultura liberal.⁷ De fato, o liberalismo não é apenas uma doutrina econômica e política, mas também é uma teoria moral: é um conjunto de valores e de normas compartilhados pela sociedade ocidental. Seus principais pilares éticos são: individualismo, neutralidade, primazia da razão instrumental e garantia de direitos de liberdade e igualdade formais. Para Paul Kahn, o Estado de direito é uma cultura como todas as outras: tem suas crenças inafastáveis, suas razões e suas próprias normas (KAHN, 2001, p.9).

A primeira vista, não há nada de errado com esses princípios em si, nem existe qualquer problema em segui-los. Na verdade, eles são uma grande conquista da modernidade, e possibilitaram a criação do Estado Secular e o desenvolvimento das liberdades públicas e privadas. Nessa perspectiva, não existe nada de errado com eles. O problema surge quando a sociedade ocidental considera que eles são a única forma correta de interpretar o mundo. Isso implica na negação de que existem outras formas de vida que se mantêm estáveis e cultivam uma civilidade pacífica, sem ter de apelar para o individualismo ou políticas de direitos individuais. Segundo Eagleton,

enquanto passa sem consideração alguma por cima de comunidades locais e sentimentos tradicionais, a sociedade ocidental deixa uma cultura de ressentimento latente em seu rastro. Quanto mais um falso universalismo desrespeita identidades específicas, mais inflexivelmente essas identidades se afirmam (EAGLETON, 2005, p.121).

Levando em consideração essa cultura de ressentimento, poder-se-ia afirmar que a atitude liberal perante os demais modos de vida pode ser uma das formas pelas quais se origina o pior inimigo da sociedade ocidental, isto é, o fundamentalismo e o terrorismo. Para remediar essa questão, não é preciso pôr um fim à ordem liberal do ocidente, nem substituir o geral absoluto pelo particular absoluto. Na verdade, o que se pretende é a relativização desses dois conceitos, de forma que as particularidades possam ser incluídas, de forma efetiva, na sociedade como um todo.

⁶ No original: “all of western democracies share a common culture – that is, they all share a modern, urban, secular industrialized civilization”.

⁷ O desenvolvimento dessa hipótese está no tópico 3.2, ao qual se remete o leitor.

Uma das maneiras pelas quais é possível instrumentalizar essa meta é através de uma política de tolerância como reconhecimento. Entretanto, a questão da tolerância, por si mesma, é problemática e, nesse sentido, os tópicos seguintes terão o objetivo de analisar qual a concepção de tolerância que se defende, como a mais acertada, nessa dissertação.

2.2 OS REGIMES DE TOLERÂNCIA

A tarefa de apontar uma noção para a tolerância, definitivamente, impõe algumas opções metodológicas. Não é objetivo da presente dissertação fazer uma defesa da tolerância como princípio universal: não existe um princípio de tolerância universalmente válido, capaz de obrigar, em todas as épocas e lugares, que as pessoas ajam segundo um determinado ordenamento constitucional, arranjo político ou sentido moral. O que se defende, aqui, é que existem regimes de tolerância, ou seja, sentidos específicos de tolerância, que surgiram a partir de certas teorias ou contextos históricos. Sob o ponto de vista desse cenário, é possível identificar duas principais correntes teóricas da tolerância. A primeira delas é caracterizada como uma teoria moral. A segunda, como uma teoria política.

A teoria moral da tolerância aduz que a tolerância é uma virtude moral. Ela é um bem moral através do qual o indivíduo suporta crenças que ele acredita serem ofensivas e contra as quais ele tem o poder de agir (CREPELL, 2008, p.316), (HEID, 1996, p.4), (HERMAN, 1996, p.61), (HORTON, 1996, p.29), (MENDUS, 2009, p.8), (WALDRON, 2008, p.6), (WILLIAMS, 1996, p.18). Nesse sentido, a tolerância é uma disposição moral do indivíduo, que recai sobre um julgamento acerca dos valores e da verdade da crença do outro.⁸ O objeto da tolerância como virtude moral é, portanto, um juízo de valor, ou seja, um juízo moral acerca do que é errado ou mau na conduta de outrem. A tolerância, portanto, constitui-se como a disposição negativa de “suportar um mal” passível de repreensão, isto é, ainda que o tolerante tenha o poder de intervir no fato, para impedi-lo, ele acaba não agindo, de maneira tal que suporta algo detestável, reprovável e inadmissível. Essa concepção, entretanto, é extremamente problemática, e isso se dá por vários motivos.

Primeiramente, uma concepção moral de tolerância esbarra em um paradoxo: se a tolerância envolve suportar uma crença ou costume que se considera inadmissível, então só

⁸ Por esse motivo, questões envolvendo raça, culturas e gênero não são questões de tolerância, mas de discriminação. Vide (BOBBIO, 2004, p.210).

existem casos de tolerância em situações intoleráveis (MENDUS, 2009, p.4). O paradoxo da tolerância aduz que a tolerância é uma virtude impossível, pois ela só existe perante seu oposto, ou seja, nas situações de intolerância. Segundo Bernard Williams, “nós precisamos tolerar as outras pessoas e seus modos de vida apenas em situações em que é muito difícil fazer isso. Tolerância, nós podemos dizer, é algo requerido apenas para o intolerável” (WILLIAMS, 1998, p.18. Tradução nossa).⁹

Secundariamente, afirmar que o objeto da tolerância é o conteúdo moral das crenças significa estabelecer um estreitamento entre a tolerância e moral objetiva. Entende-se por objetivismo moral a concepção através da qual se acredita que é possível chegar a uma resposta correta, final e irrevogável para as questões morais. Existiria, portanto, uma única alternativa correta e racional, em última instância, que deve ser aceita naturalmente por todos.

Entretanto, a correlação entre tolerância e moral objetiva é problemática. Isso acontece porque, nesse caso, o tolerante deverá ser uma pessoa com princípios morais rígidos. Esse argumento, em seu extremo, leva ao absurdo de que, quanto mais a pessoa for fundamentalista, mais ela será tolerante, ou seja, um cético ou indiferente não podem ser considerados tolerantes, pois não “suportam qualquer mal”, ou qualquer atitude que vá contra seus princípios. Isso, entretanto, vai contra o próprio senso comum do que se entende como pessoa tolerante, que seria justamente aquele indivíduo que possui sua mente aberta para a existência do pluralismo e do relativismo cultural. Por esse motivo, segundo John Horton, essa concepção de tolerância como virtude moral

admite duas formas pelas quais uma pessoa pode se tornar tolerante. A primeira, e óbvia rota, é quando as pessoas interferem menos restritamente nas condutas desagradáveis (...). Posteriormente, a segunda rota pela qual uma pessoa pode se tornar mais tolerante é, paradoxalmente, através do aumento da quantidade de condutas que ela acha desagradáveis (...). A idéia das pessoas conscientemente adotarem padrões mais compreensivos de desaprovação, para que possam se tornar mais tolerantes do que eles agora desaprovam não possui muita plausibilidade psicológica (HORTON, 1998, p.34. Tradução nossa).¹⁰

Ademais, afirmar que o tolerante deve ter o poder de interferir ou pôr fim à conduta que ele considera reprovável não deve ser considerado como um requisito essencial ao

⁹ No original: “we need to tolerate other people and their ways of life only in situations that make it very difficult to do so. Toleration, we may say, is required only for the intolerable”

¹⁰ No original: “admits of two ways in which a person can become more tolerant. The first, and obvious, route is by people’s restrictively interfering less with conduct that is objectionable (...). Moreover, the second route by which a person can become more tolerant is, paradoxically, through increasing the range of conduct that is found objectionable (...). The idea of people consciously adopting more comprehensive standards of disapproval in order to become more tolerant of what they now disapprove of does not possess much psychological plausibility

conceito de tolerância, tendo em vista que se pode ser intolerante através de um mero discurso de ódio, expressão de opinião ou capacidade de discriminação. Segundo Bernard Williams, “tolerância é uma questão de atitudes de qualquer grupo em relação a outro e não diz respeito apenas às relações dos mais poderosos para os menos poderosos” (WILLIAMS, 1998, p.19. Tradução nossa).¹¹ Inclusive, muitas das questões que dão origem a demandas por tolerância não dependem do poder dos tolerantes, pois dizem respeito a questões que não são voluntárias, ou seja, não são frutos de livre escolha, como raça, sexo, ou até nacionalidade.

Por fim, caracterizar a tolerância em um sentido moral, implica em afirmar que uma cultura ou tradição é legítima o suficiente para interferir e julgar os valores de outra cultura ou tradição. Isso acontece porque, segundo essa teoria, a atitude tolerante tem como pressuposto um juízo de valor que um indivíduo faz, a partir dos seus paradigmas, acerca da correção ou valor de uma tradição diversa da sua. Segundo Alasdair MacIntyre essa atitude é ilegítima e impossível, devido à incomunicabilidade entre os princípios constitutivos essenciais de cada tradição. (MACINTYRE, 2008, p.374).¹²

Percebe-se, portanto, que a concepção de tolerância como virtude moral padece de muitas falhas. Isso não significa, entretanto, que a sua formulação é impossível, mas que, perante a insuficiência e as fragilidades de suas considerações, ele se torna incapaz de servir como a noção principal de tolerância adotada para os fins dessa dissertação. Em face desse cenário, é preciso buscar uma nova alternativa para o conceito de tolerância. Essa alternativa é a via política.

A tolerância como uma prática política, pode ser descrita como a ação através da qual se possibilita a coexistência pacífica entre diversos, povos, culturas, etnias, sexos, religiões, etc. Trata-se de uma perspectiva pragmática, em que a tolerância é descrita por uma relação de cunho político, que ocorre tanto entre os indivíduos quanto entre estes e os Estados. A tolerância em seu sentido político, portanto, é “uma descrição histórica e contextualizada da tolerância e da coexistência, que examina as diferentes formas que estas assumiram na realidade e as normas do dia-a-dia, próprias de cada uma delas” (WALZER, 1999, p.5).

As vantagens da perspectiva política de tolerância são evidentes. Primeiramente, a tolerância deixa de ser uma disposição moral do indivíduo e se transforma em uma

¹¹ No original: “toleration is a matter of the attitudes of any group to another and does not concern only the relations of the more powerful to the less powerful”

¹² Para o aprofundamento dessa crítica, vide o tópico 3.2.

necessidade prática: ela é o único meio possível de lidar com o pluralismo, quando a repressão não é considerada uma alternativa viável. Secundariamente, essa concepção política de tolerância promove uma ampliação do que se entende por atitude tolerante: ela deixa de ser uma inação para ser uma ação baseada em fins políticos amplos, e não em fins morais específicos e contingentes. Isso só é possível porque, sob esse ponto e vista, a relação entre moral objetiva e tolerância deixa de existir.

A descaracterização da relação entre tolerância e moralidade objetiva, faz com que o objeto da tolerância não seja mais o conteúdo moral de crenças e valores, mas sim a pessoa humana. A tolerância, portanto, transforma-se em uma virtude perceptual, em que o conteúdo moral cede lugar para o ser humano por trás dele. Nesse sentido, as tradições são interpretadas não como uma entidade racionalmente isolada, mas como uma característica constitutiva do ser humano e sua forma de vida. Segundo David Heyd,

eu chamo a tolerância de virtude perceptual porque ela envolve um deslocamento da atenção, ao invés de um julgamento abrangente. Pessoas tolerantes superam o ímpeto de interferir na vida das pessoas não porque eles passaram a acreditar que as razões para a restrição são mais pesadas que as razões para desaprovação, mas porque a sua atenção é deslocada do objeto de desaprovação para a humanidade ou posição moral do sujeito perante eles (...). Isso é exatamente porque tolerar é uma atitude proximamente associada com o entendimento do outro, isto é, a capacidade de ancorar a ação ou crença no plano de fundo dos motivos pessoais, intenções ou outras crenças, no mesmo sistema cognitivo (HEYD, 1998, p.12. Tradução nossa).¹³

É a partir de uma interpretação perceptual da tolerância política que é possível relacionar as teorias da tolerância com as teorias de reconhecimento, dando origem, assim, à concepção de tolerância adotada nessa dissertação, qual seja, a de tolerância como reconhecimento. Reconhecer para tolerar significa agir em prol do reconhecimento do outro como sujeito de direitos, e não apenas a mera inação de suportar o indesejável. Trata-se, portanto, de um sentido positivo de tolerância como um instrumento de justiça social, e um direito decorrente da luta das minorias pelo reconhecimento de suas identidades e seus direitos.¹⁴

¹³ No original: "I call toleration a perceptual virtue, because it involves a shift of attention than rather an overall judgment. Tolerant people overcome the drive to interfere in the life of another not because they come to believe that the reasons for restrain are weightier than the reasons for disapproval, but because the attention is shifted from the object of disapproval to the humanity or the moral standing of the subject before them (...). This is exactly why the tolerating attitude is closely associated with understanding the other, that is, the capacity to anchor the action or belief in its personal background of motives, intentions, or other beliefs in the same cognitive system".

¹⁴ Sobre essa concepção de tolerância, vide o capítulo 4.

Feitas essas considerações acerca do que constitui a concepção de tolerância que nesta dissertação se defende, bem como de seus regimes políticos possíveis, passa-se a uma análise acerca das razões pelas quais a tolerância é a melhor opção para regimes democráticos.

2.3 AS RAZÕES DA TOLERÂNCIA

A tolerância se traduz na necessidade de se encontrar um meio através do qual todas as formas de vida possam conviver. Em última análise, o fundamento da tolerância repousaria no reconhecimento de que todos possuem o igual direito de convivência, e não há outra alternativa para esse princípio, senão a perseguição e a morte, pois

a exigência da tolerância nasce no momento em que se toma consciência da irreducibilidade das opiniões e da necessidade de encontrar um *modus vivendi* que permita que todas as opiniões se expressem. Ou a tolerância ou a perseguição: *tertium non datur* (BOBBIO, 2004, p.215).

Contudo, para Bobbio, existe um sentido positivo e um sentido negativo para a tolerância. Em seu sentido positivo, a tolerância consiste na remoção de todas as formas tradicionais de opressão. Por sua vez, em seu sentido negativo, a tolerância exalta uma sociedade anti-repressiva, que critica a firmeza de quaisquer princípios e prioriza a maximização da permissibilidade.

Todavia, nenhuma dessas duas espécies de tolerância deve ser considerada em seu sentido radical. Isso acontece porque, a tolerância positiva, quando extremada, pretende excluir absolutamente todas as diferenças. Isso só pode ser alcançado de dois modos: (1) o real, através da aniquilação física do diferente ou (2) o ideal, através da execução de uma política formal de direitos que, em tese, abrangeria todos os cidadãos de forma neutra e igual.

Ocorre que ambas alternativas são indesejáveis. Enquanto a primeira é desumanamente grotesca, a última ocasiona um processo de exclusão social: toda e qualquer diferença é tratada como um bloco homogêneo, ou seja, diferente é tudo aquilo que não se enquadra naquilo considerado “normal” pela maioria. Os grupos pertencentes a esse “bloco” não têm, na prática, o mesmo acesso aos benefícios e direitos naturalmente concedidos a maioria, e a falta de reconhecimento de suas identidades e de seus costumes atribui a eles o

gozo de uma cidadania de segundo escalão, em que são tolhidos da participação efetiva na esfera pública.

Por outro lado, a radicalização da tolerância negativa gera a permissibilidade excessiva, o descaso com os princípios, o ceticismo e a indiferença: dá origem a um lugar onde absolutamente tudo é permitido e possível. Segundo Bobbio, “a tolerância, em sentido negativo é sinônimo de indulgência culposa, de condescendência com o mal, com o erro, por falta de princípios, por amor a vida tranqüila ou por cegueira diante dos valores” (BOBBIO, 2004, p.213)

Por esse motivo, a tolerância se traduz em um princípio relativo, histórico e limitado: ela é um meio termo entre crenças extremas, e sua amplitude varia conforme os valores que ela pretende tutelar. Por isso, como já foi dito, não existe uma fórmula específica da tolerância: o que existem são vários regimes que devem ser aplicados de acordo com cada caso concreto. Segundo Bobbio,

a tolerância absoluta é uma pura abstração. A tolerância histórica, real, concreta, é sempre relativa. Com isso, não quero dizer que a diferença entre tolerância e intolerância esteja destinada a desaparecer. Mas é um fato que, entre conceitos extremos, um dos quais é o contrário do outro, existe um contínuo, uma zona cinzenta, o “nem isto nem aquilo”, cuja maior ou menor amplitude é variável (BOBBIO, 2004, p. 214).

Considerando, portanto, que a tolerância é um princípio limitado e em constante construção histórica, Bobbio afirma que, ainda assim, existem boas razões para defender um regime de tolerância. São elas: (1) a razão da prudência política; (2) a razão da convivência civil; (3) a razão moral do respeito à pessoa alheia; e (3) a razão do ecletismo.

Segundo a razão da prudência política, a tolerância é boa no sentido de que ela representa o menor mal, ou um mal necessário. Ela surge do reconhecimento de que a tolerância é mais eficaz na ratificação de uma determinada verdade, pois a experiência histórica já demonstrou que a intolerância gera uma perseguição que não livra o homem do “erro”. A partir dessa perspectiva, a tolerância é um jogo de correlação de forças: o direito de perseguir outrem gera, para este, o direito de também perseguir. Nesse sentido, segundo Bobbio, do ponto de vista do mais forte a tolerância representa astúcia, pois a perseguição causa escândalo; do ponto de vista do mais fraco, a tolerância é uma necessidade ligada à sua própria sobrevivência; por fim, do ponto de vista daqueles que são iguais, a tolerância é a reciprocidade, é uma troca em que não se importuna os outros para não ser importunado.

Segundo a razão da convivência civil, a tolerância mostra-se como uma escolha na qual se prioriza um método universal de persuasão, ao invés do método da força ou coerção. Nesse sentido, confia-se na capacidade de convencimento através da razão: o homem, como ser racional, pode seguir seus próprios interesses e, ao mesmo tempo, levar em consideração os interesses dos outros, a partir de um princípio de recusa à violência.

Segundo a razão moral do respeito à pessoa alheia, a tolerância se funda na obediência de um princípio moral absoluto, qual seja, de que cada pessoa deve ser respeitada, independentemente de suas crenças. Trata-se de um conflito entre razão teórica e razão prática, ou seja, entre aquilo que se crê e aquilo que se deve fazer. Segundo Bobbio, tal justificação da tolerância encontra-se estreitamente ligada “aos chamados direitos naturais ou invioláveis, que servem como fundamento ao Estado Liberal” (BOBBIO, 2004, p.211).

Por fim, segundo a razão teórica do ecletismo, a tolerância não é apenas um dever moral, mas uma necessidade inerente à própria verdade. Isso acontece porque a verdade é alcançada apenas através do confronto entre as várias doutrinas, ou seja, é preciso que se mantenha a diversidade, para se chegar à verdade. Esse tipo de razão dá origem a diversas teorias ecléticas, como o sincretismo, o humanismo cristão, etc.

Considerando, portanto, que a tolerância possui boas razões para ser exercitada no meio democrático, sejam elas morais ou políticas, passa-se, a seguir, a analisar quais são as circunstâncias através das quais a tolerância deve ser posta em prática.

2.4 AS CIRCUNSTÂNCIAS DA TOLERÂNCIA

Entende-se por circunstâncias da tolerância o contexto social ou histórico em que se torna necessária a demanda por tolerância. A existência de circunstâncias da tolerância implica no fato de que a tolerância não é o remédio para todos os “males” da sociedade, mas que existem certos contextos em que se torna necessário a aplicação de tal princípio.

Existem circunstâncias gerais de tolerância, que são aqueles requisitos essenciais que tornam possível a existência da própria noção de tolerância, e sem os quais fica difícil imaginar a aplicação de qualquer regime de tolerância. Em princípio, pode-se afirmar que existem duas circunstâncias gerais da tolerância.

A primeira delas é a afirmação da diversidade, ou seja, do fato do pluralismo. É impossível imaginar qualquer princípio de tolerância sem a preexistência da diferença, da

diversidade de crenças, opiniões e valores.¹⁵ A segunda circunstância geral da tolerância é a eliminação da repressão como uma possibilidade de resolução de conflitos. A repressão deve ser considerada uma alternativa ética e politicamente inaceitável, bem como moralmente errada. Segundo Anna Elisabetta Galeotti,

é apenas quando a repressão é excluída no plano ético e pragmático que a tolerância pode se tornar um valor amplamente compartilhado, ao invés de uma política *ad hoc*, sempre aberta à revisão, se ela começar a ser inconveniente (GALEOTTI, 2005, p.94).

Além das circunstâncias gerais da tolerância, existem outras circunstâncias específicas da tolerância, que são aquelas necessárias apenas em alguns contextos. De fato, o conceito de tolerância possui diferentes usos, e cada um deles diz respeito a uma forma de entendê-lo, praticá-lo e justificá-lo.

Segundo Bobbio, as teorias da tolerância se distinguem em dois blocos. O primeiro deles diz respeito à tolerância religiosa, voltada para a divergência entre crenças e opiniões e fundamentada na convicção de possuir uma determinada verdade. O segundo bloco, por sua vez, relaciona-se com uma espécie de tolerância voltada para as diferenças étnicas, sociais e econômicas e fundamentada na institucionalização de certas formas de preconceitos. De acordo com o autor:

uma coisa é o problema da tolerância de crenças e opiniões diversas, que implica um discurso sobre a verdade e a compatibilidade teórica ou prática de verdades até mesmo contrapostas; outra é o problema da tolerância em face de quem é diverso por motivos físicos ou sociais, um problema que põe em primeiro plano o tema do preconceito e da conseqüente discriminação (BOBBIO, 2004, p. 206).

No tocante a questão da tolerância religiosa, pode-se afirmar que existem várias crenças religiosas, cada uma delas com suas regras morais e concepções de verdade. Nesse contexto, a tolerância religiosa pode ser exercitada em duas esferas: a individual e a pública. Quando a tolerância é exercitada apenas na relação indivíduo-indivíduo, a única circunstância estritamente necessária ao seu exercício é a própria existência do pluralismo religioso, ou seja, é preciso que existam várias religiões convivendo em um mesmo território.

¹⁵ Não se pode confundir, entretanto, o pluralismo com o ceticismo. O pluralismo é a existência factual da diversidade. O ceticismo, por sua vez, é a doutrina que afirma que, em face à diversidade, não se pode obter nenhuma certeza absoluta a respeito da verdade, o que implica numa condição intelectual de questionamento permanente. Portanto, apesar do pluralismo ser condição do ceticismo, a recíproca não é verdadeira. Por esse motivo, apesar de existirem casos de tolerância a partir da postura cética, o ceticismo em si não é suficiente para constituir uma circunstância da tolerância.

Entretanto, quando o exercício da tolerância passa para área política, e não meramente privada, outras circunstâncias secundárias passam a ser necessárias para o exercício público da tolerância religiosa. São elas: (1) a existência de um Estado Democrático laico, ou seja, a separação entre Igreja e Estado; (2) a garantia da liberdade religiosa como um direito fundamental.¹⁶

Ora, mas como se justificam esses dois tipos de circunstâncias em relação a uma mesma espécie de tolerância? Isso acontece porque, no primeiro caso, o que se experimenta é a tolerância como um estado de espírito: uma virtude moral do indivíduo perante o outro, regida pela boa vontade e respeito mútuo. Essa espécie de tolerância não precisa de leis nem de políticas para ser efetivada. Ela necessita apenas da disposição moral do ser humano.

Já no segundo caso, o que se experimenta é uma tolerância de cunho político, na esfera pública. Portanto, para que indivíduos de diversas religiões sejam devidamente respeitados no espaço público, é preciso que o Estado seja civil, sem qualquer vínculo a qualquer religião, e que seja garantido a cada pessoa o direito de escolher qual a religião que lhe é mais pertinente.

No que diz respeito à segunda espécie de tolerância, qual seja, aquela que recai sobre as diferenças étnicas, sexuais e culturais, a questão é mais complexa. Primeiramente porque ela não incide sobre indivíduos, mas sim sobre grupos minoritários. Transferir o objeto analítico da tolerância do indivíduo para os grupos minoritários significa, por si só, romper com o individualismo, tão caro à tradição liberal da tolerância. Entretanto, se esse movimento não fosse feito nesses casos, seria difícil atribuir ao Estado a responsabilidade pelo respeito à diferença, porque a conduta individual muitas vezes não levanta problemas de tolerância política, pois passa despercebida à sociedade, sendo interpretada como uma mera curiosidade ou novidade e, portanto, sendo absorvida pelo próprio contexto social, sem alarde.

Secundariamente a questão da tolerância das diferenças étnicas e culturais se mostra mais complexa porque a inexistência de valores compartilhados entre as culturas pode ser visto não só como uma afronta a própria ordem liberal-democrática, mas também como uma relativização do universalismo. Segundo Anna Elizabetta Galeotti, esse modo de interpretação liberal da tolerância é equivocado, porque

como regra, nem a incompatibilidade nem a auto-defesa política são justificações suficientes para parar a tolerância pública das diferenças, com algumas claras exceções. Em que sentido, por exemplo, a presença pública de gays é eticamente

¹⁶ A defesa desse cenário foi feita por Locke, em sua “carta sobre a tolerância” que será objeto de análise do capítulo 3.

incompatível com os princípios liberais? E porque os símbolos islâmicos são imediatamente associados ao fundamentalismo, e até à intolerância e ao terrorismo, enquanto não há nenhuma associação desse tipo entre os símbolos cristãos e as atividades do Ku Klux Klan ou terrorismo pro-vida? (GALEOTTI, 2005, p.86. Tradução nossa).¹⁷

De fato, a necessidade da tolerância de segundo tipo não se origina de um mero desacordo moral, mas sim na ostentação de posições sociais desiguais, em que grupos minoritários são subjugados e, moral ou politicamente, excluídos da vida pública. A tolerância, nesse sentido, surge para equilibrar os conflitos de interesses, de ideologia, de identidades e, muitas vezes, também conflitos de distribuição.

Entretanto, nem todas as questões de grupo são capazes de gerar circunstâncias da tolerância. Geralmente alguns conflitos de interesses de natureza econômica podem ser gerenciados pela negociação e compensação das perdas. Mas existem casos em que medidas compensatórias não são suficientes, principalmente quando se trata de questões de justiça social.

Para que uma questão de grupo seja interpretada como uma questão de tolerância, devem estar presentes as seguintes circunstâncias específicas: (1) o grupo em questão deve ser malvisto, ou estar em situação de evidente desvantagem; (2) esse sentimento de desagrado deve pertencer à maioria da sociedade; (3) o grupo minoritário deve ser considerado uma ameaça real a tradição política e social; e (4) esse grupo minoritário resiste à intolerância da maioria, recusando-se a manter suas diferenças apenas na esfera privada.

Percebe-se, portanto, que, no tocante à tolerância étnica e cultural, existe uma assimetria de poder entre o tolerante e o tolerado. Isso acontece porque, quando a maioria estabelece o que normal em uma determinada sociedade, ela termina determinando o que é aceitável ou não no cenário público e, nesse sentido, dificulta a assimilação de todos os costumes que destoam desse padrão. Portanto, todos aqueles grupos que possuem características diversas terminam sendo excluídos da participação pública efetiva. Segundo Galeotti,

a distinção entre o que é normal e o que é diferente, que só a maioria pode delimitar de uma forma socialmente efetiva, apesar de não ser por si mesma a fonte do desagrado aos grupos minoritários, pode impedir a assimilação das diferenças dentro da norma social e, posteriormente, permitir que a maioria articule essa sensação de

¹⁷ No original: “as a rule, neither incompatibility nor political self-defense are sufficient justification for stopping public toleration of differences, with some clear exceptions. In what sense, for example, is the political presence of gays ethically incompatible with the liberal principles? And why are the Islamic symbols immediately associated with fundamentalism, hence intolerance and terrorism, while there is no such association between Christian symbols and the activities of the Ku Klux Klan or pro-life terrorism?”.

desagrado, reforçando e sustentando as diferenças e, como resultado, excluindo membros de grupos minoritários da completa participação na sociedade (GALEOTTI, 2005, p.91. Tradução nossa).¹⁸

Percebe-se, portanto, que é estritamente necessário o exercício da tolerância étnica e cultural quando aqueles considerados “diferentes” não são co-participantes dos princípios e das políticas públicas que regem a sociedade. Existindo, portanto, as circunstâncias acima apontadas, pode-se afirmar que está em jogo não só uma questão de discriminação, mas também uma questão de tolerância.

¹⁸ No original: “the distinction between what is normal and what is different, which only the majority can draw in a socially effective way, although not in itself the source of dislike of minority groups, does prevent differences from being assimilated into the social norm and, furthermore, enables the majority to articulate a sense of dislike, thus reinforcing and sustaining the differences and, as a result, excluding member of minority groups from full membership of society”.

3 TOLERÂNCIA E OS DIREITOS DE LIBERDADE

Discursar sobre tolerância, em muitos casos, significa tratar de uma doutrina antiga, cuja problemática permanece atual. Segundo Pedro Goergen, “a tolerância é uma tema velho, mas também sempre novo, porque a intolerância, que é a sua antítese, nunca encontrou uma solução definitiva” (GOERGEN, 2008, p.141). Nesse sentido, por mais que se saiba que os conceitos de tolerância e intolerância estão relacionados, não há como definir em que momento específico surgiu a primeira demonstração de intolerância. Tampouco se pode afirmar que a tolerância é uma característica natural do ser humano.

Essa indeterminação quanto à origem leva a crer que o que se entende por tolerância, atualmente, é fruto de um processo de evolução histórica, e isso aconteceu não porque os homens ficaram moralmente melhores ou mais amigáveis, mas porque as circunstâncias históricas mudaram, e trouxeram consigo a necessidade do estabelecimento de uma nova visão de mundo que garantisse a coexistência pacífica.

Essas circunstâncias levam a crer que as primeiras doutrinas que defendem especificadamente um princípio político de tolerância surgiram na Europa, no século XVI e XVII, junto à própria criação do Estado Moderno Liberal e desenvolvimento dos direitos e garantias individuais. Nesse período, deu-se início a um processo de ampliação do universo cognitivo do ser humano, e a consciência da pluralidade de opiniões e modos de vida muitas vezes não foi apropriadamente compreendida ou exercitada pelo Estado. As consequências teóricas desse período para uma doutrina política de tolerância serão objeto de análise desse capítulo.

3.1 A TRADIÇÃO LIBERAL DA TOLERÂNCIA

Segundo Christopher Hill, atribuir um sentido histórico para a tolerância significa afirmar que ela é muito mais uma prática que uma teoria, em que “a palavra tolerância significa a aceitação temporária de algo, algo que não é em si mesmo desejado” (HILL, 2000, p.37). Para o autor, diversos motivos históricos justificaram a adoção de um princípio de tolerância, quais sejam, (1) a expansão do comércio internacional; (2) o contato com outros modos de vida; (3) a expansão do conhecimento.

O primeiro motivo se justifica pelo fato de que, para as negociações internacionais, a tolerância era uma necessidade prática, pois era preciso que o dinheiro fosse aceito e circulasse de forma ampla por todo o mundo (HILL, 2000, p.38). Isso leva diretamente ao segundo motivo, pois a Europa, ao lidar comercialmente com o Oriente, entrou em contato com outras formas de vida, bem como com outras religiões (HILL, 2000, p.39). Esse processo fez do cristianismo uma religião que não era mais a única: existiam outros lugares que não sabiam de sua existência e que eram tão desenvolvidos quanto à Europa.¹⁹

Com o advento da Reforma Protestante, a questão da uniformidade religiosa tornou-se ainda mais problemática. A Igreja Católica singular, da qual todos os homens e mulheres eram membros, simplesmente quebrou, e do mesmo modo a sua censura. A liberdade de leitura e interpretação da Bíblia, sua tradução em várias línguas, bem como a tradução de diversos outros livros religiosos, transformou a divergência de concepções em algo forte demais para ser reprimido pelo uso da força estatal. Para Christopher Hill,

Os anos de 1640-60 transformaram o dissenso em algo muito forte para ser esmagado, ou extirpado da terra, como foi seriamente pretendido antes de 1640. Por outro lado, os discordantes perceberam que eles não eram fortes o suficiente para controlar o Estado sem guerra perpétua e sofrimento (HILL, 2000, p.40. Tradução nossa).²⁰

O próprio contexto social do liberalismo econômico, portanto, transformou a tolerância em uma questão política. Era preciso que o Estado, perante o fracasso de impor sua força para garantir a uniformidade das crenças religiosas, encontrasse uma forma de garantir a ordem social que não priorizasse o uso da força e o derramamento de sangue. Essa alternativa era apoiada pelos defensores do liberalismo político, como Locke e, mais tarde, Voltaire, e se consubstanciava no argumento da separação entre Estado e Igreja, bem como na garantia de direitos que assegurassem, aos indivíduos, a liberdade de escolher quais eram as concepções de bem mais apropriadas para seus fins pessoais. Esses direitos só seriam eficazes, entretanto, se os cidadãos respeitassem os direitos uns dos outros, e, nesse sentido, a tolerância tornou-se um princípio essencial, porque considerar o direito do outro significava tolerar as suas escolhas pessoais, ainda que elas fossem consideradas detestáveis.

¹⁹ Entretanto, o comércio com outras civilizações e o contato com outras culturas não são requisitos suficientes para demonstrar, historicamente, o surgimento de um princípio político de tolerância. Isso acontece porque a expansão comercial, que teve seu início desde o século XV, nem sempre foi correlacionada com uma postura de reconhecimento de outras culturas, como nos casos das colônias de exploração da América e África

²⁰ No original: “the years 1640-60 made dissent too strong to be crushed or harried out of the land, as had been seriously intended before 1640. On the other hand, the dissenters realized that they were not strong enough to control de state without perpetual war and suffering”.

Existe, portanto, uma relação histórica entre a origem do princípio político de tolerância e nascimento do Estado Liberal Moderno, bem como o desenvolvimento das teorias dos direitos individuais. Por esse motivo, as doutrinas de tolerância que a partir desse momento surgiram, são reconhecidas como teorias liberais da tolerância, pois se justificavam em ideais de liberdade, individualidade e autonomia, bem como na separação estrita entre esfera pública e privada. O objetivo desse tópico, portanto, é analisar algumas dessas principais teorias políticas da tolerância, mais precisamente a de John Locke, a de John Stuart Mill e a de John Rawls.²¹

3.1.1 Locke e a “Carta sobre a tolerância”

A obra de John Locke sobre a tolerância é consideravelmente vasta. Ela é composta por quatro cartas: “Carta sobre a tolerância” (*A letter concerning toleration*), publicada em Inglês em 1689; “A segunda carta sobre a tolerância” (*A second letter concerning toleration*), publicada em 1690; “A terceira carta sobre a tolerância” (*A third letter for toleration*), publicada em 1692; e “A quarta carta sobre a tolerância” (*A fourth letter for toleration*), publicada em 1706, após a morte de Locke, em 1704, sendo que esta última carta é incompleta.

Por razões metodológicas, considerando a necessidade de delimitação do tema, a análise presente neste tópico corresponderá apenas à primeira carta escrita por Locke, ou seja, a “Carta sobre a tolerância”, inclusive porque ela é o texto inaugural de sua doutrina e, nesse sentido, contém os argumentos fundamentais cuja continuação foi dada nas demais cartas.²²

²¹ A escolha desses autores possui duas justificativas, uma delas metodológica, e outra delas teórica. A justificativa metodológica diz respeito ao fato de que seria impossível conciliar a análise de todas as teorias de tolerância existentes com o cumprimento do cronograma estipulado no projeto de pesquisa. A justificativa teórica se baseia, por sua vez, no fato de que a concepção de tolerância que se pretende estudar nesse capítulo é eminentemente política e liberal. Logo, estão excluídas, pelo menos nesse capítulo: (1) todas as doutrinas de tolerância relacionadas com correntes políticas do socialismo; (2) todas as doutrinas de tolerância que encontram seus fundamentos exclusivamente em teorias morais de cunho não político, como a teoria da tolerância de Kant, que fundamenta a tolerância como uma virtude dos agentes morais, cujos limites são determinados pela teoria do imperativo categórico. Isso não significa, entretanto, que essas teorias não poderão ser citadas no decorrer da pesquisa.

²² As demais cartas foram escritas a partir de uma discussão estabelecida entre Joan Proast e John Locke. Em 1689, quando Locke publicou a “*A letter concerning toleration*”, Joan Proast, em 1690, publicou, como resposta, “*The argument of the letter concerning toleration, briefly considered and answered*”. No mesmo ano, Locke publica “*A second letter concerning toleration*”, cuja resposta é publicada por Proast em 1691, intitulada de “*A third letter concerning toleration*”. Em resposta à essa terceira carta, Locke publica “*The third letter for toleration*” em 1692, cuja resposta de Proast só é publicada 12 anos depois, em 1702, intitulada de “*A second*

O contexto histórico a partir do qual surgiu a “A carta sobre a tolerância” é bem específico. Conforme foi dito anteriormente, o cisma religioso promovido pela Reforma Protestante, iniciada no século XVI, pôs em questão alguns princípios fundamentais da Igreja Católica, destronando-a do seu status de religião singular do Estado. No caso inglês, a revolução religiosa possui algumas particularidades. De fato, a reforma inglesa foi promovida pelo Rei Henrique VIII, através do Ato de Supremacia de 1534. Esse diploma identificava o Chefe da Religião Anglicana como o Chefe de Estado, e todos os súditos deveriam se submeter à igreja do Rei, sob pena de traição. Isso significava que todos aqueles que não seguissem a religião do Rei, ou seja, aqueles que permanecessem fiéis ao catolicismo, seriam perseguidos e executados pelos tribunais religiosos, por serem considerados traidores.

Deu-se início, portanto, às guerras de religião no território inglês. No decorrer do século XVI, o povo inglês se viu governado por uma sucessão de reis e rainhas que nem sempre eram anglicanos²³, e a periódica revogação e validação do Ato de Supremacia impunha aos súditos que, de um reinado para o outro, tivessem que deixar de ser católicos para serem protestantes, ou vice-versa, sob pena de perseguição e execução.

Esse cenário instável teve seu fim com a Revolução Gloriosa, que depôs o rei católico Jaime II, substituindo-o por sua filha protestante, Maria II, casada com Guilherme de Orange. Em 1689, é aprovado pelo parlamento inglês o *Bill of Rights*, documento este que limitava o poder do soberano sobre o parlamento, bem como garantia aos indivíduos certos direitos individuais, como a liberdade religiosa, liberdade de expressão e associação. Percebe-se, portanto, que o processo de constituição do Estado Liberal inglês se assentava sobre o reconhecimento da personalidade individual e do exercício das liberdades como um direito político.

Ora, foi justamente em 1689, mesmo ano da declaração de direitos inglesa, que Locke retornou à Inglaterra do seu exílio na Holanda. No mesmo ano, foi publicada a primeira tradução inglesa da “Carta sobre a tolerância”. Nesse sentido, resta evidente a influência desse contexto histórico não apenas na doutrina da tolerância de Locke, mas também nas suas

letter to the author of three letters of toleration”. A resposta para essa última carta não pode ser finalizada por Locke, que morreu em 1704, mas seus manuscritos foram publicados postumamente, em 1706, sob o título de “*Fourth letter for toleration*”.

²³ Após Henrique VII, fundador da Igreja Anglicana, sucedeu-lhe ao trono Eduardo VI (1547-1553), rei protestante que deu continuidade à política do pai, de separação entre a Igreja Católica e a Anglicana. Com a morte de Eduardo VI, sucedeu-lhe Maria I (1553-1558), rainha católica, que promoveu a revogação do Ato de Supremacia e a reconciliação com Roma em 1554. Após ela, reinou Elizabeth I (1558-1603), protestante, revalidando o Ato de Supremacia e restaurando a Igreja Anglicana, que perdurou pelo reinado de Jaime I (1603-1625) e Carlos I (1625-1649). O sucessor de Carlos I foi Carlos II (1660-1685) que, apesar de protestante, converteu-se ao catolicismo em seu leito de morte. O próximo rei, Jaime II (1685-1688) era católico, e foi deposto pela Revolução Gloriosa, sendo substituído por sua filha Maria II (1689-1694), protestante.

demais teorias políticas, considerando que Locke foi um pensador fundamental para a criação do Estado Liberal Moderno.

Em sua “Carta sobre a tolerância”, Locke apresenta variados tipos de justificação para a tolerância, sendo que a primeira delas repousa em fundamentos religiosos. Segundo Locke, a função da verdadeira Igreja é promover o bem do outro. Nesse sentido, os ensinamentos nos evangelhos pregam que os homens devem ser caridosos e bons, posição esta que é incompatível com uma espécie de fé que opera pela força e não pelo amor. Por esse motivo, a perseguição é incompatível com a fé cristã e, assim, Locke considera que a tolerância é a marca característica da verdadeira igreja. Para o filósofo,

A tolerância com aqueles que diferem em assunto de religião é tão agradável ao evangelho de Jesus Cristo e à razão genuína da humanidade que parece monstruoso que certos homens sejam cegos a ponto de não perceber, numa luz tão clara, a necessidade e a vantagem dela (LOCKE, 2007, p.37).

Segundo Jeremy Waldron, essa fundamentação cristã da tolerância não é filosoficamente relevante, pois a sua especificidade faz com que ela não possa ser aplicada nos casos de outras crenças. Segundo o autor, um argumento de tolerância que tem como fundamento apenas uma identidade cristã é

insuficientemente geral para ser filosoficamente interessante, porque nos deixa questionando o que seria possível dizer para alguém que propõe a perseguição em nome de uma fé mais militante e menos nauseante. Certamente, seria desconfortável e insatisfatório se nós tivéssemos que construir uma nova linha de argumento para tolerância que correspondesse a cada ortodoxia diferente que estivesse sob consideração (WALDRON, 2009, p.63. Tradução nossa).²⁴

Entretanto, o argumento de Locke a favor da tolerância não se restringe aos fundamentos religiosos. Ao contrário: ainda que a tolerância seja natural para religião cristã, é preciso que exista uma separação ente os assuntos do governo civil e os da religião e, a partir desse momento, Locke dá início ao seu argumento político em razão da tolerância.

3.1.1.1 O argumento da irracionalidade da perseguição

²⁴ No original: “is insufficiently general to be philosophically interesting because it leaves us wondering what if anything we would have to say to someone who proposed persecution in the name of a more militant and less squeamish faith. Certainly, it would be an untidy and unsatisfactory state of affairs if we had to construct a fresh line of argument for toleration to mach each different orthodoxy that was under consideration”.

O argumento da irracionalidade da perseguição se baseia em dois fundamentos. O primeiro deles é a separação entre a Igreja e o Estado, ou seja, Locke acredita que existe uma lacuna intransponível entre os assuntos concernentes às comunidades políticas e à vida civil e os assuntos que dizem respeito às organizações religiosas e salvação das almas. Essa separação, por sua vez, corrobora-se pelo segundo fundamento, qual seja, o de que o uso da coerção é inadequado para produzir a conversão sincera, ou seja, é irracional usar a força em matéria de religião.

Locke entende por comunidade política a sociedade cujo fim é a preservação de interesses civis, ou seja, do direito à vida, à liberdade, à segurança e à propriedade (LOCKE, 2007, p.38). Nesse sentido, para o filósofo, a função do magistrado seria a de garantir a execução imparcial desses direitos de forma equânime, punindo, através da força, todos aqueles que desobedecerem a essas determinadas regras. Para demonstrar que ao magistrado civil não compete o cuidado das almas, Locke aponta três justificativas.

