A POLÍTICA DA TOLERÂNCIA COMO RECONHECIMENTO

THE POLITICS OF TOLERATION AS RECOGNITION

Larissa Cristine Daniel Gondim[1]

RESUMO:
Em meio a todos os significados que a palavra tolerância assumiu na teoria moral e política, parece que a relação dialética entre tolerância e intolerância não encontrou o seu final. A experiência do multicultural mostra que a concepção tradicional de tolerância liberal, ao invés de contrabalancear a diversidade radical, esticou os limites da neutralidade e do individualismo de um modo tal que o discurso sobre a liberdade e direitos públicos formais se tornou cego à diversidade, um meio de exclusão e opressão. O desrespeito de direitos através da salvaguarda formal desses mesmos direitos é um paradoxo que a democracia liberal não pode assumir, desde que a precedência da justiça sobre o bem é algo que os teóricos liberais não podem simplesmente abandonar. Considerando esse dilema, o objetivo desse artigo é reformular a definição de tolerância, adicionando a ela o paradigma conceitual do reconhecimento, através de uma perspectiva comunitarista, na tentativa de criar uma noção positiva de tolerância, que se realiza pela ação de reconhecimento, que envolve um relacionamento entre o eu e o outro. Essa abordagem não apenas instala um modo mais inclusivo e legítimo de lidar com as "regras do jogo" na esfera pública, mas também deve dar uma visão alternativa para criar e interpretar direitos fundamentais.
PALAVRAS-CHAVE: tolerância; reconhecimento; direitos fundamentais.

ABSTRACT
In between all the meanings that the word toleration assumed in moral and political theory, it appears that the dialectical relationship between tolerance and intolerance has not found its end. The experience of the multicultural shows that the traditional conception of liberal toleration, instead of counterbalancing the radical diversity, had stretched the limits of neutrality and individualism in such a way that the discourse of liberty and formal public rights had become itself blinded to diversity, a mean of exclusion and oppression. The disrespect of rights through the formal safeguarding of these same rights is a paradox which liberal democracy cannot assume, since the precedence of the justice above the good is something that liberal theorists cannot simply abandon. Considering this dilemma, the objective of this article is to reformulate the definition of toleration, adding to it the conceptual paradigm of recognition, through a communitarian perspective, in an attempt to create a notion of positive tolerance that realizes itself through the action of recognition, which involves a relationship between the self and the other. This approach not only install a more inclusive and legitimate way to deal with the "rules of the game" in the public sphere, but it also may give an alternative view for creating and interpreting fundamental rights.
KEYWORDS: toleration; recognition; fundamental rights.

---

[1] Mestre em Filosofia política pela Universidade Federal da Paraíba. Mestre em Direitos Humanos pela Universidade Federal da Paraíba. Bacharel em Direito e em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Professora das Faculdades Integradas de Patos, nas disciplinas de Introdução ao Direito e Lógica e Argumentação Jurídicas.

1 INTRODUÇÃO

Ao que tudo indica, o termo tolerância tem sido utilizado de maneira genérica, por teorias políticas e sociais, para designar uma espécie de virtude necessária ao convívio social pacífico. Esse modo de definir a tolerância leva em consideração dois argumentos fundamentais: o primeiro é que o pluralismo é uma condição inexorável da sociedade contemporânea, e o segundo é que a violência não pode ser considerada mais como um meio legítimo de lidar com a diferença.

Essas duas premissas encontram sua justificativa na própria concepção de regime democrático, este que comumente é definido como um regime político em que a diversidade não só é necessária, mas também deve ser fomentada de modo a possibilitar aberturas constantes de diálogo. Ocorre que essa ligação intuitiva entre democracia e tolerância é algo que esbarra em um paradoxo: na prática política, é sobre o viés democrático que expressões de intolerância se mostram cada vez mais evidentes.

Como lidar, portanto, com a relação dialética entre tolerância e intolerância dentro de regimes democráticos? Depende de como se define o que se entende por 'ação de tolerância'. Para Rainer Forst, o termo tolerância pode ser interpretado sob quatro pontos de vista hermenêuticos: o da permissão, o da coexistência, o do respeito e o da estima (FORST, 2009, p.73). Michael Walzer, por sua vez, acredita que as concepções de tolerância estão ligadas aos modos de organização política do Estado, o que daria origem a cinco possibilidades de regimes de tolerância: a dos impérios multinacionais, a da sociedade internacional, a dos Estados nacionais e, por fim, a das sociedades imigrantes (WALZER, 1999, p.45). Entretanto, sob o ponto de vista deste artigo, considerou-se que o termo tolerância pode assumir dois sentidos genéricos: ele pode ser definido como uma virtude moral, ou como uma prática política.