A primeira delas é a de que o magistrado não tem legitimidade para cuidar dos assuntos relativos à salvação das almas, pois essa autoridade não lhe foi concedida nem por deus, nem pelo próprio povo.

A segunda delas é que as competências do magistrado civil se resumem ao monopólio do poder de coerção, ou seja, ao uso da força que opera seus efeitos na exterioridade. Entretanto, o convencimento que leva à verdadeira fé não pode ser adquirido de outra forma que não seja a interna, e por isso não pode ser obrigado por imposição de qualquer lei civil. Para Locke,

Tendo isto por base, afirmo que o poder do magistrado não se estende ao estabelecimento de algum artigo de fé, ou modos de adoração, pela força de suas leis. Porque leis não têm força nenhuma sem penas, e penas neste caso são absolutamente impertinentes, pois que não são apropriadas para convencer a mente (LOCKE, 2007, p.40).

A terceira justificativa se baseia no fato de que, ainda que a coerção fosse capaz de promover o convencimento sincero, isso não leva a crer que ela também provocará a salvação das almas. Isso acontece, porque, segundo Locke, existe, sim, uma verdadeira religião²⁵, mas não há um consenso, entre os governantes, sobre a matéria religiosa. Portanto, permitir que o magistrado tenha autoridade para impor sua religião significa que ele, através do uso da força, tenha o poder de professar uma religião que, segundo Locke, pode não ser a religião

²⁵ Fica bastante claro, no decorrer de toda a obra, que Locke acredita na existência da verdadeira Igreja e de apenas um único caminho para salvação. Essa Igreja, para ele, é a cristã, em sua vertente protestante.

verdadeira e, desse modo, condenar toda uma população à miséria eterna por causa de seu local de nascimento.

Feitas essas considerações sobre as funções do magistrado, Locke conclui que o magistrado deve cuidar apenas de assuntos que envolvem o bem estar terreno dos cidadãos, de modo que “todo poder do governo civil relaciona-se apenas com os interesses civis dos homens, está limitado aos cuidados com as coisas deste mundo e não tem nada a ver com o mundo que virá depois” (LOCKE, 2007, p.42).

Após evidenciar quais são as funções e limites do poder do Estado, Locke volta a sua análise para a função da Igreja. Para o autor, a Igreja é uma associação livre e voluntária, e ninguém está naturalmente a ela ligado, por nascimento. Cada indivíduo tem a liberdade de escolher qual religião ou fé pretende seguir, e esses motivos devem estar fundamentados na “esperança de salvação”, sendo esta a única causa pela qual o ser humano vê-se impelido a ingressar ou retirar-se de uma religião.

A organização da Igreja, entretanto, está submetida a certo conjunto de leis e princípios. Segundo Locke, essas leis devem ser fruto do acordo livre e espontâneo de seus membros, sendo que essas regras só têm validade para aquela sociedade religiosa específica. Ademais, toda Igreja deve possuir uma finalidade específica, qual seja, o culto a Deus, e para esse fim,

Todas as leis eclesiásticas a isso devem se limitar. Nada que seja relacionado à posse de bens civis e terrenos pode nem deve ser negociado nessa sociedade. Nenhuma força deve ser usada, em ocasião alguma, pois a força pertence completamente ao magistrado civil, e a posse de todos os bens externos está sujeita à sua jurisdição (LOCKE, 2007, p.46).

Entretanto, sem o uso da força, como as leis eclesiásticas garantirão a sua eficácia? Para Locke, os infratores das leis eclesiásticas devem ser “punidos” pela expulsão ou separação forçada da sociedade religiosa, o que, por consequência, condena o indivíduo à danação eterna.

Estabelecidas as funções do Estado e da Igreja, Locke passa a discursar sobre o que constitui o dever de tolerância. No caso em questão, trata-se especificadamente da tolerância religiosa, seja ela exercitada na relação Estado-Igreja ou na relação indivíduo-indivíduo. Locke, então, apresenta quatro argumentos.

No primeiro deles, Locke aduz que é direito da Igreja não manter em seu meio aqueles indivíduos que ofendem as suas leis. Em outras palavras, a Igreja não tem o dever de tolerar aquelas pessoas que atentam contra suas regras fundamentais, criadas através da escolha livre

e voluntária de seus membros. Todavia essa penalidade não pode interferir em qualquer bem ou direito terreno que o indivíduo possua, pois estes elementos pertencem à esfera de competência do magistrado.

No segundo argumento, Locke afirma que nenhum indivíduo tem o direito de prejudicar o outro em seus direitos e bens terrenos simplesmente porque ele possui um credo diferente ou antagônico. Isso acontece devido a já mencionada separação entre os assuntos referentes à Igreja e os assuntos referentes ao Estado. Ademais, segundo Locke, caso um indivíduo opte por outros ensinamentos que não os da verdadeira Igreja, ele automaticamente já estará se submetendo a pior penalidade possível, que é a danação eterna. Logo, “se algum homem se desencaminha, o infortúnio é dele, e nisso não há nenhuma injúria para você que, portanto não o punirá nas coisas dessa vida, por supô-lo miserável naquilo que virá depois” (LOCKE, 2007, p.48). Essa regra não vale apenas para as relações entre indivíduos, mas também se aplica à relação entre Igrejas rivais. E, para Locke a rivalidade entre Igrejas é algo comum, pois cada uma dela é ortodoxa em relação a si mesma, ou seja, ela acredita que o que ela professa é verdadeiro, e que todas as outras incorrem em erro.

No terceiro argumento, Locke afirma que a autoridade eclesiástica deve se resumir aos assuntos concernentes à Igreja da qual ela obtém sua legitimidade, não podendo de modo algum ser utilizada para fins exclusivos da sociedade civil. Logo, os atos de autoridades religiosas que interferem em assuntos civis não devem ser tolerados, pois se trata de esferas distintas uma da outra. Além disso, a função dessas autoridades não é apenas negativa, ou seja, de não intervenção. Elas também têm o dever de professar a tolerância para todos os seus súditos, promovendo a paz e a boa vontade entre aqueles de crenças diferentes.

No quarto e último argumento, Locke passa a discorrer sobre qual é o dever de tolerância concernente ao magistrado. Como já foi dito anteriormente, cabe ao magistrado o domínio das leis que guardam os interesses civis e terrenos dos cidadãos. É dever dele se manter, portanto, nessa sua área de competência, e isso se dá pelos seguintes motivos:

Primeiramente, no tocante à qual é a religião verdadeira, a opinião de um magistrado não é melhor nem pior do que a opinião de qualquer indivíduo que se aplique, com afinco, na tarefa de salvação de sua alma. Para Locke,

nem o interesse pela comunidade nem o direito de promulgar leis fazem com que o magistrado descubra o caminho que leva ao céu com maior certeza do que a busca e o estudo fazem com que cada homem privado o descubra por si mesmo (LOCKE, 2007, p.57).

Dessa maneira, Locke advoga pela completa liberdade religiosa do indivíduo, pois ninguém melhor que ele sabe qual a crença mais apropriada para seus fins, nem existe qualquer pessoa mais interessada na salvação de sua alma senão o próprio indivíduo. E, ainda que o magistrado seja sábio, o que ele professa e impõe será nada mais do que os ditames da Igreja que ele acredita ser a verdadeira, e não a que necessariamente é verdadeira.

Isso significa que, mesmo que o magistrado, através da força, convença alguém a seguir a religião que ele acredita ser verdadeira, não haverá garantia de salvação dessas almas, porque a fé necessita de uma espécie de sinceridade interna, para ser verdadeira e aceita por Deus. Para Locke, “numa palavra, muitas coisas são duvidosas em religião, mas pelo menos isto ao final é certo: nenhuma religião que eu acredite não ser verdadeira pode ser verdadeira ou lucrativa para mim” (LOCKE, 2007, p.62). Portanto, o uso da força para produzir conversão é completamente irracional, pois se a convicção não for verdadeira ela não é útil para seus fins.

Secundariamente, não atribuir ao magistrado o poder de interferir na religião é uma alternativa prudente. Isso acontece porque, para Locke, o poder civil é o mesmo em todo lugar, logo, o magistrado pode utilizar do seu poder tanto para extinguir as religiões idólatras e inverídicas, quanto para pôr fim à religião verdadeira, tudo conforme o seu entendimento contingente. Nesse sentido,

se tal poder em assuntos espirituais for concedido ao magistrado civil, como acontece em Genebra, por exemplo, ele poderá extirpar, por violência e sangue, a religião que é considerada idólatra; pela mesma regra, outro magistrado, em algum país vizinho, poderá oprimir a religião reformada e, na Índia, a cristã. O poder civil poderá mudar tudo na religião, de acordo com o prazer do príncipe, quanto poderá mudar nada (LOCKE, 2007, p. 70).

Por esses motivos, deve ser dada ao indivíduo completa liberdade religiosa, para que eles possam cultuar Deus da maneira que achem mais conveniente, associando-se às sociedades religiosas de sua preferência, estas que devem ser objeto de tolerância não só para o magistrado, mas também para todos os demais indivíduos que com ela não concordam.

3.1.1.2 Os limites da tolerância

Já foi dito anteriormente que a doutrina da tolerância de Locke defende uma espécie de liberdade religiosa negativa: ela pretende a não intervenção do Estado nos assuntos

religiosos. E isso se justifica não apenas porque as competências do Estado e da Igreja são completamente distintas, mas também porque o uso da força é um meio inapropriado para a produção da convicção verdadeira.

Nesse sentido, é dever do Estado, das autoridades religiosas e dos cidadãos fomentar um ideal de tolerância que promova o convívio de crenças diversas dentro de uma mesma sociedade civil. Afinal, segundo Locke,

não é a diversidade de opiniões, algo que não pode ser evitado, mas a recusa de tolerância com os que são de opinião diferente que tem produzido todas as batalhas e guerras que ocorrem no mundo cristão, sob pretexto da religião (LOCKE, 2007, p.92).

Entretanto, em sua “Carta sobre a Tolerância”, Locke determina algumas situações que, segundo seu entendimento, não podem ser objeto de tolerância, tendo em vista a gravidade com que atentam contra a paz pública, ao Estado, ou ao próprio bem da sociedade como um todo.

O primeiro caso de exceção à regra da tolerância é o catolicismo, ou papismo político. Para Locke, estender a tolerância a esses casos significa pôr em risco a soberania do Estado, tendo em vista que a comunidade católica se submete a uma autoridade estrangeira, ou seja, ao Papa. Ademais, isso também significa que a separação entre Estado e Igreja estaria ameaçada, pois a possibilidade de interferência do Papa em assuntos civis representa a tendência que têm os regimes católicos, pelo menos em tese, de se transformarem em monarquias absolutas. Segundo Locke, tolerar o catolicismo implica na aceitação da autoridade do papado, o que, por sua vez, “significaria que o magistrado permite o estabelecimento de uma jurisdição estrangeira em seu próprio país, deixando que seu povo se aliste como soldado contra seu próprio governo” (LOCKE, 2007, p.84).

O segundo caso de exceção à regra de tolerância diz respeito aos intolerantes e entusiastas. Os intolerantes são aquelas pessoas que não concordam nem professam os ideais de tolerância. Os entusiastas, por sua vez, são aqueles “homens que arrogam para si e para os de sua própria seita alguma prerrogativa particular recoberta por um véu de palavras enganadoras, mas de fato oposta aos direitos civis da comunidade” (LOCKE, 2007, p.82). O perigo dos entusiastas reside no fato de que eles se julgam no direito de desafiar as autoridades civis e eclesiásticas, com base no fundamento injustificado de que fazem isso em nome de Religião Verdadeira, esta que, por sua vez, foi revelada exclusivamente para eles. De modo geral, o entusiasmo é identificado pela ortodoxia e exagero nas crenças e práticas de um

determinado culto, sem que haja qualquer juízo racional sobre a fé que professam. Portanto, para Locke,

Aqueles que atribuem aos fiéis, religiosos e ortodoxos, isto é, sem meias palavras, que atribuem a si mesmos qualquer privilégio ou poder peculiares sobre os outros mortais em assuntos civis; os aqueles que, sob o pretexto da religião, desafiam qualquer tipo de autoridade que não esteja associada a eles em sua comunhão eclesiástica, desses eu digo que não têm o direito de serem tolerados pelo magistrado, assim como não podem ser tolerados aqueles que não aceitam e não ensinam o dever de tolerar os homens em seus assuntos de mera religião (LOCKE, 2007, p.84)

O terceiro e último caso de exceção à regra de tolerância são os ateus. Isso acontece por vários motivos. Em primeiro lugar, a doutrina da tolerância de Locke diz respeito à tolerância religiosa, ou seja, entre religiões. Os ateus são considerados aqueles que negam à existência de Deus e da religião e, portanto, não se enquadrariam na regra de tolerância.

Em segundo lugar, os ateus devem ser retirados da sociedade civil porque, segundo Locke, negar a existência divina significa negar a existência da moralidade e de qualquer outra autoridade. Isso se explica porque, para Locke, Deus é o legislador de toda verdadeira moralidade e do direito natural: foi Deus que criou os homens dotados de racionalidade e capacidade de convivência sob regras. Logo, se um ateu nega a existência de Deus, ele também nega a existência da lei da natureza e, assim, torna-se incapaz de reconhecer a autoridade de qualquer magistrado. Para Locke, “não podem ser tolerados aqueles que negam a existência de Deus. As promessas, os pactos e os juramentos que formam as ligaduras da sociedade humana não podem ter valor para um ateu” (LOCKE, 2007, p.85).

Evidentemente esses limites impostos ao dever de tolerância são passíveis de crítica, bem como a própria doutrina da tolerância em seus fundamentos. Devido à importância desses argumentos, eles serão objeto do próximo tópico.

3.1.1.3 As contradições da teoria de Locke

De fato, a fé religiosa, e o comprometimento moral em relação a ela, são questões bastante complexas. Nesse sentido, uma teoria de tolerância, pelo menos em seu sentido

tradicional²⁶, deve dar razões suficientes para justificar por que uma pessoa tem o dever de não interferir nas práticas e crenças de outrem, mesmo que ela acredite que essas práticas e crenças são erradas e detestáveis. E, para conseguir esse objetivo, não é suficiente dar apenas uma justificativa funcionalista, ou seja, apenas afirmar que não é papel da Lei do Estado lidar com os assuntos de moralidade privada.

Segundo Jeremy Waldron, a interpretação meramente funcionalista da doutrina de Locke é equivocada (WALDRON, 2009, p. 64). Isso acontece porque a análise de Locke não tem seu ponto de partida nas funções do Estado, mas sim nos meios que ele possui para fazer valer sua vontade, ou seja, a força. É por esse motivo que a doutrina de tolerância de Locke pode ser resumida no seguinte postulado: tolerância religiosa é a ausência da força aplicada para fins religiosos.

Na “Carta sobre a tolerância”, Locke caracteriza a força de três formas diferentes. Em alguns momentos ela tem um sentido material: é a força da espada. Em outros momentos, ela possui um sentido político: ela é a força que se advém da comunidade política. Por fim, ela também aparece em um sentido jurídico: elas são as punições das leis imparciais. A relevância que o autor atribui à força, portanto, é uma observação suficiente para favorecer a visão de Waldron, de que ela é o critério utilizado para promover a distinção entre Igreja e Estado, de modo que “a teoria funcionalista de governo é descrita explicitamente como uma conclusão e como algo que, no decorrer do curso do argumento, ele comprovou” (WALDRON, 2009, p. 66).

É através da definição do Estado a partir dos seus meios que Locke aduz o argumento da irracionalidade da perseguição, qual seja: o de que os meios possuídos pelo Estado (ou seja, a força) são inadequados para produzir crença religiosa genuína; por esse motivo, é irracional usá-la para esses fins.

Para sustentar esse argumento, Locke precisa evidenciar que existe uma lacuna intransponível entre os fins religiosos e os fins civis. Nesse sentido, ele afirma que: (1) a coerção é um poder que impera apenas no domínio da vontade, entretanto (2) a crença genuína não está submetida à vontade, já que ninguém é capaz de adquirir fé simplesmente porque assim o quis. Isso significa que o único meio pelo qual é possível adquirir a fé religiosa é através da evidência ou revelação. Para Locke, “apenas a luz e a evidência podem provocar uma mudança nas opiniões dos homens, e essa luz não poder de maneira nenhuma vir de sofrimentos corporais ou de qualquer outra pena externa” (LOCKE, 2007, p.41).

²⁶ Entende-se por sentido tradicional da tolerância aquele que a reconhece como uma virtude moral, explanada no primeiro capítulo.

Em um primeiro momento, poder-se-ia pensar que o argumento da irracionalidade parece ser compatível com uma espécie de racionalismo ético, comum às teorias políticas de Locke, em que ele tenta afastar a legitimidade da intolerância não por motivos morais, mas racionais. Nesse sentido, a intolerância não apenas é errada, mas também é irracional, pois significa o uso de meios inaptos para conseguir seus fins. Para Waldron,

Locke quer ser capaz de mostrar (se ele puder) que uma prática errada também é uma prática irracional – que ela envolve, nela mesma, uma certa inconsistência ou absurdidade moral que todo filósofo que evitar na sua vida bem como nos seus argumentos. Todos em sua audiência – ou pelo menos todos na sua audiência filosófica – aceitam padrões de racionalidade. (...) Então a possibilidade de apelar a esses padrões para estabelecer conclusões morais substantivas tem sido um dos sonhos recorrentes dos filósofos morais ocidentais (WALDRON, 2009, p. 68. Tradução nossa).²⁷

Entretanto, uma análise mais detalhada do argumento demonstra que ele está fundamentado em outras duas justificativas, que não a racionalidade. São elas, uma justificativa religiosa e uma justificativa pragmática.

De fato, a mera leitura da “Carta” aponta que Locke está comprometido com uma visão religiosa de Mundo, qual seja a cristã. Por esse motivo, Locke acredita que existe apenas um Deus, apenas uma verdade, apenas um caminho para salvação, e que os homens devem cultivar e realizar as práticas bem vistas aos olhos de Deus. Segundo o filósofo, “se pode dizer que há mil caminhos para a riqueza, porém apenas um para o Céu” (LOCKE, 2007, p.56).

A partir dessa perspectiva, é possível perceber de que modo o argumento da irracionalidade se submete a um fundamento religioso. Não é o caso de que a força do Estado não seja capaz de produzir qualquer convencimento: o que ela é incapaz, de fato, é de produzir o tipo de convencimento que é agradável aos olhos de Deus. Isso implica que aquilo que Locke considera como “crença verdadeira”, “conversão genuína”, nada tem a ver com critérios compartilhados de racionalidade, mas sim com seus pressupostos religiosos, no caso, os cristãos. Segundo o filósofo,

Posso enriquecer por uma arte que não me dá prazer, posso ser curado de uma doença por remédios nos quais não levo fé, mas não posso ser salvo por uma religião da qual desconfio, por um culto que desprezo. É vão para quem não crê tomar a

²⁷ No original: “Locke wants to be able to show (if he can) that the wrong practice is also an irrational practice – that it involves in itself a sort of inconsistency or rational absurdity which every philosopher wants to avoid in life as well as in his arguments. Everyone in his audience – or at least everyone in his philosophical audience – accepts standards of rationality (...) So, the possibility of appealing to those standards to establish substantive moral conclusions has been the recurring dream of Western moral philosophers”.

aparência da profissão religiosa de outrem. Somente a fé e a sinceridade íntima levam à aceitação junto a Deus (LOCKE, 2007, p.61).

Portanto, se o homem, ainda que por processos racionais internos, não optar pela crença que agrada a Deus (a crença sincera, cristã), ele estaria condenado à danação eterna, da mesma forma que se estivesse submetido à força. Dessa forma, o critério primordial que determina a salvação das almas não é a racionalidade em si, isenta de coerção, mas apenas a racionalidade que leva à crença na Igreja Verdadeira que, para Locke, é a cristã.

Ademais, com que autoridade Locke pode afirmar que existe apenas um caminho para o céu? Em sua Carta, ele afirma “o único e estreito caminho para o céu não é melhor conhecido pelo magistrado do que pelas pessoas privadas e, portanto, não posso tomá-lo como meu guia, pois que provavelmente é tão ignorante do caminho quanto eu mesmo” (LOCKE, 2007, p.59).

Isso significa que cada pessoa é responsável pela escolha da crença que levará a salvação da sua alma e que ninguém, nem mesmo o magistrado, tem legitimidade para indicar essa escolha a outrem. Mas, se Locke afirma que existe um único caminho para salvação, logo ele está excluindo a idoneidade de todas as outras vias. Contudo, existe escolha racional quando se tem apenas uma opção correta?

Certamente que não. E da mesma forma que o magistrado não tem legitimidade para indicar qual é a crença correta para salvação das almas, por conseguinte, Locke também não a possui e, nesse caso, não há condições suficientes para que Locke afirme, com certeza, que existe apenas um único caminho para salvação das almas. Se ele o faz, é baseado em suas crenças pessoais, e não em um paradigma de racionalidade.

Além das justificativas religiosas, existe uma justificativa pragmática que subjaz ao argumento da irracionalidade da perseguição. Na verdade, independentemente do uso da força ser irracional ou não, é imprudente atribuir ao magistrado o poder de intervir em matérias religiosas, porque ele pode usar desse artifício para propagar uma crença não verdadeira, ou seja, qualquer outra crença que não seja a cristã. Segundo Jeremy Waldron atribuir autoridade religiosa para o magistrado significa pôr em prática um princípio não-neutro que tem duas possibilidades de interpretação: (1) o magistrado pode propagar a religião que ele considera como sendo correta (fundamentalismo); (2) o magistrado pode propagar simplesmente religião, qualquer que esta seja (relativismo).

Sob essa perspectiva, Locke se vê em um dilema. De fato, ele acredita que existe uma religião verdadeira, e que essa religião é o único caminho possível que leva à salvação das almas. Ora, se existe tal crença infalível, então não seria maléfico, pelo menos em um

primeiro momento, permitir que o magistrado usasse da sua força para garantir a disseminação dessa específica religião.

Ocorre que não existe garantia de que o magistrado seguirá a religião que Locke acredita ser a correta e, nesse sentido, como a margem de engano é muito maior que a margem de acerto, permitir que o magistrado use da força para propagar a religião cristã traz consigo um risco muito grande, qual seja, o dele usar a mesma força para propagar as religiões que não são cristãs. Segundo o autor,

Já que os príncipes desse mundo estão divididos na variedade e contrariedade das opiniões em religião quanto o estão em relação aos seus interesses seculares, a via estreita [que leva ao céu]²⁸ poderia se tornar ainda mais apertada; apenas um país poderia estar na via correta, e todo o resto do mundo seria obrigado a seguir seus príncipes em caminhos que levam a destruição (LOCKE, 2007, p.42).

Percebe-se, portanto, que o argumento da irracionalidade da perseguição vai muito além dos próprios limites da racionalidade. Ele se fundamenta em um critério pragmático, em que, em face do risco medonho de ter “crenças falsas” disseminadas, Locke prefere garantir a separação entre a autoridade religiosa da autoridade civil, como sendo a alternativa mais prudente. A doutrina de Locke, portanto, tem “dois pesos e duas medidas”. Se só a religião cristã existisse, e fosse a única que pudesse ser propagada pelo mundo, o uso da força para sua disseminação não seria tão maléfico, pois estar-se-ia ensinando a fé verdadeira. Mas como existe o risco da disseminação de doutrinas “erradas”, é melhor que essa possibilidade seja banida por completo.

Ademais, o argumento da irracionalidade da perseguição é bastante limitado para caracterizar uma doutrina de tolerância. Isso acontece porque, por mais que se concorde com a premissa de que o uso da força para fins de conversão é irracional, o poder pode ser usado para outros fins que não sejam o convencimento legítimo em si. Por exemplo, poder-se-ia usar a força em seu caráter meramente punitivo, para fazer os hereges pagarem pelos seus pecados, em retribuição pela sua desobediência às leis naturais de Deus, e não para levá-los à crença verdadeira.

Entretanto, o leitor pode alegar que, para Locke, o importante não são os efeitos que a coerção produz, mas os motivos pelos quais ela é utilizada. Nesse sentido, se ela é utilizada por razões religiosas, ela é irracional. Mas e se ela for utilizada por outras razões, políticas ou econômicas que, de modo indireto, atingem questões religiosas?

²⁸ Esse trecho entre colchetes não se encontra no original, mas facilita a leitura da citação.

De fato, Locke cita o exemplo do sacrifício do novilho. Em tese, considerando que o dono do novilho estaria apto para sacrificar o animal em sua casa, conforme sua conveniência, logo não restaria nenhum óbice para que ele fizesse o mesmo no culto religioso, já que isso não causa injúria a nenhuma pessoa. Entretanto, se por interesse da comunidade, fosse necessário aumentar o rebanho de novilhos, o magistrado teria o poder de proibir o abate desses animais (LOCKE, 2007, p.69).

Percebe-se, portanto, que existe uma lacuna na teoria de Locke, através da qual o magistrado, mesmo que proibido de editar leis com fundamento religioso, pode intervir na esfera religiosa, desde que fundamentado em justificativas civis. Essa possibilidade traz consequências devastadoras, principalmente quando se percebe que é através dela que o magistrado se pode impor sobre os costumes de determinada religião, distribuindo desigualmente as consequências das leis sobre determinados grupos, conforme seu próprio entendimento.

Dessa forma, o argumento da irracionalidade da perseguição só é capaz de impedir a intervenção direta do Estado em assuntos religiosos, mas não tem nenhum efeito quando esse tipo de intervenção é feito de maneira indireta²⁹. Isso acontece, inclusive, porque a doutrina de tolerância de Locke não é uma defesa da liberdade religiosa e de expressão: ele não dedica o seu texto para a exaltação da liberdade e extinção da intolerância, mas sim para a demonstração de que o convencimento forçado não é legítimo. Portanto, a teoria se baseia unicamente na defesa de um princípio de não intervenção, do não uso da força para produção de convicção, sendo, portanto, uma concepção negativa de tolerância. E, por esse motivo, é possível produzir intolerância religiosa através da lei civil, mesmo sob a vigência do argumento lockeano, pois ele não é capaz de impedir a criação de leis que, apesar de não terem fundamentos religiosos, possuem efeitos que atingem a esfera religiosa dos cidadãos.

Outro exemplo do uso alternativo da coerção é a questão dos modos de produção do conhecimento. De fato, o homem está exposto ao mundo e à percepção de objetos e experiências que estão fora do seu controle. Entretanto, existe uma parte da produção do conhecimento, qual seja, aquela que diz respeito ao emprego das faculdades cognitivas, que é voluntária. Desse modo, apesar do indivíduo não poder controlar o que é lhe é dado pelo

²⁹ Essa lacuna foi utilizada na justificção do projeto de lei francês, nº2520, aprovado em 19 de maio de 2010, que proíbe o uso de véu integral em espaços públicos, ou seja, nas vias públicas bem como nos lugares abertos ao público ou destinados a um serviço público. Na exposição de motivos, o projeto se justifica no interesse de segurança pública dos cidadãos, mas interfere indiretamente na prática religiosa dos mulçumanos que vivem na França.

mundo, ele pode escolher quais são as coisas que serão objeto de seus estudos, de sua atenção, e que servirão para a formação de sua opinião.

Dessa maneira, por mais que o Estado não possa, através da força, produzir crença verdadeira, ele pode controlar, com fundamento na manutenção da ordem e moralidade pública, a venda de certos livros e a disseminação de discursos específicos. Neste caso, ele estaria compelindo o processo de entendimento a seguir uma determinada direção e, assim, favorecendo certas doutrinas em detrimento de outras. Segundo Waldron, “ainda que a crença não esteja sob o controle da vontade, o aparato que a cerca pode estar, e isso poderá ser um ponto óbvio para um perseguidor racional aplicar sua pressão” (WALDRON, 2009, p.82).

Outra observação pode ser feita quanto à questão dos limites da tolerância propostos por Locke, principalmente no que diz respeito aos católicos e aos ateus. Para o filósofo, os católicos não são dignos de tolerância porque juram obediência a uma autoridade externa, isto é, ao Papa, e representam, portanto, uma afronta aos interesses do Estado.

Entretanto, segundo a própria teoria de Locke, os fins do Estado e da Igreja não são completamente distintos? O Estado não tem a função de cuidar dos bens civis terrenos, e a Igreja não tem a função de cuidar da salvação das almas? Nesse sentido, a obediência ao Papa não seria necessariamente incompatível com a obediência ao magistrado, pois se trata de suas esferas de ação completamente distintas, e o Papa, em tese não possui qualquer competência política além dos muros do Vaticano.

Mas o leitor pode alegar que Locke se refere ao contexto de que o chefe da igreja anglicana é o chefe do Estado e, nesse caso, as duas funções se confundem, e obediência ao Papa é não obediência ao Rei. Todavia, esse era o argumento utilizado pelos perseguidores ingleses do catolicismo, desde o reinado de Henrique VIII, para justificar que nenhum cidadão inglês poderia ter outra religião, ao invés daquela escolhida pelo Rei, sem cometer traição. Contudo é justamente sobre essa prática que a teoria lockeana da tolerância vem se opor, garantindo a ausência de intervenção com fundamento na separação entre as esferas públicas e privadas. E, portanto, sustentar a intolerância contra os católicos sob o argumento do papismo entra em contradição com os objetivos da própria teoria lockeana.

No tocante à questão dos ateus, Locke afirma que eles não são dignos de tolerância, pois, ao negar a existência de Deus, que é o Legislador Maior, tornam-se destituídos de laços morais e, portanto, incapazes de compreender os direitos naturais que fundam a sociedade. Isso significa que os ateus, através das suas capacidades cognitivas, não podem descobrir por si mesmos as regras que Deus instituiu para regular as atividades humanas e, nesse sentido, são seres perigosos para o Estado.

O fundamento da intolerância ao ateísmo subjaz, portanto, na teoria lockeana dos direitos naturais. Segundo essa doutrina, os direitos naturais são fruto da inteligência de Deus, que concedeu a racionalidade ao homem para que ele pudesse os compreender e os seguir. Dessa forma, Deus pode ser demonstrado a partir de provas racionais de sua existência, como o ser mais perfeito e criador de todas as coisas que existem³⁰. Assim, aqueles que negam a existência de Deus procedem por considerações contrárias à razão, e estabelecem como verdade princípios que nada têm de plausíveis e racionais.

Essa posição não deixa de ser polêmica, já que, se por um lado Locke rejeita veemente a junção entre política e religião, por outro ele defende que não existem laços morais para indivíduos que negam o Ser de Deus. Se os argumentos da “Carta sobre a tolerância” forem levados em consideração, não existe motivo para excluir os ateus da tolerância, porque as leis do Estado são produzidas pelo Magistrado e não pela religião. Nesse sentido, mesmo que os ateus não possam compreender as leis divinas, eles poderão reconhecer a legitimidade das leis terrenas.

Ora, o comprometimento de Locke com a moralidade cristã representa, portanto, o maior limite às capacidades de sua teoria da tolerância. Ele não tinha qualquer interesse em fazer qualquer apologia ao valor da diversidade moral, nem tinha qualquer intuito de produzir uma teoria da tolerância com fins substantivos, que proovesse às pessoas uma justificativa de que o pluralismo religioso possui algum valor. Sua teoria ao menos estava voltada para a tutela das vítimas da intolerância: ela se dirige apenas para os perseguidores, para que eles atuem de forma racional na obtenção de seus interesses.

Além disso, a doutrina lockeana da “Carta sobre a tolerância” não possui nenhum argumento que caracterize a intolerância como algo moralmente errado. Ela aponta apenas para uma irracionalidade da perseguição, cujos fundamentos implícitos, antes de serem racionais, apresentam critérios no mínimo duvidosos.

Por esses motivos, a teoria lockeana da tolerância diverge de modo radical em comparação com doutrina da tolerância proposta por John Stuart Mill, quase duzentos anos depois, que será objeto de análise do próximo tópico.

³⁰ Sobre a possibilidade de cognição racional de Deus, vide o quarto livro do “Ensaio acerca do entendimento humano” (LOCKE, 1999, p.257).

3.1.2 Mill e o “Ensaio sobre a liberdade”

Ao escrever o *Ensaio sobre a liberdade (On freedom)*, publicado em 1859, John Stuart Mill não tinha a intenção de escrever um tratado sobre a tolerância. Na verdade, o autor pretendia discorrer sobre o que ele acreditava ser a Liberdade Civil ou Social. Entendida como um limite ao poder do governante, essa liberdade, em seu sentido político, representava uma espécie de direito constitucional do povo contra a tirania.

O contexto histórico a partir do qual foi produzida a obra de Mill é bastante distinto daquele que fundou a teoria lockeana. Se, em 1689, o Estado Liberal Inglês dava os seus primeiros passos, com a aprovação do *Bill of Rights*, em 1859, a situação se modificara: com o advento do Iluminismo, da Revolução Americana (1776) e da Revolução Francesa (1789), o processo de secularização do Estado havia se solidificado, bem como a garantia dos direitos e liberdades individuais. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) foi um marco histórico que contribuiu para a caracterização da “liberdade, igualdade e fraternidade” como direitos naturais, inalienáveis e imprescritíveis do homem, oponíveis, inclusive, contra o poder do Estado.

Entretanto, a maior contribuição dada pela Revolução Francesa foi a idéia de democracia. O art. 3 da Declaração francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão dispunha que todo poder emana da nação e, nesse sentido, o governo e a autoridade deveriam ter seu fundamento na vontade popular. Ocorre que, segundo Mill, o advento da democracia trouxe ao mundo uma característica peculiar, qual seja, a de que o governo, agora, era representação do povo, mais precisamente de suas vontade e interesses. A democracia, portanto, traz consigo a necessidade da extensão do conceito de liberdade, para que esta possa proteger os indivíduos não apenas da tirania do governante, mas também contra a tirania da maioria.

Entende-se por “tirania da maioria” a opressão do povo sobre ele mesmo. Na verdade, isso ocorre quando a parte mais numerosa ou ativa do povo, considerada maioria, pretende oprimir a parte menos numerosa. Segundo Mill,

A sociedade pode e realmente executa suas próprias determinações: e se emite determinações erradas ao invés de certas, ou determinações sobre coisas nas quais absolutamente não deveria intervir, ela estará praticando uma tirania social mais terrível do que muitos tipos de opressão política, uma vez que, embora não usualmente apoiada por penalidades extremas, ela deixará poucos meios de escape, penetrando muito mais profundamente nos pormenores da vida, e escravizando a própria alma (MILL, 2006, p.21).

A tirania da maioria é o artifício usado para a eliminação do desenvolvimento da individualidade, pois é através dela que a sociedade impõe as suas idéias e práticas como norma de conduta contra aqueles que dela divergem. Essas normas de conduta se fundamentam na opinião e se justificam: (1) no sentimentalismo dos costumes, ou (2) no servilismo da humanidade em relação às preferências ou aversões de seus deuses (MILL, 2006, p. 24), de modo que é comum às pessoas acreditarem que a norma de conduta vigente deva corresponder às suas preferências pessoais, ou seja, àquilo que ela pensa como certo ou errado, já que “ninguém, realmente, admite para si mesmo que seu padrão de julgamento é sua própria preferência” (MILL, 2006, p. 23).

Nesse cenário, o costume é um grande princípio determinante das normas de conduta, pois a opinião, ao ditar o que é louvável ou censurável, conseqüentemente influencia no modo de vida da época, bem como no modo pelo qual as pessoas interpretam as condutas dos outros.

Quando a grande maioria da sociedade compartilha um mesmo sentimento, dele emana uma espécie de “moralidade” auto-evidente e auto-justificável, que regula a vida social e que, porventura, pode institucionalizar sentimentos genuínos de ódio e aversão contra aqueles que não se comprometem com o fundamento moral dessas normas. Segundo Mill,

As preferências e desagradados da sociedade, ou de alguma parte mais poderosa desta, são, desta forma, a coisa principal que tem praticamente determinado as normas impostas para cumprimento geral, sob a penalidade da lei ou opinião. E, em geral, aqueles que têm estado à frente da sociedade em pensamento e sentimento, têm deixado essa condição de coisas incontestada em princípio (...). Eles têm se ocupado mais em questionar sobre quais coisas a sociedade gosta ou não gosta, do que em questionar se suas preferências ou desagradados devem servir de lei para os indivíduos (MILL, 2006, p.24).

Portanto, qualquer regime que preze pela liberdade deve compreender a tutela contra a tirania do magistrado e contra a tirania da maioria. Essa dupla esfera de proteção, segundo Mill, “é tão indispensável para uma boa condição de questões humanas, quanto a própria proteção contra o despotismo político” (MILL, 2006, p.22). Essa tutela é efetivada através do estabelecimento dos limites sobre os quais a repressão física ou social pode ser legitimada.

Para Mill, esse limite se constitui no “princípio do dano” (*the harm principle*). Segundo esse princípio, a única razão que justifica o uso da força contra a vontade de um indivíduo é a prevenção do dano a outros. Nesse sentido, o princípio do dano trata basicamente da liberdade negativa. Ele representa “a recusa de proibir qualquer coisa que não

ameace diretamente os interesses vitais de outros indivíduos” (MORGAN, 2008, p. 139. Tradução nossa).³¹

Nesse sentido, existem duas esferas individuais de ação livre. A primeira delas é absoluta, e diz respeito ao poder que o indivíduo tem sobre tudo aquilo que concerne a si mesmo, ou seja, ao seu corpo e mente. A segunda esfera de ação individual é relativa, pois diz respeito a ações sociais que atingem o interesse e os direitos dos outros e, por esse motivo, está submetida ao princípio do dano.

Ora, mas qual a relação existente entre a doutrina da liberdade, defendida por Mill, e a sua doutrina da tolerância? De fato, no “Ensaio sobre a liberdade” existe uma doutrina da tolerância subjacente à própria doutrina da liberdade, de modo que ambas passam a ter definições correspondentes. A definição da amplitude e dos limites da tolerância advém, por conseguinte, da própria amplitude e limites da doutrina da liberdade.

De modo geral, pode-se afirmar que Mill propõe a defesa da liberdade em várias esferas. A primeira delas é a liberdade de pensamento, que corresponde à absoluta liberdade de opinião. A segunda delas é a liberdade de “gostos e objetivos”, que corresponde à liberdade de ação que não cause danos a outros. E a terceira e última esfera é a liberdade de associação.

Segundo David Edwards, a esfera primordial da tolerância, para Mill, é aquela que advém da liberdade de opinião (EDWARDS, 2009, p.87). Entretanto, nesta dissertação, considera-se também que é possível extrair uma doutrina da tolerância a partir da liberdade de ação, que aqui se interpreta como liberdade de ação autônoma (*self-regarding action*)³². Esses dois tipos de liberdades, ligadas as suas respectivas concepções de tolerância, serão objeto dos tópicos seguintes.

3.1.2.1 Tolerância e liberdade de opinião

No tocante à liberdade de opinião, Mill defende que a supressão de uma opinião, qualquer que seja ela, causa um dano irremediável para a humanidade presente e futura. Isso acontece porque ela representa uma dupla privação. Se a opinião estava correta, a sua

³¹ No original: “refuses to prohibit anything that does not directly threaten the vital interests of other individuals”.

³² De fato, Mill não se refere a sua teoria da liberdade de ação como uma teoria de autonomia. Entretanto, os conceitos apontados pelo autor levam a crer que, conforme disposto nos tópicos seguintes, existe uma concepção de ação autônoma que subjaz o conceito de liberdade de ação proposto por Mill.

repressão impede que a pessoa que está no erro se volte para a verdade. E se a opinião reprimida estava errada, ainda assim perde-se o benefício epistemológico que goza a verdade, quando confrontada com o erro. Segundo o autor,

o mal peculiar de silenciar a expressão de uma opinião é do que se está pilhando a raça humana: a posteridade assim como a geração existente: aqueles que discordam da opinião, ainda mais do que aqueles que detêm. Se a opinião está correta, eles são privados da oportunidade de se trocar o erro pela verdade; se errada, eles perdem, o que é quase como um grande benefício, a percepção mais clara e a mais vívida expressão da verdade produzida por seu choque com o erro (MILL, 2006, p.36).

A defesa da liberdade de opinião se baseia, portanto, em duas espécies de argumento. O primeiro deles, o argumento da pretensão de infalibilidade (ou argumento do direito ao erro), é de natureza epistemológica. O segundo deles, o argumento da discussão livre, é de fundamentação pragmática.

Segundo o argumento da pretensão de infalibilidade, não há como provar, racionalmente, a certeza de que a opinião que se oprime é falsa. E, ainda que certa sua falsidade, sua mera repressão continuaria sendo um mal. Desse modo, ao suprimir uma opinião, sempre se corre o risco dela ser verdade, e aqueles que negam absolutamente essa possibilidade fazem isso baseados em uma pretensão de infalibilidade.

De fato, para Mill, o indivíduo compreende o mundo a partir daquilo com o qual ele entra em contato acidental. Essa experiência, entretanto, é parcial e determinada pelas particularidades de cada época. Ocorre que, para o autor, esse processo não é infalível, pois

as épocas não são mais infalíveis do que os indivíduos. Cada época defendeu muitas opiniões que épocas subsequentes julgaram não apenas falsas, mas absurdas: e é tão certo que muitas opiniões, agora gerais, serão rejeitadas por épocas futuras, e que tantas, também gerais, serão rejeitadas no presente (MILL, 2006, p. 38).

Portanto, o único critério pelo qual é possível julgar a opinião alheia como falsa ou verdadeira é medindo o grau de correspondência que ela possui com a opinião própria. Todavia, como já foi dito, essa opinião é fruto de uma experiência parcial e acidental, de modo que “recusar ouvir uma opinião, porque eles têm certeza de que ela é falsa é assumir que a *sua* certeza é a mesma coisa que a certeza *absoluta*” (MILL, 2006, p. 37). Dessa maneira, proibir a propagação de uma opinião, mesmo que ela esteja fundada no erro, é, por si só, fundada em uma pretensão de infalibilidade injustificada.

Aduz-se do argumento da pretensão de infalibilidade outra consequência epistemológica. Como já foi dito, se aquilo que constitui a verdade para uma pessoa é fruto de

uma visão parcial do mundo, logo nenhuma opinião geral dará conta de toda realidade, ou representará a verdade inteira. Por esse motivo, uma opinião silenciada, ainda que seja considerada errada pelo costume majoritário, pode conter uma parcela de verdade que passou despercebida às experiências da maioria. Segundo Mill,

embora a opinião silenciada seja errônea, ela pode, e muito geralmente o faz, conter uma parte da verdade: e uma vez que a opinião geral ou prevalecente sobre qualquer assunto seja raramente, ou nunca, a verdade inteira, é apenas através do conflito de opiniões adversas que o resto da verdade tem alguma chance de ser fornecida (MILL, 2006, p.80).

Isso significa, portanto, que a certeza da opinião é algo difícil de alcançar, porque ela se baseia em experiências e costumes que não dão conta da totalidade do mundo. Mas, se considerarmos esse argumento como correto, então nenhuma opinião será certa ou errada, podendo cada uma delas conter uma parte de ambas. Para superar esse dilema, Mill lança mão do seu segundo argumento em favor da liberdade de opinião, qual seja, o argumento da discussão livre.

Para Mill, apesar de todas as controvérsias, é tarefa dos governos e dos indivíduos formarem as opiniões mais verdadeiras que puderem. Nesse sentido, não existiria a certeza absoluta, mas haveria um tipo de certeza suficiente para os propósitos da vida humana. Para alcançar essa meta, o ser humano deve utilizar-se do uso da razão, bem como de sua capacidade de retificação dos erros através da discussão e da experiência.

Por esse motivo, Mill afirma que, em prol da verdade, é preciso estar de ouvidos abertos a todas as opiniões possíveis, a fim de discuti-las racionalmente e livremente e, assim, pôr em prova, de forma contínua, a verdade ou a falsidade da opinião adquirida. Para o autor,

a única forma para a qual um ser humano pode tentar alguma aproximação para conhecer a inteireza de um assunto é ouvir o que pode ser dito sobre ele por pessoas de variadas opiniões e estudar todos os modos nos quais tal assunto pode ser examinado por qualquer natureza de mente (MILL, 2006, p. 41).

A certeza de uma opinião, portanto, só pode ser garantida se essa opinião for colocada constantemente em prova, perante as diversas outras opiniões existentes no mundo. A repressão de uma opinião dissidente ocasiona a quebra desse processo epistemológico, porque não haverá mais opositores para a opinião prevalecente e, assim, não haverá progresso da humanidade, pois as gerações presentes e futuras permanecerão no erro. Logo, é salutar que se mantenha a pluralidade de opiniões, ainda que elas sejam erradas, porque elas são necessárias no processo de busca pela certeza.

Entretanto, existe a tendência de proteção das crenças prevalecentes sob o argumento da sua utilidade, ou seja, de que elas são importantes para a sociedade. Para Mill, entretanto, essa é uma premissa ilógica, porque a verdade de uma opinião é parte da sua utilidade e, nesse sentido, “a utilidade de uma opinião é em si um assunto de opinião: tão questionável quanto aberta à discussão, e exigindo discussão tanto quanto a própria opinião” (MILL, 2006, p. 43).

Ademais, para Mill, negar o argumento da discussão livre causa diversos problemas quanto ao modo pelo qual as opiniões prevalecentes são aprendidas e sustentadas. Segundo o autor, quando a verdade de uma opinião não é livremente aberta e investigada, o meio alternativo de se obter uma opinião é através da autoridade. Isso significa que as pessoas apenas decoram teoremas, ou aceitam indistintamente os discursos e designações de chefes religiosos. O resultado desse processo é a perda, não só da capacidade argumentativa, mas também do próprio significado da opinião em si, que se esvazia em seus fundamentos.

Não apenas os fundamentos da opinião são esquecidos na ausência de discussão, mas muito frequentemente o significado da opinião em si. As palavras que a comunicam, cessam de sugerir idéias, ou sugerem apenas uma pequena parte daquelas que eles originariamente empregaram para comunicar. Ao invés de uma concepção vívida e uma crença viva, restam apenas poucas frases retidas mecanicamente: se apenas a casca e a parte externa sem valor do significado é retida, a essência mais fina é perdida (MILL, 2006, p.64).

Por esses motivos, segundo o argumento da discussão livre, o debate constante entre opiniões divergentes é necessário, seja em prol da própria verdade, seja a favor da manutenção do próprio significado intrínseco da doutrina a que se filia a opinião.

3.1.2.2 Tolerância e liberdade de ação autônoma

No tópico anterior, foi visto que a humanidade não possui verdades infalíveis, e que a unidade de opinião, que não decorre da livre discussão, não é algo desejável. A diversidade de costumes e opiniões é algo que se instala no mundo como algo necessário e salutar. Cabe ao ser humano estar apto para escolher o plano de vida mais adequado as suas necessidades.

Para Mill, existem tipos infundáveis de ações humanas. Algumas delas, injustificadamente, podem prejudicar outros e, nesse sentido, devem ser controladas. Nas demais ações, o princípio da individualidade deve prevalecer ao princípio do dano. Contudo, ainda que o indivíduo seja livre para atuar nos casos que em nada influenciam os outros, essa

ação não deve ser despreziosa. Ela deve ser movida por uma capacidade racional, que leva o homem não só à decisão, mas ao processo de justificação de sua própria decisão. É preciso, portanto, que a ação livre também seja autônoma.

Aquele que faz qualquer coisa porque é o costume, não faz nenhuma escolha. Ele não ganha nenhuma prática, seja em discernir ou em desejar o que é melhor. (...) Aquele que permite que o mundo, ou sua própria parte deste, escolha seu plano de vida para ele, não tem nenhuma necessidade a qualquer outra faculdade a não ser aquela da imitação dos símios. Aquele que escolhe seu plano para si próprio emprega todas as suas faculdades. Ele deve usar a observação para ver, raciocínio e julgamento para prever, atividade para juntar materiais para a decisão, discriminação para decidir, e quando houver decidido, firmeza e autocontrole para sustentar sua decisão deliberada (MILL, 2006, p. 87).

Segundo Will Kymlicka, a concepção de autonomia que subjaz à teoria de Mill aponta que é um interesse básico para o homem ser capaz de acessar e revisar racionalmente seus próprios fins (KYMLICKA, 1996, p.88). E a autonomia não tem um papel relevante apenas na liberdade de ação: ela também é um requisito essencial para o cultivo da individualidade.

Para Mill, individualidade é sinônimo de desenvolvimento humano (MILL, 2006, p. 93). Ela fomenta a originalidade e a autenticidade, possibilitando, inclusive, a vida em um contexto social, pois, segundo o autor, “havendo mais vida nas unidades, haverá mais vida na massa da qual elas são compostas” (MILL, 2006, p. 92). Esse apelo à individualidade traz consigo um elogio a diversidade. Ora, diferentes pessoas requerem diferentes condições de desenvolvimento e, por esse motivo, é preciso libertar-se do despotismo do costume corriqueiro e, a partir de um princípio progressivo, almejar fins melhores que os usuais.

A individualidade, entretanto, deve ser fomentada dentro dos limites impostos pelo direito dos outros. O indivíduo vive em sociedade, e esse fato “torna indispensável que cada um deva comprometer-se a observar certa linha de conduta em relação ao resto”. Portanto, a sociedade terá jurisdição sobre qualquer conduta que interfira prejudicialmente no interesse dos outros. Todavia, nos casos em que isso não ocorrer, deve haver a liberdade incondicional.

Isso significa que, segundo a teoria de Mill, o sujeito é livre para causar dano a si mesmo. Assim, caso existam deveres morais do indivíduo em relação a si mesmo, esses deveres não são socialmente obrigatórios, e não podem sofrer intervenção do Estado, a menos que, ao mesmo tempo, sejam deveres para os outros. Nesses casos, a única atitude que a sociedade pode tomar é expressar seu desagrado através da desaprovação pública.

Considerando a liberdade de ação, restou claro que: (1) ela advém da individualidade, (2) tem como requisito essencial a existência da autonomia; (3) é limitada pelo princípio do dano. Para Glyn Morgan, entretanto, a relação prática entre a liberdade de ação e o princípio

do dano é muito vasta, e não atinge todas as ações da mesma maneira. Isso acontece porque a amplitude do que se entende por ação autônoma (*self-regarding action*) é grande e, por isso, torna-se necessária a divisão dessa espécie de ação em quatro grupos:

- (1) Ações que atingem apenas o agente;
- (2) Ações que afetam os outros de maneira trivial;
- (3) Ações que afetam os outros negativamente, mas consensualmente ou justificadamente;
- (4) Ações que injustificadamente e não consensualmente prejudicam os interesses vitais e essenciais dos outros

Segundo Morgan, o princípio do dano de Mill proíbe terminantemente apenas as ações do tipo (4), de modo que as demais devem estar sujeitas a uma regra geral de tolerância (MORGAN, 2008, p. 149). Isso significa que, em última instância, apenas os interesses vitais e essenciais dos indivíduos são tutelados pelo poder do Estado e, por esse motivo, essa teoria de liberdade de ação estaria essencialmente interligada a uma concepção substantiva de bem.

Mill não identificou diretamente, em sua obra, quais seriam esses interesses vitais. Poder-se-ia pensar que eles são a própria individualidade, ou o ideal de autonomia e liberdade. Para Morgan, eles representam o interesse pela segurança, acompanhada de uma teoria sociológica concernente à formação do caráter progressivo (MORGAN, 2008, p.161).

Para a autora,

a discussão de Mill no capítulo VI mostra que seu modo de tolerância preferido requer que nos assumamos a responsabilidade pela formação do caráter de cada um. A respeito disso, os modos de tolerância de Mill são bem diferentes daqueles que prevêem a tolerância apenas como um meio de assegurar a ordem civil entre grupos antagonistas. Para Mill, a tolerância é um mecanismo educativo que deve ser usado sabiamente se as sociedades livres devem construir os tipos certos de caráter. Percebidos sob essa luz, os modos de tolerância de Mill podem ser entendidos como uma contribuição para, o que foi denominado acima, o processo progressivo da formação do caráter nas sociedades civilizadas (MORGAN, 2008, p. 157. Tradução nossa).³³

³³ No original: “Mill’s discussion in chapter IV shows that his own preferred mode of toleration requires us to assume responsibilities for each other character formation. In this respect, Mill’s mode of toleration is very different from those who envisage toleration as merely a means of securing civil order between otherwise antagonistic groups. For Mill, toleration is an educative mechanism that must be used wisely if free societies are to build the right type of characters. Viewed in this light, Mill’s modes of toleration can be understood as a contribution to, what was termed above, a progressive process of character formation in a civilized society”.

Entretanto, a primeira vista, esse discurso soa contraditório ao que foi defendido por Mill nos capítulos I e II do “Ensaio sobre a liberdade”. Enquanto nesses capítulos Mill apregoava a intolerância dos costumes e da opinião pública como inibidores da individualidade, no início do Capítulo IV e, segundo a interpretação de Morgan, Mill advoga pelo controle social daquelas ações indesejáveis, mas que não podem ser controladas pelo Estado. A complexidade dessa e de outras contradições presentes na teoria da tolerância de Mill serão objeto do próximo tópico.

3.1.2.3 As contradições da teoria de Mill

A primeira grande contradição existente na teoria de tolerância de Mill é a questão da relação entre tirania da maioria e controle social. A leitura da obra, por si só demonstra que, no “Ensaio sobre a Liberdade”, Mill apresenta uma preocupação em diferenciar aquilo que é concernente à esfera pública e à privada do indivíduo. Tudo aquilo que atinge os interesses dos outros diz respeito à esfera pública, e está limitado pelo princípio do dano. Por sua vez, tudo aquilo que atinge somente o indivíduo pertence à esfera privada, e deve ser absolutamente isento de intervenção.

Na parte introdutória do livro, Mill descreve o que ele chama de tirania da maioria ao lado da tirania do magistrado. A tirania da maioria, portanto, seria a opressão da opinião pública, e a tirania do magistrado seria a opressão da autoridade política.

Nesse sentido, poder-se-ia estabelecer a seguinte relação: enquanto a tirania do magistrado restringe-se ao impedimento das liberdades individuais na esfera pública, a tirania da maioria seria ainda mais terrível, porque ela representaria um sistema de opressão às liberdades na esfera privada, setor este que, segundo o princípio do dano, não deve sofrer qualquer intervenção.

Em um momento posterior do texto, Mill explica porque a tirania da maioria tem um papel tão maléfico. Isso acontece porque ela é fundamentada em um sistema de opiniões acidentais e incertas, que são tomadas como verdades automaticamente evidentes justificáveis. Essas “verdades” produzidas pela parte mais poderosa do povo (a maioria) são impostas a todas aquelas pessoas que possuem opinião diversa daquela estabelecida e, nesse sentido, qualquer comportamento divergente é visto como inadequado e socialmente reprimível.

As pessoas que vivem sob o julgo das opiniões da maioria, portanto, permanecem incapazes de gerar individualidade. Como já foi dito anteriormente, individualidade, para Mill, significa desenvolvimento autônomo das capacidades humanas. E, sob a égide da tirania da maioria, o florescimento da individualidade se torna impossível, porque

em nossa época, da mais alta classe da sociedade até a mais baixa, todos vivem como se estivessem sob o olhar de uma censura hostil e tímida. Não apenas naquilo que concerne aos outros, mas naquilo que concerne apenas a eles próprios o indivíduo e família não se perguntam – o que eu prefiro? (...) Não lhes ocorre qualquer inclinação exceto pelo que é costumeiro. Dessa forma a própria mente é submetida ao jugo: mesmo naquilo que as pessoas fazem por prazer: submissão é a primeira coisa que elas pensam: elas escolhem apenas dentre as coisas comumente feitas: peculiaridade de gosto e excentricidade de conduta são afastadas junto com os crimes; até que por força de não seguir a sua própria natureza eles não tenham nenhuma natureza a seguir: suas capacidades humanas são debilitadas e famintas (MILL, 2006, p. 90).

E nesse cenário sombrio, Mill defende que é preciso romper com a tirania da maioria através da excentricidade, e que essa tarefa é, por si só, um serviço para a humanidade em geral. E, com esse espírito, ele finaliza o seu argumento contra a tirania da opinião estabelecendo que a relação entre controle social e individualidade é inversamente proporcional, pois

há uma característica da atual direção da opinião pública, particularmente planejada para torná-la intolerante a qualquer demonstração caracterizada de individualidade. A média geral da humanidade não é apenas moderada nas tendências: ela não tem quaisquer gostos ou desejos fortes o suficiente para incliná-la a fazer qualquer coisa incomum, e conseqüentemente não entendem que aqueles que os tem, e equipara tudo isso com o incivilizado e intemperado a quem ela está acostumada a menosprezar. (...) O princípio progressivo, contudo, quer que o amor da liberdade ou do aperfeiçoamento seja antagônico ao controle dos costumes, envolvendo pelo menos emancipação de tal jugo: e a luta entre os dois constitui o interesse principal da história da humanidade (MILL, 2006, p.99-100).

A leitura desses fragmentos aponta, portanto, que o controle social, advindo da tirania da maioria, é o elemento antagonista que se opõe à diversidade, à liberdade, à individualidade e ao progresso da humanidade. Isso acontece porque, ao exigir uniformidade em relação à opinião majoritária, a tirania da maioria põe fim à diversidade, esta que por sua vez, é um requisito essencial para o desenvolvimento da individualidade através da excentricidade de gostos e espírito. E, sem individualidade, não há progresso.

Entretanto, no Capítulo IV, Mill tenta indicar quais são os limites da autoridade da sociedade perante a liberdade do indivíduo. De fato, nesse capítulo existe uma defesa incondicionada da intervenção da sociedade, seja através da repressão moral ou legal,

naquelas ações que interferem não só nos direitos dos outros, mas também nas regras necessárias para a proteção de seus semelhantes. Para Mill,

todos os que recebem a proteção da sociedade devem um retorno para o benefício, e o fato de viver em sociedade torna indispensável que cada um deva comprometer-se a observar uma certa linha de conduta em relação ao resto. Essa conduta consiste, primeiro, em não prejudicar os interesses um do outro; ou ainda outros interesses que, ou por disposição legal expressa, ou por compreensão tácita, devam ser considerados como direitos. E em segundo lugar, quando cada pessoa possui sua cota de trabalhos e sacrifícios incorridos para defender a sociedade ou seus membros da injúria e do molestarmento (MILL, 2006, p. 107).

Considerando essa premissa, por via de exclusão, todas as ações que não atingem os interesses vitais dos outros são consideradas ações de cunho exclusivamente privado. Contudo, o que determina a linha entre o interesse próprio e o do outro? Ou mais precisamente, o que são interesses vitais?

A indeterminação desses conceitos faz com que a teoria de Mill tenha limites mais fluidos que o desejável. E essa fluidez dá espaço à atribuição arbitrária do que sejam os limites de ação privada e pública. Essa dificuldade é expressa literalmente pelo próprio autor, quando este afirma que

nenhuma pessoa é um ser inteiramente isolado; é impossível para uma pessoa fazer qualquer coisa séria ou permanentemente prejudicial a si mesma sem atingir de forma danosa pelo menos suas amizades mais próximas e frequentemente muito além delas (MILL, 2006, p. 113).

Ora, esse fragmento por si só entra em contradição com a defesa elaborada por Mill, no início do próprio capítulo IV, da irrestrita liberdade de ação privada, inclusive quando ela signifique a produção de dano contra si mesmo (MILL, 2006, p.108). Mas a confusão ainda se torna mais profunda, quando Mill aborda a seguinte questão: como lidar com aquelas ações que, apesar de privadas (e por isso de absoluta liberdade), são desagradáveis para o sujeito? E sobre esse assunto o autor é claro ao afirmar que

embora não fazendo nada errado a qualquer pessoa, uma pessoa pode desta forma agir para nos obrigar a julgá-la, e fazê-la sentir-se como um tolo, ou como um ser de ordem inferior: e uma vez que este julgamento e sentimento são um fato que ela preferiria evitar, estará lhe prestando um serviço de avisá-la com antecedência de qualquer outra consequência desagradável a qual ela se expõe (MILL, 2006, p.110).

Esse fragmento causa estranheza ao leitor, e isso não é exagero. Ele indica que: (1) ainda que a ação seja privada; (2) é legítimo julgá-la, expondo o outro ao ridículo; (3) e fazer isso é um verdadeiro favor! E as contradições continuam:

Não somos obrigados, por exemplo, a buscar a sua sociedade [da pessoa em desagrado]³⁴; temos o direito de evitá-la (embora não para desfilarmos aquilo que evitamos), pois temos o direito de escolher a sociedade mais aceitável para nós. Temos um direito, e pode ser nosso dever, de precaver os outros contra ela, se acharmos que seu exemplo ou conversa provavelmente tenham um efeito pernicioso sobre aqueles a quem ela se associa. Poderemos dar a outros a preferência sobre ela em bons ofícios opcionais, exceto aqueles que tendem ao seu aperfeiçoamento. Nesses vários modos, uma pessoa pode sofrer penalidades muito severas nas mãos de outros, por falhas que diretamente dizem respeito a ela própria: mas ela sofrerá tais penalidades apenas na medida em que são consequências naturais e espontâneas das próprias falhas, não porque sejam propositadamente infligidas a ela por casa de punição (MILL, 2006, p.111).

Considerando este último fragmento, em relação às pessoas cujas ações privadas sejam desagradáveis, ainda seria legítimo: (1) evitá-las, isolando-as do convívio social; (2) difamá-las, discursando sobre sua perniciosidade; e (3) impedir seu aperfeiçoamento de suas convicções. Mas, por mais terrível que isso pareça, o pior ainda está por vir: o culpado por todas essas penalidades é ninguém mais do que a própria pessoa, porque isso é consequência natural as sua própria ação desagradável!

Segundo o próprio Mill, todas essas ações se justificam não na opressão da individualidade alheia, mas sim no exercício da individualidade própria (MILL, 2006, p.110). Entretanto, o exercício desse modo de individualidade é extremamente contraditório e condenável pelos seguintes argumentos.

Primeiramente, segundo a própria teoria de Mill, os fragmentos são incompatíveis com o princípio do dano, pois se tratam de ações de cunho exclusivamente privado, onde não atuam interesses alheios.

Secundariamente, as condições pelas quais um sujeito é capaz de julgar outro, segundo o próprio Mill, são suas próprias opiniões pessoais, estas que, por sua vez, são acidentais, sentimentais e parciais. E como já havia sido exaustivamente defendido por Mill, as opiniões pessoais são critérios ilegítimos e insuficientes para julgar as ações dos outros como certas ou erradas, porque elas são falíveis e contingentes. Portanto, julgar a conduta do outro sob essas condições é terminantemente infundado.

Por fim, as consequências desse julgamento desarrazoado, quais sejam, a exclusão social, a difamação, o sentimento de inferioridade, etc, de nenhum modo podem ser

³⁴ O trecho entre colchetes não consta no original, mas serve para melhor compreensão da citação.

consideradas conseqüências naturais de qualquer ação. Elas são, na realidade, um produto da intolerância da maioria (tirania da maioria). Isso significa que o tão temível mal que Mill pretende combater aparece agora de forma legitimada, e pior, atuando sobre a esfera de ação privada, que deveria gozar de liberdade plena.

Em uma tentativa frustrada de salvar a teoria, Glyn Morgan tenta justificar os fragmentos afirmando que seu fundamento repousa no caráter educativo que a teoria de Mill possui. Para a autora, a teoria de Mill indica que é dever de cada um tomar para si a responsabilidade da formação do caráter do outro e na manutenção da segurança (MORGAN, 2008, p. 157).

Entretanto, mais parece que Mill se encontrava em uma encruzilhada: por um lado, ele enaltecia a existência radical da diversidade de opinião como um requisito essencial para o progresso da própria humanidade; por outro, ele não estava disposto a abrir mão dos princípios fundamentais do liberalismo e da cultura majoritária da qual ele mesmo fazia parte. Essas contradições transparecem no texto e, até o momento, mostram-se inconciliáveis.

Existe uma segunda contradição que subjaz o pensamento de Mill, em sua obra “Ensaio sobre a liberdade”. Essa segunda contradição, mais precisamente, diz respeito ao argumento da acomodação das opiniões.

No capítulo II, após discorrer sobre a necessidade epistemológica do erro e da discussão livre para a produção da verdade e da certeza das opiniões, Mill se vê em meio de várias dúvidas que demonstram as dificuldades do argumento. De forma simplificada, elas questionam: (1) se, para chegar à verdade, é preciso persistir no erro; (2) se, para compreender uma verdade, é preciso sempre estar em dúvida quanto a ela; (3) se a inteligência existe apenas enquanto não cumpre seu objetivo, qual seja, o de alcançar a verdade.

Para responder tais perguntas, ele utiliza o argumento de que a discussão livre e aberta de opiniões divergentes tem seu fim quando não existem mais crenças a serem opostas e, assim a humanidade alcança doutrinas que não são mais alvo de contestação. Esse processo de consolidação das opiniões é necessário, inevitável e indispensável para o progresso da humanidade. Dessa maneira, com o decorrer do tempo,

à medida que a humanidade se aprimora, o número de doutrinas que não são mais contestadas e duvidadas estará constantemente aumentando e o bem-estar da humanidade pode ser quase medido pelo número e seriedade das verdades que alcançaram o ponto de serem incontestadas (MILL, 2006, p. 69).

Para David Edwards, essa caracterização do princípio da livre discussão implica na sua vinculação com um fundamento teleológico particular, ou seja, “a tolerância do segundo capítulo é subserviente a um fim substantivo específico – a revelação e a completude da verdade” (EDWARDS, 2009, p.91. Tradução nossa).³⁵ Em outras palavras, o *telos* da tolerância não é a liberdade de discussão em si, mas a busca constante pela verdade. E, nesse sentido, a liberdade de opinião é um direito, e a livre discussão é um dever que cada ser humano possui em relação à verdade.

Entretanto essa busca não é interminável e, como o próprio Mill previu, ela finaliza quando certas opiniões passam a ser inquestionáveis. Portanto, por mais que a discussão livre seja um requisito essencial, ela é apenas um meio pelo qual se pode chegar à verdade, esta que, por sua vez, só pode ser alcançada quando não é mais possível discutir sobre ela.

Para David Edwards, isso significa que: (1) a tolerância por meio da liberdade de opinião e discussão nada mais é do que um instrumento em função da verdade e; (2) as consequências desse processo de consolidação das opiniões leva a uma uniformidade, ao invés do elogio da diversidade pretendido por Mill. Segundo o autor,

tolerância é uma mera estratégia prudente, instrumental ao fim desejado (a verdade). Tolerância é a continuação da guerra pela verdade por outros meios. Posteriormente, a razão de ser dessa tolerância é uniformidade, apesar dela ser necessariamente uniformidade na instalação de um plano. ‘Tolerância’ aqui, significa a sagacidade de perceber que a variedade de opiniões é finalmente suicida (EDWARDS, 2009, p.92. Tradução nossa).³⁶

Portanto, considerar o processo de consolidação das opiniões é enfrentar um dilema. Isso acontece porque, em um primeiro momento, Mill afirma que a manutenção da diversidade de opinião é um requisito essencial para a formação da individualidade e busca da verdade: ela é uma condição humana insuperável. Em um segundo momento, todavia, ele aduz que existe uma verdade última, a ser alcançada através do processo de consolidação das opiniões, ou seja, o fim da diversidade é alcançar uma uniformidade. A teoria flutua, portanto, entre dois argumentos contraditórios. E para solucioná-la, existem duas alternativas.

A primeira delas se baseia na relativização do processo de consolidação das opiniões: ele é apenas um artifício paradigmático previsto por Mill, cuja realização prática é

³⁵ No original: “the tolerance of the second chapter is subservient to a specific substantive end – the revelation and completion of truth”

³⁶ No original: “toleration is merely a prudent strategy instrumental to the desired end (truth). Toleration is the continuance of the war of truth by other means. Further, the *raison d’être* of this tolerance is uniformity, though it is necessarily uniformity on the instalment plan. ‘Tolerance’ here is simply the sagacity to perceive that variety in opinion is ultimately suicidal”

consideravelmente improvável, tendo em vista que a humanidade, por mais que alcance um estágio intelectual avançado, continuará possuindo necessidades e costumes diferentes e, portanto, opiniões diferentes acerca das circunstâncias da vida.

A segunda delas se baseia na negação do processo de consolidação das opiniões. Ainda que teoricamente, a uniformidade de opiniões é impossível, porque existem elementos fundamentais da identidade humana que são incomunicáveis e, portanto, não podem ser objeto de consenso, apesar de poder serem politicamente negociáveis.³⁷

É preciso salientar que a existência dessas contradições na obra de Mill não implica na inutilização de toda sua teoria da tolerância. Na verdade, sua doutrina ainda justifica diversos regimes de tolerância, principalmente aqueles que se exaltam a individualidade, autonomia e a liberdade. Entretanto, esse compromisso com valores liberais possui limites maiores do que aparentam à primeira vista, e sua realização nem sempre é possível em contextos específicos de diversidade.

3.1.3 Rawls e a justiça como equidade

A contribuição da teoria política de John Rawls, para a sociedade democrática contemporânea é relevante. Isso acontece principalmente devido à repercussão teórica de sua doutrina. De fato, a obra de Rawls foi objeto de extensivos comentários e debates entre pensadores de diferenciadas correntes ideológicas, desde individualistas radicais, como Robert Nozick, até comunitaristas, como Michael Sandel.

Por esse motivo, John Rawls é certamente o responsável por uma das mais influentes teorias da justiça liberal do século XX. Influenciado não só por Kant, mas também pelo contratualismo e utilitarismo, sua concepção de justiça como equidade se volta, pelo menos em tese, para a criação de um liberalismo neutro o suficiente para garantir a formulação de princípios gerais de justiça, de maneira tal que seja possível atender às necessidades das instituições e das práticas sociais necessárias ao desenvolvimento e perpetuação de uma sociedade bem ordenada.

A teoria de Rawls, portanto, procura suprir a demanda por um liberalismo que enfrenta a pluralidade de valores existente na sociedade democrática. Em face da globalização, o

³⁷ Essa tese é defendida pelo comunitarista Alasdair MacIntyre, que será analisada mais profundamente no tópico “Os limites do liberalismo”.

conceito de nacionalidade se amplia, para abrigar, dentro de um mesmo Estado, diversas concepções de bem e doutrinas abrangentes. Em face desse pluralismo, Rawls evidencia que é preciso encontrar um ponto em comum, ou seja, um consenso sobreposto, entre essas diversas concepções de bem, a fim de que, desse modo, a concepção liberal de sociedade e Estado possam ser legitimamente aceitas por todos os cidadãos³⁸.

Os aspectos gerais e os conceitos principais da teoria rawlsiana de justiça, bem como a implicação dessas teorias em uma possível doutrina liberal de tolerância, serão objeto de análise dos próximos tópicos.

3.1.3.1 Aspectos gerais da teoria política de Rawls

Segundo Rawls, a filosofia política tem quatro funções primordiais. A primeira delas, (1) é a função prática de estabelecer a ordem pública, naqueles casos em que os conflitos profundos tornam difícil a possibilidade de um acordo político, através do qual seja possível manter a cooperação social com base no respeito mútuo entre os cidadãos. A segunda função, (2) é a de orientação, através da qual a filosofia política auxilia na compreensão que um povo tem de suas instituições políticas e sociais, bem como de suas aspirações enquanto sociedade histórica. A terceira função, (3) é a de reconciliação, em que a filosofia política procura dirimir os conflitos entre a prática e a teoria das instituições sociais, mostrando que, pelo menos de um ponto de vista filosófico, elas são racionais. Por fim, a quarta função da filosofia política (4) é a de constituir-se como um paradigma dos limites da possibilidade política praticável, isto é, ela é uma espécie de realismo utópico: representa o melhor e mais alto grau de desenvolvimento possível para o futuro da sociedade política.

Mas qual o objeto da filosofia política? De fato, é a sociedade política. Todavia, para Rawls, esta tem um conceito específico, qual seja, o de constituir-se como “um sistema

³⁸ A obra de Rawls é vasta, entretanto, para fins dessa dissertação, serão utilizados alguns de seus principais livros, primordialmente “Uma teoria da Justiça” e “Liberalismo Político”. Em “Uma teoria da justiça”, o objetivo de Rawls é, partindo de uma idéia de contrato social, propor uma concepção de justiça, chamada de justiça como equidade, através da qual os princípios de justiça são produto de um acordo mútuo entre cidadãos em condições equitativas. Por sua vez, no “Liberalismo Político”, Rawls tenta caracterizar a justiça como equidade a partir de uma concepção política de justiça, ou seja, uma doutrina que não deve ser apresentada como parte de uma doutrina filosófica, religiosa ou moral abrangente. Por razões metodológicas, também será utilizada a obra “Justiça como equidade: uma reformulação”, considerando que foi nesse texto que Rawls responde as principais críticas direcionadas à sua teoria, bem como o livro “Direito dos Povos”, em que Rawls objetiva expandir a sua concepção de justiça como equidade para o contexto internacional.

equitativo de cooperação social que se perpetua de uma geração para outra” (RAWLS, 2003, p.7). Ela é “uma associação mais ou menos auto suficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias” (RAWLS, 2002, p.4). Nesse sentido, a sociedade política rawlsiana possui as seguintes características: ela não é uma associação voluntária, pois o ingresso nela dá-se com o nascimento, e a saída, com a morte; ela não professa qualquer doutrina abrangente de bem.

Entretanto, o que significa o termo “cooperação social”? Para Rawls, ele possui três traços distintos: (1) é algo distinto da mera atividade socialmente coordenada, guiando-se por regras e procedimentos reconhecidos publicamente; (2) é algo que pressupõe a idéia de equidade, reciprocidade e mutualidade, ou seja, é algo que todos podem razoavelmente aceitar, desde que todos os outros aceitem; (3) é algo que contém a idéia de realização do bem de cada participante, isto é, pressupõe uma vantagem a ser concedida para aqueles com cooperam.

Ultrapassada a questão do que é uma sociedade política em seus termos, Rawls procura definir o que constitui uma sociedade política bem-ordenada. Segundo o filósofo, uma sociedade bem ordenada possui dois sentidos: um geral e um particular.

Em seu sentido geral, uma sociedade bem-ordenada é uma idealização que corresponde a “uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça, seja ela qual for” (RAWLS, 2003, p.13). Por outro lado, essa concepção de sociedade bem ordenada torna-se particular quando se especifica qual é a concepção de justiça aceita por todos.

Dessa forma, na definição de “bem ordenada” estão implícitas três características: (1) que todos mutuamente reconhecem e aceitam uma concepção pública de justiça; (2) que todos sabem e acreditam que a concepção pública de justiça deve regular efetivamente as instituições políticas e sociais, ou seja, a estrutura básica da sociedade; (3) que todos os cidadãos possuem um senso de justiça, que os possibilita entender e aplicar o conteúdo dos princípios de justiça publicamente reconhecidos.

Entretanto, o que é uma concepção de justiça? Existem várias formas de responder a essa pergunta. Por exemplo, uma concepção de justiça pode ser fundamentada em autoridades morais ou religiosas, ou pode também ser justificada por doutrinas morais filosóficas, como o utilitarismo ou o perfeccionismo. Todavia, para Rawls, uma concepção política de justiça deve ser aquela formulada através do conceito de Justiça como Equidade. Para o autor, “a teoria da justiça como equidade é uma concepção política de justiça para o caso especial da

estrutura básica de uma sociedade democrática contemporânea” (RAWLS, 2003, p.19).³⁹ E, nesse sentido, ela é uma concepção de justiça que tem por objeto a estrutura básica da sociedade.

Entende-se por estrutura básica, o modo pelo qual se organizam as instituições sociais de uma determinada sociedade, bem como a maneira pela qual se determinam a divisão dos direitos e deveres básicos, e das vantagens provenientes da cooperação social. Nesse sentido, uma concepção política de justiça como equidade não precisa dirimir questões locais de justiça, nem regular o funcionamento interno das instituições e associações da sociedade, pois estas devem seguir princípios condizentes com sua natureza e objetivos particulares. É suficiente que ela tenha por objeto apenas a estrutura básica da sociedade, já que, desse modo, ela estará garantindo uma espécie de justiça de fundo, esta que, por sua vez, influencia indiretamente nas aspirações pessoais e nas oportunidades que os cidadãos têm de seguir suas metas privadas. Para Rawls,

a estrutura básica é o contexto social de fundo dentro do qual as atividades de associações de indivíduos ocorrem. Uma estrutura básica justa garante o que denominamos de justiça de fundo. Um importante aspecto da justiça como equidade é que nela a estrutura básica é o objeto primário da justiça política. Isso é assim em parte porque os efeitos da estrutura básica sobre as metas, aspirações e o caráter dos cidadãos, bem como sobre as suas oportunidades e sua capacidade de tirar proveito delas, são profundos e estão presentes desde o início da vida. Nosso foco será quase que exclusivamente a estrutura básica como objeto da justiça política e social (RAWLS, 2003, p.14).

Após definir que a estrutura básica é o objeto da justiça como equidade, Rawls se propõe a estabelecer quais são os princípios de justiça que devem regulá-la. Esses princípios provêm de um acordo celebrado por cidadãos livres e iguais. Entretanto, esse acordo é submetido a certas condições, cujo objetivo é situar de modo equitativo as partes contratantes, de modo que um não possua posições mais vantajosas de negociação que os outros.

Para desenvolver essa estratégia, portanto, Rawls cria o conceito de “posição original”. A posição original é um procedimento representativo, que representa um paradigma a partir do qual é possível dar origem a um acordo equitativo entre pessoas livres e iguais. Ele é o “*status quo* inicial apropriado para assegurar que os consensos básicos nele estabelecidos sejam equitativos” (RAWLS, 2002, p.19).

³⁹ Entretanto, segundo Chandran Kukathas, essa limitação de aplicação da teoria da justiça apenas nas sociedades democráticas ocidentais só aparece nos textos de Rawls depois do “Liberalismo Político”, quando ele procura responder às críticas comunitaristas. Isso significa que, em “Uma teoria da justiça”, a pretensão de Rawls é fundar uma teoria universal da justiça, capaz de ser aceita por todos (KUKATHAS, 1995, p.144). De fato, a citação acima relatada é do livro “Justiça como equidade: uma reformulação”, que é uma obra posterior ao “Liberalismo Político”.

Na posição original, os contratantes estão submetidos a uma condição específica, denominada de “véu da ignorância”. Nela as partes não sabem qual é sua classe ou status social, nem qual será a sua cota de participação na distribuição dos bens e dotes naturais. Elas também não têm conhecimento de qual concepção de bem ou plano de vida adotam, nem têm consciência de circunstâncias particulares da sociedade.

Entretanto, as partes possuem uma racionalidade desinteressada, ou seja, são capazes de classificar suas preferências e de escolher entre princípios, mas não são movidas pela inveja, afeição ou rancor. Ademais, elas conhecem fatos genéricos sobre a sociedade humana, e compreendem as circunstâncias da justiça, que são aquelas condições históricas inerentes à sociedade contemporânea, como, por exemplo, a escassez de bens, a necessidade de cooperação, o fato do pluralismo, etc. As partes também entendem relações políticas e econômicas, e tem noções de psicologismo moral, bem como de conhecimentos científicos.

A função do véu da ignorância é eliminar as posições vantajosas de negociação. Ele garante, também, que os contratantes escolherão os princípios de justiça pelas razões certas e gerais, ou seja, razões não influenciadas pelas contingências de suas necessidades ou determinação moral de alguma doutrina abrangente. Nesse sentido, “as partes decidem por razões adequadas, porque o véu da ignorância as impede de invocar razões inadequadas” (RAWLS, 2004, p.40).

Estabelecidas as condições iniciais da posição original, é apresentada às partes uma lista com as mais importantes concepções de política existentes na tradição filosófica, ou advindas dela. Nesse sentido, não se deduzem os princípios de justiça a partir da própria posição original. Na verdade, eles são fruto de uma escolha razoável de cidadãos livres, iguais e imparciais, a partir de uma lista dada. Segundo Rawls,

os princípios de justiça que são objeto de acordo não são, portanto, deduzidos das condições da posição original: são selecionados de uma lista dada. A posição original é um procedimento de seleção: opera a partir de uma família de concepções de justiça conhecidas e existentes em nossa tradição de filosofia política, ou elaboradas a partir dela (RAWLS, 2003, p.117).

Em face dessa lista, é preciso evidenciar qual o critério a ser utilizado na escolha do princípio de justiça mais apropriado. Para Rawls, esse critério será a regra do maximin (maximização do mínimo). Segundo essa regra, deve ser escolhida a alternativa cujo pior resultado seja melhor que o pior resultado de todas as outras alternativas (RAWLS, 2003, p.137). A regra do maximin, define, portanto, que as opções devem ser julgadas pelo seu pior resultado. Estabelecidos todos os piores resultados, deverá ser escolhido o melhor entre eles.

Com isso torna-se possível garantir que os menos favorecidos tenham a melhor situação possível, em face das piores condições das outras alternativas.

Existe uma justificativa para que as partes optem por adotar a regra do maximin. Primeiramente, as partes não têm como estimar a probabilidade das possíveis circunstâncias sociais e econômicas que se aplicarão a cada uma delas. Ora, se pela sua incerteza e ignorância, as partes na posição original não sabem que lugar ocuparão na sociedade, é preciso que se garanta, àquele que ocupa a pior posição, o tratamento “menos mau”. Por esse motivo, “deve ser racional para as partes não se preocupar com o que pode ser ganho acima do que se pode ser assegurado” (RAWLS, 2003. p.138). O essencial é que seja garantido um “nível assegurável”, que é representado, justamente, pelo melhor resultado dentre os piores.

Feitas essas considerações, Rawls afirma que serão estabelecidos os seguintes princípios de justiça:

- (a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdade para todos;
- (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (RAWLS, 2003, p.60)

O primeiro princípio, conhecido com princípio da distribuição, tem como objetivo garantir que as liberdades básicas sejam distribuídas de forma igual entre todos os cidadãos. Segundo Rawls, a lista de liberdades básicas pode ser formulada de duas maneiras: pelo modo histórico, em que se examinam os regimes bem sucedidos de democracia e se listam os direitos garantidos neles; ou pelo modo analítico, em que se avaliam quais são as liberdades essenciais para o desenvolvimento pleno do ser humano e suas capacidades morais. Rawls opta pelo segundo modo, e assim, aponta sua lista de liberdades essenciais, quais sejam:

as liberdades básicas essenciais são, nesse princípio, especificadas pela seguinte lista: liberdade de pensamento e consciência, liberdades políticas (por exemplo o direito de votar e de participar da política) e liberdade de associação, bem como os direitos e liberdades especificados pela liberdade e integridade física e psicológica da pessoa; e finalmente, os direitos de liberdade abarcados pelo estado de direito (RAWLS, 2003, p.62)

A primeira parte do segundo princípio, por sua vez chamada de princípio da igualdade equitativa de oportunidades, tem a função de corrigir os defeitos da igualdade formal de

oportunidades no sistema de liberdade natural. Nesse sentido, “a igualdade equitativa de oportunidades exige não só que cargos públicos e posições sociais estejam abertos no sentido formal, mas que todos tenham uma chance equitativa de ter acesso a eles” (RAWLS, 2003, p.61).

É preciso observar, entretanto, que o segundo princípio só poder ser aplicado no contexto de fundo em que já tenha sido aplicado o primeiro princípio de justiça. Isso acontece por vários motivos: (1) o cidadão só poderá participar, com igual chance, na vida política, se tiver garantido, para si, um conjunto de liberdades políticas equitativo; (2) os dois princípios incidem sobre funções distintas na estrutura básica: o primeiro princípio diz respeito a elementos constitucionais essenciais, enquanto o segundo princípio se volta para as instituições de fundo da justiça social e econômica; e (3) é mais urgente estabelecer, primeiro, os elementos constitucionais essenciais. Segundo Rawls, “essa prioridade exclui o compromisso entre os direitos de liberdades básicos abarcados pelo primeiro princípio e as vantagens sociais e econômicas reguladas pelo princípio da diferença” (RAWLS, 2003, p.66).

Por fim, a segunda parte do segundo princípio, conhecida como o princípio da diferença⁴⁰, está subordinada tanto ao princípio da distribuição, quanto ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades. Segundo esse princípio as desigualdades sociais, quando legítimas, devem beneficiar os menos favorecidos da sociedade (segundo a lógica da regra do maximin). Segundo Rawls,

o princípio da diferença exige que, por maiores que sejam as desigualdades em termos de renda e riqueza, e por mais que as pessoas queiram trabalhar para ganhar uma parte maior da produção, as desigualdades existentes devem efetivamente beneficiar os menos favorecidos. (...) O que o princípio da diferença exige é que seja qual for o nível geral de riqueza – seja ele alto ou baixo – as desigualdades existentes têm de satisfazer a condição de beneficiar os outros tanto quanto a nós mesmos. Essa condição revela que mesmo usando a idéia de maximização das expectativas dos menos favorecidos, o princípio da diferença é essencialmente um princípio de reciprocidade (RAWLS, 2003, p. 90-91).

Entretanto, quem são os menos favorecidos? Para definir o que é essa categoria, Rawls afirma que antes, é preciso evidenciar o que constituem bens primários. Entendem-se por bens primários aqueles bens indispensáveis para que os cidadãos possam se desenvolver e exercitar suas capacidades morais. Eles constituem tudo aquilo sem o qual um cidadão livre igual não poderá obter uma vida plena. Em suma,

⁴⁰ Nessa dissertação a segunda parte do Segundo princípio de justiça será intitulado de terceiro princípio.

os bens primários são as coisas necessárias e exigidas por pessoas vistas não apenas como seres humanos, independentemente de qualquer concepção normativa, mas à luz da concepção política que as define como cidadãos que são membros plenamente cooperativos da sociedade (RAWLS, 2003, p.81).

Rawls distingue cinco tipos de bens primários: (1) os direitos de liberdade básicos; (2) as liberdades de movimento e livre escolha de ocupação sobre um fundo de oportunidades diversificadas; (3) os poderes e prerrogativas de cargos e posições da autoridade e responsabilidade; (4) renda e riqueza; (5) as bases sociais do auto-respeito e autoconfiança (RAWLS, 2003, p.83).