Sob o ponto de vista da virtude moral, a tolerância pode ser definida como a recusa de interferir no conteúdo de crenças consideradas moralmente desagradáveis. Em torno dessa concepção moral, a ação de tolerância pode ser descrita pelo seguinte procedimento: sendo uma disposição moral do indivíduo, a tolerância se relaciona com a vontade de um sujeito que toma as crenças do outro como um objeto sobre o qual é possível emitir um juízo de valor; o resultado dessa operação tem por consequência o sentimento de reprovação, de maneira que o modo de vida do outro passa a ser considerado algo desagradável, inaceitável ou errado; em face dessa sensação de reprovação, o sujeito, que tem o poder de intervir para que essa

conduta desviante seja reprimida, opta por nada fazer, e através dessa sua inação, ou omissão, consubstancia-se a ação tolerante, que comumente é definida como o ato de suportar um mal[2].

Sob o ponto de vista da prática política, a tolerância pode ser definida como um compromisso político que tem como fundamento a realização pragmática de fins sociais relevantes, como a manutenção da paz e a abertura de possibilidades discursivas. O que define um sentido político de tolerância é o modo e o lugar onde ela é exercida: ela existe para regular relações de incomensurabilidade entre sujeitos políticos na esfera pública[3]. Segundo Catriona McKinnon, o exercício político da tolerância se dá em três níveis. O primeiro nível se dá na esfera das liberdades negativas, em que o poder do Estado é limitado para fomentar o desenvolvimento das liberdades individuais. O segundo nível se perfaz no exercício das liberdades positivas através de estratégias de redistribuição e garantia de igual oportunidade. O terceiro nível se consubstancia na promoção institucional de políticas públicas de inclusão social através da valorização e encorajamento das diferenças (MCKINNON, 2009, P.57).

É sobre esse segundo sentido de tolerância, isto é, o político, que esse artigo vai se debruçar[4]. Entretanto, definir politicamente a tolerância como um compromisso pragmático realizado politicamente entre cidadãos é algo por demais genérico para resolver o problema que se propõe nesse artigo, qual seja: como é possível lidar com a intolerância latente de um regime democrático que, por definição, é politicamente tolerante?

A hipótese que se defende é que a concepção de tolerância política que subjaz no fundamento dessa democracia em contradição performática é notadamente aquela relacionada a um modo liberal de constituir o Estado, o Direito e as relações públicas. Essa concepção liberal teve sua origem histórica quando a tolerância foi proposta como uma alternativa racional para o término dos conflitos religiosos. Para os defensores do liberalismo político

---

[2] Defender um sentido moral de tolerância é algo bastante problemático, que transforma a tolerância em uma virtude impossível (WILLIAMS, 1998, p. 18). De fato, a concepção moral de tolerância dá origem a um paradoxo, em que a tolerância só é exigível em face do intolerável e, se algo é intolerável, deve-se ter por dever moral impedi-lo e não aceitá-lo. Ademais, a tolerância no sentido moral tem por fundamento uma espécie de objetivismo moral em que se acredita na possibilidade de haver um conjunto de princípios morais que necessariamente devem ser aceitos por todos, por questão de racionalidade e universalidade, sendo que esses princípios são utilizados como paradigma para julgar até que ponto as crenças de outrem podem ser aceitáveis ou não. Ligar a tolerância com a moral objetiva cria um segundo paradoxo, segundo o qual será mais tolerante quem tiver princípios morais mais rígidos, ou seja, cria uma relação entre tolerância e fundamentalismo, o que parece ser contraintuitivo (HEYD, 1996, p.6), (HORTON, 1998, p.34).

[3] Entende-se por incomensurabilidade a relação conjuntiva entre incompatibilidade e incomparabilidade de crenças: por mais que existam concepções de bens incompatíveis e contraditórias, não há um critério legítimo capaz de compará-las, no sentido de determinar qual é a boa ou a ruim entre elas (MCKINNON, 2009, p.60) (RAZ, 1986, p. 325).