Considerando a lista de bens primários, define-se que os menos favorecidos são aqueles que “pertencem à classe de renda com expectativas mais baixas” (RAWLS, 2003, p.83). Nesse sentido, percebe-se que o critério determinante para o status social, segundo Rawls, é a renda, e não características de outro tipo, como a raça, gênero, nacionalidade, etc.⁴¹

Ademais, por mais que os critérios que qualificam uma pessoa como “menos favorecida” sejam objetivos, isto é, não levem em conta estimativas referentes ao grau de felicidade dos cidadãos, ou qualquer concepção de bem abrangente, não se pode afirmar que eles são gerais. Na verdade, eles são restritos ao esquema de cooperação que se analisa, de modo que os menos favorecidos para uma situação x podem não ser menos favorecidos para outra situação y .

Nesse sentido, a partir de uma definição de bens primários, pôr em prática o princípio da diferença significa que é preciso comparar os esquemas de cooperação e só depois escolher aquele em que os menos favorecidos estão em menor desvantagem. Segundo Rawls,

Dizer que as desigualdades de renda e riqueza têm de ser dispostas de modo que elevem ao máximo os benefícios para os menos favorecidos significa simplesmente que temos que comparar esquemas de cooperação e verificar a situação dos menos favorecidos em cada esquema, e em seguida escolher o esquema no qual os menos favorecidos estão em melhor situação do que em qualquer outro (RAWLS, 2003, p.84).

Após definir seus princípios de justiça, Rawls se preocupa quanto à exequibilidade, estabelecendo um procedimento através do qual esses princípios deixam de ser um acordo hipotético e ahistórico, e se transformam em direitos constitucionais. Esse procedimento tem quatro etapas, que estabelecem a ligação entre os princípios de justiça e as instituições justas. São elas (RAWLS, 2003, p.68):

⁴¹ Inclusive as categorias de gênero e raça não entram como posições relevantes que demandam a aplicação do princípio da diferença. Os problemas atuais decorrente de discriminação nesses quesitos não entram na análise e no desenvolvimento da teoria de justiça como equidade. Sobre o assunto, vide (RAWLS, 2003, p.93).

- **Primeira etapa:** os princípios são escolhidos;
- **Segunda etapa:** as partes na posição original se reúnem em assembléia constituinte e decidem sobre a justiça das formas políticas, escolhendo uma constituição;
- **Terceira etapa:** criam-se leis que dizem respeito à estrutura econômico social da sociedade;
- **Quarta etapa:** aplicam-se as regras pelos juízes e outras autoridades.

Entretanto, para que o acordo em relação aos princípios de justiça seja eficaz, é preciso que haja um segundo tipo de acordo, cujo objeto são as regras que regem a discussão pública, mais precisamente, os critérios que tornam certas questões relevantes no cenário da discussão política. Esse segundo acordo tem a finalidade de garantir que a concepção política de justiça como equidade seja estável, isto é, que as instituições dela decorrentes sejam capazes de desenvolver um senso de justiça nos cidadãos, que os faça agir conforme essas instituições, por um tempo duradouro. Nesse sentido, esse segundo tipo de acordo constitui-se em

um acordo sobre os princípios de argumentação e as regras de verificação à luz das quais os cidadãos devem decidir se os princípios de justiça de aplicam, quando e até que ponto eles são satisfeitos, e que leis políticas melhor condizem com eles nas condições sociais existentes (RAWLS, 2003, p.126).

Trata-se, portanto, da definição de razão pública. Ela parte do princípio de que as questões políticas essenciais devem ser acessíveis ao cidadão comum e, nesse sentido, deve obedecer a regras de argumentação e conhecimento geral, necessárias para garantir que a discussão seja pública, livre e razoável. O uso da razão pública, portanto, fundamenta-se em uma espécie de dever de civilidade, já que “a razão pública é a forma de argumentação apropriada para cidadãos iguais que, como um corpo coletivo, impõem normas uns aos outros, apoiados em sanções do poder estatal” (RAWLS, 2003, p.130).

A razão pública pode ser utilizada como um instrumento de justificação de juízos políticos, em relação àquelas pessoas que discordam deles. Nesse sentido, a razão pública transforma-se em “uma base comum a partir da qual os cidadãos se justificam, uns para os outros, os seus juízos políticos” (RAWLS, 2003, p.38). De fato, nossos juízos políticos são frutos de juízos refletidos, ou seja, convicções bem ponderadas, realizadas sob condições em que a capacidade de juízo é plenamente exercitada, sem influências ou distorções, a fim de produzir um julgamento correto.

Os juízos refletidos de diversos cidadãos, todavia, podem entrar em conflito, pois cada cidadão encontra-se apto para seguir a concepção de bem mais apropriada para os seus fins. Contudo, no contexto da justiça como equidade, o objetivo é reduzir os desacordos no tocante às questões políticas essenciais. Como isso é possível?

Segundo Rawls, o ser humano é capaz de criar juízos extremamente gerais, como os que dizem respeito à estrutura básica ou aos princípios de justiça. Quando esses juízos levam em consideração diversas opiniões e concepções de justiça, pode-se afirmar que se chegou a um equilíbrio reflexivo amplo, racional e não fundacionalista (RAWLS, 2003, p.43).

Ora, quando vários cidadãos afirmam a mesma concepção de justiça, o equilíbrio reflexivo também é geral. E, a partir desse ponto de vista, Rawls afirma que um acordo razoável é possível quando existem coerência e equilíbrio refletido entre os juízos políticos em todos os níveis de generalidade. Entretanto, muitas circunstâncias podem contribuir para o desacordo entre pessoas razoáveis, no que Rawls denomina “limites do juízo”. As evidências empíricas, bem como os conceitos morais e políticos podem variar, e, conseqüentemente, dar origem a opiniões distintas.

Entretanto, Rawls acredita que em uma sociedade bem ordenada, os cidadãos podem afirmar uma mesma concepção de justiça, ainda que não seja pelas mesmas razões. Nesse sentido, o fato do pluralismo não impede que uma concepção de justiça comum possa ser endossada por vários cidadãos, principalmente no tocante àquelas questões constitucionais essenciais. Essa aceitação pública geral de uma concepção de justiça única, que permeia várias doutrinas abrangentes, é o que Rawls denomina de “consenso sobreposto”.

O consenso sobreposto, portanto, é um segundo artifício através do qual é possível garantir a estabilidade da concepção de justiça como equidade. É através dele que Rawls pretende tornar a noção de sociedade bem ordenada mais realista. Isso só é possível porque a teoria de justiça como equidade tem todos os pressupostos necessários para preencher o papel de concepção pública de justiça, objeto do consenso sobreposto: (1) ela se limita à estrutura básica da sociedade; (2) sua aceitação não pressupõe nenhuma doutrina abrangente específica; (3) seus fundamentos são extraídos da cultura política (RAWLS, 2003, p.46).

São, portanto, sobre essas idéias fundamentais que Rawls sustenta a possibilidade de uma teoria de justiça como equidade, geral, pública, estável e razoável, capaz de estabelecer os critérios essenciais e as características que uma sociedade democrática deve obedecer para ser considerada bem ordenada.

3.1.3.2 As concepções de tolerância de Rawls

Feitas essas considerações acerca da filosofia política rawlsiana, aponta-se, agora, quais são as implicações dessa teoria para uma possível concepção de tolerância.

De modo geral, pode-se afirmar que existem três possíveis doutrinas de tolerância na teoria política de Rawls, quais sejam: (1) uma concepção de tolerância como princípio constitutivo da sociedade liberal; (2) uma concepção de tolerância decorrente do princípio da diferença; e (3) uma noção de tolerância decorrente do princípio da distribuição. Essas três teorias são seguidas de dois limites da tolerância, quais sejam: (1) o razoável, e (2) os bens primários.

De acordo com a primeira noção, a tolerância é um princípio constitutivo da sociedade liberal, porque sua origem se confunde com a própria origem do liberalismo e do pluralismo religioso. Como já foi dito anteriormente, no decorrer das guerras religiosas do século XVI e XVII, a tolerância aparece como um princípio que regula a ampliação das liberdades liberais que surgiam no momento. Segundo Rawls,

A origem histórica do liberalismo político (e do liberalismo em geral) está na Reforma e em suas consequências, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII. Foi a partir daí que teve início algo parecido com a noção moderna de liberdade de consciência e pensamento. (...) Antes da prática pacífica e bem sucedida da tolerância em sociedades com instituições liberais, não havia como saber da existência dessa possibilidade. (...) A intolerância era aceita como uma condição da ordem e estabilidade sociais. O enfraquecimento dessa idéia ajuda a preparar o terreno para as instituições liberais (RAWLS, 2000, p.33).

Considerando, portanto, que as sociedades liberais reconhecem o fato do pluralismo como algo inevitável e inerente à sociedade democrática, é natural que, junto às doutrinas de liberdades jurídicas formais, nascesse também uma teoria de tolerância que possibilitasse o exercício de tais direitos pelos variados grupos sociais de forma pacífica. Essa é uma característica que perpetua até os dias de hoje, nas sociedades democráticas contemporâneas. Segundo Anna Elisabetta Galeotti,

dentro das democracias liberais, princípios de tolerância política já devem ser encaixados na estrutura constitucional do Estado. O dissenso político é reconhecido como uma característica fundamental e positiva da vida democrática, enquanto o governo é vistoriado pela oposição. Tolerar ou não uma oposição em princípio não é

uma questão aberta, já que a tolerância é uma parte constitutiva das regras do jogo (GALEOTTI, 2005, p.2. Tradução nossa).⁴²

A segunda concepção de tolerância possível é aquela que decorre do princípio da diferença. Como já foi visto, esse princípio aduz que as desigualdades sociais e econômicas têm que beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade. Essa regra, pelo menos em tese, teria a finalidade de transformar as correções da desigualdade de renda e status social em uma questão de justiça.

Segundo Paul Ricoeur, ao fazer isso, Rawls relacionou as questões de justiça com a proteção dos interesses dos grupos menos favorecidos, já que a justiça, agora, tem a função de ação corretiva em relação aos abusos cometidos pelo mais forte em relação ao mais fraco⁴³. De acordo com o autor, “a tolerância assume então um sentido positivo: à abstenção acrescenta-se o reconhecimento do direito de existência das diferenças e do direito às condições materiais de exercício da livre expressão” (RICOEUR, 1995, p.180).

Por fim, a terceira concepção de tolerância possível é aquela que advém do princípio da distribuição. Conforme já foi dito, esse princípio tem como objetivo promover a distribuição dos bens e direitos básicos da sociedade, de forma que cada pessoa tenha acesso inalienável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdade para todos.

Entretanto, segundo a teoria de Rawls, o direito à liberdade, por exemplo, pode ser garantido de forma indistinta para todos. Todavia, as implicações práticas decorrentes desse direito podem mudar. Isso acontece, porque, segundo Rawls, existe uma diferença, por exemplo, entre o princípio da liberdade e o valor da liberdade: enquanto o princípio da liberdade deve ser igual para todos, o valor da liberdade pode variar conforme a distribuição dos bens primários.

assim, a liberdade e o valor da liberdade se distinguem da seguinte maneira: a liberdade é representada por um sistema completo das liberdades de cidadania igual, enquanto o valor da liberdade para as pessoas e grupos depende de sua capacidade de promover seus fins dentro da estrutura definida pelo sistema. A noção de liberdade como liberdade igual é a mesma para todos; não surge o problema de se compensar uma liberdade que não atinja o requisito mínimo de igualdade. Mas o valor da liberdade não é o mesmo para todos. Alguns tem mais autoridade e riqueza, e portanto, maiores meios de atingir seus objetivos. (RAWLS, 2002, p.222).

⁴² No original: “within liberal democracies, principles of political toleration should already be enshrined in the constitutional framework of the state. Political dissent is recognized as a fundamental and positive characteristic of democratic life, whereby the government is checked by an opposition. Whether or not tolerate as opposition in principle is not an open question.; rather toleration is a constitutive part of the rules of the game”

⁴³ Essa interpretação dos textos de Rawls não é apropriada. A crítica a essa possível concepção de tolerância será objeto do nosso próximo capítulo, para o qual se remete o leitor.

Portanto, segundo essa perspectiva, todas as vezes que surge uma questão de tolerância, relativa ao gozo e exercício dos direitos ou bens primários na estrutura básica da sociedade, deve-se lançar mão do princípio da distribuição, de modo que o valor menor da liberdade seja compensado. Esse paradigma distributivo deve ter como fundamento os próprios princípios de justiça, de forma que “quando pessoas de convicções diferentes apresentam à estrutura básica da sociedade exigências conflitantes, devido a princípios políticos, essas reivindicações devem ser decididas em conformidade com os princípios da justiça” (RAWLS, 2002, p. 240).

Isso significa que, para essa teoria, as questões contemporâneas de tolerância, quais sejam, aquelas que envolvem grupos culturais e minorias sociais com status assimétrico, podem ser resolvidas simplesmente com a aplicação de princípios distributivos⁴⁴. Segundo Galeotti,

a partir desse ponto de vista, a teoria política de John Rawls pareceria ser, dentre as disponíveis, uma das mais avançadas: ela estabelece um link entre a tolerância e a justiça e propõe que questões de tolerância devem ser respondidas pela aplicação direta de princípios distributivos (GALEOTTI, 2005, p.7. Tradução nossa).⁴⁵

Em face dessas três possíveis doutrinas⁴⁶, pode-se afirmar, também, que Rawls indica quais são os limites de aplicação de um princípio liberal de tolerância. Nesta dissertação, defende-se que eles são dois: o primeiro é a questão dos bens primários, e o segundo é o critério da razoabilidade.

Conforme o que foi dito no tópico anterior, os bens primários são aqueles bens de que o cidadão livre e igual precisa para desenvolver suas faculdades morais. Eles se constituem em torno de um conjunto de fatos gerais sobre as necessidades e aptidões humanas e, para Rawls, divide-se em 5 grupos: (1) os direitos e liberdades básicos; (2) As liberdades de movimento e de livre escolha de ocupação sobre um fundo de oportunidades diversificadas; (3) os poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade; (4) renda e riqueza; e (5) as bases sociais do auto-respeito.

⁴⁴ A crítica do paradigma distributivo da tolerância será objeto do próximo tópico, para o qual se remete o leitor.

⁴⁵ No original: “from this viewpoint, John Rawl’s political theory would appear to be the most advanced one available: it establishes a link between toleration and justice and proposes that questions of toleration can be answered by the straightforward application of the distributive principles”

⁴⁶ Existe uma possível interpretação de que Rawls caracteriza a tolerância religiosa como uma espécie de consenso sobreposto. Entretanto, isso foi afastado pelo próprio autor, quando este afirma que a tolerância na verdade é um *modus vivendi*, já que ela não goza da estabilidade que um consenso sobreposto supostamente deveria ter. Sobre a questão, vide (RAWLS, 2003, p.274).

Ora, a negação das expectativas no tocante aos bens primários inviabiliza o desenvolvimento moral do cidadão, inclusive impossibilitando-o de se tornar uma pessoa livre e igual, dotada de faculdades morais, e capaz de participar efetivamente como um membro cooperativo da sociedade bem-ordenada. Por esse motivo, seria inadmissível a possibilidade de se negar, por completo, o acesso a esses bens primários, tendo em vista que eles são a condição essencial para o desenvolvimento das possibilidades humanas e para a sua caracterização como pessoa política.

Como consequência desse argumento, interpreta-se que, tendo em vista a imprescindibilidade do acesso aos bens primários fundamentais, tem-se que, para a teoria de Rawls, qualquer demanda por tolerância que negue ou dificulte o total acesso a qualquer tipo desses bens não pode ser objeto de tolerância, motivo pelo qual se justifica a caracterização da doutrina dos bens primários como um primeiro limite para tolerância.

Ademais, ainda se pode afirmar a existência de um segundo limite para a tolerância na doutrina rawlseliana, qual sejam o critério da razoabilidade. Para Rawls, o razoável possui dois aspectos básicos. Primeiramente, as pessoas são razoáveis quando estão dispostas a propor certos princípios e critérios equitativos de cooperação, bem como a voluntariamente obedecê-los, quando garantido que as demais pessoas também o farão. Secundariamente, pessoas razoáveis não são movidas pelo bem comum em si mesmo, mas têm em mente que o que desejam para o mundo social, é que nele as pessoas possam cooperar, como livres e iguais, de um modo aceitável por todos.

Por conseguinte, pessoas não serão razoáveis quando elas se envolvem em empreendimentos cooperativos, mas não estão dispostas a propor ou seguir as regras dos termos equitativos de cooperação, objetivando, por outro lado, violar essas regras de acordo com seus interesses particulares.

É preciso observar, portanto, que, na teoria de Rawls, o racional se distingue do razoável. Enquanto o razoável é o bom senso moral de participar das regras de cooperação, o racional aplica-se a forma pela qual os fins políticos e interesses são adotados e promovidos, e o modo pelo qual eles são priorizados. O racional, portanto, diz respeito ao cálculo dos meios-fins, enquanto o razoável se limita à sensibilidade moral que subjaz ao desejo de cooperar equitativamente. Segundo Rawls,

Na justiça como equidade, o razoável e o racional são considerados suas idéias básicas distintas e independentes. São distintas no sentido de não haver a menor intenção de derivar o razoável do racional. (...) O razoável e o racional são noções complementares. Ambos são elemento dessa idéia fundamental, e cada um deles conecta-se com uma faculdade moral distinta – respectivamente, com a capacidade

de ter um senso de justiça e com a capacidade de ter uma concepção de bem (RAWLS, 2000, p. 95-96).

Por serem complementares, o razoável e o racional são conceitos relativos, isto é, interdependentes. Um agente puramente razoável não possui instrumentos para realizar uma concepção de bem, enquanto um agente puramente racional seria incapaz de reconhecer as pretensões dos outros, por carecer de um senso de justiça apropriado. Nesse sentido, o razoável é público, pois é através dele que se torna possível entrar, como iguais, no mundo público dos outros, para estabelecer uma espécie de comunicação que dá origem aos termos equitativos de cooperação.

Entretanto, existe um segundo aspecto do razoável, qual seja, o de reconhecer os limites do juízo, e aceitar que é possível a idéia de desacordo razoável, considerando que a cultura pública é permeada de um pluralismo que só pode ser extinto pela opressão estatal. A discordância razoável, portanto, é um desacordo entre pessoas razoáveis, que ostentam doutrinas abrangentes diversas. Essa discordância tem como pressuposto que as pessoas realizaram suas capacidades morais, como cidadãos livres e iguais em um regime constitucional: são pessoas que compartilham de uma razão e capacidade de julgamento e pensamento, conseguem fazer inferências, ponderar evidências e equilibrar conflitos, mas, ainda assim, estão em desacordo em relação aos seus fins pessoais.

Para Rawls, portanto, os limites do juízo são justamente as circunstâncias que dificultam a obtenção de um determinado acordo. Para o autor, elas se traduzem em seis justificativas, quais sejam: (1) a de que a evidência empírica ou científica é complexa e difícil de avaliar; (2) mesmo que haja acordo no tocante às considerações relevantes, o valor relativo delas pode variar e levar a julgamentos distintos; (3) os conceitos são vagos e controversos, por isso estão sujeitos à julgamento e interpretação que podem divergir; (4) a forma de interpretar evidências e valores morais e políticos dependem da experiência de vida de cada um, e por isso podem variar; (5) em ambos os lados de uma controvérsia existem argumentos normativos relevantes, sendo, portanto, difícil produzir uma conclusão geral; (6) todo sistema de instituições sociais segue uma tábua de valores morais e políticos e representam, assim, um espaço social limitado.

Se essas são as fontes razoáveis de discordância, todas as outras justificações, como interesses pessoais ou grupais, preconceitos e predisposições são consideradas, pela teoria de Rawls, formas de discordância não razoáveis, e portanto, não podem ser aceitas.

Nesse sentido, o razoável, se transforma no critério através do qual é possível propor argumentos políticos legítimos: ele é o filtro que perpassa todas aquelas demandas que são

articuladas na esfera pública. E não se reduz a isso, pois o razoável também determina até que ponto é legítimo discordar, e de que maneira isso pode ser feito, no momento em que ele determina quais são os limites razoáveis do juízo. Percebe-se, então, que todas as doutrinas abrangentes, consideradas como não razoáveis para Rawls, estão automaticamente excluídas da discussão na esfera pública, de maneira que qualquer demanda pública que não seja razoável, nesses critérios, não pode ser aceita e muito menos ser objeto de tolerância.

Em face do exposto, evidencia-se que a teoria política de Rawls dá origem a concepções específicas de tolerância, bem como de limites para tolerância. As contradições e os problemas enfrentados por essas doutrinas serão objeto do próximo tópico.

3.1.3.3 As contradições da teoria de Rawls

Diante da teoria política de Rawls, e suas implicações possíveis para uma concepção liberal de tolerância, é preciso, neste momento, evidenciar até que ponto essas teorias podem ser colocadas em prática, e de que forma elas se comportam perante questões de tolerância.

De modo geral, pode-se afirmar que as doutrinas liberais da tolerância partem da idéia de que o pluralismo é uma característica inerente, inevitável e salutar da sociedade liberal. Entretanto, o modo de lidar com essa espécie de pluralismo muda no decorrer de cada teoria. No caso do Rawls, as questões de tolerância encontram sua solução nos dois princípios de justiça como equidade, isto é, na aplicação de uma espécie de paradigma distributivo. Esse paradigma, por sua vez, possui limites estritos, que determinam até que ponto é possível estender a concepção rawlseliana de tolerância. Esses limites são o critério do razoável e a idéia de bens primários⁴⁷.

Considerando, portanto, o paradigma distributivo de tolerância, tem-se a formulação da primeira teoria de tolerância, qual seja, aquela que afirma que a tolerância decorre do princípio da diferença. Conforme já foi dito, essa teoria aduz, segundo a interpretação de Ricoeur, que preocupar-se com o princípio da diferença significa transformar a desigualdade em uma questão de justiça, o que, por sua vez, atribui à tolerância um sentido positivo, que não se resume apenas em abster-se de uma determinada conduta, mas sim reconhecer o direito a existência das diferenças e do direito às condições materiais. Todavia, a interpretação que

⁴⁷Por questões metodológicas, o presente tópico não terá como objeto criticar a teoria política de Rawls como um todo, mas sim apenas as doutrinas da tolerância distributiva e os limites decorrentes dela, conforme foram explanadas no tópico anterior.

Ricoeur dá ao princípio da diferença é muito mais abrangente do que o que Rawls pretendia, e isso se dá por vários motivos.

Primeiramente, a noção que Ricoeur utiliza para o termo “diferença” não tem o mesmo sentido que o usado por Rawls. O conceito de diferença em Ricoeur é mais amplo, porque neles estão inclusas diferenças de gênero, raça ou status social⁴⁸, enquanto o termo “diferença”, em Rawls, abrange apenas as dissimetrias de distribuição dos bens primários na estrutura básica. Conforme foi justificado pelo próprio Rawls, a sua teoria de justiça não leva em consideração as questões de gênero e raça, de modo que

os graves problemas atuais decorrentes da discriminação e das distinções baseadas em gênero e em raça não fazem parte da sua proposta, que é a de formular certos princípios de justiça e confrontá-los com apenas alguns dos problemas clássicos de justiça política para verificar como seriam resolvidos na teoria ideal (RAWLS, 2003, p.93).

Secundariamente, esse conceito específico do que significa “diferença” em Rawls é um critério determinante para a compreensão do seu significado de “desigualdade”. Ricoeur interpreta que o princípio da diferença tem como objetivo a diminuição das diferenças, através da redistribuição de bens materiais, fato que elevaria o status social dos menos favorecidos. Entretanto, o que o princípio da diferença objetiva, não é elevar os menos favorecidos, mas sim fazer com que eles se submetam ao arranjo político menos pior possível. Isso significa que os menos favorecidos, na teoria de Rawls, continuarão a ser menos favorecidos, ainda que sob vigência de um princípio da diferença.

Isso indica que o objetivo da teoria rawlsiana não é fazer uma apologia à eliminação ou diminuição das diferenças econômico-sociais, mas sim determinar o que significa uma diferença justa. Inclusive porque, para Rawls, a desigualdade é algo necessário para o desenvolvimento das sociedades capitalistas, isto é, algo que não pode ser eliminado, e que decorre de questões que são inalcançáveis pelos princípios de justiça, como a classe social, os talentos naturais e a boa ou má sorte no decorrer da vida. Segundo o autor, “qualquer sociedade moderna, mesmo uma bem-ordenada, tem de se apoiar em algumas desigualdades para ser bem planejada e efetivamente ordenada” (RAWLS, 2003, p.78).

Por esse motivo, não se pode afirmar que o princípio da diferença é um fundamento legítimo para uma concepção de tolerância positiva. Primeiramente porque o conceito de

⁴⁸ Essa interpretação se baseia na seguinte citação: “à abstenção acrescenta-se o reconhecimento do direito de existência das diferenças e do direito às condições materiais” (RICOEUR, 1995, p.180). Percebe-se, portanto que Ricoeur separa o termo “diferenças” da expressão “direito às condições materiais”, do que se deduz que o autor entende que ambos representam esferas distintas.

diferença em que ele se baseia é extremamente restrito às causas econômicas de distribuição de bens primários, enquanto questões de tolerância nem sempre se justificam em razões econômicas, mas sim em motivos morais e políticos. Secundariamente, porque seu objeto, qual seja, a desigualdade, também tem um significado específico, e a sua função, qual seja a de redistribuição, nada mais faz do que criar um status de desigualdade justa, em que os menos favorecidos continuarão a sê-los, ainda que em uma sociedade bem ordenada.

Feitas essas considerações, passa-se, agora, à crítica da segunda possibilidade de teoria distributiva de tolerância, isto é, aquela baseada do princípio da distribuição. Como já foi visto, o princípio da distribuição objetiva a garantia formal de que todas as pessoas tenham o mesmo acesso a um conjunto de direitos e liberdades básicas. Quando, na prática, existe uma assimetria no gozo desses direitos, o princípio da distribuição deve ser utilizado, de modo que não só o direito formal, mas também o valor intrínseco desses direitos seja abalizado. Isso significa que qualquer diferença social que se transforma em desvantagem pode ser gerenciada através de uma distribuição compensatória.

Entretanto, a teoria de tolerância que surge do princípio da distribuição pode ser eficaz em alguns momentos, mas não é capaz de resolver todas as questões de tolerância. Desde Marx a Rawls, isto é, desde a criação do socialismo-marxismo à formulação do princípio de justiça como equidade, parece que a teoria política resolve todos os seus problemas com um único mantra: a redistribuição. Seja através de um modelo radical, pela abolição da propriedade privada (Marx), ou pela formulação de princípios de justiça que determinem a distribuição dos bens primários da sociedade (Rawls), tudo parece indicar que os males da sociedade estão fundados na disposição de bens materiais.

Ocorre que considerar o problema da tolerância a partir do paradigma da redistribuição significa transformar a diferença apenas em uma questão de desvantagem. Na maioria das vezes, o que se tem não é a ausência de bens primários, mas sim a ausência de reconhecimento, esta que independe de qualquer bem material.⁴⁹ No tocante ao reconhecimento, portanto, ao invés de assimetrias de status econômico, têm-se assimetrias de status social, ou seja, o fato de uma identidade não se enquadrar naquilo que a maioria define como comportamento “normal”, classifica-a, quase que imediatamente, àquilo considerado “diferente” e que, simplesmente por esse motivo, pode ser alvo de discriminações. Se ter uma identidade diferente equivale a não poder desenvolver certas capacidades, independentemente

⁴⁹ Por exemplo, homossexuais são discriminados, em várias sociedades, sejam eles ricos ou pobres, trabalhadores assalariados ou industriais.

de qualquer escassez de recursos ou oportunidades, logo o problema da inclusão não pode ser resolvido através de simples ajustes no sistema distributivo (GALEOTTI, 2005, p.9).

Por esse motivo, o princípio da distribuição, sozinho, não pode legitimar uma teoria de tolerância abrangente, pois existem várias questões de tolerância em que o que está em jogo não é uma questão de redistribuição, mas sim uma questão de reconhecimento⁵⁰.

E em relação aos limites da tolerância? Como já foi visto, para a teoria rawlsiana eles são dois: os bens primários e a razoabilidade. Nenhuma doutrina abrangente que fere a distribuição de bens primários ou que não segue as regras do razoável não pode ser objeto de tolerância. Entretanto, cabe a seguinte pergunta, até que ponto as noções de bens primários e de razoabilidade são corretas para fundamentar esse “ponto de corte”?

No tocante aos bens primários, já foi dito que eles são aqueles bens de que o cidadão livre e igual precisa para desenvolver suas faculdades morais. Eles se constituem em torno de um conjunto de fatos gerais sobre as necessidades e aptidões humanas, que forma uma lista de bens cujo critério de escolha são características objetivas das circunstâncias sociais dos cidadãos.

Pode-se afirmar, portanto, que a teoria dos bens primários que Rawls elabora é objetiva e restrita. É objetiva porque o critério que determina quais são os bens primários não é particular, ou seja, não diz respeito aos bens particulares de cada um. Na verdade, o que ocorre é a análise objetiva daquelas circunstâncias que, para Rawls são indispensáveis para a formação moral do ser humano como um todo. Por outro lado, a teoria dos bens primários é restrita porque nem todos os bens podem se constituir em bens primários, apenas aqueles que foram listados por Rawls tem essa legitimidade. Conforme foi visto, esses bens formam uma lista de cinco tipos, quais sejam: (1) os direitos e liberdades básicos; (2) As liberdades de movimento e de livre escolha de ocupação sobre um fundo de oportunidades diversificadas; (3) os poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade; (4) renda e riqueza; e (5) as bases sociais do auto-respeito.

Ocorre que essas duas características terminam por viciar a teoria dos bens primários como limites da tolerância. O caráter de objetividade atribuído por Rawls na escolha dos bens (por exemplo, a riqueza e renda), termina por ignorar que existe uma relação intrínseca entre os bens humanos e a vida humana material, de modo que os bens são, de maneira geral, reflexos dos desejos e preferências do indivíduo e, de maneira específica, o substrato que possibilita que o ser humano desenvolva as suas capacidades básicas, como vestir-se,

⁵⁰ As relações entre tolerância e reconhecimento serão estudadas no capítulo 5.

alimentar-se, etc. Por esse motivo, a ligação material que existe internamente na noção de bem torna impossível que se estabeleçam critérios objetivos através dos quais seja possível determinar quais são os bens primários e quais não os são.

Isso acontece, inclusive, porque as necessidades e exigências relevantes dos membros cooperativos da sociedade podem variar e ser tão diferentes ao ponto de tornar a lista oferecida por Rawls insuficiente. Nesse sentido, o caráter restrito da lista de bens termina ignorando algumas pretensões legítimas que não alcançaram o grau de objetividade exigido por Rawls. Sob esse ponto de vista, a listagem se torna pesadamente inflexível, e essa inflexibilidade aponta para o fato de que o uso dessa lista como limite pode dar origem a mais questões de intolerância do que de tolerância propriamente dita. Por esses motivos, a teoria dos bens primários como limite para tolerância provavelmente não seria uma alternativa bem sucedida.

Um segundo limite para tolerância na teoria política rawlsiana é o critério do razoável. Conforme já foi dito, a razoabilidade é o discernimento moral que as pessoas possuem de propor e seguir as regras de cooperação equitativa, bem como de reconhecer que existe a possibilidade do desacordo, fundando nos limites do juízo. A razoabilidade, portanto, é o critério essencial que filtra as pretensões passíveis de serem apresentadas na esfera pública, de modo que, antes de serem legítimas, as demandas públicas têm de ser razoáveis.

Existem certas características que uma doutrina abrangente deve possuir para ser considerada razoável. Primeiramente, ela deve ser um exercício de razão teórica, organizando valores de modo consistente, coerente e compatível com uma visão específica de mundo. Secundariamente, ela deve ser um exercício de razão prática, quando consegue equilibrar seus valores internos, quando eles entram em conflito. Por fim, uma doutrina abrangente será razoável quando for estável, mas não inalterável, ou seja, ela deverá permitir a possibilidade de revisão de seus princípios (RAWLS, 2000, p. 103). Rawls não apresenta, no “Liberalismo Político” nenhuma doutrina abrangente que exemplifique esses requisitos. Foi só no “Direito dos Povos” que o autor estabelece uma relação evidente entre razoabilidade, tolerância e os chamados “povos decentes”.

Nesse livro, Rawls tem o objetivo de estender a sua concepção pública de justiça para uma Sociedade dos Povos. Isso significa que a questão da justiça como equidade deixará de ser um assunto doméstico, para tornar-se um assunto internacional. Entretanto, Rawls já tinha deixado claro, no “Liberalismo Político” que a justiça como equidade se aplica apenas à estrutura básica de sociedades liberais. Portanto, expandir essa doutrina para o âmbito internacional faz surgir a necessidade de se ampliar os termos de cooperação e de tolerância

entre países, pois uma sociedade internacional apenas com países liberais seria muito restrita. Nesse sentido, tolerar, para Rawls,

significa reconhecer essas sociedades não liberais como membros participantes iguais, de boa reputação, na Sociedade dos Povos, com certos direitos e obrigações, inclusive o dever de civilidade, exigindo que ofereçam a outros povos razões para os seus atos adequadas à Sociedade dos Povos (RAWLS, 2004, p.77).

Entretanto, nem todas as sociedades não-liberais poderão participar da Sociedade dos Povos. É nesse momento que Rawls utiliza-se da sua noção de razoabilidade para definir o que seriam os “povos decentes”, afirmando que pensa “na decência como uma idéia normativa do mesmo tipo que a razoabilidade”. Nesse sentido os povos decentes são aquelas sociedades não-liberais que cumprem os seguintes requisitos: (1) são uma associação sem fins agressivos, que acreditam na diplomacia e respeitam a ordem política e social de outras sociedades; (2) asseguram a todos os direitos humanos; (3) têm consciência de responsabilidades sociais que advém do dever moral e não da força; (4) acreditam que as instituições jurídicas, mais precisamente a lei, devem ser guiadas por uma idéia de justiça do bem comum (RAWLS, 2004, p.84-87).

Ora, o conceito de “povos decentes” é uma decorrência lógica e prática do próprio conceito de “povos razoáveis”. Essa similitude implica em muitas conseqüências. Uma delas é que muito do que é razoável para Rawls é aquilo que, quando não é liberal, assemelha-se ao máximo ao liberalismo. Por exemplo, um povo será decente quando garantir para seus membros os direitos humanos, que, para Rawls, traduzem-se no direito a vida, à liberdade, à propriedade e à igualdade formal (RAWLS, 2004, p.85). Percebe-se, portanto que Rawls está utilizando um paradigma liberal de direitos para caracterizar o que é um “povo decente” e, assim, atribuir-lhe o direito de participar da Sociedade dos Povos.

Do mesmo modo ocorre com o critério de razoabilidade. Como já foi dito, se uma demanda, por mais que legítima, não for razoável, ela será excluída do debate público, antes mesmo de se enquadrar em alguns dos casos explicitados como “limites do juízo”. Se algum grupo específico pretender, por exemplo, formular uma demanda de modificação do sistema de cooperação equitativa, com base em seus fins particularidades não liberais, por exemplo os religiosos, a articulação desse pleito será excluída da esfera pública, pois, pelo menos em tese, é baseado em uma concepção de bem específica. Segundo Michael Sandel,

o liberalismo político limita rigorosamente os tipos de argumentos que constituem contribuições legítimas para o debate político, especialmente para o debate acerca

dos elementos constitucionais essenciais e das questões de justiça básica. Essa limitação reflete a prioridade do justo sobre o bom. Não só o governo não pode endossar uma concepção de bem ou outra, como os cidadãos tampouco podem sequer introduzir no discurso político as suas convicções morais ou religiosas abrangentes, pelo menos enquanto debaterem questões da justiça e dos direitos (SANDEL, 2005, p. 275).

Percebe-se, portanto, que um conjunto de princípios e paradigmas liberais subsiste à própria noção de razoabilidade proposta por Rawls. Nesse sentido, ela restringe o seu âmbito de atuação e, da mesma forma que a questão da teoria dos bens primários, passa a produzir muito mais intolerância do que tolerância. Entretanto, o caso da razoabilidade ainda é mais grave, pois impede que demandas legítimas cheguem à discussão na esfera pública, o que dificulta o processo de atualização das doutrinas abrangentes, bem como da inclusão das minorias na sociedade majoritária.

3.2 OS LIMITES DO LIBERALISMO

De modo geral, as teorias liberais da tolerância são construídas em torno de um conjunto de princípios fundamentais, que caracterizam a própria noção de liberalismo como doutrina política. Esses conceitos fundamentais determinam os limites daquilo que pode ser considerado “liberal” ou “antiliberal”. Nesse sentido, pode-se afirmar que uma doutrina será liberal quando seus pressupostos contiverem traços de individualismo, neutralismo, ou até defenderem a separação entre a esfera pública e privada, bem como defenderem uma política de direitos individuais formais como algo inalienável.

De fato, para o liberalismo, o indivíduo é o sujeito político por excelência. Ele é a pessoa humana soberana, dotada de faculdades morais e capacidade de escolha racional, constituindo-se como a célula fundamental da sociedade civil. Nesse sentido, para o liberalismo, o indivíduo é anterior a própria comunidade, ou seja, primeiro existem os indivíduos que, dependendo das circunstâncias, estabelecem relações de cooperação com outros indivíduos, dando origem, ao fim, à sociedade civil e ao próprio Estado (SANDEL, 2005, p,84).

Esse sentido de individualismo é bastante relevante para as teorias contratualistas. De fato, o contrato social é a ficção de um pacto entre indivíduos como sujeitos de posse. Esse pacto é o que dá origem, por um lado, ao Estado, e por outro lado, à sociedade civil. Na teoria

rawlseliana, por exemplo, são os indivíduos, na posição original, que têm a legitimidade para escolher os princípios de justiça que irão reger a estrutura básica da sociedade. Entretanto, o eu deontológico de Rawls tem uma natureza específica: o sujeito, na posição original, é dotado de uma individualidade anterior às suas próprias experiências de vida, interesses e concepções de bem. Segundo Sandel, a teoria de Rawls

exige um sujeito antecipadamente dotado de individualidade, cujo eu tenha sido delimitado antes da experiência. Para construir um eu deontológico, tenho que ser um sujeito cuja identidade é fornecida independentemente das coisas que possuo, isto é, independentemente dos meus interesses, dos meus objetivos e das relações que estabeleço com os outros (SANDEL, 2005, p.86).

Defender o distanciamento entre o “eu” e o “meu”, ou seja, entre o sujeito e suas posses é algo problemático, por dois motivos. Primeiramente porque essa perspectiva ignora as formas de autocompreensão intersubjetivas, segundo as quais uma concepção do “eu” não se limita a um único ser humano individual, mas sim ao relacionamento plural construído entre o “eu” e o “outro”.⁵¹ Secundariamente, essa separação ocasiona um esvaziamento moral do indivíduo, isto é, deixa-o desprovido daqueles valores e fins constitutivos da sua identidade. Para Sandel, “na perspectiva de Rawls, as pessoas não têm qualquer valor intrínseco, nenhum valor que seja intrínseco no sentido de ser delas antes, independentemente, ou para além daquilo que as instituições justas lhes tenham atribuído” (SANDEL, 2005, p. 126).

Entretanto, poder-se-ia afirmar que Rawls, na “Justiça como equidade” tem em mente uma concepção de identidade que possui dois sentidos: o moral e o legal. Entende-se por identidade moral é aquela relacionada com os objetivos pessoais mais profundos dos cidadãos: ela diz respeito às suas convicções religiosas, filosóficas e morais, e podem variar indefinidamente, motivo pelo qual não podem ser admitidas numa situação de véu da ignorância. Por outro lado, a identidade legal aquela identidade pública que o ser humano possui como pessoa livre e igual, dotada de uma espécie de racionalidade que a torna capaz de rever suas concepções de bem por motivos razoáveis (RAWLS, 2003, p.30).

A identidade legal é invariável, pois pertence ao ser humano independentemente das mudanças que podem ocorrer em suas concepções do bem⁵². Nesse sentido, por mais que a identidade moral varie, a identidade legal permanece a mesma, já que “essa conversão não implica nenhuma alteração de nossa identidade pública ou legal” (RAWLS, 2003, p.32). Isso

⁵¹ A formação intersubjetiva da identidade é uma das principais críticas comunitaristas feitas à teoria de justiça rawlseliana. Para a análise aprofundada dessas teorias, remete-se o leitor para o próximo capítulo.

⁵² Por esse motivo essa é a identidade que pertence às partes sob o véu da ignorância, na posição original.

significa que a identidade legal não só é imutável, mas também é totalmente independente da identidade moral.

Ocorre que essa relação de independência entre as identidades legais e morais do indivíduo não é algo que pode ser sustentado de forma absoluta. De fato, existem casos em que a mudança na identidade moral de um indivíduo o subordina a um status social menos favorecido, comprovando, portanto, que existe uma relação tão essencial entre os dois tipos de identidade que uma não pode ser concebida sem a outra.⁵³

Ademais, ainda que essa distinção fosse possível, a utilização do indivíduo como o ponto de partida de uma política de tolerância não é mais suficiente, pois essa perspectiva ignora que o que está em jogo é muito mais do que certos atributos racionais, submetidos à livre escolha. Na verdade, questões contemporâneas de tolerância dizem respeito muito mais às diferenças entre grupos do que entre indivíduos. E essas diferenças e assimetrias muitas vezes não são objeto de escolha racional: elas decorrem ou de características naturais, como o sexo e raça, ou de qualidades pejorativas atribuídas a certos grupos culturais, sendo que ambos independem da vontade dos seus membros. Segundo Galeotti,

o que dá origem as mais genuínas questões contemporâneas de tolerância, são, de fato, diferenças entre grupos ao invés de indivíduos. Isso é crucial. Diferenças de grupo normalmente são de natureza atribuída que, diferentemente dos casos discutidos pelos teóricos clássicos da tolerância, não envolvem uma escolha (GALEOTTI, 2005, p.5. Tradução nossa)⁵⁴

Outra característica essencial da doutrina liberal é o neutralismo. Entende-se por neutralidade o princípio de que o Estado não tem legitimidade para decidir qual a concepção de bem que deve ser adotada pelos cidadãos, muito menos tem o dever de tornar o cidadão um humano “moralmente melhor”. Nesse sentido, o Estado não poderá favorecer nenhum valor moral específico na esfera pública, com o intuito de evitar a discriminação. De fato, em face da pluralidade inevitável de valores divergentes, optar por um deles significa, em tese, rejeitar todos os outros. Logo, uma política liberal, para ser justa e inclusiva, tem que ser neutra em

⁵³ Um exemplo de modificação da identidade legal a partir da identidade moral se dá nos casos das pessoas homoafetivas. No Brasil, por exemplo, o simples fato de um indivíduo mudar a sua identidade moral de gênero do sexo masculino para o feminino implica na perda de algumas liberdades e direitos civis, como, por exemplo, o direito de casar e adotar. Um outro exemplo é o das mulheres mulçumanas na França. Caso elas, modificando a sua identidade moral, optem pelo uso do véu integral, estarão sujeitas à restrição à sua liberdade de locomoção, tendo em vista que a dissimulação total do rosto é proibida nesse país.

⁵⁴ No original: “what give rises to most genuine contemporary issues of toleration are, in fact, differences between groups rather than between individuals. This is crucial. Group differences normally have as ascriptive nature, in that, unlike the cases discussed by classical theorists of toleration, they do not involve choice”.

relação às diferenças, isto é, completamente independente de qualquer perspectiva moral substantiva.

Na prática, entretanto, o neutralismo traz consigo uma carga valorativa maior do que a que demonstra. Isso acontece por dois motivos. Primeiramente, o neutralismo se transforma em um princípio da indiferença, em que a diversidade no espaço público deve ser considerada como inexistente, ou seja, ignorada. Nesse sentido,

com o surgimento do conceito de neutralidade, a irrelevância política das diferenças é transformada em indiferença política e cegueira perante elas. Então, enquanto as diferenças sociais, protegidas pelos direitos individuais, devem ser toleradas na esfera privada, na esfera pública elas devem simplesmente ser ignoradas. Além dessa indiferença, o princípio da neutralidade também engendrou uma conceitualização do espaço público como uma área neutra, a partir da qual diferenças sociais são irrelevantes, um espaço puro de iguais, onde só o mérito pode contar como princípio diferenciador (GALEOTTI, 2005, p.26. Tradução nossa).⁵⁵

Percebe-se, portanto, que, além de ser um guia para as diretrizes públicas do Estado, o princípio da neutralidade é algo que está implícito à própria noção de razão pública e, nesse sentido, ele restringe todos os argumentos que podem ou não ser levados à discussão no espaço público. As diferenças sociais são apenas idiosincrasias, elementos conflitantes que expressam gostos momentâneos e escolhas pessoais dos indivíduos. Logo, eles não são matéria pertinente à ordem social, e não são dotados de razoabilidade suficiente para gerarem demandas por justiça.

Ocorre que tal sentido de neutralidade é insuficiente para alcançar seus fins, quais sejam, o de evitar a discriminação e promover a inclusão. Isso acontece porque o que define a inclusão ou a exclusão de um determinado grupo é o lugar em que ele ocupa entre aquilo que é considerado “normal” ou “diferente”, e não entre aquilo que é “neutro” ou “contextualizado” (GALEOTTI, 2005, p.59). Nesse sentido, o neutralismo, por si só, não é capaz de evitar que grupos minoritários sejam excluídos ou discriminados na esfera pública, porque a origem dessas desvantagens está no próprio arcabouço histórico, acumulado pela sociedade, que o neutralismo apenas consegue dissimular.

Existe, entretanto, um segundo aspecto do neutralismo que o deixa ainda mais discutível: ao invés de ser um princípio que pugna pela indiferença em relação às concepções

⁵⁵ No original: “with the rise of the concept of neutrality, the political irrelevance of differences is transformed into political indifference and blindness towards them. So while social differences, well protected by individual rights, are to be tolerated in the private sphere, in the public sphere they should simply be ignored. In addition to this indifference, the principle of neutrality also engendered a conceptualization of the public sphere as a neutralized area from which social differences were irrelevant, a purified space of equals where only merit should count as differentiating principle”.

de bem, ele, na verdade, constitui-se, por si mesmo, como um ponto de vista moral, pertencente ao liberalismo como tradição. O neutralismo, portanto, é apenas um discurso. Na prática, ele é a expressão política de uma cultura (a liberal) que, muitas vezes, é incompatível com outras. Segundo Taylor, o liberalismo “não pode e não deve reivindicar a completa neutralidade cultural. Liberalismo também é uma crença combatente” (TAYLOR, 1994,p. 62)⁵⁶.

A perspectiva do liberalismo como uma tradição cultural é defendida por Alasdair MacIntyre, em seu livro “Justiça de quem? Qual racionalidade?”. Segundo o autor, o liberalismo surgiu como uma crítica à tirania da tradição, a partir de princípios de racionalidade, mas terminou constituindo-se como uma nova tradição, composta também por um conjunto de valores morais e políticos inalienáveis. Por exemplo, o liberal está comprometido com a visão de que não existe um bem supremo, e de cada indivíduo deve agir no sentido de realizar os seus fins pessoais. Eles acreditam que deve existir um esquema político e legal a partir do qual seja possível a concordância de todos os cidadãos, segundo princípios racionalmente justificáveis, e que os direitos decorrentes desse sistema são fundamentais e, portanto, inegociáveis e inalienáveis.

Sob essa perspectiva, o liberalismo, ao invés se de constituir como uma racionalidade independente de uma tradição, transformou-se, na verdade, em um conjunto histórico de instituições que dão origem a justificação e interpretações de mundo específicas, ou seja, ele também é a “voz de uma tradição”. Segundo MacIntyre,

o liberalismo, portanto, oferece uma concepção específica de ordem justa, que intimamente integrada à concepção do raciocínio prático exigida pelas tradições públicas conduzidas nos termos estabelecidos por uma comunidade política liberal. Os princípios que informam tal raciocínio prático e a teoria e a prática da justiça nessa comunidade não são neutros com relação a teorias rivais e conflitantes do bem humano. Onde são vigentes, elas impõem uma concepção particular de vida boa, do raciocínio prático e da justiça sobre os que voluntária ou involuntariamente aceitam os procedimentos liberais e os termos liberais de debate. O supremo bem do liberalismo é a manutenção continuada da ordem social e política liberal, nada mais, nada menos (MACINTYRE, 2008, p. 370).

No mesmo sentido, Paul Kahn, em seu livro “*Putting liberalism in its place*” aduz que por trás da retórica jurídica dos direitos individuais, do universalismo e do procedimentalismo, existe um desacordo velado em relação à própria natureza do indivíduo e suas relações com a comunidade. Essa postura crítica, todavia, é essencial para que seja

⁵⁶ Na língua original: “All this to say that liberalism can’t and shouldn’t claim complete cultural neutrality. Liberalism is also a fighting creed”.

possível “colocar o liberalismo no seu lugar”, ou seja, compreendê-lo a partir de suas implicações históricas e valorativas, como uma comunidade política particular, sustentada pelo sacrifício e amor de seus próprios membros. Segundo Kahn,

nossos missionários contemporâneos pregam a democracia, mercados livres, e a regra da lei – todas instituições fundadas na nossa crença de igualdade e liberdade para todas as pessoas. Esse compromisso pertinaz a uma comunidade universal é produto de ambas as tradições cristãs e iluministas. Nós experienciamos esse compromisso simultaneamente como um tipo de amor aberto e como uma fé na capacidade de cada indivíduo de ingressar em um debate racional que levará ao acordo mútuo. Ninguém, nós acreditamos, está acima da conversão aos nossos valores (KAHN, 2008, p.7. Tradução nossa).⁵⁷

O liberalismo, portanto, é uma prática cultural que tem características materiais, filosóficas e teológicas distintas: ele é o produto de escolhas históricas significativas. Ao tomar para a si a qualidade de sistema racional de organização política, o liberalismo estabelece duas premissas: (1) ele pressupõe que todos os indivíduos poderão aceitar os seus valores, já que eles primam pela racionalidade; (2) ele se impõe como o “modelo do racional”, ou seja, como um paradigma a partir do qual as outras culturas podem ser classificadas como racionais ou irracionais, caso concordem ou discordem com os princípios liberais.

Entretanto, esse padrão de racionalidade é bastante duvidoso, porque, segundo Kahn, “o liberalismo sempre parece carregar mais peso – mais significado – do que os seus defensores filosóficos podem explicar” (KAHN, 2008, p.104). Longe de ser neutro e imparcial, o liberalismo é uma doutrina normativa específica, baseada em uma epistemologia moral e em uma teoria da razão, que constroem um mundo político dividido entre o público e o privado (KAHN, 2008, p.15).

Considerando que esse argumento é plausível, ou seja, que o liberalismo é uma cultura moral e política, até que ponto é possível afirmar que a defesa dos seus paradigmas e valores é errada? Afinal, acreditar na liberdade, individualidade, e nos direitos fundamentais formais é algo mau ou impossível?

Segundo a própria teoria comunitarista, não há nenhum problema nisto: a comunidade ocidental, guiada pela sua concepção de bem liberal, tende a promover e perpetuar os seus valores dentro da sua sociedade e, para isso ela tem total legitimidade. O problema surge quando os próprios liberais não reconhecem que estão condicionados culturalmente pelo seu

⁵⁷ No original: “our contemporary missionaries preach democracy, free markets, and the rule of law – all institutions founded on our belief in the equal liberty of every person. This dogged commitment to a universal community is a product both of our Christian and enlightenment traditions. We experience this commitment simultaneously as a kind of open-ended love and as a faith in the capacity of each individual to enter a rational debate that will result in mutual agreement. No one, we believe, is beyond conversion to our values”

próprio paradigma. Para eles, a ordem liberal é neutra, imparcial e não compartilha qualquer concepção substantiva de bem.⁵⁸

Essa posição irretratável, que se nega a perceber a real condição do liberalismo, gera uma polêmica que só pode ser sanada por dois meios: ou o liberalismo segue a sua cartilha à risca, tornando-se efetivamente neutro, imparcial e ahistórico, o que é impossível devido à própria condição humana, ou o liberalismo reconhece o seu lugar e se lança na busca por novas alternativas de integração, que promovam a inclusão das minorias culturais para produzir uma ordem social efetivamente justa.

Buscando executar essa segunda opção, Taylor propõe a possibilidade de criação de um liberalismo de segundo tipo, em que o Estado, sensível às diferenças culturais substantivas, prima pela política da diferença e pela manutenção da diversidade. Assim, ele põe em prática políticas públicas em favor de metas coletivas, na defesa de certas particularidades culturais, transformando-as em direitos legítimos.

Nesse sentido, Taylor acredita na possibilidade de se organizar uma sociedade em torno de uma definição de vida boa, esta que, por sua vez, é entendida como o conjunto de juízos que, por serem importantes para as culturas, devem ser buscados em comum, como assunto da política pública (TAYLOR, 1994, p. 59). Esse liberalismo se caracteriza (1) pelo modo em que trata as minorias, incluindo aquelas que não compartilham a definição pública de bem, e (2) pelos direitos que concede a cada um de seus membros.

É preciso observar, todavia, que Taylor não pretende eliminar os direitos fundamentais garantidos pelo Liberalismo Clássico. O que ele objetiva, na verdade, é a complementação desses direitos, como base na relativização de certas imunidades e prerrogativas que, apesar de importantes, podem ser delimitadas ou restringidas em razão do interesse público.

Segundo Sandel, esse modelo de liberalismo é mais apropriado para uma sociedade pluralista, pois ele representa uma das maneiras mais saudáveis de se respeitar as convicções morais e religiosas do outro. É através dele que nos comprometemos a ouvir, contestar, desafiar a aprender com a cultura alheia, a partir do impacto que elas causam na política pública. Assim,

na medida em que as nossas divergências morais e religiosas refletem a pluralidade última de bens humanos, um modo deliberativo de respeito permitir-nos-á apreciar melhor os bens distintivos expressos pelas nossas vidas diferentes (SANDEL, 2005, p. 282).

⁵⁸ Por “liberais” inclusos nessa perspectiva, entendem-se os autores analisados até o momento, nessa dissertação.

Em um primeiro momento, o Liberalismo de segundo tipo parece ser uma perspectiva política de difícil realização, mas isso não significa que ele é um modelo impossível. Segundo Taylor, os obstáculos que a ele se impõem são aqueles que qualquer sociedade liberal tem de enfrentar, se quiser compatibilizar a liberdade com a igualdade. O que se deve ter em mente é que “a rigidez do liberalismo procedimentalista irá rapidamente torná-lo impraticável no mundo de amanhã” (TAYLOR, 1994, p.61). E é justamente em face desse tipo de liberalismo renovado, que uma concepção de tolerância como reconhecimento surge e se instrumentaliza.

4 TOLERÂNCIA E DIREITOS DE IGUALDADE

Como restou dito anteriormente, as teorias liberais da tolerância, por mais que sejam historicamente importantes, são insuficientes quando o problema da tolerância ultrapassa as capacidades de uma doutrina normativa de garantia de direitos formais, e passa a abranger a necessidade de se acomodar diferenças éticas entre valores e modos de vida de grupos distintos.

De fato, o multiculturalismo apresenta um grande desafio à democracia, qual seja, o de incorporar a diferença mantendo o princípio da igualdade. As dificuldades envolvidas nesse processo se tornam ainda mais complexas, quando se percebe que os instrumentos disponibilizados pela tradição liberal são incapazes, inclusive, de justificar o surgimento do problema.

Isso acontece porque, pelo menos em tese, o liberalismo exclui do âmbito político a discussão acerca de valores e concepções do bem, já que isso pertence à esfera de escolha racional do indivíduo. E, perante o reconhecimento dos “direitos universais”, a tolerância como uma prática política perde a sua razão de ser, já que os conflitos entre valores, religiões e culturas, se existirem, devem ser resolvidos no âmbito privado, de indivíduo para indivíduo, sem a mínima interferência do Estado.

Entretanto, questões contemporâneas de tolerância não se resumem aos conflitos morais existentes entre indivíduos. Ao contrário, elas dizem respeito à relação entre grupos culturais e identidades coletivas, que divergem não apenas em seus fundamentos éticos, mas também ocupam um status social assimétrico dentro do espaço público. Segundo Anna Elisabetta Galeotti,

o que origina as mais genuínas questões de tolerância contemporânea são, de fato, diferenças entre grupos ao invés de diferenças entre indivíduos. Isso é crucial. Diferenças de grupo normalmente são de natureza atribuída, em que, diferentemente dos casos discutidos pelos teóricos clássicos da tolerância, não envolvem escolha. Além disso, membros de grupos cujas diferenças originam questões de tolerância têm sido usualmente excluídos da cidadania plena e do completo gozo de direitos (GALEOTTI, 2005, p.5. Tradução nossa).⁵⁹

⁵⁹ No original: “what gives rise to most genuine contemporary issues of toleration are, in fact, differences between groups rather than between individuals. This is crucial. Group differences normally have an ascriptive nature, in that, unlike the cases discussed by classical theorists of toleration, they do not involve choice. Moreover, members of groups whose differences raise issues of toleration have usually been excluded from full citizenship and from the full enjoyment of rights”.

Nesse sentido, é preciso propor soluções para os problemas do conflito entre diferentes grupos sociais, buscando possibilitar a coexistência pacífica e a convivência entre eles, sem que tenham que abrir mão da sua identidade cultural. Uma alternativa a essa questão é a proposição de uma noção de tolerância como reconhecimento. Para propor esse novo conceito de tolerância, todavia, é preciso evidenciar qual é o conceito de reconhecimento adotado nessa dissertação e, sobre esse aspecto, considera-se que duas possibilidades são possíveis.

A primeira possibilidade diz respeito ao grupo de teorias que relacionam o reconhecimento com a identidade. Fazem parte desse grupo as teorias do comunitarista Charles Taylor, e as de Axel Honneth. Posteriormente, tem-se o segundo tipo de teoria do reconhecimento, que é aquela que o qualifica como uma relação de status, vertente esta que, por sua vez, é representada por Nancy Fraser e Anna Elizabeta Galeotti.

4.1 RECONHECIMENTO E IDENTIDADE

A aproximação entre reconhecimento e identidade parece ter vários sentidos. Isso acontece porque o reconhecimento se relaciona com a identidade de pelo menos dois modos. O primeiro modo, diz respeito à função que o reconhecimento do outro tem em relação à própria formação da identidade humana. Sob esse aspecto, muito da individualidade humana surge a partir da experiência e percepções de outros significantes, desde o nascimento até a morte.

Entretanto, reconhecimento e identidade não se aproximam apenas nesses aspectos. A grande inovação da teoria política em relação ao reconhecimento é justamente esta: ele agora passa a ser um critério fundamental para que as identidades, já formadas, possam ser plenamente eficazes na esfera pública. Nesse sentido, o não reconhecimento público de pretensões legítimas fundadas em aspectos identitários termina gerando uma forma de exclusão política avassaladora, porque a inexistência de reconhecimento gera níveis de desrespeito tão fundamentais que terminam por negar ao cidadão aquilo que ele tem de mais importante na vida social, a sua dignidade como pessoa humana.

Influenciados pela doutrina hegeliana do reconhecimento, tanto Charles Taylor quanto Axel Honneth voltam seus estudos para o desenvolvimento de uma teoria que seja capaz de considerar o ser humano em todos os seus aspectos vitais, inclusive a sua identidade. Charles

Taylor faz isso criando “a política de reconhecimento”, enquanto Axel Honneth pretende criar uma teoria moral dos conflitos sociais, explicada através da “Luta por reconhecimento”.

4.1.1 Charles Taylor e “A política de reconhecimento”

A política de reconhecimento, defendida por Charles Taylor⁶⁰ (1992), é uma teoria cuja finalidade consiste em promover o reconhecimento público das diferenças, por parte das instituições democráticas. Considerado um filósofo comunitarista, Taylor acredita que as instituições públicas têm um papel relevante no desenvolvimento da identidade individual e, portanto, ao invés da tradicional impessoalidade e imparcialidade, elas devem abrir espaço para a aceitação de que a cultura é um interesse básico do indivíduo e que, portanto, deve ser tutelada.

Trata-se de uma perspectiva democrática e pluralista que, ligada às teorias da justiça distributiva, procura formular ideais de justiça condizentes com o contexto plural do mundo moderno. Fundamentada em uma política da diferença, essa teoria do reconhecimento tem como objetivo defender as especificidades culturais, seja a partir do argumento ético de compreensão substantiva da diversidade, seja através de ferramentas políticas que proporcionam tanto a garantia dos direitos fundamentais de caráter individual, quanto dos direitos de caráter coletivo, que levam em consideração as particularidades culturais dos grupos.

Segundo Amy Gutmann, o reconhecimento da singularidade da pessoa humana é um ponto central da política democrática. Entretanto, para que seus fins sejam alcançados, é preciso que se promova o reconhecimento tanto na esfera individual, quanto na esfera social, onde atuam e sobrevivem os grupos minoritários. Assim afirma o autor:

O completo reconhecimento público como cidadãos iguais requer duas formas de respeito: (1) respeito pela identidade única de cada indivíduo, independentemente do gênero, raça, ou afiliação étnica, e (2) o respeito por aquelas atividades, práticas, e

⁶⁰ Charles Taylor é um filósofo comunitarista que, juntamente com Alasdair MacIntyre, Michael Sandel e Michael Walzer, apresenta uma crítica ao formalismo, ao universalismo moral e aos fundamentos políticos do liberalismo clássico. Comunitarismo é uma corrente de pensamento político do século XX, que surgiu a partir da crítica ao livro de John Rawls, “Uma teoria de justiça”. De modo geral, os comunitaristas alegam que as teorias liberais falham ao não reconhecer que a sociedade não é formada simplesmente por um ato político voluntário, e que, subjaz, aos princípios de justiça, uma concepção de bem que influencia diretamente no modo pelo qual a sociedade interpreta as suas instituições e seus próprios membros. Nesse sentido, os valores e crenças, formados no espaço público da comunidade, são essenciais para a formação da identidade humana.

modos de ver o mundo que são particularmente valorizados ou associados á membros de grupos desfavorecidos (GUTMANN, 1994, p.8).⁶¹

O objetivo do presente tópico é expor e analisar os traços e características que distinguem a política do reconhecimento de Charles Taylor, apresentando as evidências políticas que resultam como consequência de sua prática.

4.1.1.1 A política identitária do reconhecimento

A política de reconhecimento significa a realização de políticas públicas que almejem o reconhecimento das diferenças existentes entre os indivíduos e os grupos culturais presentes na sociedade. Nesse sentido, segundo Charles Taylor, o reconhecimento, na política contemporânea, é uma questão não apenas de necessidade, mas também de demanda social.

A justificativa para desse tipo de demanda só se torna aparente devido à relação existente entre o reconhecimento e a identidade. Entende-se por identidade o conjunto de características que definem o ser humano e a sua forma de autopercepção. Nesse sentido, Taylor defende que uma parte da identidade do indivíduo é moldada a partir do reconhecimento. Isso significa que o fato de a sociedade valorizar ou desvalorizar certos traços e características de um indivíduo (ou grupo) pode influir diretamente no próprio entendimento que esse indivíduo possui de si mesmo, transformando, assim o que ele percebe como sua identidade. Segundo o autor,

a tese é a de que nossa identidade é parcialmente moldada pelo reconhecimento ou sua ausência, geralmente pelo *desreconhecimento* do outro, e assim a pessoa ou o grupo de pessoas podem sofrer danos reais, distorções reais, se as pessoas ou sociedade ao redor deles espelha neles uma imagem limitada, humilhante e desprezível deles mesmos (TAYLOR; 1994; p.25. Tradução nossa).⁶²

Portanto, o “não-reconhecimento” não é simplesmente uma falta de respeito. Ele pode causar graves danos e, por esse motivo, Taylor conclui que o reconhecimento, mais

⁶¹ No original: “Full public recognition as equal citizens may require two forms of respect: (1) respect for the unique identities of each individual, regardless of gender, race or ethnicity, and (2) respect for those activities, practices, and ways of viewing the world, that are particularly valued by, or associated with, members of disadvantaged groups”.

⁶² No original: “The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the *misrecognition* of others, and do a person or a group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves”.

precisamente a sua ausência, pode ser utilizado como uma forma de opressão, que aprisiona os grupos e indivíduos em uma forma falsa e distorcida de ser e viver. Nesse sentido, ele não seria apenas um capricho: é uma necessidade humana (TAYLOR, 1994, p. 26).

A moderna preocupação com a questão do reconhecimento surgiu, segundo o filósofo, por razões específicas. Uma delas foi o colapso das hierarquias sociais. De fato, na sociedade hierárquica, o critério essencial que determinava a distinção de um indivíduo era a honra, esta que, por sua vez, estava ligada a noções de desigualdade e preferência. Ora, os títulos eram prêmios públicos, destinados a apenas pouquíssimas pessoas. Era de sua natureza que nem todo mundo os possuísem.

Nas sociedades tradicionais, o que se chama, agora, de identidade era amplamente fixado pela posição social, isto é, o que explicava o reconhecimento das pessoas era o lugar que elas ocupavam na sociedade. Em seu livro “Esféricas da justiça”, Michael Walzer afirma que “os títulos são reconhecimentos instantâneos. Quando há um título para cada um, todos são reconhecidos, não há ninguém invisível” (WALZER, 2003, p.342). Ocorre que, na modernidade, os títulos e a noção de honra são substituídos pela noção de dignidade da pessoa humana. Sendo um aspecto essencial para a política democrática, a dignidade era vista como uma característica universal e igualitária que, supostamente, pertenceria a todos os cidadãos e por eles seria compartilhada de forma equânime.

Segundo Walzer, a sociedade democrática não conseguiu, com o artifício da dignidade, eliminar a disparidade social. Na época das sociedades hierárquicas, é fato que existiam classes de alto e baixo escalão. Entretanto, aqueles que se encontravam na base da pirâmide, por mais que vivessem em uma situação deplorável, possuíam o seu lugar delimitado na ordem social, tinham uma identidade e uma função definida. Na sociedade de cidadãos, contudo, a igualdade dos títulos lança as virtudes sociais à ampla concorrência e, assim, essas qualidades, servindo a finalidades diversas e contingentes, passam a ser distribuídas desigualmente, de forma que algumas pessoas, por não serem reconhecidas, vivem à margem do sistema. Segundo Walzer,

Tocqueville achava impossível a ausência de reconhecimento no Antigo Regime – e também desnecessária: humilhava-se a pessoa mostrando (que se sabia) qual era o lugar dela. No novo regime, ninguém tem lugar fixo; humilha-se a pessoa negando-lhe a sua presença, negando que tenha lugar. Recusa-se o reconhecimento da personalidade, ou de sua existência moral e política. Não é difícil perceber que isso pode ser muito bem pior do que ser “colocado” no posto mais baixo possível (WALZER, 2003, p. 346).

A democracia, portanto, pugna por uma política do igual reconhecimento, com base na cidadania e na dignidade. Todavia, com a impossibilidade da eliminação da diferença, o reconhecimento retorna, agora, como demanda pelo igual status entre as diversas culturas e gêneros.

Um segundo fator que impulsionou a política do reconhecimento, além do colapso das sociedades hierárquicas, foi, segundo Taylor, o novo entendimento dado à concepção de identidade individual a partir do século XVIII. Foi nesse século que a noção de ser humano foi dotada de um sentido moral: o indivíduo possui um sentimento intuitivo que designa o certo e o errado. Essa espécie de intuição interna transforma a identidade individual em um modo de ser particular, que deve ser descoberto e desenvolvido pela própria interioridade. Desse modo, existem várias formas de ser humano, mas cada indivíduo tem a sua maneira própria de ser, possui a sua originalidade, ou seja, sua autenticidade.

Taylor observa que o fato de a autenticidade ser uma descoberta interna, ou seja, relativa à própria interioridade do indivíduo, não é condição suficiente para afastar a hipótese de que as pessoas ainda definem a si mesmas pelo seu papel social. Isso acontece porque, na conexão entre identidade e reconhecimento, existe um aspecto essencial da condição humana, que não pode ser explicado simplesmente em termos monológicos.

Esse aspecto é o que Taylor denomina de caráter dialógico da identidade humana. Segundo o filósofo, a identidade humana é definida através do diálogo: só é possível formar um ser humano completo e capaz de entender-se a si mesmo através da aquisição de uma linguagem comum e de expressões compartilhadas, que fazem constante referência às pessoas e coisas importantes para a vida.

Dessa forma, o “outro significante”, tem um papel essencial na formação da identidade, pois esta se define mediante o diálogo com as coisas que o “outro” deseja ver, ou às vezes em luta contra elas. E, ainda que o desenvolvimento faça o contato com o “outro” desaparecer, a conversação com ele continuará, de forma interna, enquanto o indivíduo viver (TAYLOR, 1993, p.33). Por esse motivo, o ideal monológico se torna inapropriado, pois, segundo o filósofo ele

subestima o lugar do dialógico na vida humana. Ele quer confinar-lo até onde for possível à gênese. Ele esquece como o nosso entendimento das coisas boas da vida podem ser transformadas pela fruição que temos dela em comum com as pessoas que amamos (TAYLOR, 1994,p.33. Tradução nossa).⁶³

⁶³ No original: “The monological ideal seriously underestimates the place of the dialogical in human life. It wants to confine it as much as possible to the genesis. It forgets how our understanding of the good things in life can be transformed by our enjoying them in common with people we love”.

Entretanto, afirmar o caráter dialógico da identidade humana não significa abandonar, por completo, seu aspecto de interioridade e autenticidade. Isso acontece porque a descoberta da identidade ocorre mediante o diálogo, em parte aberto, em parte interno, com os demais. Nesse sentido, é impossível, à identidade humana, desenvolver-se em um completo isolamento: ela precisa ser negociada, através do diálogo, seja externo, seja interno.

Dessa maneira, há dois níveis da identidade humana, um interno e um social. O nível interno diz respeito aos reflexos da nossa relação com os “outros significantes”. O nível social diz respeito à identidade de grupo criada pela vida na esfera pública, através da política de reconhecimento. Segundo Taylor,

a importância do reconhecimento é agora universalmente aceita seja de uma forma ou outra; em um plano íntimo, estamos todos cientes de como a identidade pode ser formada ou mal-formada através do curso ou do contato com os outros significantes. (TAYLOR, 1994, p.36. Tradução nossa).⁶⁴

Portanto, no tocante à relação entre o reconhecimento e a identidade, conclui-se que, apesar de seu aspecto interno, é fato que as pessoas ainda se definem pelo seu lugar na sociedade, e pela sua relação com os outros. Logo, se uma determinada forma de vida é interpretada de maneira distorcida, subjugada por preconceitos ou por formas de discriminação, a percepção que os indivíduos pertencentes a esse grupo terão de si mesmos também será depreciatória. Isso significa que a projeção desprezível da imagem do outro pode ser instrumento de opressão, na medida que essa imagem é internalizada.

Ora, em uma sociedade democrática, tal postura é inadmissível, pois ela representa uma afronta ao ideal de igualdade. Por esse motivo, a recusa à política de reconhecimento implica na aceitação de uma das piores formas de discriminação, qual seja, aquela que nega ao ser humano a sua própria existência moral e política.

4.1.1.2 Política da igual dignidade *versus* Política da diferença

⁶⁴ No original: “The importance of recognition is now universally acknowledged in one form or another; on an intimate plane, we are all aware of how identity can be formed or malformed through the course of our contact with significant others”.

Como já restou dito anteriormente, dois fatores impulsionaram a política do reconhecimento: (1) o colapso das sociedades hierárquicas; (2) o desenvolvimento da noção moderna de identidade. Cada um desses fatores é responsável pelo surgimento de concepções específicas de reconhecimento: a primeira delas deu origem à política da igual dignidade; a segunda deu origem à política da diferença, esta que, por sua vez, é defendida por Taylor.

A política da igual dignidade enfatiza a igualdade de todos os cidadãos e estabelece a igualação dos direitos e dos títulos relacionados ao desenvolvimento da autonomia individual. Portanto, adota um universalismo que pretende garantir um idêntico conjunto de direitos e imunidades para todos os cidadãos. A esfera de atuação de tal política, além de ser estritamente jurídica, propõe evitar a distinção entre cidadãos de primeira classe, que são possuidores de direitos civis, políticos e sócio-econômicos, com os de segunda classe, que são aqueles à margem do sistema de direitos de cidadania.

Por outro lado, a política da diferença pugna pelo reconhecimento da identidade singular do indivíduo (ou grupo) a partir daquilo que o faz diferente dos demais. O que se procura, então, não é o reconhecimento das pessoas pelo que elas têm de igual, ou seja, pelos seus direitos, mas o reconhecimento a partir daquilo que elas têm de mais distinto, ou seja, sua identidade. A política da diferença, portanto, tem o intuito de denunciar e combater as discriminações trazidas pela política da dignidade universal e pela cidadania de “segundo escalão”. Ela critica a noção de cidadania liberal tradicional, afirmando que, ao distribuir direitos supostamente iguais, essa política termina levando em conta apenas as identidades nacionais e políticas, desconsiderando as demais particularidades que formam os indivíduos. Segundo Taylor,

onde a política da universal dignidade luta por formas de não-discriminação que são cegas no tocante aos modos pelos quais os cidadãos diferem, a política da diferença redefine a não-discriminação requerendo que nós façamos com que essas distinções sejam a base do tratamento diferencial (TAYLOR, 1994, p.39. Tradução nossa).⁶⁵

Em face de tais argumentos, percebe-se que as duas concepções estão em constante conflito. Por um lado, a política da igual dignidade acusa a política da diferença de desrespeitar o princípio da não-discriminação, ao tratar os indivíduos de forma diferente. Todavia, o que ocorre é uma redefinição da própria noção de não-discriminação: agora, ela significa a exigência de um tratamento diferenciado a partir das distinções existentes entre os

⁶⁵ No original: “where the politics of universal dignity fought for forms of nondiscrimination that were quite “blind” to the ways in which citizens differ, the politics of difference often redefines nondiscrimination as requiring that we make these distinctions the basis of differential treatment”.

indivíduos, pois não discriminar é tratar diferentemente os diferentes. Nesse sentido, a própria diferença passa a ser o critério que determina o tratamento diferencial em prol da igualdade.

Por outro lado, a política da diferença acusa a política da igual dignidade de enquadrar os indivíduos em uma moldura homogênea que desconsidera a identidade. Isso fica evidente quando, segundo Taylor, eles põem em prática programas que tentam, de alguma forma, minimizar os impactos da diferença, chamando-as de medidas de “discriminação positiva” (*reverse discrimination measures*).

O objetivo dessas ações é oferecer, às pessoas pertencentes a grupos menos favorecidos, vantagens que os tornem mais competitivos para ocupar lugares nas universidades. A discriminação positiva, portanto, é tida como uma medida temporária, que busca elevar o nível dos menos favorecidos, a fim de que eles possam participar das políticas públicas de forma menos desvantajosa.

Ocorre que, segundo Taylor, não há reconhecimento nesse tipo de política. Isso acontece porque ela faz o caminho inverso: ao invés de adequar as regras às diferenças dos participantes, ela ajusta os participantes ao nível das regras. Portanto, não há mudança estrutural: o sistema continua cego à diversidade (*difference-blindness*), buscando o nivelamento das minorias, enquanto deveria estar fomentando a continuidade da diferença. Segundo Taylor,

esse argumento parece ser suficientemente irrefutável – não importa onde esteja sua base factual. Mas ele não irá justificar algumas medidas que agora urgem no terreno da diferença, pois o fim desta não é nos trazer de volta a um eventual espaço social cego à diferença, mas, ao contrário, é manter e prezar pela diversidade (TAYLOR, 1994, p.40. Tradução nossa).⁶⁶

Destarte, a política da igual dignidade tem de enfrentar questões de natureza mais complexas, porque, em tese, a igualdade que ela defende está atrelada em uma concepção de neutralidade do Estado liberal: o Estado não deve ostentar nenhuma forma de cultura ou bem comum específicos, e, ao fazer isso termina criando um campo neutro onde as diferentes culturas e práticas da vida cotidiana podem coexistir. Do ponto de vista desse tipo de liberalismo, “a identidade étnica de uma pessoa não é a sua identidade primária (...) não é o fundamento para o reconhecimento do igual valor e da respectiva idéia de direitos iguais” (ROCKFELLER, 1994, p.88).

⁶⁶ No original: “this argument seems cogent enough – wherever its factual basis is sound. But it won’t justify some of the measures now urged on the grounds of difference, the goal of which is not to bring us back to an eventual “difference-blind” social space but, on the contrary, to maintain and cherish distinctness”.

Entretanto, segundo Taylor, a própria noção de “neutralidade” defendida pela concepção de liberalismo e pelos princípios atrelados a essa política é contestável. De acordo com o filósofo, esses princípios são reflexos da cultura hegemônica, que força as minorias a tomarem sua forma (TAYLOR, 1994, p.43). Isso significa que o discurso sobre a igualdade formal de direitos, as questões sobre cidadania, neutralidade e funções do Estado, do modo que são interpretadas hoje, são reflexos de uma cultura liberal majoritária, cuja ética imanente condiciona os seres humanos a uma igualdade artificial e forçosamente homogênea.

Nesse sentido, essa espécie de liberalismo “cego” entra em uma contradição pragmática: ele é um particularismo transvestido de universalismo. Segundo Taylor,

a reivindicação é a de que a suposta neutralidade dos princípios da política da igual dignidade é de fato um reflexo de uma cultura hegemônica. No fim das contas, apenas as minorias ou culturas suprimidas estão sendo forçadas a adotar a forma estrangeira. Consequentemente, a suposta sociedade justa e cega às diferenças não só é inumana, mas também, em um modo súbito e inconsciente, é altamente discriminatória (TAYLOR, 1994, p.43. Tradução nossa).⁶⁷

Em face do exposto, a política da diferença mostra-se como um caminho mais razoável: além de ser sensível à diversidade, ela também tem por base a potencialidade universal do ser humano, entendida como a capacidade que cada um tem de definir a sua própria identidade, tanto como indivíduos, como cultura. A potencialidade do humano é, assim, transmitida à potencialidade da cultura e, nesse sentido, deve ser respeitada igualmente para cada um (TAYLOR, 1994. p.42). Ademais, como já restou dito anteriormente, a política da diferença não desvirtua a política do respeito igualitário, pois ela se constitui uma extensão lógica da política da dignidade.

4.1.1.3 Justificando a política de reconhecimento

Em face dessas considerações, é possível perceber que o grande desafio do multiculturalismo, de fato, é acomodar, dentro de um Estado, um complexo de formas de vida sem impor, a nenhuma delas, os costumes da cultura majoritária. Segundo Taylor, as

⁶⁷ No original: “the claim is that the supposedly neutral set of difference-blind principles of the politics of equal dignity is in fact a reflection of one hegemonic culture. As it turns out, then only the minority or suppressed cultures are being forced to take alien form. Consequently, the supposedly fair and difference-blind society is not only inhuman (because suppressing identities) but also, in a subtle and unconscious way, itself highly discriminatory”.

sociedades, ao mesmo tempo em que se tornam multiculturais, também se tornam porosas, pois seus cidadãos têm origens e costumes diversos, o que torna impossível, e até estranho, a imposição de um parâmetro único, do tipo “*this is how we do things here*” (TAYLOR, 1994, p. 63).

Por esse motivo, a política do multiculturalismo faz uma demanda radical: é preciso que se reconheça que as culturas têm o direito não de apenas sobreviver, mas que elas também possuem um valor. Entretanto, segundo Taylor, atribuir valor a uma cultura é uma questão problemática, e isso se dá por vários motivos.

Primeiramente, a atribuição de valor parte de uma premissa de que devermos igual respeito a todas as culturas, simplesmente pelo fato de que elas, por existirem há um grande tempo, têm algo importante a dizer sobre a existência humana. Essa atitude, entretanto, demanda um ato de fé e, por isso, deve ser tomada de modo problemático, apenas como hipótese inicial (TAYLOR, 1994, p.66).

Secundariamente, existe o risco de que apenas sejam valorizadas aquelas culturas cujos paradigmas são semelhantes ao do costume majoritário. É uma postura etnocêntrica, a partir da qual só elogiamos uma cultura por ela ser semelhante à nossa. Isso traz a tona uma questão ainda mais relevante, qual seja, a da autenticidade do julgamento de igual valor. Quem é competente para julgar uma cultura? O que faz uma cultura ser considerada boa o suficiente para ser declarada igual às outras?

Por fim, as demandas radicais do multiculturalismo dão origem a um terceiro problema: a busca por um julgamento favorável, ou seja, pela atribuição do igual valor para todas as culturas, termina enquadrando as culturas em um padrão homogêneo. “Ao invocar implicitamente os nossos padrões para julgar todas as civilizações e culturas a política da diferença pode terminar fazendo todo mundo igual” (TAYLOR, 1994, p. 71).

Segundo Taylor, essas dificuldades não serão superadas enquanto não se admitir que os padrões existentes são aqueles determinados pela civilização ocidental. Cada cultura tem seu paradigma e seu vocabulário, fato que, muitas vezes, pode dificultar a compreensão das suas instituições.

Por esse motivo, o filósofo propõe que seja utilizado o método que Gadamer denomina de “fusão de horizontes”. Esse método busca, através da obtenção de novos vocabulários, ampliar a possibilidade de articulação discursiva dos contrastes entre culturas. O aumento das formas de comunicação potencializa a possibilidade de discurso e, assim, torna mais efetivo o entendimento entre as culturas, pois se baseia em critérios substanciais. Assim, “nós

alcançamos o julgamento parcialmente através da transformação dos nossos próprios paradigmas” (TAYLOR, 1994, p.67).⁶⁸

A proposta de Taylor, portanto, é achar um meio termo entre a repressão da cultura ocidental e o paraíso multicultural. De fato, o impulso inicial seria a suposição razoável de que todas as culturas, através do tempo, transmitem significados relevantes para o ser humano, e esse motivo já seria relevante para justificar o respeito que deve ser dirigido a todas as formas de vida. Entretanto, o que está realmente em jogo, na política do igual valor, é um “estudo do outro”, a partir dos seus próprios paradigmas, das suas próprias concepções de bem, estudo esse que, ao fim, termina modificando ambas as visões de mundo. Portanto,

o que o pressuposto exige de nós não são juízos de valor peremptórios e inautênticos, mas uma disposição para nos abirmos a um tipo de estudo comparativo das culturas que nos obriga a deslocar os nossos horizontes nas fusões resultantes. O que se exige, acima de tudo, é que admitamos que estarmos muito aquém desse últimos horizontes que poderá tornar evidente o valor relativo das diferentes culturas. Isso significaria desfazer uma ilusão que ainda domina muitos ‘multiculturalistas’ – assim como os seus mais acirrados opositores (TAYLOR, 1994, p.73. Tradução nossa).⁶⁹

Em face do exposto, conclui-se que o reconhecimento justifica-se através de uma prática dialógica entre os indivíduos de diferentes culturas, exercidas tanto na esfera privada, quanto na área da esfera pública, indicando a necessidade da participação cidadão, mediante o diálogo na defesa de um Estado multicultural e de suas minorias. Neste sentido, a cidadania se faz tanto pelos direitos fundamentais, como pela defesa de direitos que levam em conta as particularidades das diferenças culturais, pois proteger uma cultura significa garantir a sobrevivência identitária dos grupos, inclusive para as gerações futuras.

4.1.2 Axel Honneth e “A luta por reconhecimento”

Axel Honneth é um filósofo e sociólogo alemão que atua, principalmente, na área de Filosofia Social, Política e Moral. Assistente de Habermas, sua teoria é influenciada não só

⁶⁸ No original: “We have reached this judgment partly through transforming our standards”.

⁶⁹ No original: “but what the presumption requires from us is not peremptory and inauthentic judgments of equal value, but a willingness to be open to comparative cultural study of the kind that must displace our horizon in the resulting fusions. What it requires above all is an admission that we are very far away from that ultimate horizon from which the relative worth of different cultures might be evident. This would mean breaking all illusion that still holds many “multiculturalists” – as well as their most bitter opponents – in its grip”.

por esse autor, mas também por filósofos como Hegel e pelo pragmatista George Hebert Mead. Considerado a figura mais destacada da terceira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, Honneth defende que existe, na teoria crítica, um “déficit sociológico”, que surgiu a partir do momento em que as atividades do cotidiano nas relações sociais foram desconsideradas pelo paradigma teórico explicativo da interação social.

Por esse motivo, o objetivo da “Luta por reconhecimento” é, a partir da atualização das teorias de Hegel e Mead, evidenciar a importância das relações intersubjetivas de reconhecimento, para o entendimento das relações sociais. Segundo Ricoeur, “o que Honneth guarda de Hegel é o projeto de fundar uma teoria social com conteúdo normativo” (RICOEUR, 2006, p.202). O reconhecimento, portanto, preenche um conjunto de expectativas morais que direcionam a auto-percepção do indivíduo. Por sua vez, a ausência de reconhecimento dá origem a esferas de desrespeito, este que, por sua vez, é a base dos conflitos sociais e interpessoais. Os argumentos utilizados por Honneth em sua teoria serão objeto de análise nesse tópico.

4.1.2.1 Os pressupostos teóricos: Hegel e Mead

Analisar o que constitui a vida social significa explicá-la em seus fundamentos. Para Honneth, a vida social é definida, na teoria e na história, como uma luta por autoconservação (HONNETH, 2009, p.31). Para o autor, foi no contexto do Renascimento que Nicolau Maquiavel, ao se opor às doutrinas clássicas da política, que interpretavam o homem como um ser capaz de formar comunidades, introduziu a concepção do homem como um ser egocêntrico, centrado na manutenção da sua identidade física, ainda que, para isso, tenha que entrar em conflito com os outros.

No mesmo sentido, Hobbes, ao criar o estado de natureza, descreve o humano como um ser autômato que, perante o outro estranho, é forçado a ampliar seu potencial de poder, a fim de evitar um possível ataque do outro. Por esse motivo, Hobbes utiliza a construção teórica do estado de natureza para fundamentar a instituição do Soberano: a submissão, regulada por um contrato, é o único meio pelo qual o homem pode ter seus interesses satisfeitos de forma racional.

É justamente contra esse paradigma atomista e formal de estado de natureza que os primeiros escritos de Hegel vão se delinear⁷⁰. Para Hegel, uma sociedade deve ser fundada em um estado de totalidade ética, em que todos os seus membros conciliados formam uma comunidade eticamente integrada de cidadãos livres⁷¹. Entretanto, isso só seria possível a partir de duas premissas:

Primeiramente, é preciso substituir o fundamento atomista, que justifica o vínculo social entre os sujeitos, por um fundamento ético, uma base natural de socialização humana, que está presente nos indivíduos desde seu nascimento, pelo convívio intersubjetivo.