[4] Isso não significa que o sentido moral de tolerância é irrelevante; na verdade, qualquer concepção política de tolerância tem por fundamento alguns valores morais inexoráveis, como o da pessoa humana, dignidade, etc. Entretanto, para os fins dessa pesquisa, e considerando os problemas relacionados à questão moral da tolerância, já explicitados em nota anterior, optou-se por estudar apenas as relações de tolerância no sentido político.

clássico, como Locke, Voltaire e Mill, a tolerância se instrumentalizaria pela separação entre o Estado e a Igreja, bem como pela garantia de direitos que assegurassem, aos indivíduos, a liberdade de escolher qual o modo de vida mais adequado para suas finalidades pessoais. Nesse contexto, o princípio de tolerância era utilizado como regra de razoabilidade, de modo que o método da escolha livre só poderia se manter se cada um respeitasse a liberdade do outro reciprocamente, ainda que a escolha alheia fosse considerada insuportável. Existe, portanto, uma relação histórica entre a origem do Estado Liberal Moderno (e dos direitos individuais) e o nascimento da tolerância em sentido político[5].

Ocorre que, por mais que esse sentido de tolerância tenha realizado uma importante função para o surgimento da sociedade política ocidental, percebe-se que é justamente ele que coloca a democracia em contradição performativa. Isso acontece porque os pilares de liberdade, individualidade e autonomia, tão caros para tolerância liberal, encontram sua sustentação em um fundamento de neutralidade que não passa de um ideal cuja realização prática não só é insustentável, mas improvável. Autores como Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel e Paul Kahn têm defendido que o liberalismo representa não apenas uma teoria política e econômica, mas também uma tradição moral, produto do cristianismo e do iluminismo, que, ao se autointitular como um 'sistema racional de organização política', colocou-se no mundo como um paradigma hermenêutico de pretensão universal a partir do qual todos os outros sistemas políticos podem ser considerados 'racionais' ou 'irracionais', 'aceitáveis' ou 'inaceitáveis', 'democráticos' ou 'antidemocráticos', etc.

Mas o liberalismo nada mais é do que uma "crença combatente" (TAYLOR, 1994, p.62) e, se a democracia tem a pretensão de ser identificada como um regime político tolerante, é preciso que haja uma reformulação conceitual do que se entende por tolerância. Para cumprir essa tarefa o presente artigo tem como objetivo propor a seguinte alternativa: aproximar a doutrina da tolerância às teorias do reconhecimento, representadas aqui por Charles Taylor e Axel Honneth, para fazer surgir um novo sentido político de tolerância, intitulado de 'tolerância como reconhecimento'. Tolerar, agora, passa a ser a ação em que um sujeito reconhece o outro não só como uma pessoa portadora de crenças e direitos, mas como alguém cuja diversidade é essencial para a formação da sua própria identidade subjetiva (*self)*, condição de possibilidade da própria democracia[6]. Para a consecução desse objetivo, foi

5 Trata-se, pois do que intitula aqui como "teorias liberais de tolerância", que serão objeto de analise no tópico 2.
6 Essa teoria da tolerância como reconhecimento foi defendida na dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPB, sob o título de "A política da tolerância e o reconhecimento da diferença".

utilizado o método de abordagem dedutivo, partindo de teorias gerais da Filosofia Política, Ética e do Direito, para propor uma reformulação conceitual do termo tolerância. Enquanto técnica de pesquisa, o estudo utilizou a documentação indireta, por meio de pesquisa bibliográfica e documental, onde possível, realizando-se um levantamento composto por livros e artigos especializados no assunto.

2 A TRADIÇÃO LIBERAL DA TOLERÂNCIA

Conforme mencionado anteriormente, existem indícios históricos que ligam a formação do Estado Liberal Moderno, o surgimento dos direitos individuais e a origem do princípio político de tolerância. Trata-se, porém, de uma relação que deu origem a um sentido específico de tolerância, que aqui passa a ser chamado de 'sentido tradicional' ou 'tradição liberal da tolerância'. Para entender o significado dessa formulação, foram escolhidos alguns autores liberais clássicos, cujas teorias sobre a tolerância serão objeto de análise do presente tópico[7].