Secundariamente, é preciso mudar o ponto inicial da teoria da sociedade: ao invés de tentar explicar como foi seu início, no estado de natureza, é necessário evidenciar de que modo as formas mais primitivas de interação, como a familiar, por exemplo, desenvolveram-se e se transformaram no nível de interação social que existe na sociedade hoje.

Para alcançar esses dois objetivos, Hegel formula a idéia de que é preciso que exista um processo intersubjetivo de reconhecimento mútuo, em que o sujeito e o outro, ao pôr em jogo seus potenciais morais, possibilitam que a eticidade avance, a partir do seu estado natural, em uma verdadeira luta por reconhecimento. Segundo Honneth, o movimento da eticidade hegeliana, a partir da luta por reconhecimento, dá-se da seguinte maneira:

na medida em que se sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está reconciliado a ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposto no outro novamente como um particular (HONNETH, 2009, p. 47).

Desse modo, o processo de reconhecimento é uma luta composta pelo conflito e reconciliação entre sujeitos morais: eles precisam abandonar ou superar relações éticas, não para se autoconservarem, mas para dar impulso ao movimento ético, dentro de uma comunidade de vida. Entretanto, no processo do reconhecimento estão inclusas diversas formas de luta, que são identificadas, por Hegel, como os três níveis de reconhecimento.

⁷⁰ Note-se que a análise que Honneth faz da obra de Hegel e de sua teoria do reconhecimento tem como base teórica os escritos de Hegel no período de Jena (1801 a 1807). Por exemplo, essa discussão sobre direito natural e fundação da sociedade, segundo Honneth, está no “Maneiras científicas de tratar do direito natural”, texto de 1802. Já a questão dos níveis de reconhecimento está no “Sistema da eticidade”, também de 1802. Inclusive, para o Honneth, a teoria de reconhecimento que surge na Fenomenologia do Espírito, uma das principais obras de Hegel, na analogia senhor-escravo, já é um reflexo muito fraco do que realmente constituiu a teoria do reconhecimento de Hegel nos escritos de Jena. Sobre o assunto, vide (HONNETH, 2009, p.30).

⁷¹ Nesse cenário, Hegel estava, segundo Honneth, influenciado pelas antigas cidades-Estado gregas. Vide (HONNETH, 2009, p.40).

O primeiro nível de reconhecimento é o das relações de dependência afetiva, baseada em carências concretas. Essas relações dizem respeito à eticidade natural, e se caracterizam como o primeiro afastamento dos sujeitos e suas determinações naturais. Elas são de dois tipos: as familiares e as amorosas.

O segundo nível de reconhecimento, ainda no âmbito da eticidade natural, é o das relações jurídicas. Nesse segundo nível, “as relações práticas que os sujeitos já mantinham com o mundo na primeira etapa são arrancadas de suas condições de validade meramente particulares e transformadas em pretensões de direito universal” (HONNETH, 2009, p.50). Os sujeitos, portanto, ao invés de se reconhecerem como membros de uma família ou amantes, percebem-se como portadores de pretensões jurídicas legítimas, ou seja, proprietários. Esse tipo de reconhecimento é o que origina a pessoa autônoma, no âmbito de uma sociedade civil.

Por fim, o terceiro nível de reconhecimento é o das relações de honra, ou estima social⁷². A luta por honra é aquela que tem como objetivo uma relação afirmativa consigo próprio, em relação aos outros sujeitos. Isso acontece porque essa relação afirmativa só se efetiva quando o outro confirma as expectativas, particularidades e peculiaridades do sujeito. Nesse sentido,

o indivíduo só está em condições de identificar-se integralmente consigo mesmo na medida em que ele encontra, para suas peculiaridades e qualidades aprovação e apoio também de seus parceiros de interação: o termo honra, caracteriza, portanto, uma relação afirmativa consigo próprio, estruturalmente ligada ao pressuposto do reconhecimento intersubjetivo da particularidade sempre individual (HONNETH, 2009, p. 56).

Desse modo, pode-se afirmar que, no tocante ao primeiro nível, o indivíduo é reconhecido como um ser carente. No segundo nível de reconhecimento, o indivíduo é reconhecido como pessoa de direito abstrata. Por fim, no terceiro nível, o indivíduo é reconhecido como o universal concreto, ou seja, como sujeito socializado na sua unicidade.

Conforme dispõe Honneth, Hegel, influenciado pela filosofia da consciência, adotará um novo contexto ao termo “reconhecimento” (HONNETH, 2009, p.61).⁷³ A partir dessa perspectiva, o reconhecimento passa a ser o processo cognitivo através do qual uma mente idealmente construída se reconhece a si mesma em uma outra consciência. A luta por reconhecimento transforma-se, portanto, na luta pela experiência do reconhecimento, em que sujeitos contrapõem suas pretensões subjetivas e, assim, apreendem o outro ao mesmo tempo em que se reconhecem a si mesmos como totalidade. Nesse sentido,

⁷² Nesse terceiro nível, a eticidade deixa de ser a natural e passa a ser a eticidade absoluta do Estado.

⁷³ Esse novo contexto de reconhecimento se encontra no “Filosofia do espírito” de 1803-1804.

a virada na filosofia da ciência permite-lhe, agora [a Hegel] transferir os motivos do começo do conflito inequivocadamente para o interior do espírito humano, o qual deve estar constituído de modo que ele, para realizar-se integralmente, tem que pressupor um saber sobre o seu reconhecimento pelo outro, a ser adquirido de maneira conflituosa (HONNETH, 2009, p.64).

Portanto, quando os sujeitos se reconhecem mutuamente, eles acabam tomando consciência de todos os outros e, por esse motivo, tomam também consciência da totalidade e do universal. O reconhecimento, portanto, passa a ser “um *medium* da universalização social, ele constitui o espírito do povo” (HONNETH, 2009, p.64), que apresenta os sujeitos pretensões recíprocas⁷⁴.

Percebe-se, portanto, que entre o conceito de reconhecimento do “Sistema da eticidade” e o conceito de reconhecimento do “Filosofia do espírito”, existe uma mudança de paradigma: antes a luta por reconhecimento tinha por objeto as relações humanas interativas; agora, a luta por reconhecimento é um instrumento de automediação da consciência individual para a universalização social. Segundo Honneth,

o jovem Hegel, muito além do espírito da época, seguiu em seus escritos de Jena um programa que soa quase materialista: reconstruir o processo de formação ética do gênero humano como um processo em que, passando pelas etapas de um conflito, se realiza um potencial moral inscrito estruturalmente nas relações comunicativas entre os sujeitos (HONNETH, 2009, p.117).

Outro autor relevante no desenvolvimento da teoria de reconhecimento do Honneth é George Mead. Conforme afirma o Honneth, Mead estava interessado na esfera da psicologia social, como um estágio da experiência no interior da qual é possível se ter uma consciência imediata da subjetividade e dos impulsos conflitantes da ação. Segundo Honneth, “o comportamento social bem sucedido leva a um domínio em que a consciência de suas atitudes auxilia no controle do comportamento dos outros” (HONNETH, 2009, p.128).

A psicologia social de Mead, portanto, está interessada na constituição da autoconsciência, ou seja, no processo através do qual o sujeito toma consciência do sentido do seu próprio comportamento. Desse modo, o surgimento da consciência de si mesmo está ligado ao desenvolvimento da consciência de significados e, portanto, da linguagem.

⁷⁴ Por esse motivo a “luta por reconhecimento” chega a ser anterior ao próprio estado de natureza. Isso acontece porque, em uma condição social de natureza hostil, se as partes conseguem chegar a um acordo normativo, ou seja, ao contrato social, é preciso evidenciar as condições subjetivas através das quais esse mesmo contrato normativo é possível, em primeira instância. Por isso, o reconhecimento é anterior ao contrato social, pois “entre as circunstâncias sociais que caracterizam o estado de natureza, deve ser contado necessariamente o fato de que os sujeitos precisam ter-se reconhecido mutuamente de alguma maneira, antes de todo o conflito” (HONNETH, 2009, p.85).

Por esse motivo, em uma ação social, os sujeitos emitem gestos vocais perante os seus defrontantes e, assim, colocam-se em uma posição pela qual é possível, a eles, tomar consciência da sua identidade. Em uma relação social lingüística, portanto, existem duas faces da identidade do sujeito, quais sejam o “Me” e o “Eu”.

Entende-se por “Eu” uma espécie de atividade espontânea que precede a consciência que o sujeito tem de si mesmo. O “Eu” nunca aparece no campo de visão do sujeito, sendo apenas uma ficção que representa o caráter dialógico da experiência interna e que indica as possibilidades não reguladas das ações (HONNETH, 2009, p.130). Por sua vez, o “Me” surge quando o indivíduo entra em interação com os outros, ou seja, quando ele se põe como um objeto de discussão. O “Me” é a imagem através da qual o sujeito é percebido pelo seu defrontante, de modo que ele não é uma constituição primária da natureza humana, mas sim algo que é construído a partir do convívio intersubjetivo. Nesse sentido, segundo Honneth, a psicologia social de Mead

é uma concepção intersubjetiva da autoconsciência humana: um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida que ele aprender a perceber a sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa (HONNETH, 2009, p.131).

O grande diferencial da teoria de Mead, portanto, é que ele promove uma espécie de atualização naturalista da teoria do reconhecimento de Hegel: o desenvolvimento psíquico do ser humano, agora, depende da existência do outro. Sem essa experiência intersubjetiva, o indivíduo torna-se incapaz de desenvolver sua identidade prático-moral. Isso significa, também, que o “Me”, a partir da perspectiva da segunda pessoa, não é uma instância neutra, mas sim moral que surge e atua na solução intersubjetiva de conflitos. Portanto, o “Me”

se transforma em uma autoimagem cognitiva e em uma autoimagem prática: ao se colocar na perspectiva normativa do seu parceiro de interação, o outro sujeito assume suas referências axiológicas morais, aplicando-as na relação prática consigo mesmo (HONNETH, 2009, p.133).

Desse modo, a ampliação do contato com diversos sujeitos, no processo de socialização, influencia diretamente na formação da identidade do indivíduo, fazendo-o tomar consciência das expectativas normativas de um número cada vez maior de pessoas, até o ponto de poder chegar à representação das normas sociais. Nesse cenário, o sujeito aprende não apenas as obrigações que ele tem de cumprir perante o corpo social, mas também toma consciência dos direitos e demandas que lhe pertencem: o indivíduo, então, assume, como

suas, as características do grupo social ao qual está inserido, dando-se, origem, portanto, às comunidades e grupos sociais de cooperação.

É a partir da sensação de pertencimento a esses grupos que o indivíduo pode estar seguro do valor social da sua identidade. A atitude positiva em relação a si mesmo, ou seja, o autorespeito, surge quando a comunidade a qual se pertence é reconhecida pela coletividade, isto é, confirmada pelos parceiros de interação. Desse modo, a forma elementar de autorespeito é dada pela formação de uma confiança emocional nas próprias capacidades. Segundo Honneth,

a experiência de ser reconhecido pelos membros da coletividade como uma pessoa de direito significa para o sujeito individual poder adotar em relação a si mesmo uma atitude positiva; pois, inversamente, aqueles lhe conferem, pelo fato de saberem-se obrigados a respeitar seus direitos, as propriedades de um ator moralmente imputável (HONNETH, 2009, p.139).

Nesse sentido, segundo a teoria de Mead, o avanço da sociedade pode ser medido pelo processo de ampliação dos conteúdos do reconhecimento jurídico. Isso acontece porque o aumento do reconhecimento implica no conseqüente aumento do espaço de liberdade individual, já que mais comunidades, e, por conseguinte, mais pretensões jurídicas diversas, são adicionadas ao convívio social. É nesse cenário que o indivíduo autoconsciente pode ser autorealizado: pode desenvolver capacidades e propriedades cujos valores para o meio social são relevantes. (HONNETH, 2009, p.148).

Feitas essas considerações, pode-se afirmar que tanto a teoria de Hegel quanto a de Mead são de extrema importância para o desenvolvimento da teoria do reconhecimento de Honneth, que será objeto de estudo do próximo tópico.

4.1.2.2 Os três padrões de reconhecimento

Com base nas teorias dos dois autores analisados acima, quais sejam Hegel e Mead, Honneth lança uma teoria social de teor normativo, que ele denomina de “luta por reconhecimento”. Do mesmo modo de Hegel, Honneth divide a sua teoria em três esferas de reconhecimento, quais sejam (1) o amor; (2) o direito e (3) a solidariedade.

A primeira esfera de reconhecimento, o amor, diz respeito às relações emotivas como uma relação primária, já que elas são a primeira relação social a que os seres humanos se

submetem, seja na família, nas amizades ou nos envolvimento amorosos. É no âmbito do amor que os sujeitos se confirmam concretamente em suas carências afetivas, satisfazendo-se reciprocamente através do encorajamento. A relação de reconhecimento amorosa também está ligada à existência corporal dos outros, ou seja, na dicotomia entre simbiose e autoafirmação, já que as relações afetivas são consideradas, pela psicologia, uma fase no processo de amadurecimento do ser humano, desde a primeira infância. Segundo Honneth,

todas as relações amorosas são impelidas pela reminiscência inconsciente da vivência e fusão originária que marcou a mãe e o filho nos primeiros meses de vida; o estado interno do ser-um simbiótico forma o esquema da experiência de estar completamente satisfeito, de uma maneira tão incisiva que mantém aceso, às costas dos sujeitos durante toda sua vida, o desejo de estar fundido com uma outra pessoa (HONNETH, 2009, p.174).

O reconhecimento amoroso, portanto, representa o processo de quebra da relação simbiótica, ou seja, o sujeito adquire independência pela individuação. Essa independência, entretanto, não rompe os laços de carinho, que continuam a existir, de modo que o reconhecimento amoroso é representado por um duplo processo: primeiro o de liberação, e depois o de ligação emotiva. Por esse motivo, essa esfera de reconhecimento é tão fundamental, pois ela constitui o pressuposto psíquico que permite o desenvolvimento de todas as outras formas de reconhecimento e autorespeito.

A segunda esfera do reconhecimento, por sua vez, é aquela que diz respeito às relações jurídicas. Segundo Honneth, para que haja uma relação jurídica, é necessário que os sujeitos se compreendam como portadores de direitos e obrigações recíprocas. Isso ocorre porque, a obediência às normas jurídicas depende de uma espécie de assentimento recíproco, em que os sujeitos se reconhecem como cidadãos livres e iguais. Segundo Honneth, “obedecendo à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir, com autonomia individual sobre normas morais” (HONNETH, 2009, p.182). Por esse motivo, a esfera jurídica tem o objetivo de reconhecer os indivíduos a partir de suas propriedades universais como seres humanos.

Entretanto, a justificação da relação jurídica com base no reconhecimento precisa evidenciar duas questões. Primeiramente, ela tem que explicar como é possível uma relação de reconhecimento jurídico que, por um lado, deve ser desligada dos sentimentos de afeição e, por outro lado, deve controlar o comportamento individual. Secundariamente, ela tem que determinar o que significa afirmar que os sujeitos se reconhecem reciprocamente enquanto pessoas de direito, ainda que sob as condições das relações jurídicas.

Em relação à primeira questão, a explicação está no próprio desenvolvimento histórico das relações jurídicas. Inicialmente, nas sociedades tradicionais, o reconhecimento como pessoa de direito estava condicionada a certo status social que o indivíduo possuía, ou seja, o reconhecimento no âmbito jurídico se confundia com o reconhecimento da estima social. Com a passagem para a modernidade, os direitos individuais se desligam dos papéis sociais a que eles se relacionavam, de modo que o reconhecimento como pessoa de direito pertence a todos os sujeitos na mesma medida. Dessa maneira, Honneth afirma que, na modernidade, o reconhecimento jurídico passou a abranger duas etapas: na primeira delas, tem-se pressuposto uma espécie de saber moral que possibilita a compreensão das obrigações jurídicas; na segunda delas, tem-se a interpretação empírica das relações jurídicas aos casos concretos.

a estrutura do reconhecimento jurídico tornou-se um pouco mais transparente: confluem nela, por assim dizer, duas operações da consciência, uma vez que, por um lado, ela pressupõe um saber moral sobre as obrigações jurídicas que temos que observar perante as pessoas autônomas, ao passo que, por outro lado, só uma interpretação empírica da situação no informa sobre se se trata, quanto a um defrontante concreto, de um ser com a propriedade que faz aplicar aquelas obrigações (HONNETH, 2009, p. 186).

Em relação à segunda questão, qual seja, aquela que procura responder como é possível que sujeitos se reconheçam reciprocamente como sujeitos de direitos, Honneth afirma que isso depende dos pressupostos subjetivos que capacitam um indivíduo para a participação na formação racional da vontade. Isso significa que os laços de estima social, na modernidade, são substituídos por uma espécie de legitimidade que advém do acordo racional entre indivíduos autônomos, ou seja, uma ordem jurídica contará com a obediência dos seus membros quando estes são capazes de aceitá-la racionalmente, sob condições de igualdade.

Para que essa legitimidade seja efetivada, é preciso que seja garantida ao indivíduo não apenas a proteção jurídica contra a interferência em sua esfera de liberdade, mas também a possibilidade de participação no processo público de formação da vontade política. Nesse sentido, o direito à igualdade passa a atuar sob duas perspectivas, tanto em torno das condições materiais de existência, quanto no tocante à amplitude que os direitos devem ter em relação aos grupos sociais distintos. Isso se justifica, inclusive, pelo fato de que, na sociedade moderna, possuir direitos significa ter a capacidade legítima de levantar pretensões normativas justificadas socialmente e, assim, construir as bases para o autorrespeito. Para Honneth, “viver sem direitos individuais significa para o membro individual da sociedade não possuir chance alguma de constituir um autorrespeito” (HONNETH, 2009, p. 196).

Por fim, a terceira e última esfera de reconhecimento é aquela que diz respeito à solidariedade. Estas relações estão inclusas em uma noção de estima social, que permite que o indivíduo tenha uma compreensão positiva das suas capacidades e propriedades.

Entretanto, essa esfera de reconhecimento só é possível quando existe um conjunto de valores compartilhados intersubjetivamente entre os membros da sociedade⁷⁵. A estima social, portanto, aplica-se ao conjunto de características que diferenciam os seres humanos no meio social, ao mesmo tempo em que estabelece as relações intersubjetivas entre as comunidades de valores existentes em uma sociedade. Segundo Honneth,

se a estima social é determinada por concepções de objetivos éticos que predominam em uma sociedade, as formas que ela pode assumir são uma grandeza não menos variável historicamente do que as do reconhecimento jurídico. Quanto mais as concepções e os objetivos éticos se abrem a diversos valores e quanto mais a ordenação hierárquica cede a uma concorrência horizontal, tanto mais a estima social assumirá um traço individualizante e criará relações simétricas (HONNETH, 2009, p.200).

Quando a noção de honra, tão cara as sociedades tradicionais, abriu espaço para a noção de dignidade humana como um princípio universal, o conceito de estima social teve de se adaptar aos conflitos culturais que surgiram dessa mudança. De fato, a estima social, agora, tem de lidar com grupos culturais em luta permanente na busca pelo reconhecimento de suas finalidades gerais, valores e formas de vida.

Por esse motivo, a estima social pertence tanto ao indivíduo quanto ao grupo de que ele faz parte, pois é no interior dessas comunidades que os indivíduos criam um sentimento de pertença e orgulho cultural. Existe, na organização interna dessas comunidades, uma forte noção de solidariedade, ou seja, uma relação interativa em que os sujeitos tomam interesse por seu modo de vida, já que eles se estimam reciprocamente, ou seja, eles se consideram a partir das características que o outro possui e que são significativas para a vida social.

Considerando, portanto, essas três esferas do reconhecimento, passa-se agora a analisar o que acontece quando existe uma degradação ou degeneração do conteúdo de cada uma delas, no que Honneth denomina de desrespeito.

⁷⁵ Na perspectiva de Hegel esses valores seriam a Eticidade. Já para Mead, isso seria a divisão democrática do trabalho.

4.1.2.3 Os três padrões de desrespeito

Conforme foi dito, as três esferas de reconhecimento, qual sejam, a do amor, do direito e da solidariedade, produzem conseqüências distintas. Em relação ao reconhecimento afetivo, origina-se a autoconfiança. Em relação ao reconhecimento jurídico, produz-se o autorrespeito. Por fim, em relação ao reconhecimento solidário, gera-se a autoestima.

Cada uma dessas esferas está ligada a uma espécie de desrespeito. A experiência do desrespeito consiste em vivências dos seres humanos que entram em choque com os objetivos e os fins do próprio reconhecimento. Quando essa experiência se efetiva, dá-se origem ao motivo de resistência social, isto é, para o conflito moral e social que origina a luta por reconhecimento.

No tocante a primeira esfera de reconhecimento, qual seja, o amor, o seu desrespeito está ligado aos maus tratos e violação que influem na integridade física do indivíduo. São as formas de violência que infringem a livre disposição sobre o corpo e, nesse sentido, causam a perda de confiança em si e no mundo, pois impedem a formação da autoconfiança individual. Para Honneth,

toda tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, empreendida contra a sua vontade, e com qualquer intenção que seja, provoca um grau de humilhação que interfere destrutivamente na autorrelação prática de um ser humano, com mais profundidade do que outras formas de desrespeito; pois a particularidade dos modos de lesão física, como ocorrem na tortura ou na violação, não é constituída, como se sabe, pela dor puramente corporal, mas por sua ligação com o sentimento de estar sendo sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando à perda do senso de realidade (HONNETH, 2009, p. 215).

O desrespeito de primeiro tipo, portanto, é uma afronta à naturalidade de disposição autônoma do corpo, que foi adquirida justamente pelas relações afetivas advindas da família, das amizades e dos envoltimentos conjugais. Por esse motivo, esses casos de violência não variam com o tempo ou cultura, sendo, portanto, os mesmos, em quaisquer casos.

O segundo tipo de desrespeito é aquele que atua na área do reconhecimento jurídico. Ela ocorre quando um sujeito é excluído da posse de determinados direitos, de modo que lhe é negado, também, a imputabilidade moral, e a capacidade de atuar como um membro ativo da sociedade política.

O desrespeito do tipo jurídico impede a formação do autorrespeito, porque gera uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como um membro da sociedade de cidadãos que se compreendem reciprocamente. Nesse sentido essa forma de desrespeito representa não só

“a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também a sua associação com o sentimento de não possuir o status de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade” (HONNETH, 2009, p. 216).

Por fim, a última espécie de desrespeito é aquela relacionada ao reconhecimento do assentimento solidário entre os diferentes grupos culturais de uma sociedade. Ela ocorre quando existe uma valorização negativa de alguns grupos, de modo que o os seus membros são identificado como pessoas que possuem uma forma de vida degradante ou ofensiva. Essa forma de desrespeito, portanto, atua diretamente na autoestima dos indivíduos, impossibilitando que eles se autorealizem positivamente dentro de uma tradição cultural. Para Honneth,

a degradação valorativa de determinados padrões de autorealização tem para os seus portadores a consequência de eles não poderem mais se referir a condução de suas vidas como algo a que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade (HONNETH, 2009, p.218).

A ocorrência de algum desses tipos de desrespeito dá origem ao motivo da luta pelo reconhecimento⁷⁶. Entende-se por “luta” o processo prático através do qual as experiências de desrespeito são internalizadas por um grupo e externalizadas sob a forma de exigência coletiva de reconhecimento.

De acordo com esse conceito, percebe-se que a “luta por reconhecimento” só pode existir em um cenário de experiência coletiva, ou seja, em relação a um grupo e seus valores compartilhados. É, portanto, a resistência coletiva que tem o papel de, não só oferecer a análise crítica dos sentimentos de desrespeito compartilhados, mas também impulsionar o engajamento nas ações políticas, com a finalidade de reclamar um futuro melhor. A “luta por reconhecimento”, enfim, constitui-se como “um quadro representativo crítico de processos de evolução social” (HONNETH, 2009, p.269).

Feitas essas considerações sobre a teoria identitária do reconhecimento, proposta por Axel Honneth, passa-se agora a analisar o segundo tipo de teorias do reconhecimento, quais sejam, aquelas que caracterizam o reconhecimento em uma relação intrínseca com o status social.

⁷⁶ Honneth faz a ressalva de que o reconhecimento afetivo não tem categoria moral suficiente para gerar um conflito moral ou social. Entretanto, nessa dissertação defende-se que, como o reconhecimento afetivo é o tipo mais fundamental, o seu desrespeito influencia nas outras esferas de reconhecimento, de modo que um desrespeito de primeiro tipo pode provocar consequências desastrosas na esfera de reconhecimento jurídico e, assim, dar origem a conflitos sociais.

4.2 RECONHECIMENTO E STATUS

Partindo de uma crítica da teoria identitária do reconhecimento, as teorias que relacionam reconhecimento com status partem da premissa que as causas para a demanda por reconhecimento não são movidas por questões de identidade, mas sim se baseiam nas assimetrias de status social em que os diversos cidadãos estão inseridos, dentro da sociedade liberal⁷⁷.

Para Nancy Fraser, a política de reconhecimento se apresenta, hoje, como a forma paradigmática de conflito político: no pós-socialismo, as questões da nacionalidade, de gênero, de raça e de sexualidade substituem, nos movimentos sociais, os interesses das antigas classes. Nesse sentido, a dominação cultural suplanta a exploração como injustiça fundamental. E o reconhecimento cultural desloca a redistribuição socioeconômica como o remédio para a injustiça e como fim da luta política (FRASER, 1997, p.11)⁷⁸.

Segundo Fraser, a abordagem mais comum da política do reconhecimento é aquela que se traduz no modelo identitário. Conforme foi visto no tópico anterior, esse modelo afirma que o objeto do reconhecimento é a identidade específica de grupos culturais. Trata-se, portanto, de uma perspectiva que parte do conceito hegeliano da construção dialógica da identidade: a subjetividade nasce da virtude de reconhecer e ser reconhecido pelo outro. Logo, a atividade do reconhecimento designa um ideal de relação recíproca entre sujeitos, e é um traço essencial para a formação da identidade.

Portanto, para Fraser, o modelo identitário pretende transpor o reconhecimento do terreno da subjetividade para o terreno cultural e político. Eles afirmam que uma pessoa que pertence a um grupo desvalorizado pela cultura majoritária sofre danos em relação à forma como se percebe, pois internalizam imagens distorcidas de si mesmos e, assim, não desenvolvem uma identidade cultural saudável.

Entretanto, para Fraser, o modelo identitário é problemático, pois, ao igualar a política de reconhecimento a questões de identidade cultural, termina originando dois problemas,

⁷⁷ Essas teorias estão aqui representadas por duas autoras, Nancy Fraser e Anna Elisabeta Galeotti. Nancy Fraser é uma filósofa americana da teoria crítica, professora da New School University em Nova Iorque. Seus escritos de voltam para uma teoria de gênero que se preocupa com três pilares, a distribuição, o reconhecimento e a representação na linguagem. Anna Elisabeta Galeotti, por sua vez, é uma filósofa italiana, professora da Università Del Piemonte Orientale em Vercelli. Seu tema principal é a questão da tolerância e do pluralismo nas sociedades contemporâneas.

⁷⁸ No original: “Cultural domination supplants exploitation as the fundamental injustice. And cultural recognition displaces socioeconomic redistribution as the remedy for injustice and the goal of political struggle”.

quais sejam, o de deslocamento da redistribuição (*displacing redistribution*) e o da coisificação da identidade (*reification of identity*).⁷⁹

O problema de deslocamento advém do fato de que o modelo identitário interpreta a falta de reconhecimento apenas em seu aspecto cultural. Nesse sentido, ele ignora as injustiças socioeconômicas e a necessidade de redistribuição e, portanto, desloca o problema do reconhecimento de sua estrutura social. Segundo Fraser,

essa primeira corrente molda o *desreconhecimento* como um problema de depreciação cultural. As raízes da injustiça estão localizadas em representações depreciativas, mas elas não são vistas como situadas socialmente. Para essa corrente, o cerne do problema são discursos flutuantes, e não normas e significações institucionalizadas (FRASER, 2000, p. 110. Tradução nossa).⁸⁰

Nesse sentido, relacionar a ausência de reconhecimento com o dano à identidade enfatiza a estrutura física em detrimento das instituições e interações sociais. Para Fraser, essa idéia de uma sociedade puramente fundada em laços culturais, em que as relações econômicas ficam apenas em segundo plano, é algo extremamente distante da realidade (FRASER, 2000, p.111).

O segundo problema, qual seja, o da coisificação da identidade, parte da consideração de que o modelo identitário de reconhecimento não deixa espaço para o criticismo cultural. A grande importância dada à autenticidade, à autodeterminação e à autogeração da identidade coletiva termina tornando impossível a dissidência cultural, até mesmo interpretada como deslealdade.

O efeito principal desse tipo de política é, segundo Fraser, impor ao indivíduo uma única e simples identidade cultural, identidade esta que é ditada pelo próprio modo que essa cultura se autopercebe. Contudo, ao fazer isso, o modelo identitário nega sua premissa hegeliana da dialogicidade da identidade, porque passa a valorizar o caráter monológico de uma cultura que interpreta a si mesma e que não admite a influência de outro sujeito ou outra perspectiva. Portanto, “ironicamente, o modelo identitário serve de veículo ao *desreconhecimento*: ao coisificar a identidade grupal, ela termina obscurecendo a política da identificação cultural” (FRASER, 2000, p.112. Tradução nossa).⁸¹

⁷⁹ Para os comentários acerca dessa crítica, remete-se o leitor ao tópico 5.1.

⁸⁰ Na lingual original: “This first current casts misrecognition as a problem of cultural depreciation. The roots of injustice are located in demeaning representations, but these are not seen as socially grounded. For this current, the nub of the problem is free-floating discourses, not institutionalized significations and norms”.

⁸¹ Na lingual original: “Ironically, then, the identity model serves as a vehicle for misrecognition: in reifying group identity, it ends by obscuring the politics of cultural identification”.

Devido a esses problemas, o objetivo principal de Fraser é lançar uma teoria do reconhecimento como uma questão de status social. Nesse sentido, o objeto do reconhecimento não é a identidade cultural, mas sim o status que os indivíduos devem ter como parceiros efetivos da interação social. Sob essa perspectiva, a desvalorização da identidade, causada pela ausência de reconhecimento, cede seu espaço para a subordinação social: quando um determinado cidadão não tem seus direitos reconhecidos, a ele é negado, também, a qualidade de participante pleno da sociedade política. Nesse sentido,

retificar a injustiça requer uma política de reconhecimento, para ser certa, mas isso não mais significa uma política identitária. No modelo de status, destarte, isso significa uma política voltada para superar a subordinação, estabelecendo a parte desreconhecida como um membro pleno da sociedade, capaz de participar em paridade com outros membros (FRASER, 2003, p. 89. Tradução nossa).⁸²

Para alcançar esse objetivo, Nancy Fraser afirma que é preciso combater o status subordinado. Isso é possível através da análise dos padrões culturais, de modo que, aqueles que são capazes de produzir membros plenos devem ser mantidos, e aqueles que produzem membros, inferiores, excluídos e invisíveis devem ser desinstitucionalizados, para que, assim, seja possível reintegrar seus membros na comunidade política. Conforme a autora, “o objetivo é desinstitucionalizar padrões de valores culturais que impedem a paridade de participação, e os substituir por padrões que a fomentem” (FRASER, 2003, p.90. Tradução nossa).⁸³

Desse modo, Fraser formula a norma da paridade de participação, segundo a qual a igualdade de participação depende de um requisito objetivo e de um requisito intersubjetivo. O requisito objetivo diz respeito à superação das condições materiais e econômicas que impedem a participação efetiva dos cidadãos na esfera pública. O requisito intersubjetivo, por sua vez, aduz que todos os padrões de cultura devem expressar o igual respeito entre todos os participantes e assegurar a igual oportunidade de galgar estima social (FRASER, 2003, p.94).

A norma da paridade de participação, sob essa perspectiva, é universalista, pois se aplica a qualquer forma de interação adulta e, simultaneamente, pressupõe o igual valor moral entre todos os seres humanos. Por outro lado, ela tem uma característica pragmática, pois ela não se volta para as necessidades humanas como um todo, mas sim apenas para as questões de justiça social, que são específicas e contextualizadas.

⁸² No original: “to redress the injustice requires a politics of recognition, to be sure, but this no longer means a identity politics. In the status model, rather, it means a politics aimed at overcoming subordination by establishing the misrecognised party as a full member of society, capable of participating on a par with other members”.

⁸³ No original: “the aim, that is, to deinstitutionalize patterns of cultural value that impede parity of participation and to replace them with patterns that foster it”.

Ao fazer isso, Fraser acredita que o modelo de status supera muitas dificuldades do modelo identitário: (1) ele rejeita a valorização da identidade grupal; (2) evita essencializar essas identidades; (3) valoriza a mudança social; (4) valoriza a interação entre grupos e evita a segregação; (5) evita a coisificação da cultura; e, a mais importante de todas, (6) constrói uma teoria do reconhecimento que não está fundada em uma categoria ética, ou seja, é uma perspectiva deontológica do reconhecimento, em que o justo é anterior ao bem. (FRASER, 2003, p.90).

Sob a mesma perspectiva, mas a partir de outro paradigma teórico⁸⁴, Anna Elisabetta Galeotti, aduz que a origem do problema do reconhecimento, advém do próprio fato do pluralismo. Ocorre que pluralismo, para a referida autora, significa mais do que a existência da mera pluralidade de culturas e formas de vida. Na verdade, o fato do pluralismo só existe porque entre essas culturas existe um status social desigual.

A origem desse status social desigual está na própria distinção entre aquilo que é considerado “normal” e “diferente” dentro de uma comunidade política. Essa oposição não se estabelece a partir de um ponto de vista neutro, mas sim a partir de um paradigma, este que, para Galeotti é o ponto de vista da sociedade majoritária.

o que é definido como diferente é, de fato, o que é percebido como tal pelo ponto de vista da maioria de uma sociedade. Eles têm o poder de definir pessoas, culturas, linguagens, e práticas como diferentes, implicando a eles mesmos como normais. E se alguém pertence ao grupo “normal” ou a outro grupo resulta em algo mais que a merda distribuição desigual de recursos e oportunidades: isso define a habilidade de ser um cidadão pleno ou de segundo escalão (GALEOTTI, 2005, p.8. Tradução nossa).⁸⁵

Diferentemente de Fraser, portanto, Galeotti acredita que o status desfavorecido de certos indivíduos não advém da sua criação, dentro de sua própria cultura, mas sim do modo como essa cultura se posiciona e é percebida em relação aos paradigmas da maioria. A qualidade de ser “diferente” segrega certos grupos, impossibilitando-os de ingressar na sociedade de modo eficaz, gerando, portanto, conflitos sociais e injustiças sociais que culminam com o sentimento de que esses grupos são hostis e desagradáveis.

⁸⁴ Esse novo paradigma teórico é justamente o que relaciona a tolerância com a questão do reconhecimento, que é o objeto principal dessa dissertação.

⁸⁵ No original: “what is defined as different is in fact what is perceived as such from the standpoint of the majority in a society. They have the power to define people, cultures, languages, or practices as different, implying that they themselves are normal. And whether one belongs to the normal group or to another group results in something more than an unequal distribution of resources or opportunity; it defines one’s ability to be either full or a second-class citizen”.

Em face desses conflitos, o reconhecimento se transforma no instrumento através do qual é possível legitimar a presença pública desses grupos minoritários e, assim, fazer justiça social. Entretanto, segundo Galeotti, esse reconhecimento tem que ser adotado em um sentido fraco, porque nem todas as diferenças, *a priori*, podem ser reconhecidas, inclusive porque algumas delas são incompatíveis entre si (GALEOTTI, 2005, p. 104). É preciso focar, portanto, naquelas diferenças que surgem de um estigma social arbitrário, e que, por causa dele, impede que os membros de uma determinada cultura, ainda que sem causar dano a outrem, participem ativamente da sociedade política.

Portanto, é a relação entre reconhecimento e legitimidade pública que justifica a formulação de uma teoria simbólica do reconhecimento. Segundo Galeotti, o reconhecimento simbólico tem como objetivo permitir a inclusão das minorias atribuindo publicidade à presença da diversidade. Trata-se de uma teoria simbólica porque, em tese, essa teoria do reconhecimento “simbolicamente significa o fim da exclusão pública de certas diferenças sociais e certas identidades, e assegura sua admissão na esfera pública, juntamente com as identidades e características de grupos sociais estabelecidos” (GALEOTTI, 2005, p.105. Tradução nossa).⁸⁶

Para Galeotti, a teoria simbólica do reconhecimento representa um compromisso com a igualdade, a neutralidade e a imparcialidade, todas em um novo sentido, já que, ao invés de ignorar as diferenças, estar-se-ia, agora, atribuindo-lhes legitimidade. Ademais, trata-se de uma teoria extremamente democrática, pois, ultrapassado o princípio do dano, que impede que um determinado costume de uma minoria cause danos a outros ou aos seus direitos⁸⁷, o reconhecimento pode ser estendido a qualquer diferença, sem nenhum limite.

Percebe-se, portanto, que as teorias do reconhecimento como status, tanto a da paridade participativa de Fraser, quanto a simbólica de Galeotti, pretendem garantir a cidadania efetiva e de participação para os membros da sociedade política, sem que, para isso, seja preciso adotar uma concepção específica de bem, ou assumir a irrenunciabilidade do pluralismo como algo moralmente ruim.

Feitas essas considerações acerca do que são as teorias do reconhecimento (como identidade e como status), as relações entre elas e uma possível teoria da tolerância são objeto de análise do próximo tópico.

⁸⁶ No original: “symbolically signify the end of the public exclusion of certain social differences and certain identities, and assert their admission into the public sphere alongside the identities and character of established social groups”

⁸⁷ Essa formulação do princípio do dano é a mesma de Stuart Mill, analisada no capítulo 2.

4.3 TOLERÂNCIA COMO RECONHECIMENTO: UMA REFORMULAÇÃO

Propor uma teoria da tolerância como reconhecimento implica em utilizar um termo antigo com um novo significado. Trata-se, portanto, de uma reformulação, que implica na mudança não só de paradigmas teóricos, mas também no significado que a tolerância precisa adquirir para fazer sentido para as questões das diferenças culturais.

Uma concepção de tolerância como reconhecimento tem sua origem na aproximação entre as teorias de reconhecimento e a crítica à tradição liberal da tolerância. Sob essa perspectiva, torna-se possível propor uma concepção de tolerância que pode ser tanto ética⁸⁸, quanto política, e que, ao mesmo tempo, consegue ser sensível à diferença sem ter que se afirmar como uma teoria antiliberal.

Questões de tolerância como reconhecimento persistem na democracia liberal, ainda que garantidos todos direitos individuais. Isso acontece porque o que está em jogo não é o direito de liberdade, ou de expressão ou de associação. Os novos desafios que a demanda por tolerância traz são bem distintos: eles têm como objetivo o reconhecimento das identidades dos grupos minoritários, e isso vai muito mais além do que a mera aquisição de mais um direito de liberdade.

Não é o caso, todavia, de fazer uma crítica absoluta à tradição liberal⁸⁹, pois isso é teoricamente inoportuno e metodologicamente pueril. Ao contrário: o que se pretende é promover uma complementação desse sistema liberal de direitos e garantias, baseado em uma leitura moderada do comunitarismo⁹⁰, indicando até que ponto esses dois paradigmas contraditórios da teoria política podem se unir, em suas qualidades, para produzir uma teoria de tolerância que garanta direitos iguais para todos os cidadãos, mas a partir de uma concepção de igualdade que não seja neutra e formal, mas sensível à diferença.

Conforme já foi visto, existem duas interpretações possíveis para o termo reconhecimento: aquela que o percebe como relacionada às identidades culturais, e aquela que o considera como uma necessidade para a justa atribuição de status social.

No tocante à teoria de reconhecimento como status, também foi visto que ela parte da premissa de que é inapropriado medir as relações de reconhecimento a partir da sua relação

⁸⁸ Entretanto, por questões metodológicas que já foram justificadas, dar-se-á ênfase à perspectiva política da tolerância como reconhecimento.

⁸⁹ Os autores liberais que fundamentam interpretação do liberalismo, conforme já foram citados, são o Locke, o Mill e o Rawls.

⁹⁰ Os autores comunitaristas que fundamentam essa leitura são, conforme já foram citados, o Charles Taylor, Michael Sandel, Michael Walzer e Alasdair MacIntyre.

com a identidade. Nesse sentido, Fraser afirmava que a política identitária do reconhecimento, entre outras falhas, dava origem ao problema do deslocamento e da coisificação da identidade.

O problema do deslocamento aduz que o reconhecimento ignora os problemas de redistribuição, pois negligencia as injustiças socioeconômicas, o que o afasta de suas causas sociais e materiais. Entretanto, ao observar o desenvolvimento teórico das duas correntes, percebe-se que o movimento é o inverso do descrito pela autora. Na verdade, não é a questão do reconhecimento que desloca o problema da redistribuição, mas sim a doutrina da redistribuição que desloca o problema do reconhecimento.

Desde Marx a Rawls, isto é, desde a criação do socialismo-marxismo à formulação do princípio de justiça como equidade, parece que a teoria política resolve todos os seus problemas com um único mantra: a redistribuição. Seja através de um modelo radical, pela abolição da propriedade privada (Marx), ou pela formulação de princípios de justiça que determinem a distribuição dos bens primários da sociedade (Rawls), tudo parece indicar que os males da sociedade estão fundados na disposição de bens materiais.

Inclusive as questões de tolerância, que até então eram consideradas como pertencentes ao âmbito privado, passam a ser reduzidas a um problema de justiça distributiva. Como já foi visto, Rawls lança um paradigma de tolerância em todas as desvantagens podem ser gerenciadas pela distribuição compensatória. Entretanto, o problema do reconhecimento não necessariamente se relaciona com causas materiais diretas, pois muitas vezes as assimetrias de status social não estão fundadas nesse tipo de questão.⁹¹

Portanto, o problema da redistribuição e o problema do reconhecimento têm fundamentos e abordagens distintas. A teoria do reconhecimento não pretende “pôr em segundo plano” as relações econômicas, como afirma Fraser: ela só objetiva analisar o problema da exclusão sob outro ângulo, qual seja, o das minorias culturais, étnicas e sexuais.

Isso não significa, entretanto, que as pessoas desses grupos minoritários também não podem ser alvo de exclusão econômica. Nesses casos, quando questões de grupo e de classe se confundem, o que existe, na verdade, é uma dupla subordinação. Segundo Walzer, “a intolerância em geral é mais virulenta quando diferenças de cultura, etnia ou raça coincidem com diferenças de classe – quando os membros de grupos minoritários também são subordinados economicamente” (WALZER, 1999, p.74).

Contudo, quando isso acontece, o ideal é que medidas nos dois sentidos sejam tomadas em conjunto, tanto na área do reconhecimento, quanto na área da redistribuição.

⁹¹ Sobre essa questão remete-se o leitor para o tópico 3.3.3.