O primeiro autor a ser considerado é John Locke, tendo em vista não só a sua contribuição para o desenvolvimento do Liberalismo Político, mas também levando em conta que o autor escreveu especificadamente sobre o tema. Em seu livro "Cartas sobre a tolerância" (1689), Locke discute a questão da tolerância religiosa, e vai fundamentar a sua necessidade a partir do argumento da irracionalidade da perseguição. Segundo essa perspectiva, é irracional usar a coação para produzir crença verdadeira, pois esta só pode ser produzida por uma espécie de força interna que foge das competências do Estado. A fé gerada pela força não é uma fé sincera, e por isso não atingirá sua finalidade, que é a salvação das almas. Por esse motivo, Locke defende a estrita separação entre as funções do Estado e da Igreja: aquele se ocupa das leis e bens terrenos; esta se ocupa das leis e bens da vida 'por vir'. O caminho que leva ao céu, portanto, só pode ser alcançado pela escolha individual de cada

[7] A escolha dos autores não se deu de forma aleatória, mas se justifica por motivos metodológicos e teóricos. Primeiramente, seria academicamente impossível dar conta de todas as teorias liberais de tolerância existentes, de modo que as que aqui estão elencadas são apenas representativas. Secundariamente, deu-se preferência às doutrinas liberais de tolerância que trabalham esse conceito no sentido político, sem que apelem exclusivamente para uma teoria moral, como, por exemplo, a teoria Kantiana de tolerância como virtude do agente moral sob o imperativo categórico.

um, em um sistema em que se garante a liberdade plena de realizar essa opção[8]. Segundo 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)

Para Jeremy Waldron (2008, p.68), a concepção de tolerância lockeana vai muito mais além do que o mero argumento sobre o limite funcional do Estado. Na verdade, ela se trata da constatação da inadequação dos meios para a produção de certos fins: a força estatal não é apropriada para gerar crença religiosa legítima e, em face dessa evidência, Locke constrói seu argumento a favor da separação entre Estado e Igreja, advogando pela liberdade religiosa.

Talvez essa tenha sido a tentativa lockeana de fundar o princípio de tolerância com base em um racionalismo ético, tentando afastar a intolerância não por questões morais, mas sim por motivos racionais. Entretanto, uma análise mais detalhada acerca do argumento da irracionalidade da perseguição aponta que, na verdade, sua 'racionalidade' está duplamente condicionada: primeiramente por um motivo religioso, e secundariamente por um motivo pragmático.

Sob o ponto de vista religioso, não é o caso de que a coação do Estado não possa produzir convencimento: o que ela não pode produzir é a espécie de convencimento agradável aos olhos de Deus. E como Locke acredita que só há um único caminho que agrada ao divino, logo a racionalidade da liberdade religiosa perde a sua necessidade, tendo em vista que não existe escolha racional quando só se tem uma opção disponível[9].

Sob o ponto de vista pragmático, seria temeroso permitir que o Estado controlasse a crença religiosa, pois, se só existe um único caminho para o céu, correr-se-ia o risco de que o Estado escolhesse a opção 'errada' (e a chance de erro seria muito maior que a de acerto, considerando a pluralidade de religiões), o que condenaria à danação todo o seu povo. Para Locke,

---

[8] Ressalta-se, entretanto, que Locke não admite a aplicação do princípio de tolerância ao papismo político, aos intolerantes e entusiastas, e aos ateus. Todos estes sujeitos não devem ser tolerados na comunidade política.

[9] O compromisso moral de Locke com a religião cristã como a "Verdadeira Igreja" e o "único caminho" aparece em diversas referências durante sua obra. Segundo o autor "se pode dizer que há mil caminhos para a riqueza, porém apenas um para o Céu" (LOCKE, 2007, p.56).

> 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] 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 à destruição (LOCKE, 2007, p.42)

Ora, e se a religião cristã fosse a única que existisse no mundo? Haveria necessidade do argumento da irracionalidade da perseguição? Provavelmente não, porque o que estaria sendo forçosamente compartilhado era a crença verdadeira. Entretanto, como a pluralidade religiosa é um fato inexorável, há o risco da disseminação do erro, o que torna sensato defender que não cabe ao Estado lidar com o que pertence ao religioso. Não se trata, pois, de uma questão de racionalidade ou irracionalidade.

Ademais, o argumento da irracionalidade da perseguição não consegue evitar que o Estado interfira na esfera da liberdade religiosa por meios indiretos, por exemplo, controlando os modos de produção e distribuição do conhecimento, ou editando leis que, apesar de apresentarem justificativas outras, intervêm mediatamente na esfera de liberdade dos indivíduos[10].