Essas duas políticas não têm de ser contraditórias, como sustenta Fraser, mas sim complementares

O segundo problema, qual seja, o da coisificação da identidade, parte da consideração que o modelo identitário de reconhecimento não deixa espaço para o criticismo e mobilidade culturais. Entretanto, a autora negligência dois grandes fatores que coordenam o modelo identitário de reconhecimento. O primeiro deles é o caráter reflexivo das culturas. O segundo é o próprio fato do pluralismo e da diversidade.

Segundo Habermas, a herança cultural se reproduz por si mesma, através do convencimento pessoal daquelas pessoas que ela molda. Nesse sentido, a cultura possui um caráter reflexivo: ela perdura enquanto for apropriada para seus membros, enquanto eles compartilharem aquele modo de vida como o mais correto. Entretanto, ao mesmo tempo em que a cultura une seus membros em laços morais, ela também se expõe à crítica contínua, em que se deixa aberta a possibilidade das gerações futuras adotarem esse modo de vida ou não.

Dessa maneira, a sobrevivência de uma cultura diz respeito a um processo interno de aceitação de uma tradição específica. Nenhuma cultura é estacionária. Todas as formas de vida, quando entram em contato, se influenciam umas as outras, inclusive as culturas majoritárias, e esse “revisonismo” muitas vezes é essencial para a sua sobrevivência. Nesse sentido, “o passo acelerado da mudança nas modernas sociedades explode todas as formas estacionárias de vida. Culturas sobrevivem apenas se elas extraem forças para se transformar a partir do criticismo e da separação” (HABERMAS, 1994, p. 132. Tradução nossa).⁹²

De fato, o que a teoria identitária do reconhecimento afirma é que é necessário, ao ser humano, a identidade cultural. Não há como dissociar o humano da sua cultura. Isso não implica que ele está acorrentado a esta ou àquela forma de vida, mas sim a qualquer tradição na qual ele cultiva sentimento de grupo.

A partir do momento que um indivíduo encontra-se vinculado a um grupo, seja por qualquer motivo, isso passa a ser constitutivo de sua personalidade. Logo, ele tem o direito de expressar esse estado publicamente. Ora, se um determinado grupo de indivíduos luta pelo reconhecimento público de sua cultura, isso não implica que eles estão engessados em sua identidade: isso significa que eles compartilham valores entre si, e entendem suas tradições como valorosas. O pertencimento a uma tradição cultural não necessariamente advém de uma atitude irracional. Entretanto, quaisquer que sejam os casos, quaisquer que sejam as culturas,

⁹² Na língua original: “the accelerated pace of change in modern societies explodes all stationary forms of life. Cultures survive only if they draw the strength to transform themselves from criticism and secession”.

ela é uma atitude constitutiva de identidade e, inclusive a sua refutação, deve ser realizada internamente, a partir dos seus próprios paradigmas.

Esse conceito de identidade como “estigma”, tão caro para a crítica de Nancy Fraser, não está fundamentado em algo que se origina no próprio indivíduo, mas sim a algo que lhe é atribuído pelo outro. Por exemplo, a maioria dos mulçumanos apenas se considera homens e mulheres religiosos: são os outros que os julgam precocemente como fundamentalistas e estranhos, e assim lhes atribuem caricaturas de identidade. Estas, sim, aprisionam os indivíduos e, ao fim, transformam-se em uma das mais perversas formas de opressão.

Essas considerações se tornam mais evidentes quando o caráter reflexivo de uma cultura se une com a diversidade proporcionada pelo pluralismo. Existem tantas concepções de bem, tantas religiões, tantos modos de vida, que é preciso que uma cultura tenha doutrinas bastante atraentes e abrangentes, para que consiga manter seu grupo coeso. Em uma sociedade multicultural, o acesso a diferentes culturas é algo facilitado, o que torna difícil o surgimento e desenvolvimento de culturas monológicas e fechadas, no sentido que as descreve Nancy Fraser.⁹³

Essas considerações apontam para o fato de que, antes de serem contraditórias, as duas teorias do reconhecimento são na verdade complementares. Isso fica bastante claro, inclusive em Charles Taylor, na “Política de Reconhecimento”, quando este afirma que

o discurso do reconhecimento tem se tornado familiar, para nós, em dois níveis: o primeiro, na esfera íntima, em que nós entendemos a formação da identidade e do *self* como tomando lugar no contínuo diálogo e luta com os outros significantes. E depois na esfera pública, onde a política do igual reconhecimento tem começado a ter um papel ainda maior (TAYLOR, 1994, p.37. Tradução nossa).⁹⁴

Percebe-se, portanto, que existem dois grandes sentidos para o reconhecimento: o primeiro deles é o que o relaciona com a identidade, e o segundo o que o relaciona com o status social. O primeiro modo de reconhecimento, portanto, funda-se em pressupostos éticos, enquanto o segundo modo de reconhecimento se baseia em fundamentos políticos.

Todavia, qual a relevância desses argumentos para uma teoria da tolerância como reconhecimento? Ora, como já foi dito, essa teoria surge da aproximação entre as doutrinas da

⁹³ Não se pretende, com isso, afirmar que a existência de culturas fundamentalistas é algo impossível. O que se adota nesta dissertação é a argumentação de que em uma sociedade multicultural o surgimento dessas espécies de comunidades não é a regra a ser seguida.

⁹⁴ No original: the discourse of recognition has become familiar to us, on two levels: first, in the intimate sphere, where we understand the formation of identity and the self as taking place in a continuing dialogue and struggle with significant others. And then in the public sphere, where a politics of equal recognition has come to play a bigger and bigger role”.

tolerância e as doutrinas do reconhecimento. Considerando, portanto, que o termo reconhecimento tem dois sentidos, logo, também os terá a tolerância.

Desse modo, a tolerância como reconhecimento em seu sentido ético, é aquela que afirma que ser tolerante é reconhecer o outro como sujeito moral a partir dos seus próprios paradigmas. A virtude ética da tolerância deixa de se relacionar com o critério negativo, segundo o qual uma pessoa, o tolerante, suporta um mal moral produzido pelo tolerado simplesmente por não impedi-lo, ou seja, por inação. O movimento ético da tolerância como reconhecimento é, portanto, uma ação: o ato de reconhecer, de considerar o outro em seus termos.

Essa perspectiva se denomina ética, porque para ela ainda é importante a existência de certo juízo de valor sobre o outro. Entretanto, a ação de reconhecimento, nesse caso, não atua no sentido de julgar se a crença do outro é boa ou má, certa ou verdadeira. Na verdade, ela age apenas no sentido de perceber se, a partir dos paradigmas do outro, aquela crença é valorosa ou não para o seu portador.

Isso envolve o que Taylor chama de método de “fusão de horizontes”: é preciso que haja uma ampliação da linguagem, de modo que o tolerante e o tolerado possam reconhecer-se nos horizontes um do outro (TAYLOR, 1994, p.67). A possibilidade dessa fusão está justificada, segundo Taylor, no valor intrínseco que as culturas possuem para a história da humanidade e dos indivíduos, de modo que cada cultura teve (ou tem) um papel relevante e um ensinamento para deixar no mundo.⁹⁵

Por outro lado, a tolerância como reconhecimento em seu sentido político é a tese fundamental dessa dissertação. Para esse sentido de tolerância, ser tolerante é reconhecer o outro como sujeito de direitos. O sentido político de tolerância continua a se constituir como uma ação, mas não com fins ou justificativas éticas. Na verdade, a tolerância como reconhecimento político pretende caracterizar o outro em seu aspecto político e jurídico e não em seu aspecto moral. Portanto,

diferenças podem ser reconhecidas não pelo seu valor intrínseco, este que não pode ser determinado pelas autoridades políticas, mas instrumentalmente, pelo valor que elas tem para os seus portadores. Para ser mais preciso, diferenças podem ter o mesmo valor, para seus portadores, que as práticas e características ‘normais’ têm para a maioria (GALEOTTI, 2005, p.15. Tradução nossa).⁹⁶

⁹⁵ Esse sentido de tolerância, por mais que seja relevante teoricamente, esbarra na premissa metodológica estabelecida para essa dissertação, qual seja, a de tratar apenas de teorias políticas da tolerância. Por esse motivo, suas implicações teóricas não serão analisadas no decorrer do texto, e a sua citação será resumida a apenas esses parágrafos, a título de informação.

⁹⁶ No original: “Differences can be recognized not for their intrinsic value, which it is not up to the political authorities to determine, but instrumentally, for the value they have for their bearers. To be more precise,

Isso, entretanto, não significa que se excluem os juízos de valor dessa noção de tolerância política. Durante toda a dissertação, reafirmou-se que não há possibilidade teórica ou prática de separar o homem dos seus contextos de vida, suas concepções de bem e sua forma de interpretar o mundo, como pretendiam os teóricos liberais. O que se defende, na verdade, é que a ação de reconhecimento político é anterior ao possível juízo de valor que o tolerante pode fazer em relação à crença do tolerado.

De fato, um indivíduo pode reconhecer o outro por boas e por más razões. Entretanto, o momento que interessa é justamente o do simples ato de reconhecimento. Por exemplo, uma pessoa pode considerar que as crenças do outro são boas e certas, ou até ser indiferente a elas. Entretanto, apesar de acreditar nisso, ele não será tolerante, no sentido político, enquanto não reconhecer o outro como sujeito de direitos, isto é, como alguém que tem legitimidade de exigir e propor demandas e princípios relativos à organização da sociedade política.

No mesmo sentido, se outro indivíduo considera detestáveis essas mesmas crenças, mas defende a legitimidade do outro propô-las na esfera pública, essa pessoa será tolerante em sentido político, pois, antes de agir conforme seus juízos de valor inevitáveis, ela foi capaz de reconhecer a pessoa jurídica que subjaz ao humano que dela diverge. Desse modo, a tolerância como reconhecimento, em seu sentido político, constitui-se quando a ação fundamentada em razões políticas precede a ação fundamentada em razões morais.⁹⁷

A tolerância como reconhecimento, na perspectiva política, ocorre quando o tolerante reconhece o outro como sujeito de direitos. Essa reformulação do conceito de tolerância, ligada às teorias do reconhecimento, apresenta características específicas, que a distingue das outras teorias de tolerância liberal. A compreensão do que constitui essa espécie de tolerância está condicionada a atribuição de sentido a certos conceitos básicos, são eles: (1) diferença, (2) inclusão, (3) mutualidade e reciprocidade.

A diferença é uma característica inerente ao próprio pluralismo: ela pode advir de traços naturais, quando, por exemplo, encontra-se nas características físicas que diferenciam os seres humanos entre si, mas também pode advir de algo construído, como nos casos da cultura e do status social. Segundo as doutrinas liberais, a diferença é algo que deve ser mantido, porque é só através de sua existência que o ser humano pode realizar uma escolha racional acerca da concepção de bem mais apropriada aos seus fins. Sua existência, portanto,

differences can be acknowledged to have the same value for their bearers as that which 'normal' characteristics and practices have for the majority".

⁹⁷ Isso não implica, por conseguinte, que a ação movida por razões morais não exista. De fato, ela irá existir, mas a tolerância só se caracterizará se a ação por razões políticas for anterior a ela.

é essencial para a formação de um princípio de autonomia que leve a autodeterminação dos indivíduos e dos grupos humanos.

Entretanto, a manutenção da diferença, em si, não se fundamenta apenas nesse argumento. Na verdade, o fato do pluralismo e da diferença são condições insuperáveis da existência humana, podendo ser extirpadas apenas pela via da opressão. Se, em uma sociedade democrática, a via da repressão não é justificável, logo só resta uma alternativa: encontrar mecanismos que consigam lidar com as diferenças existentes.

No desenrolar histórico, vários foram os artifícios políticos para lidar com a questão da diferença. O mais atual deles, e mais digno de nota, é a formulação do princípio da igualdade jurídica formal. Segundo esse princípio, todos são iguais perante a lei e, portanto, estão sujeitos aos mesmos direitos e obrigações.

A garantia dessa espécie de igualdade, entretanto, não tem como objetivo específico tutelar a diferença. Na verdade, o que a igualdade combate é a existência do seu antagonista, qual seja, a desigualdade. Entre diferença e desigualdade existe uma grande lacuna semântica. Isso acontece porque por mais que toda desigualdade seja uma diferença, nem toda diferença é desigual. Por exemplo, diversas religiões diferentes podem ter um status igual para sociedade: são todas de culto livre, caracterizadas como associações voluntárias e privadas.

Por esse motivo, existindo ou não desigualdade entre as diferenças, o princípio da igualdade deve ser utilizado de forma conjunta com o princípio da tolerância. Isso acontece porque uma das funções da tolerância como reconhecimento é justamente a de promover a inclusão daqueles grupos que se subordinam a uma cidadania de segundo escalão e, por esse motivo, têm sua participação excluída dos processos de tomada de decisão política. Ao reconhecer o outro, o diferente, como sujeito de direito, o tolerante atribui ao outro o mesmo status político que lhe é atribuído e, desse modo, satisfaz-se o princípio da igualdade ainda que por meio da manutenção da diferença.

Por esse motivo, a questão da inclusão também é relevante para uma concepção de tolerância como reconhecimento. Em um primeiro momento, a questão da inclusão pode ser interpretada à maneira liberal: a inclusão corresponde à extensão de iguais direitos e oportunidades para todos aqueles indivíduos que, por qualquer razão, foram desprovidos disso (GALEOTTI, 2005, p.96). Entretanto, como já foi dito anteriormente, essa espécie de inclusão não é suficiente, pois se fundamenta apenas no princípio da igualdade, e a cidadania plena não se resume apenas a obtenção de direitos e bens, mas consiste também na capacidade efetiva de dispor e utilizar-se desses direitos. Se o sistema de inclusão liberal é suficiente para

garantir direitos aos indivíduos, ele falha ao não conseguir reconhecer os grupos apropriadamente, de modo que

a inclusão legal acoplada com o desdém público perante aqueles que são diferentes, e com a persistente discriminação social, têm até então falhado em assegurar igual respeito e igual dignidade para os membros de grupos excluídos. A inclusão legal de fato implica na admissão de indivíduos na cidadania, independentemente de sua origem, sociedade ou identidade étnica, cultural ou sexual. Mas a negligência das diferenças (i.e. cegueira pública), concebida como uma provisão anti-discriminatória, exibe efeitos perversos nos membros de grupos minoritários, porque sua sociedade e identidade coletiva não podem ser dispensados à vontade (GALEOTTI, 2005, p.97. Tradução nossa).⁹⁸

É por esse motivo que a concepção de tolerância como reconhecimento é essencial para a inclusão dessas minorias culturais, pois é só através dela que esses grupos podem ter a sua legitimidade política ressalvada, sem que para isso tenham que deixar de lado suas identidades. E, na ação de tolerar, o tolerante não está sendo indulgente, piedoso, ou solidário, pois a atribuição dessa legitimidade não é um favor, mas um direito das minorias, garantido por outros princípios liberais, como o da dignidade humana, liberdade, etc.⁹⁹

O terceiro conceito básico para a compreensão da tolerância como reconhecimento é a questão da mutualidade e da reciprocidade. De fato, para uma concepção negativa de tolerância¹⁰⁰, o tolerante se abstém de agir perante a crença do outro, no sentido de impedi-la. Trata-se, portanto, de uma noção de tolerância que afasta e segrega os sujeitos. Não existe discurso ou comunicação entre eles: o tolerado age de modo desagradável e o tolerante suporta o mal. Isso levaria ao absurdo de se afirmar que, por exemplo, isolar as os grupos minoritários é um modo de tolerância, pois na sua localidade eles estariam livres para atuar conforme suas crenças e costumes.¹⁰¹

⁹⁸ No original: “Legal inclusion coupled with a public disdain for those who are different, and with persistent social discrimination, have so far failed to ensure equal respect and equal dignity to members of formerly excluded groups. Legal inclusion, in fact, implies the admission into citizenship of individuals, whatever their origin, membership, or ethnic, cultural, or sexual identity. But the disregard of differences (i.e. public blindness), conceived as an anti-discriminatory provision, exhibits perverse effects for members of minority groups, because their membership and collective identity cannot be dismissed at will”.

⁹⁹ Considerando o liberalismo uma tradição cultural, conforme os argumentos do capítulo 2, um liberal que, partindo de suas crenças específicas, nega o direito do outro de também expor suas crenças no âmbito público, termina realizando uma contradição performativa, por dois motivos: (1) nega ao outro o direito de fazer exatamente a mesma coisa que ele, qual seja, atuar na esfera pública conforme as suas concepções de bem; (2) nega, ao outro, direitos da mesma ordem liberal que ele defende e, assim, nega a efetividade daquilo que defende.

¹⁰⁰ Conforme já foi dito, concepção negativa de tolerância é aquela que se baseia na inação: tolerar é simplesmente não agir perante as crenças desagradáveis do outro.

¹⁰¹ Isso é uma prática bastante comum em relação a povos imigrantes, cujas comunidades são chamadas de guetos.

Para uma concepção de tolerância como reconhecimento, essa atitude é inadmissível, porque, segundo essa perspectiva, é necessário que haja entre os indivíduos ou grupos uma vontade de se relacionar. Isso significa que, antes mesmo que surjam as circunstâncias da tolerância, é preciso que haja um estado psicológico-político que caracteriza a vontade de construir um convívio social. Nesse sentido, a tolerância como reconhecimento é um relacionamento mútuo e recíproco. É um relacionamento porque exige o contato entre as pessoas, e não a separação. É mútuo porque pressupõe que esse relacionamento se dá entre no mínimo dois sujeitos, e traz benefícios para os dois. É recíproco porque a tolerância não é apenas o movimento do tolerante para o tolerado, mas também, é seu inverso, ou seja, o tolerado também tolera o tolerante. Se a tolerância é um relacionamento de reconhecimento, logo, ela é uma via de dois sentidos: ambos os partícipes são capazes de reconhecer ao outro e a si mesmos dentro do processo. Segundo Ingrid Creppell,

tolerância repousa na capacidade – construída pela linguagem pública, ética individual, *ethos* cultural, política pública e vitalidade das instituições políticas – de manter em curso relacionamentos de negociação, compromisso e mutualidade (CREPPELL, 2008, p. 351. Tradução nossa).¹⁰²

Essas considerações tornam claras as características de uma concepção de tolerância como reconhecimento, em seu sentido político: (1) ela é positiva, porque é uma ação, qual seja, a ação de reconhecimento; (2) ela é política, porque reconhece o outro como sujeito de direitos, e pressupõe que a ação de reconhecimento político é anterior à ação de reconhecimento ético; (3) ela é um relacionamento porque a sua existência presume o contato e não o isolamento; (4) ela é mútua e recíproca, porque o compromisso com a tolerância se dá tanto pelo tolerado quanto pelo tolerante; (5) ela é inclusiva, porque seu objetivo é elevar o status políticos dos grupos menos favorecidos; e (6) ela prima pela diferença, pois não exige que os indivíduos abandonem a sua identidade para participar da esfera pública.

¹⁰² No original: “toleration rests upon a capacity – constructed through public language, individual ethics, cultural ethos, public policy, and the vitality of political institutions – to maintain ongoing relationships of negotiation, compromise, and mutuality”.

5 TOLERÂNCIA E DIREITOS DE GRUPO

No decorrer dessa dissertação, construiu-se uma concepção de tolerância como reconhecimento, em seu sentido político. Ela surge da aproximação entre as teorias de reconhecimento, vistas no capítulo 4 e uma determinada concepção de tolerância, que parte da crítica à tradição liberal, analisada no capítulo 3. O objetivo dessa reformulação do conceito de tolerância seria atribuir-lhe um novo sentido, positivo, em que ser tolerante significa promover uma ação de reconhecimento que percebe o outro como sujeito de direitos.

Essa ação de reconhecimento, por sua vez, tem o intuito de ser inclusiva: é a partir dela que se pode elevar o status do outro ao mesmo patamar daquele que o reconhece. A tolerância como reconhecimento, portanto, é um caminho de duas vias, pois no ato de reconhecimento, tanto o tolerante reconhece quanto é reconhecido.

Por se tratar de uma concepção política de tolerância, inclusive com viés jurídico, o objetivo desse capítulo é indicar de que modo a tolerância como reconhecimento serve como instrumento alternativo para a amenização dos conflitos sociais decorrentes da cultura. Segundo Paul Kahn, o pluralismo cultural é um dos maiores problemas enfrentados pelo liberalismo, pois, considerando o fato de que a tradição liberal não defende a existência de uma verdade absoluta em relação às crenças, resta o problema de como lidar com aqueles que vivem de acordo com normas diferentes, inclusive antiliberais.

Ora, como já foi dito, uma concepção de tolerância como reconhecimento aduz que ser tolerante é reconhecer o outro como sujeito de direitos. Mas que direitos pertencem a esse sujeito? Nessa dissertação, defende-se que esses direitos serão os formais, garantidos a todos pelas Constituições, bem como outros direitos específicos, chamados de “direitos de grupo”. Logo, este capítulo, ao se dedicar às implicações práticas de uma teoria da tolerância como reconhecimento, tem como objetivo analisar o que são essa espécie de direitos, chamados de “direitos de grupo”.

5.1 A POLÍTICA DO MULTICULTURALISMO

Segundo Michael Walzer, desde os gregos à Rousseau, as teorias políticas presumiam uma espécie de homogeneidade cultural: havia a crença em uma única linguagem, uma única

história, uma única cultura (WALZER, 2009, p.139). A preferência teórica pela unidade cultural era o que fundamentava a noção de nacionalidade: a nação é um único povo, em determinado território, que compartilha a mesma língua e história, os mesmos costumes e as mesmas instituições políticas e sociais.

Essa idéia de nacionalidade, entretanto, sofreu duas grandes mudanças. A primeira delas originou-se com as grandes navegações do século XV, através do contato e colonização dos povos nativos do continente americano e africano. Foi a partir desse primeiro movimento que se deu origem às primeiras minorias nacionais, como as indígenas. A segunda mudança teve sua origem nos movimentos migratórios. De fato, os imigrantes e suas famílias trazem consigo os seus costumes para os outros países e, ao se estabelecerem como cidadãos, dão origem à diversidade cultural dentro dos Estados Nacionais: as nações, atualmente, não são mais compostas por pessoas que compartilham a mesma história e cultura, mas sim por aqueles indivíduos que têm em comum apenas o território e a cidadania (WALZER, 2009, p.143).

O pluralismo cultural, portanto, tem duas faces. A primeira delas é interna, e diz respeito justamente a esses confrontos culturais dentro da própria sociedade, que surgem tanto por causa do legado histórico dos imigrantes, das minorias nacionais, ou por causa do criticismo teórico acerca das concepções tradicionais de vida. A segunda delas é externa, ou seja, decorre de uma ignorância ou indiferença dos ocidentais em relação às várias outras formas de vida que existem no mundo, mas que não interagem com a sociedade liberal.¹⁰³

O termo multiculturalismo, portanto, surge para exprimir esse estado político e social de pluralismo cultural. Entretanto, como já foi dito, o pluralismo cultural tem duas origens históricas, quais sejam, a colonização e a imigração. Essas duas perspectivas dão fundamento a dois diferentes modos de se incorporar uma minoria cultural dentro de um determinado território. É a partir desse paradigma que Will Kymlicka classifica dois sentidos para o termo multiculturalismo.

No primeiro sentido, que é aquele em que a diversidade cultural surge da incorporação ou colonização de comunidades culturais autônomas e isoladas em um determinado território, o multiculturalismo surge como a existência da pluralidade de minorias nacionais. Essas

¹⁰³ De fato, a ambição ocidental por uma única ordem global não é universalmente aceita: existe um conjunto diverso de culturas, inclusive antiliberais, que vivem alheias a essa pretensão. Para alcançar esse objetivo, entretanto, muitos artifícios foram utilizados no decorrer da história: algumas culturas foram fisicamente eliminadas, outras foram expulsas, outras foram segregadas ou assimiladas aos padrões da cultura majoritária. Essas providências causaram efeitos desastrosos e, ainda assim, não conseguiram pôr fim ao fato de que as sociedades ocidentais se deparam, cada vez mais, com minorias culturais que lutam pelo reconhecimento de sua identidade e acomodação de suas diferenças.

culturas têm o objetivo de se constituir como uma espécie de sociedade distinta, ao lado da sociedade majoritária, mantendo as suas formas de governo e autodeterminação.

No segundo sentido, que é aquele em que a diversidade cultural surge da imigração, o multiculturalismo surge como a existência de diversas etnias, convivendo em um território comum. Segundo Thomas Pogge, um grupo será étnico quando um determinado conjunto de pessoas compartilharem a mesma descendência, a mesma cultura e possuírem limites específicos. Segundo o autor,

os membros desse conjunto devem entenderem-se a si próprios como descendentes de membros de uma sociedade histórica. Eles devem compartilhar uma cultura comum, ou cultura parcial, que eles têm como conectada, através da história contínua, com a cultura de seus ancestrais. E esse grupo deve conter todos, ou aproximadamente todas as pessoas que, dentro do Estado, compartilham a descendência e a cultura definitiva do grupo (POGGE, 1997, p.194. Tradução nossa).¹⁰⁴

De fato, os imigrantes são aqueles grupos de indivíduos e famílias que migram para outros Estados por motivos variados. Eles desejam se integrar à sociedade majoritária, mas sem ter que abandonar algumas características da sua identidade étnica. Segundo Kymlicka, o objetivo desses imigrantes não é se tornar uma nação independente, mas sim modificar as instituições e as leis da sociedade majoritária, para que elas se tornem mais adequadas às diferenças culturais.

Esses dois tipos de pluralismo cultural dão origem ao que Kymlicka chama de Estados Multinacionais (*multinational states*) e Estados Poliétnicos (*polyethnic states*). Os Estados Multinacionais são aqueles que abrigam, em um mesmo território, várias minorias nacionais. A incorporação dessas diversas nações pode ser involuntária, quando se tratam de povos colonizados ou conquistados, ou voluntária, quando diversas nações pactuam a formação de uma federação.

Por outro lado, Estados Poliétnicos são aqueles que agrupam diversas minorias culturais que imigraram para seu território. Esses imigrantes possuem o desejo de se integrar à cultura majoritária, ao mesmo tempo em que pretendem manter certos costumes étnicos, como a religião, comida, vestimenta, etc.¹⁰⁵

¹⁰⁴ No original: “the members of the set must understand themselves as descendants of members of an historical society. They must share a common culture, or partial culture, which they take to be connected, through a continuous history, with the culture of their ancestors. And the group must contain all, or nearly all, of the persons who, within the relevant state, are takes to share the descent and culture definitive of the group”.

¹⁰⁵ Por uma premissa metodológica, o tema de estudo desse capítulo se voltará para a análise dos Estados Poliétnicos, ou seja, para a questão dos conflitos culturais decorrentes da imigração. As minorias nacionais não são objeto de estudo dessa dissertação.

Existe, portanto, uma diferença relevante entre o tipo de pluralismo cultural decorrente das minorias nacionais e dos imigrantes. Enquanto os primeiros têm o interesse de se isolarem da sociedade majoritária, demandando autonomia e autogoverno, os segundos pretendem ser inseridos no âmbito da maioria, sem ter, entretanto, que abrir mão de todos os seus traços culturais de origem. Segundo Kymlicka, “ao rejeitar a assimilação, eles não estão pedindo para fundar uma sociedade paralela, como é tipicamente demandado por uma minoria nacional” (KYMLICKA, 1996, p.15. Tradução nossa).¹⁰⁶ Ademais, para Walzer, o maior objetivo do multiculturalismo migratório não apenas é resistir à homogeneização, mas sim promover uma separação entre a política e nacionalidade. Para o autor,

quando imigrantes resistem à americanização, lutando para se segurar às suas velhas identidades e velhos costumes, sua resistência toma uma nova forma. Ela não demandou que a política seguisse a nacionalidade, mas sim que a política seja separada da nacionalidade – assim como já estava separada da religião. Não era uma demanda por liberdade nacional, mas por pluralismo étnico (WALZER, 2009, p.144. Tradução nossa).¹⁰⁷

O pluralismo cultural, portanto, têm três grandes funções: (1) defender a etnicidade em face à naturalização e homogeneização; (2) celebrar a diversidade de identidades como algo frutífero; (3) construir instituições e conseguir recursos que sustentem sistemas específicos de educação e cultura.

Feitas essas considerações acerca do que se entende por multiculturalismo, e quais são suas justificativas teóricas, passa-se, agora, a analisar o que são os direitos de grupo, suas tipologias e porque eles representam o objeto pelo qual demandam as minorias culturais em face da sociedade majoritária.

5.2 DIREITOS DE GRUPO E DIREITOS INDIVIDUAIS

¹⁰⁶ No original: “while immigrant groups have increasingly asserted their right to express their ethnic particularity, they typically wish to do so within the public institutions of the English-speaking society. In rejecting assimilation, they are not asking to set up a parallel society, as is typically demanded by national minorities”

¹⁰⁷ No original: “when immigrants did resist Americanization, struggling to hold on to old identities and old customs, their resistance took a new form. It was not a demand that politics follow nationality, but rather that politics be separated from nationality – as it was already separated for religion. It was not a demand for national liberation, but for ethnic pluralism”.

Perante o pluralismo cultural, tanto multinacional quanto poliétnico, as democracias liberais se lançam o desafio de acomodar as diferenças culturais de uma forma estável. Após a Segunda Guerra Mundial, muitos liberais acreditaram que a solução para o problema das minorias culturais e dos refugiados seria a garantia dos direitos humanos. Segundo essa perspectiva, ao invés de tutelar especificadamente cada minoria cultural, estes grupos estariam protegidos indiretamente, pela garantia dos direitos civis e políticos para todos os seres humanos. Enquanto esses direitos existissem, não seria necessária a criação de quaisquer outros, tendo em vista que eles seriam suficientes para salvaguardar a vida em grupo.

Entretanto, a garantia abstrata dos direitos humanos é insuficiente para resolver as controvérsias que o pluralismo cultural origina. Isso acontece porque, a garantia formal de alguns direitos individuais não declara até onde vão os limites e a amplitude desses direitos. Segundo Kymlicka,

o problema não é que a teoria tradicional dos direitos humanos nos dá uma resposta errada para essas questões. Ao invés disso, ela geralmente não fornece qualquer resposta. O direito a livre expressão não nos diz qual é a política linguística apropriada; o direito de votar não nos diz como os limites políticos devem ser traçados, ou como os poderes devem ser distribuídos entre os níveis de governo; o direito à mobilidade não nos diz qual é a política apropriada de imigração e naturalização. Essas questões têm sido deixadas para o processo usual de tomada de decisão majoritária dentro de cada Estado (KYMLICKA, 1996, p. 5. Tradução nossa).¹⁰⁸

Por esse motivo, é preciso suplementar a teoria tradicional dos direitos humanos com uma teoria de direitos de grupo.¹⁰⁹ Mas o que são direitos de grupo? Em um primeiro momento, poder-se-ia pensar que os direitos de grupo são espécies de direitos coletivos, voltados a atender certas demandas de grupos minoritários. Entretanto, essa caracterização é inapropriada. Além de ser muito ampla, essa terminologia dos “direitos coletivos” termina levando a uma falsa conclusão, qual seja, a de que os direitos de grupo se opõem aos direitos individuais.

Segundo Kymlicka, essa dicotomia é falsa, porque os direitos de grupo são garantidos tanto para o grupo como um todo, quando para os seus membros individualmente (KYMLICKA, 1996, p.45). Entretanto, existem aqueles liberais que afirmam que os direitos

¹⁰⁸ No original: “the problem is not that traditional human rights doctrines give us the wrong answer to these questions. It is rather that they often give no answer at all. The right to free speech does not tell us what an appropriate language policy is; the right to vote does not tell us how political boundaries should be drawn, or how powers should be distributed between levels of government; the right to mobility does not tell us what an appropriate immigration and naturalization policy is. These questions have been left to the usual process of majoritarian decision-making within each state”

¹⁰⁹ Essa, inclusive, é a proposta lançada por Charles Taylor, na “Política do reconhecimento”, que foi analisada no capítulo anterior, para o qual se remete o leitor.

de grupo se opõem aos direitos individuais porque pretendem afirmar a superioridade da comunidade sobre o indivíduo. Ocorre que essa assertiva também é falsa, pois o que realmente se pretende com os direitos de grupo não é o favorecimento de uma comunidade em detrimento da outra, mas sim o estabelecimento da justiça nas relações entre grupos majoritários e minoritários. Isso significa que os direitos de grupo se aplicam apenas quando existe desigualdade, ou seja, aos grupos que, de algum modo, são desfavorecidos pelas leis e políticas públicas da sociedade majoritária. Para Kymlicka, “muitos desses direitos não são sobre a primazia da comunidade sobre os indivíduos. Ao invés disso, eles se baseiam na idéia de que a justiça entre os grupos requer que aos membros de diferentes grupos sejam atribuídos diferentes direitos” (KYMLICKA, 1996, p. 47).

Desse modo, percebe-se que a garantia dos direitos de grupo não tem a função de desafiar a ordem jurídica liberal de direitos formais. Como já foi dito anteriormente, seu principal objetivo é complementar esse sistema, de modo a torná-lo mais inclusivo e, assim, justo.

Entretanto, James Nickel afirma que, ainda que justos, os direitos de grupo estão submetidos a uma “tese da deficiência” (*deficiency thesis – DT*), esta que afirma que os grupos não podem ser considerados sujeitos de direitos, porque lhes faltam uma identidade clara e capacidade de gerência (NICKEL, 1997, p.235). Os grupos são internamente divididos, desorganizados, possuem limites obscuros e assim não são capazes de exercitar, interpretar e defender os seus direitos.

Conforme esse autor, existem certas condições para que um grupo possa ser considerado sujeito de direitos, quais sejam: (1) ele deve ter uma identidade clara; (2) deve possuir objetivos específicos; (3) deve possuir uma espécie de processo constitucional; (4) que fundamenta uma estrutura de representação e procedimento eleitoral; (5) a partir da qual se elege um representante ou líder; (6) cuja função é estabelecer metas e planos que satisfaçam os objetivos do grupo e que sejam capazes de revisar essas conquistas.

É só a partir da satisfação desses requisitos que, para Nickel, um grupo poderá ser considerado sujeito de direitos. Isso acontece porque essa condição traz consigo a necessidade de que os grupos sejam capazes de renunciar, invocar, usar, alienar e interpretar esses direitos de grupo, bem como lidar com as responsabilidades decorrentes deles, monitorando e prevenindo sua violação ou buscando a devida compensação, nos casos em que os desrespeitos acontecem (NICKEL, 1997, p.248).

Entretanto, o fato de alguns grupos terem limites difusos não os impedem de exercer nenhuma dessas atividades. Isso acontece pelos seguintes motivos. Primeiramente, os grupos,

assim como os indivíduos, são representados pelas associações das quais fazem parte. De fato, em uma sociedade liberal, os representantes dos indivíduos são escolhidos por um processo eletivo, estabelecido pela Constituição. Entretanto, esses são padrões democráticos que não podem ser estendidos, a título de requisito essencial, para a questão da representação de grupos minoritários. Isso acontece porque, muitas vezes, a autoridade nessas culturas não advém do voto, mas sim de outros critérios relevantes, como a idade, ou a posição religiosa. Nesse sentido, é preciso considerar que, de algum modo, esses mecanismos fazem muito mais sentido que um processo democrático para as comunidades culturais e, portanto, eles devem ser considerados legítimos.

Secundariamente, como já foi dito, os direitos de grupo pertencem não só aos grupos, mas também aos seus membros, de forma individual. Nesse sentido, tanto os grupos, através dos representantes das associações, quanto os indivíduos podem renunciar, invocar, usar, alienar e interpretar esses direitos de grupo, bem como lidar com as responsabilidades decorrentes deles, monitorando, buscando compensação ou prevenindo sua violação. De fato, a maioria dos direitos de grupo são quase que inalienáveis para as suas minorias, tendo em vista que eles possibilitam a sua própria sustentação e perpetuação. Mas isso não significa que eles, por serem irrenunciáveis, são inutilizáveis, pois muitos direitos constitucionais, como as garantias fundamentais, também são inalienáveis, e nem por isso as pessoas tendem a repudiá-los.

Por esse motivo, entende-se que os direitos de grupo são direitos de natureza mista: quanto a sua fundamentação, eles têm natureza coletiva, pois se justificam nas necessidades culturais de grupos específicos em face à sociedade majoritária; todavia, quanto ao seu exercício, eles podem ser coletivos, quando utilizados pelos representantes dos grupos em debate políticos, mas também podem ser individuais, quando forem utilizados em juízo pelos membros particulares desses grupos.

5.3 CLASSIFICAÇÃO DOS DIREITOS DE GRUPO

Existem várias formas de se classificar os direitos de grupo. Cada uma dessas formas tem um ponto de partida, isto é, um critério inicial que organiza as demais formas de expressão desses direitos. Nesse sentido, qualquer classificação dos direitos de grupo, necessariamente será histórica e não taxativa: histórica porque seus elementos, quais sejam os

direitos de grupo, não serão aqueles direitos possíveis, mas sim os direitos que efetivamente existem como demandas de grupos culturais; por outro lado, não será taxativa porque não tem o intuito de discriminar todos os casos de direitos de grupo existentes, mas apenas aqueles mais importantes.

Segundo Kymlicka, uma primeira classificação possível seria aquela para qual existem dois tipos de direitos de grupo: o que objetivam restrições internas, e os que objetivam a proteção externa.

Os direitos de grupo de restrição interna têm como objetivo uma demanda de um grupo em relação aos seus próprios mesmos. Ele envolve, portanto, um direito específico cuja finalidade é impedir o dissenso e a desestabilização do grupo como um todo, em suas relações internas. Já os direitos de grupo de proteção externa têm como objetivo tutelar certa minoria, não em relação aos seus membros, mas sim em relação à sociedade majoritária. Esses direitos se aplicam às relações entre grupos, cuja finalidade é impedir que as decisões da sociedade majoritária afetem diretamente um determinado modo de vida que dela difere.

Para Kymlicka, o liberalismo deve “rejeitar as restrições internas, que limitam o direito dos membros de questionar e revisar autoridades e práticas tradicionais” (KYMICKA, 1996, p.37. Tradução nossa).¹¹⁰ Entretanto, afastar, de pronto, os direitos à restrição interna é algo muito precipitado, pois não existe relação necessária entre as restrições internas e a perda de autonomia ou de liberdade de expressão. Ademais, essa posição ignora que direitos que restringem as relações internas entre grupos existem em qualquer tipo de sociedade, seja ela majoritária ou não, pois é comum aos governos requerem dos seus cidadãos um nível mínimo de responsabilidade e participação pública. Dentro de uma sociedade, existem certas regras que não estão sujeitas à livre escolha: simplesmente devem ser obedecidas, em função da manutenção do sistema democrático e da ordem social.¹¹¹

Ademais, normas de restrições internas podem existir, inclusive, em países que não são poliétnicos ou multinacionais e, nesse sentido, não se pode, desde logo, afirmar que qualquer direito à restrição interna é antiliberal, e que por isso não pode ser aceito. Antes de aceitar esse paradigma, é preciso analisar cada caso concreto e discutir sua possibilidade com as minorias culturais.

¹¹⁰ No original: “reject internal restrictions which limit the right of group members to question and revise traditional authorities and practices”.

¹¹¹ Um exemplo dessas regras é o voto obrigatório e o alistamento militar obrigatório para os homens acima de 18 anos.

Por outro lado, em relação aos direitos de proteção externa, Kymlicka afirma que eles são plenamente possíveis em uma ordem democrática liberal. Esses tipos de direito de grupo, por sua vez, dividem-se em três tipos de demandas específicas, quais sejam, o direito de autogoverno, os direitos poliétnicos e os direitos de representação.

Percebe-se, portanto, que o paradigma adotado para a classificação de Kymlicka é justamente a localidade de atuação dos direitos de grupo: se eles atuarem apenas entre os membros do grupo, eles serão internos; se eles atuarem nas relações entre os grupos minoritários e a sociedade majoritária, eles serão externos. Por mais que essa classificação seja relevante, ela não é adotada nesta dissertação, por ser bastante genérica. O critério que se utiliza, aqui, é o da finalidade do direito de grupo: eles serão classificados de acordo com o objeto que pretendem alcançar.

Segundo essa perspectiva, Jacob Levy classifica os direitos de grupo da seguinte maneira: direitos a exceção, direitos à assistência, direitos ao autogoverno, direitos a regras externas, direitos a regras internas, direito ao reconhecimento da tradição legal, direito a representação e direito à demandas simbólicas (LEVY, 1997, p.25).¹¹²

Os direitos à exceção são aqueles cujo objetivo é afastar os grupos minoritários da aplicação de certas leis que penalizam, direta ou indiretamente, os seus costumes culturais. São os casos em que uma determinada lei proíbe, regula ou denigre alguma prática de uma cultura minoritária, motivo pelo qual se torna necessária a regra de exceção.¹¹³

Os direitos à assistência são aqueles cujo objetivo é auxiliar as minorias culturais a superar alguns obstáculos que não existem para a cultura majoritária. Esses direitos se baseiam no fato de que as minorias culturais estão submetidas a um cenário de desigualdade injusta, porque a maioria tem sua integridade cultural garantida pelas instituições do Estado, como escolas públicas, galerias, museus, teatros, jornais, etc.¹¹⁴

Os direitos ao autogoverno são aqueles cujo objetivo é legitimar a autonomia política, financeira e territorial das minorias nacionais, para que eles ganhem autonomia para gerir a si mesmos como uma comunidade política diversa daquela que constitui a maioria. Esses

¹¹² Por questões metodológicas, os direitos de grupo debatidos nessa dissertação serão aqueles pertinentes às demandas externas de grupos poliétnicos, ou seja, dos imigrantes, em face da sociedade majoritária. Nesse sentido, estarão excluídos de maior análise os direitos ao autogoverno, regras externas, e reconhecimento da tradição legal interna, sendo priorizados o direito à exceção e à assistência.

¹¹³ São exemplos de direitos à exceção: o uso de álcool em cerimônias religiosas católicas e judias, sob a vigência da lei seca; o uso do *chador* nas escolas Francesas; o uso dos turbantes pelos Sikhs, no Canadá, em detrimento da lei do uso obrigatório do capacete e outros fardamentos, etc.

¹¹⁴ São exemplos de direitos à assistência ou auxílios à formação lingüística, política de cotas, apoio às associações e financiamento da arte etnocultural.

direitos dizem respeito a questões territoriais e de fronteiras, bem como de estrutura governamental.¹¹⁵

Os direitos a regras externas são aqueles cujo objetivo é promover a proteção de uma comunidade particular através do estabelecimento de restrições à liberdade da sociedade majoritária ou de outras comunidades vizinhas. Esses direitos estão intimamente ligados ao direito de autogoverno, pois um grupo só poderá exigir regras externas se estiver contido em um território específico e delimitado.¹¹⁶

Os direitos a regras internas são aqueles cujo objetivo é garantir que o direito costumeiro dos grupos culturais seja aplicado no âmbito de suas associações privadas e seus membros sem interferência. Esses direitos têm a finalidade de garantir que as comunidades culturais têm a legitimidade de aplicar as sanções sociais, previstas em suas associações, àqueles membros que desobedecem às regras gerais.¹¹⁷

Os direitos ao reconhecimento da tradição legal são aqueles cujo objetivo é atribuir legitimidade e efetividade aos direitos tradicionais da comunidade, ao invés dos direitos gerais da sociedade. Esses direitos buscam o reconhecimento, pelo o direito interno, de instituições privadas de algum direito exterior, mas precisamente em relação ao direito de família, de propriedade, sucessão e criminal, e estão intimamente ligados às demandas por direitos de autogoverno e regras externas, pois a ordem jurídica é um dos requisitos para a obtenção da autonomia governamental.¹¹⁸

Os direitos à representação são aqueles cujo objetivo é promover a representação justa das minorias nas instituições políticas. A garantia dessa representação pode ser feita pela reserva de assentos no legislativo, para representantes de minorias étnicas, ou pela descentralização, com a consequente criação de distritos políticos setoriais, que representem cada comunidade específica.