Isso demonstra que a teoria lockeana, ao invés de ser um elogio à tolerância e à convivência pacífica, nada mais é do que uma objetivização negativa da tolerância como princípio de não intervenção. E nada fazer não é suficiente para lidar com a intolerância democrática, já que esse sistema político tem como fundamento a relação dialógica entre pessoas condicionadas à diversidade.

Mais de duzentos anos depois, John Stuart Mill, em seu livro "Sobre a liberdade" (1859) cria uma doutrina de tolerância subjacente à defesa da liberdade de opinião e da liberdade de ação autônoma. Segundo o autor, opiniões divergentes devem ser toleradas em benefício da própria verdade. Isso acontece porque a certeza de uma opinião só pode ser levantada através de sua constante comparação com outras opiniões contrárias e, nesse sentido, "a única forma para qual um ser humano pode tentar alguma aproximação para conhecer a inteireza de um assunto é ouvir o que se poder ser dito sobre ele por pessoas de variadas opiniões" (MILL, 2006, p. 41). Interromper esse processo é assumir a pretensão de que uma única opinião é infalível, e isso não pode ser sustentado, pois "as épocas não são

[10] Tem-se como exemplo disso o projeto de lei francês nº2520, aprovado em 19 de maio de 2010, no qual se proíbe, na França, o uso de véus integrais pelas mulheres. A lei justifica seus motivos pelo argumento da segurança e necessidade de identificação, entretanto, interfere na liberdade de expressão religiosa dos mulçumanos franceses.

mais infalíveis que os indivíduos. Cada época defendeu muitas opiniões que épocas subsequentes julgaram não apenas falsas, mas absurdas" (MILL, 2006, p.38).

A tolerância, portanto, é essencial para se manter a diversidade necessária para confirmação epistemológica da verdade e desenvolvimento da individualidade. Entretanto, essa tolerância possui um limite, que é a ação autônoma regida pelo princípio do dano. Mill afirma que o indivíduo tem liberdade incondicional, até o momento em que não prejudique o interesse dos outros. Mas que interesses seriam esses? Segundo Glyn Morgan, esses seriam interesses vitais e essenciais, que poderiam ser traduzidos no valor da segurança e formação do caráter progressivo (MORGAN, 2008, p. 161).

Ocorre que essa noção do que é "interesse vital do outro", por mais que indeterminada, é o critério que distingue, para Mill, o que pertence exclusivamente à esfera pública e à esfera privada: o que é interesse vital do outro pertence ao domínio público, e deve ser controlado pelo princípio do dano; por outro lado, o que não representa um interesse vital do outro pertence à esfera privada, e goza de liberdade absoluta. Entretanto, o que determina a linha do interesse próprio e o do outro? Até que ponto a postura desagradável do outro pode ser internalizada como um desrespeito a um interesse vital? É nesse momento que Mill se contradiz ao afirmar que

> Embora não fazendo nada de 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 esse 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).

Mill tenta justificar sua postura afirmando que isso não se trata da opressão da individualidade alheia, mas sim do exercício da individualidade própria (MILL, 2006, p. 110), entretanto as contradições dessa perspectiva são claras: (1) ela fere o próprio princípio do dano; (2) ela advoga que o exercício da individualidade pode ser dar pela subjugação de outras individualidades; (3) ela vai de encontro à luta contra a tirania da maioria, tão temida pelo próprio Mill.

E as contradições não param por aí. O próprio processo de acomodação das opiniões, defendido pelo autor como um método que garante epistemologicamente a diversidade, também termina sendo relativizado, quando Mill defende que, ao final, opiniões podem alcançar um status de incontestabilidade, e que isso é sinal do progresso da humanidade (MILL, 2006, p.69). Desse modo, o *telos* da tolerância não é a manutenção da diversidade,

mas sim a homogeneização da opinião, de modo que a diversidade de opinião, ao fim, tem uma tendência suicida. Percebe-se, portanto, que, apesar de defender uma concepção de tolerância voltada para a radicalização da liberdade e da individualidade, Mill termina por criar mecanismos de controle que fulminam o que ele mesmo idealizou como objetivo de sua teoria.