Por fim, os direitos a demandas simbólicas são aqueles cujo objetivo é modificar símbolos públicos não neutros, que se baseiam nas especificidades culturais da maioria. Esses direitos pretendem a modificação dos livros de história, feriados públicos e demais símbolos que representam o Estado, para que, assim, eles também possam espelhar a diversidade cultural existente no território.

¹¹⁵ São exemplo de direitos à autogoverno as demandas por secessão, federalismo, ou a questão das comunidades indígenas.

¹¹⁶ Um exemplo de direitos a regras externas são as restrições à língua inglesa no Quebec, Canadá.

¹¹⁷ São exemplos de direitos a regras internas: o direito de excomunhão, ostracismo, o direito de expulsão das pessoas que não casem com membros internos.

¹¹⁸ São exemplos dos direitos ao reconhecimento da tradição legal: o reconhecimento da propriedade indígena ou a demanda pelo reconhecimento da poligamia e dos segundos casamentos pelos islâmicos.

5.4 JUSTIFICANDO OS DIREITOS DE GRUPO

Em face do pluralismo cultural, portanto, seria necessário adotar uma política que garanta, juntamente com os direitos individuais formais, um conjunto de direitos de grupo que se apliquem a determinadas minorias culturais. Entretanto, quais são os argumentos que justificariam esse tipo de política?

Conforme foi visto, alguns liberais acreditam que não é papel do Estado tutelar minorias culturais. Isso acontece porque um sistema de direitos universais, em tese, já seria capaz de acomodar diferenças culturais, pois é a partir dele que cada indivíduo se torna livre para perseguir a melhor concepção de bem para os seus fins. Sob esse ponto de vista, portanto, se uma cultura se encontra ameaçada, é porque ela não foi capaz de assegurar as ligações de sentimento que mantém seus membros unidos e, por mais que isso seja lamentável, não é injusto, pois se trata de um resultado comum da dinâmica social. De acordo com Kymlicka, essa é a teoria da “negligência benigna” (*benign neglect*): a negligência em torno das questões de cultura na sociedade termina sendo benigna, porque permite que o complexo social siga seu transcurso sem interferência (KYMLICKA, 1996, p. 108).

Esse argumento, entretanto, baseia-se num estado de neutralidade que, como foi visto, é apenas um ideal. Na verdade, existem certas decisões comuns ao Estado, como a língua, os símbolos civis, e os feriados públicos, que, por si só, já evidenciam o favorecimento de algumas culturas em detrimento de outras. Segundo Kymlicka

toda idéia de “negligência benigna” é incoerente, e reflete um entendimento superficial do relacionamento entre os Estados e as nações. Na área da linguagem oficial, limites políticos e na divisão do poder, não há como evitar o suporte a esta ou aquela cultura societária, ou decidir que grupos formarão a maioria das unidades políticas que controlam decisões culturais a respeito da linguagem, educação e imigração (KYMLICKA, 1996, p. 113. Tradução nossa).

Em face dessas decisões, tem-se a primeira justificativa para os direitos de grupo, qual seja, o argumento da igualdade. Segundo esse argumento, as diferenças culturais só serão acomodadas se forem tratadas com igualdade e, considerando que os Estados naturalmente favorecem algumas culturas em detrimento de outras, é preciso que surjam direitos específicos que elevem o status social daquelas culturas que ficaram prejudicadas

por essas escolhas políticas.¹¹⁹ Isso significa que a sociedade e o Estado, de modo geral, não podem ser fundados em padrões suficientemente neutros, de modo que os “direitos de grupo podem ser justificados como uma compensação para os desfavorecimentos injustos que grupos e seus membros sofrem em comparação a outros” (POGGE, 1997, p.204).

Ainda sob o argumento da igualdade, os direitos de grupo devem ser justificados não só por se tratar de matéria de justiça, mas também pelo fato de que os grupos possuem o direito igual de moldar os contextos sociais em que eles vivem, através da organização de instituições e associações que, por sua vez, dão origem a um conjunto de direitos específicos, chamados de direitos de grupo. Segundo Pogge, “direitos de grupo podem ser justificados pelas escolhas associativas dos indivíduos livres e eles também podem ser justificados a tal ponto que maximizem e equalizem a habilidade dos cidadãos de moldar o contexto social em que vivem” (POGGE, 1997, p.198).

Um segundo argumento em favor da adoção de uma política de direitos de grupo é justamente aquele levantado por Taylor, na “Política de reconhecimento”, ou até por alguns liberais, como Mill.¹²⁰ Trata-se do argumento do valor da diversidade cultural, segundo o qual a multiplicidade de culturas contribui para a riqueza da sociedade, inclusive porque cada cultura tem sua importância histórica e algo a ensinar para a humanidade. Para Kymlicka, esse argumento aduz que a diversidade cultural cria um mundo mais interessante, ademais, as outras culturas podem vir a servir como modelo de organização social que podem ser úteis no âmbito de novas circunstâncias sociais (KYMLICKA, 1996, p.121). Nesse sentido, o argumento da diversidade apela para o bom senso da cultura majoritária, ao afirmar que a diversidade cultural não é boa apenas para as minorias, mas também tem algo a oferecer para a sociedade majoritária.

Por fim, a terceira justificativa para os direitos de grupo repousa no argumento da cidadania. Segundo esse argumento, a teoria liberal tem, como um dos seus fundamentos, a questão da cidadania. A cidadania é um conjunto de prerrogativas que são concedidas, pelo Estado, às pessoas que nasceram em seu território, são descendentes de outros nacionais, ou cumpriram certos requisitos estabelecidos por lei. A cidadania, portanto, não é uma atribuição voluntária: ela não depende da vontade de quem a recebe, mas sim daquelas normas que o Estado estabelece como requisitos necessários para sua obtenção.

¹¹⁹ Nesse sentido, nem todas as culturas necessitam dos direitos de grupo, mas apenas aquelas sobre as quais as normas do Estado promovem uma desigualdade desnecessária. Alguns casos desse tipo de desigualdade serão citados no próximo tópico, para o qual se remete o leitor.

¹²⁰ Sobre essas teorias, vide o capítulo 3 e 4.

Ora, se a cidadania não é algo voluntário, nem algo universal, pois só pertence a alguns, logo ela é um direito de um grupo específico, pois justifica o tratamento diferenciado entre pessoas com base no status involuntário de pertencer ou não pertencer a um determinado grupo, qual seja, os nacionais. E ainda: alguns direitos individuais, como os de participação política, só são concedidos aos cidadãos, de modo que são excluídos de todos os outros grupos.

Isso significa que, se os liberais adotam uma concepção de cidadania, logo, eles de pronto já estão aceitando uma política de direitos de grupo. Segundo Kymlicka, “enquanto os teóricos liberais aceitarem o princípio de que a cidadania tem que ser restrita aos membros de um grupo particular, é deles o fardo de explicar porque eles também não estão comprometidos em aceitar os direitos de grupos dentro do Estado” (KYMLICKA, 1996, p.126). Negar isso implica ou em uma contradição performativa, ou na defesa das fronteiras livres, em que as pessoas têm total liberdade para se locomover entre os Estados.

5.5 OS CASOS DIFÍCEIS

Feitas essas considerações acerca do conceito, classificação e justificativa de uma política de direitos de grupo, passa-se, agora, a analisar alguns contextos problemáticos aos quais eles se aplicam¹²¹. O objetivo desse tópico, entretanto, não é analisar especificadamente cada um dessas situações, mas apenas indicar quais são as consequências práticas da adoção de uma política de tolerância como reconhecimento dos direitos de grupo das minorias culturais.

Tendo em vista, portanto, um Estado poliétnico, existe um conjunto de imigrantes que procura se integrar à sociedade majoritária, ao mesmo tempo em que pretende manter algumas particularidades culturais. A manutenção dessas particularidades étnicas está relacionada aos próprios direitos fundamentais já existentes e garantidos a todos os cidadãos. Por exemplo, os imigrantes, pelo menos em tese, podem manter a sua religião, devido ao direito à liberdade religiosa, bem como criar as suas próprias associações, em decorrência à

¹²¹ Considerando a amplitude do tema, entretanto, é preciso fazer algumas ressalvas metodológicas, quais sejam: (1) os casos analisados estarão dentro dos limites dos Estados nacionais, não se referindo à esfera internacional; (2) dentro desses Estados, dar-se-á ênfase à questão dos direitos poliétnicos, e não dos direitos de minorias nacionais; (3) em se tratando de Estados poliétnicos, os grupos trabalhados serão minorias culturais, segundo o conceito de cultura como forma de vida, estabelecido no capítulo 2; logo, estarão excluídas as questões que envolvem raça e sexualidade, a não ser que as suas implicações decorram de questões culturalistas.

liberdade de expressão e associação. Entretanto, quando algum costume não se conforma com os padrões de “normalidade” da sociedade majoritária, entra em jogo uma política de assimilação cultural: o antigo discurso plural e tolerante cede o seu lugar para discriminação, e os grupos culturais minoritários passam a ser obrigados a abandonar sua identidade e assimilar as normas culturais da maioria. A forçosa necessidade de estabilidade política se transforma em um artifício etnocêntrico que denigre as outras formas de cultura (KYMLICKA, SAPHIRO, 1997, p.7).

O que pode ser feito quando demandas de minorias culturais e religiosas entram em conflito com normas de igualdade que são pelo menos formalmente endossadas por estados liberais? Nesse ponto, os autores liberais divergem. Alguns deles afirmam que essas demandas não devem ser atendidas, pois já encontram suporte nos princípios de justiça liberais e nos direitos fundamentais garantidos a todos os cidadãos. Outros afirmam que alguns desses direitos devem ser concedidos, desde que eles sigam o princípio da autonomia e que não firam os direitos dos outros. Já alguns advogam que esses direitos devem ser concedidos, se o liberalismo pretende ser uma forma política inclusiva.¹²²

O que se defende, nessa dissertação, é que não existe uma solução única para tais casos. Não existe um princípio universal, que possa ser utilizado em todas as hipóteses (como por exemplo, o princípio de autonomia). É preciso analisar cada caso particularmente, de acordo com suas especificidades, de modo que o limite de concessão das exceções que constituem os direitos de grupo se confunde com os próprios limites da tolerância.

Por exemplo, a questão dos feriados públicos. Na maioria dos países ocidentais, os feriados públicos costumam a acompanhar os feriados da religião Cristã, como, por exemplo, Natal, Páscoa, etc. Os estabelecimentos comerciais e repartições públicas fecham aos domingos, tendo em vista que é costume da tradição cristã freqüentar os cultos nesse dia da semana. Por conseguinte, a legislação trabalhista segue o mesmo padrão. Inclusive, no Brasil, o art.67 da CLT dispõe que será concedido descanso semanal remunerado necessariamente aos domingos e, em casos excepcionais, pelo menos uma vez por mês nesse dia.

Esse tipo de calendário, portanto, termina prejudicando os grupos que não compartilham do mesmo credo, e que possuem calendários religiosos distintos. Isso não significa, entretanto, que o que eles objetivam é a modificação do calendário nacional: todavia, considerando que esse calendário levou em conta às necessidades cristãs, seria justo que lhes fossem concedidas exceções, para que eles pudessem adaptar suas horas de trabalho,

¹²² Exemplos do primeiro grupo são autores como Rawls e Locke. Do segundo grupo, Mill e Kymlicka. Do terceiro grupo, temos os comunitaristas, Taylor e MacIntyre.

por exemplo, às suas obrigações religiosas.¹²³ Segundo Kymlicka, “esses grupos estão simplesmente pedindo para que suas necessidades religiosas sejam levadas em consideração do mesmo modo que as necessidades dos cristãos sempre têm sido consideradas” (KYMLICKA, 1996, p.114).

Outro exemplo de possível concessão de direitos de grupo é no caso do uso de uniformes públicos, ou outras leis que regulam vestimentas e fardamentos. De fato, os fardamentos impedem que alguns símbolos religiosos sejam utilizados e outros não. Por exemplo, eles proíbem que os judeus ortodoxos usem o kipá, mas não fazem o mesmo com o uso de alianças de casamento, crucifixos, ou quaisquer outros símbolos religiosos cristãos.

Em relação aos padrões de vestimenta, entretanto, existe um problema mais sério, que leva em conta uma questão de gênero, qual seja, a do uso do véu (integral ou não) pelas mulheres muçumanas. De fato a mulher imigrante ocupa um lugar extenuante: ela é uma minoria dentro de outra minoria. Por esse motivo, muitas feministas argumentam que a defesa dos direitos de grupos culturais muitas vezes serve para institucionalizar formas de opressão e de desrespeito aos direitos das mulheres (OKIN, 2009).

Entretanto, não existe uma relação necessária entre direitos de grupo e antifeminismo. A negação dos direitos de grupo sob o único argumento da discriminação de gênero muitas vezes não resolve o problema, apenas o agrava.¹²⁴ O caso do véu integral, na França, é uma questão problemática. Em 19 de maio de 2010, foi aprovado o projeto de lei nº 2520, que proíbe o uso de véu integral em espaços públicos, ou seja, as vias públicas bem como os lugares abertos ao público ou destinados a um serviço público. Segundo a exposição de motivos do próprio projeto, a proibição de uso do véu tem seu fundamento na preservação da tranquilidade e segurança do convívio civil. Ademais, a dissimulação do rosto, ainda que voluntária, representa um atentado à dignidade não só das mulheres usuárias, mas também de todas as pessoas que compartilham com ela o espaço público.

As falhas de fundamentação do projeto são evidentes, inclusive sob o ponto de vista dos princípios liberais. Existem aproximadamente 5 milhões de cidadãos franceses que

¹²³ Por exemplo, alguns muçumanos requerem que sejam concedidos intervalos intrajornadas, durante o dia, para que eles possam prestar orações.

¹²⁴ É possível justificar esse argumento a partir do próprio exemplo dado por Susan Okin, em seu artigo “*Is multiculturalism bad for women?*”. Segundo a autora, a poligamia representa uma afronta aos direitos das mulheres e, em muitos casos, as próprias mulheres que se submetem a essa instituição não concordam com ela (OKIN, 2009, p.7). Contudo, o que seria dessas várias esposas e seus filhos, se o seu status não for reconhecido? Por exemplo, um muçumano e suas cinco mulheres se mudam para a França. Neste país, onde há a proibição de poligamia, apenas o primeiro casamento é reconhecido como válido. As outras mulheres, portanto, ficam em uma área cinzenta: não gozarão dos direitos decorrentes do casamento, não terão direito à meação, pensão e, provavelmente, ficarão na sarjeta, caso o patriarca da família morra. Nesse caso, portanto, o que é mais degradante para a mulher? Ser considerada a “segunda esposa”, ou não ter status jurídico nenhum?

compartilham do credo mulçumano¹²⁵ e, por serem cidadãos franceses, essa população goza do direito à liberdade religiosa e autonomia. Qualquer lei que regule o uso do véu mulçumano representa não só o desrespeito à liberdade religiosa, mas também a intervenção do Estado em assuntos religiosos, o que é contra o princípio de neutralidade e separação entre o público e o privado, defendido, em tese, pela constituição francesa. Ademais, o argumento de que o véu fere a dignidade das mulheres também não procede, pois o véu mulçumano não é uma vestimenta obrigatória. Nesse sentido, perante o princípio de autonomia, não se pode afirmar que existe um atentado a dignidade, pois o véu é fruto de escolha pessoal e livre.¹²⁶

O Estado liberal deve ser laico, ou seja, não deve possuir religião oficial, favorecer ou reprimir qualquer instituição religiosa, nem justificar suas decisões políticas com fundamentos religiosos. Entretanto, isso não significa que ele pode, através de leis, exigir a laicização do indivíduo, impedindo que o cidadão use símbolos de sua religião em espaços públicos, pois a religião (ou a opção pela ausência dela) é um componente essencial para a constituição da identidade do ser humano, e a repressão da expressão dessa escolha é uma forma de opressão, esta sim que, por sua vez, representa um grave atentado à dignidade. Ao fim, resta sempre a seguinte pergunta: é legítimo aos “fundamentos do liberalismo” se opor ao uso do véu pelas mulçumanas – considerando-o, inclusive, como uma forma de opressão – quando outros costumes religiosos, tão caros à tradição ocidental cristã – como, por exemplo, o voto de castidade, o uso de saias e cabelos longos, etc. – passam completamente despercebidos por esses mesmos princípios?

É preciso uma boa dose de bom senso para lidar com essas questões culturais, e, por esse motivo, os direitos de grupo sempre estarão sujeitos a negociações. Entretanto, o liberalismo não pode, de modo algum, ser o parâmetro através do qual essas negociações são realizadas. Apesar disso, é possível estabelecer um procedimento democrático para tais fins: é preciso incluir a participação dos grupos no debate acerca dos seus próprios direitos culturais. A atribuição de direitos de representação às minorias culturais se constitui na garantia de voz e voto para as minorias, de modo que “onde as minorias têm o direito de votar, de se organizar politicamente, e de advogar seus pontos de vista publicamente, isso é geralmente

¹²⁵ Dentre esses cidadãos, aproximadamente 2 mil mulheres fazem uso do véu integral, pois o véu integral não é considerado uma vestimenta obrigatória, segundo a religião mulçumana.

¹²⁶ Entretanto, devem ser penalizados os casos em que comprovadamente as mulheres são forçadas e submetidas a usar o véu, pois, nesse caso, haveria o desrespeito ao princípio de autonomia.

suficiente para assegurar que seus interesses foram justamente ouvidos” (KYMLICKA, 1996, p. 131. Tradução nossa).¹²⁷

Nesse sentido, a solução democrática, ao dar voz à parte mais vulnerável, é mais sensível à diferença e aos contextos específicos que normalmente passariam despercebidos pelos “fundamentos do liberalismo”. Essa espécie de procedimento daria uma legitimidade alternativa aos direitos culturais: se um grupo foi devidamente consultado e adequadamente representado durante as negociações, e se seus membros deixaram claro, em grande maioria, que concordam com as normas e práticas advindas de seus costumes, não há como afirmar que os direitos daí recorrentes, apesar de antiliberais, sejam instrumentos de opressão.

5.6 OS LIMITES DA TOLERÂNCIA

No decorrer dessa dissertação, foram analisadas algumas teorias que possuem limites específicos para tolerância. Para Locke, esses limites são identificados em quatro casos, quais sejam, os papistas, os intolerantes, os entusiastas e os ateus. Para Mill, o limite para a tolerância é mais amplo, constituindo-se no princípio do dano. Para Rawls, por sua vez, esses limites são o razoável e a distribuição dos bens primários.

Em quaisquer casos, o limite da tolerância é o início do intolerável. Na sociedade liberal, o intolerável pode assumir muitas formas. Segundo Chandran Kukathas, essas práticas podem se relacionar com alguns costumes que restringem as oportunidades para alguns membros, ou a liberdade de se relacionar com culturas externas à comunidade. Podem dizer respeito à proibição de certos tratamentos, à imposição de cirurgias, punições cruéis e desumanas ou desproporcionalmente severas (KUKATHAS, 1997, p.70).

Percebe-se, portanto, que do mesmo modo que existem várias justificativas que podem fundamentar uma política de tolerância, também existem várias teorias que indicam de até que ponto é razoável ser tolerante. Os limites da tolerância, portanto, podem ser fundamentados em argumentos puramente morais ou em argumentos meramente políticos.

Os limites morais da tolerância partem da premissa de que a tolerância é uma virtude moral: ela é a capacidade de suportar o mal que se tinha poder para impedir (HORTON, 1996, p.28). Nesse sentido, o ser humano deixa de agir por causa do dever de respeitar o outro como

¹²⁷ No original: “where minorities have the right to vote, to organize politically, and to advocate their views publicly, this is often sufficient to ensure that their interests receive a fair hearing”.

um agente moral completo e, nesse sentido, a tolerância é uma virtude, pois ela atua como uma “força moral da vontade de um ser humano no cumprir seu dever, um constrangimento moral através de sua própria razão legisladora” (KANT, 2003, p.248).

De fato, segundo a teoria de Kant, o imperativo categórico aduz que é preciso tratar o ser humano como fins em si mesmos e nunca como um meio em função da vontade alheia. Tratar o humano como fim em si mesmo significa considerar as finalidades dele como se fossem próprias e, para alcançar esse objetivo seria preciso ou ajudá-lo a obter seus fins, ou simplesmente deixá-los acontecer, sem qualquer interferência.

A tolerância como virtude, entretanto, vai um pouco mais além: ela significa não interferir em uma prática desagradável. Existe, por trás da tolerância como uma virtude moral, a idéia de suportar um mal, algo que se considera condenável e digno de repulsa. E, nesse sentido, a tolerância se transforma em um paradoxo: ela é chamada a exercício apenas nos casos em que a ação do outro é intolerável.

Para D.D. Raphael, esse paradoxo pode ser solucionado da seguinte maneira: é preciso fazer uma distinção entre o dever de obrigação perfeito e o dever de obrigação imperfeito. O dever de obrigação perfeito corresponde à atitude que deve ser tomada em face de ações completamente intoleráveis. Por outro lado, o dever de obrigação imperfeito corresponde à inação perante aquelas ações que, por mais que sejam desagradáveis, ainda são passíveis de tolerância.

Todavia, o que constitui o limite entre aquilo que é intolerável e aquilo que é tolerável? É nesse momento que Raphael dá um salto da fundamentação moral para a fundamentação política dos limites da tolerância. Para o autor, algo será intolerável quando infringir os direitos dos outros e, por conseguinte, algo será tolerável quando a ação desagradável não ferir os direitos de outrem. Segundo o autor,

minha tentativa de conclusão, assim, é que o limite da intolerância é fixado pela infração de direitos. Ações que nós desaprovamos mas que não infringem direitos podem ser toleradas independentemente de nossas crenças de que elas são erradas, e também devem ser toleradas se aquele que realiza os atos deliberadamente escolheu fazê-los. (RAPHAEL, 2009, p. 147. Tradução nossa).¹²⁸

Entretanto, até que ponto é possível apelar para uma noção de direitos como limites para tolerância? E, na prática, quais são esses direitos? De fato, a terminologia “direitos” é

¹²⁸ No original: “my tentative of conclusion, then, is that the boundaries of the intolerable is fixed by infringement of rights. Acts of which we disapprove but which do not infringe rights may be tolerated despite our belief that they are wrong, and should be tolerated if those who do the acts have deliberately chosen to do them”

uma abordagem muito ampla: existem direitos de toda espécie, inclusive alguns que se contrapõem uns aos outros, dependendo de um certo contexto. Para muitos autores liberais, os limites da tolerância seriam os direitos humanos, por significarem a garantia última da dignidade, liberdade e igualdade para todos. Uma sociedade ou cultura que não garanta ou reconheça os direitos humanos para seus membros não pode ser objeto de tolerância para a sociedade ocidental.¹²⁹

Estabelecer os direitos humanos como limite último pode ser uma alternativa viável, mas que não dá conta das questões de tolerância em seu sentido mais complexo. Isso acontece porque esse tipo de limite só funcionaria plenamente entre sociedades ocidentais liberais, que ratificam os tratados de direitos humanos e, assim, reconhecem os casos em que eles são desrespeitados. Entretanto, quando o que está em jogo é a relação entre as sociedades liberais e as antiliberais, surge a enorme lacuna: adotar os direitos humanos como paradigma último da tolerância significaria negar a possibilidade de relação entre culturas liberais e antiliberais.

Ademais, sob a perspectiva dessas sociedades antiliberais, os direitos humanos são produto da história e dos interesses do ocidente: eles possuem uma linguagem, uma época e uma finalidade específica e relativa às próprias concepções do mundo ocidental. Por esse motivo, eles não podem ser considerados universais, muito menos ser utilizados como parâmetro através do qual se determina que uma cultura é passível ou não de tolerância. Percebe-se, portanto, que, no fundo, o relacionamento instável entre sociedades liberais e antiliberais parece irresolúvel, justamente porque nenhuma delas está disposta a relativizar as suas próprias concepções de bem. Segundo Kukathas, “no mundo dos acordos humanos, relações entre maiorias liberais e minorias iliberais equivale a disputas sobre a natureza da boa vida ao ponto que nenhuma está preparada para esquecer seus próprios meios e abraçar uma das alternativas” (KUKATHAS, 1997, p.82).

Então, nesses casos complexos, que envolvem culturas liberais e antiliberais, quais seriam os limites para tolerância? Para Will Kymlicka, a sociedade liberal não pode impor seus princípios àqueles que não os compartilham. Quando existe a violação de direitos individuais dentro de minorias nacionais, a sociedade majoritária nada pode fazer além de suportar essas infrações, do mesmo modo que o faz com a ordem internacional (KYMLICKA, 1996, p.168).¹³⁰ Essa é a maximização do princípio da autonomia: primeiro, deve-se respeitar a escolha autônoma dos outros, de modo que, o máximo que se pode fazer é deixar claro que existem outras possibilidades de conduta. O liberal que impõe o seu ponto de vista aos outros

¹²⁹ Sob essa perspectiva, vide Bobbio (2004), Habermas (1994) e Rawls (2003).

¹³⁰ Para Kymlicka, entretanto, no caso dos grupos de imigrantes esse limite é mais relativizado.

termina, em nome da autonomia, ferindo o próprio princípio da autonomia, pois não há como forçar o outro a ser autônomo (RAZ, 2009, p.165).

Em face das sociedades antiliberais, portanto, o critério dos “direitos humanos” não é mais suficiente. É preciso recorrer a limites materiais da tolerância, ou seja, parâmetros que indiquem condições físicas cujo desrespeito é considerado intolerável. Sob essa perspectiva, existem dois limites para tolerância: (1) não serão toleradas as ações que resultem em dano a integridade física das pessoas; (2) não serão tolerados atos decorrentes de violência física ou coação moral.

O primeiro limite material da tolerância estabelece como parâmetro a própria vida e integridade física da pessoa humana. É um critério material, é o substrato da própria existência humana, e o seu significado e importância é algo que permeia todas as formas de cultura. O dano contra a vida ou a integridade física da pessoa é um dano irreversível: não há como restituir o corpo ao status anterior, não há trazer um morto à vida. Por esses motivos, tem-se que o desrespeito à vida ou à integridade física do outro é intolerável.¹³¹

O segundo limite material da tolerância é a questão da violência física ou coação moral. Entende-se por violência o uso real ou virtual da coerção física ou moral. A violência, portanto, além de estar ligada ao dano físico, que constitui o primeiro limite da tolerância, ainda é uma das causas de vício da vontade: nenhuma pessoa sob coação é capaz de tomar uma decisão por boas razões. Por esse motivo, todas aquelas ações que tiverem como fundamento a violência não serão objeto de tolerância.¹³²

Em face do exposto, é possível afirmar que, entre tradições liberais, o limite para tolerância serão os direitos humanos. Entretanto, entre tradições antiliberais, ou entre sociedades liberais e grupos antiliberais, o limite da tolerância é relativizado, passando a compreender apenas a proteção da vida e da integridade física, bem como a negação da violência ou coação moral.

¹³¹ Nessas condutas estão inclusas as penas de morte, apedrejamento, clitoridectomia, e todos os procedimentos que causam lesão corporal de natureza grave. Esse tipo de conduta não deve ser tolerada em nome da diversidade cultural.

¹³² A opção pela violência como limite para tolerância se dá independentemente do princípio da autonomia, que é um princípio liberal e que, por causa disso, não pode ser universalizado. Nem toda escolha não autônoma é fundada na coerção: elas também podem ser fundadas em crenças, fé ou ignorância e, nesses casos, essas ações podem ser objeto de tolerância.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer dessa dissertação, buscou-se delimitar o que significa uma concepção de tolerância como reconhecimento. Trata-se de uma teoria de tolerância que possui critérios bastante particulares. Primeiramente, ela é uma concepção política de tolerância: se fundamenta nas relações políticas entre os indivíduos e seus direitos, ou entre aqueles e o Estado. Nesse sentido, a concepção de tolerância como reconhecimento supera os obstáculos que uma concepção puramente moral enfrenta: ela não depende de um juízo de valor sobre uma crença desagradável, muito menos enfrenta o paradoxo de ter que existir apenas nos casos em que ela é impossível, isto é, apenas em face do que é intolerável.

Secundariamente, essa noção de tolerância surge por razões e circunstâncias específicas. Ela é símbolo da necessidade e da prudência: uma condição inafastável da sociedade, em face do pluralismo. Ademais, ela surge como resposta a um contexto social determinado: a luta social dos grupos culturais minoritários pelo reconhecimento de sua identidade e de seus direitos na esfera pública.

A concepção de tolerância como reconhecimento, portanto, parte de uma crítica à tradição liberal da tolerância política, que se confunde com o nascimento do Estado Moderno e dos direitos e garantias individuais. Conforme foi visto no capítulo 3, as teorias de Locke, Mill e Rawls defendem, respectivamente, teorias distintas da tolerância. Locke acredita que a tolerância é a imagem da verdadeira igreja, pois o convencimento forçado não leva à salvação das almas, e o Estado não deve intervir em questões religiosas, pois a ele cabem somente os assuntos relativos aos bens terrenos. Por sua vez, Mill aduz que a tolerância é uma condição essencial para a liberdade de ação autônoma, pois as diversas concepções de vida boa formam o plano de fundo do qual o indivíduo exercita a sua liberdade de escolha, e todas as crenças, ainda que não verdadeiras, atuam em favor da produção da mais completa verdade. Por fim, Rawls, e sua justiça como equidade, faz surgir uma noção de tolerância como princípio constitutivo da sociedade liberal: em face ao irremediável pluralismo, a tolerância é o *modus vivendi* que possibilita o diálogo e a obtenção do consenso sobreposto entre as diversas doutrinas abrangentes, desde que elas sejam razoavelmente expostas no espaço público.

Essas doutrinas liberais, de uma maneira ou de outra, fundamentam-se (ou não desafiam) nos pilares clássicos do liberalismo, quais sejam, o individualismo, o neutralismo, a separação entre o público e o privado e as garantias formais dos direitos individuais. Elas acreditam na indiscutível possibilidade do discurso e no poder da razão de um modo tão

intrínseco que sequer chegam a questionar seus próprios paradigmas. Por esse motivo, o liberalismo transforma-se em uma tradição cultural que tem sua história, seus costumes, suas concepções de bem, enfim, seu Estado de Direito. As instituições da sociedade liberal refletem as características dessa cultura que, sob o “véu da neutralidade”, ignora, na verdade, sua condição substantiva, seus preconceitos e seu caráter altamente discriminatório perante as outras formas de cultura, inclusive antiliberais.

Todavia, não é objetivo de uma concepção de tolerância como reconhecimento dar por acabada e inútil as conquistas do liberalismo. Como toda tradição cultural, o liberalismo tem seus defeitos e suas qualidades. É impossível negar a importância que a conquista dos direitos e garantias individuais proporcionaram para o avanço da humanidade. Entretanto, reconhecer os limites dessa perspectiva também faz parte dessa idéia de “progresso” e, por esse motivo, a teoria da tolerância como reconhecimento surge para suplementar a política da igual dignidade, ao afirmar que também é digno ser diferente.

O reconhecimento da diferença, como foi visto no capítulo 4, é essencial para o desenvolvimento da sociedade democrática por vários motivos. Primeiramente porque essa ausência de reconhecimento causa danos ao modo em que as pessoas se autopercebem. Secundariamente, reconhecer o outro é um requisito para o autoconhecimento, seja no âmbito emotivo, jurídico ou social. Por fim, reconhecer o outro em suas particularidades e a partir dos seus paradigmas significa reconhecer, não só o valor das culturas, mas também o status político do outro como sujeito de direitos e como participante efetivo da comunidade política. Esses três sentidos de reconhecimento perpassam as teorias de Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser e Anna Galeotti e, desse modo, fundamentam pelo menos dois sentidos de tolerância como reconhecimento: um concernente à esfera ética, e um concernente à esfera política.

Foi justamente esse segundo sentido de tolerância como reconhecimento, qual seja, o político, que foi o objeto de estudo dessa dissertação. A tolerância como reconhecimento, em seu sentido político, atribui à tolerância um sentido positivo: tolerar, agora, passa a significar o ato de reconhecer o outro como sujeito de direitos. Trata-se, portanto, de uma ação política que é anterior a qualquer juízo moral possível, e que dá legitimidade a proposição da legitimidade do que, nessa dissertação, chama-se de direitos de grupo. Os direitos de grupo são direitos de natureza mista: por um lado, eles têm fundamentação coletiva, surgem para preencher certas necessidades específicas de grupos culturais minoritários que são desfavorecidos pelas políticas públicas e instituições da maioria; por outro lado, eles integram

o patrimônio jurídico dos membros desses grupos minoritários, de modo que podem ser utilizados em juízo, quase da mesma forma que os direitos individuais clássicos.

É através dos direitos de grupo que as minorias culturais podem se integrar às instituições da sociedade majoritária sem ter que deixar a sua identidade “em casa”, na esfera privada. Essa é uma alternativa considerada impossível, pois não há como separar o indivíduo dos seus outros significantes, dos contextos de vida e de significado sobre os quais ele construiu o sentido de sua vida, sem promover uma despersonalização do indivíduo, seu esvaziamento moral. Isso se torna mais evidente quando se percebe que esse mesmo sacrifício não é exigido dos membros da cultura majoritária, pois as instituições públicas, os calendários, as línguas e os símbolos públicos ratificam o status cultural de sua identidade, desfavorecendo, quase que imediatamente, todos aqueles outros grupos que não compartilham da mesma forma de vida. Por esse motivo, a concessão dos direitos de grupos, não é um mero capricho ou solidariedade piedosa: ela é um verdadeiro direito que serve como um instrumento de justiça social.

Evidentemente, existem certos limites para a tolerância, inclusive para uma concepção política de tolerância como reconhecimento. Entretanto, esses limites têm de ser diferenciados. No tocante à relação entre sociedades liberais, o limite para a tolerância é o respeito aos direitos humanos. Todavia, na relação entre sociedade liberal e antiliberal, não é possível estabelecer um limite de tolerância a partir da linguagem jurídica ou democrática: é preciso apelas para condições materiais de existência, de modo que só serão intoleráveis os atos ou costumes que atentem contra a vida e a integridade física das pessoas, ou que seja fruto de uma conduta violenta, decorrente de coação moral ou física.

Uma concepção de tolerância como reconhecimento, enfim, é apenas uma alternativa possível. Ela não é um remédio absoluto para todos os conflitos culturais que, neste exato momento, acontecem em todo o mundo. Na verdade, reconhecer para tolerar é algo política e eticamente difícil para a sociedade liberal, pois a tira de sua zona de conforto, e a lança o desafio de lidar com o culturalmente diferente, com a negação, às vezes violenta, do seu modo de vida. Às vezes essas pessoas estão muito longe, em outros países e em outros Estados; mas às vezes essas pessoas são vizinhas. Afinal, é por esse motivo que não se fala apenas em reconhecer, mas sim em tolerar.

7 REFERÊNCIAS

- CREPPELL, Ingrid. Toleration, politics and the role of mutuality. *In*: WILLIAMS, Melissa; WALDRON, Jeremy. **Toleration and its limits**. Nomos XLIII. New York: New York University Press, 2008. p.315-359.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. São Paulo: Unesp, 2000.
- FRASER, Nancy. Recognition without ethics? *In*: McKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dário (eds.). **The culture of toleration in diverse societies**: reasonable tolerance. Manchester: Manchester University Press, 2009. p. 86-108.
- _____. **Rethinking recognition**. *New left review*. London, v.3, p. 107-120. Mai-Jun, 2000.
- GALEOTTI, Anna Elisabetta. **Toleration as recognition**. London: Cambridge University Press, 2005.
- GOERGEN, Pedro. As razões da tolerância e a intolerância da razão. *In*: DALBOSCO, Cláudio (org.). **Filosofia e Pedagogia**. Aspectos Históricos e temáticos. São Paulo: Autores associados, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. Struggles for recognition in the democratic constitutional state. *In*: TAYLOR, Charles [et al.]. **Multiculturalism**. Examining the politics of recognition. New Jersey: Princeton University Press, 1994. p.107-148.
- HEGEL, G. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Menezes. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- HERMAN, Barbara. Pluralism and the community of moral judgment. *In*: HEYD, David (org.). **Toleration: an elusive virtue**. New Jersey: Princeton University Press, 1996. p.60-80.
- HEYD, David (org.). **Toleration: an elusive virtue**. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- _____. Introduction. *In*: HEYD, David (org.). **Toleration: an elusive virtue**. New Jersey: Princeton University Press, 1996. p. 3-17.

- HILL, Christopher. Toleration in seventeenth-century England: theory and practice. *In*: MENDUS, Susan (ed.). **Politics of toleration in modern life**. Durham: Duke University Press, 2000.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. 2.ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.
- HORTON, Jonh. **Liberalism, multiculturalism and toleration**. Basingstoke: Macmillan, 1993.
- _____. Toleration as a virtue. *In*: HEYD, David (org.). **Toleration: an elusive virtue**. New Jersey: Princeton University Press, 1996. p. 28-43.
- KAHN, Paul. **Putting liberalism in its place**. New York: Oxford, 2008.
- _____. **El análisis cultural del derecho**. Una reconstrucción de los estudios jurídicos. Barcelona: Gedisa, 2001.
- KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.
- KUKATHAS, Chandran. Cultural toleration. *In*: SAPHIRO, Ian; KYMLICKA, Will. **Ethnicity and group rights**. Nomos XXXIX. New York: New York University Press, 1997. p.69-104.
- KYMLICKA, Will. Two models of Pluralism and Tolerance. *In*: HEYD, David. **Toleration: an elusive virtue**. New Jersey: Princeton University Press, 1996. pp.81-105.
- _____. **Multicultural Citizenship**. New York: Oxford, 1996.
- _____. **The rights of minority cultures**. New York: Oxford, 2009.
- LEVY, Jacob. Classifying cultural rights. *In*: SAPHIRO, Ian; KYMLICKA, Will. **Ethnicity and group rights**. Nomos XXXIX. New York: New York University Press, 1997. p. 22-68.
- LOCKE. **Carta sobre a tolerância**. Trad. Ari Ricardo Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2007.
- _____. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** 3.ed. Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2008.

- MARCUSE, Hebert. Repressive Toleration. In: **A Critique of Pure Tolerance**. Boston: Beacon Press, 1969. p. 95-137.
- MEAD, George. **Mind, self and society**. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- MCKINNON, Catriona. **Toleration**. A critical introduction. New York: Routledge, 2006.
- MCKINNON, Catriona and CASTIGLIONE, Dario. (eds.) **The Culture of Toleration in diverse Societies: Reasonable Tolerance**. Manchester: Manchester University Press, 2003.
- MENDUS, Susan (ed.). **Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- MENDUS, Susan. **Politics of toleration in modern life**. Durham: Duke University Press, 2000.
- _____. Introduction. In: MENDUS, Susan (ed.). **Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 1-19.
- MILL, John Stuart. **Ensaio sobre a liberdade**. 44.ed. Trad. Rita de Cássia Gondim Neiva. São Paulo: Escala, 2006.
- MORGAN, Glyn. The mode and limits of John Stuart Mill's toleration. In: WILLIAMS, Melissa; WALDRON, Jeremy. **Toleration and its limits**. Nomos XLIII. New York: New York University Press, 2008. p. 139-167.
- NICKEL, James. Group agency and group rights. In: SAPHIRO, Ian; KYMLICKA, Will. **Ethnicity and group rights**. Nomos XXXIX. New York: New York University Press, 1997. p.235-256.
- OKIN, Susan Moller. **Is multiculturalism bad for women?**. Disponível em <<http://www.bostonreview.net/BR22.5/okin.html>>. Acesso em 25.10.2009.
- _____. Multiculturalism and feminism: no simple question, no simple answers. In: EISENBERG, Avgail e SPINNER-HALEV, Jeff (eds.). **Minorities within minorities: equality, rights and diversity**. New York: Cambridge University Press, 2005. pp.67-89.
- ONU. **Declaração de princípios sobre a tolerância**. Aprovada pela Conferência Geral da Unesco. Paris, 16 de novembro de 1995.
- POGGE, Thomas. Group rights and ethnicity. In: SAPHIRO, Ian; KYMLICKA, Will. **Ethnicity and group rights**. Nomos XXXIX. New York: New York University Press, 1997. p.187-221.

- RABENHORST, Eduardo R. **Dignidade humana e moralidade democrática**. Brasília: Brasília Jurídica, 2001.
- RAPHAEL, D.D. The intolerable. In MENDUS, Susan (ed.). **Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p.137-153.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **O liberalismo político**. Trad. João Sedas Nunes. Lisboa: Presença, 1997.
- _____. **O direito dos povos**. Trad. Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RAZ, Joseph. Autonomy, toleration and the harm principle. In: MENDUS, Susan (ed.). **Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p.155-175.
- RICOEUR, Paul. **Em torno ao político**. Leitura I. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. **Percorso do reconhecimento**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.
- SANDEL, Michael. **O liberalismo e os limites da justiça**. Tradução de Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- SAPHIRO, Ian; KYMLICKA, Will. **Ethnicity and group rights**. Nomos XXXIX. New York: New York University Press, 1997.
- SCALON, Thomas M. **The difficulty of tolerance**. Essays in political philosophy. New York: Cambridge University Press, 2003.
- VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**. Trad. William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- WALDRON, Jeremy. Introduction. In: WILLIAM, Melissa S. and WALDRON, Jeremy. **Toleration and its limits**. Nomos XLIII. New York: New York University Press, 2008. p.1-27.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. Trad. Almiro Pisseta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Esferas da Justiça**. Uma defesa do pluralismo e da igualdade. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins fontes, 2003.

_____. Pluralism: a political perspective. In: KYMLICKA, Will. **The rights of minority cultures**. New York: Oxford, 2009. p.139-154.

_____. Comment. In: TAYLOR, Charles [et al.]. **Multiculturalism and the politics of recognition**. New Jersey: Princeton University Press, 1994. p.99-103.

_____. Response to Kukathas. In: SAPHIRO, Ian; KYMLICKA, Will. **Ethnicity and group rights**. Nomos XXXIX. New York: New York University Press, 1997. p. 105-111.

WILLIAMS, Bernard. Toleration: an impossible virtue. In: HEYD, David (org.). **Toleration: an elusive virtue**. New Jersey: Princeton University Press, 1996. p.18-27.

WILLIAM, Melissa S. and WALDRON, Jeremy. **Toleration and its limits**. Nomos XLIII. New York: New York University Press, 2008.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. Trad. Luís Lóia. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

TAYLOR, Charles [et al.]. **Multiculturalism**. Examining the politics of recognition. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

TUCKNESS, Alex. Locke's main argument for toleration. In: WILLIAMS, Melissa; WALDRON, Jeremy. **Toleration and its limits**. Nomos XLIII. New York: New York University Press, 2008. p.114-138.