Mas o problema da tolerância no sentido político não foi tomado apenas pelos teóricos liberais modernos, até então representados. Na contemporaneidade, John Rawls foi responsável pelo desenvolvimento de uma teoria de tolerância atrelada ao desenvolvimento de seu conceito de justiça como equidade. Para Rawls, uma sociedade é bem ordenada quando regida por uma concepção pública de justiça (RAWLS, 2003, p. 13), esta que, por sua vez, tem o papel de fundar a estrutura básica da sociedade. Uma concepção pública de justiça como equidade é o resultado de um procedimento original de seleção, em que um grupo de indivíduos, cobertos pelo véu da ignorância, escolhem os princípios de justiça que vão reger a sociedade política. Esses princípios de justiça são: (1) o princípio da distribuição, segundo o qual cada pessoa tem o mesmo direito a um conjunto de liberdades básicas iguais e compatíveis com o exercício da mesma liberdade por todos; (2) o princípio da igualdade de oportunidades e o princípio da diferença, que respectivamente estabelecem que as desigualdades sociais e econômicas só podem se atrelar a posições que estejam acessíveis a todos e que beneficiem ao máximo os menos favorecidos (RAWLS, 2003, p.60)[11].

É possível perceber, portanto, que existe a possibilidade de desenvolver um conceito de tolerância a partir do princípio da diferença e do princípio da distribuição. Entretanto, é uma concepção de tolerância que se resolve na pura redistribuição, segundo princípios de justiça. Para Rawls, a distribuição equitativa de bens primários fundamentais é essencial para o desenvolvimento das potencialidades humanas, e isso deve ser radicalizado ao ponto da distribuição se tornar, em si mesma, o limite do aceitável, de modo que nenhuma crença, cultura ou concepção de bem que negue ou dificulte o acesso a esses bens primários pode ser objeto de tolerância. Ademais, não serão contempladas com a tolerância pessoas consideradas "não razoáveis", ou seja, aquelas que não compartilham do senso moral de participar das regras de cooperação, ou que discordam entre si por motivos que ultrapassam os limites legítimos do juízo (RAWLS, 2000, p. 95).

---

[11] Depois que esses princípios são eleitos, eles se tornarão exequíveis através de sua constitucionalização, bem como estáveis através de sua constante confirmação dialógica na esfera pública, o que dá origem a equilíbrios reflexivo, que nada mais são que a síntese consensual dos variados juízos refletidos existentes na sociedade. Quando esse equilíbrio reflexivo é amplo, racional e não fundacionalista, surge o que Rawls denomina de consenso sobreposto, este que garante a razoabilidade da concepção de justiça como equidade.

Entretanto, até que ponto é possível reduzir a tolerância a estratégias de redistribuição? De fato, interpretar a tolerância a partir do ponto de vista exclusivo da redistribuição transforma-a numa questão de mera desvantagem, o que é inapropriado. Na verdade, há questões de tolerância que independem de bens materiais e se fixam em assimetrias de status social: ter uma identidade diferente equivale a não poder desenvolver certas capacidades dentro do corpo social (GALEOTTI, 2005, p.9). Ademais, o próprio âmbito sobre o qual se opera a redistribuição, isto é, o rol de bens primários[12], é objetivo e restrito, pois não dá conta da ligação material que existe internamente à noção de bem e que torna impossível determinar geral e abstratamente quais deles são primários e quais não o são.

O conceito de razoabilidade como limite do tolerável também é bastante problemático, tendo em vista que consubstancia a legitimação de esferas de exclusão discursiva. Se o razoável é definido como a disposição moral para aceitar e participar da concepção de justiça como equidade, os povos não razoáveis[13], ou seja, os povos que não compartilham do modo liberal de vida, estão automaticamente excluídos da participação na esfera pública, o que ao invés de ser uma atitude tolerante, na verdade, é exemplo prático do exercício da intolerância.

Considerando esses três pontos de vista distintos, o que existe em comum entre o Locke, o Mill e o Rawls que faz com que eles sejam identificados como teóricos de uma visão tradicionalmente liberal de tolerância? Isso acontece porque: (1) todos eles ligam a questão da tolerância ao exercício de alguma espécie de liberdade; (2) o agente dessa liberdade é um indivíduo colocado aprioristicamente, o que ignora completamente a formação dialógica da subjetividade, ocasionando um esvaziamento moral do individuo (SANDEL, 2005, p.126); (3) o exercício dessa liberdade se dá em meio a um espaço público neutro, em que escolhas significativas a respeito de concepções de bem estão exclusivamente restritas ao âmbito privado, entretanto esse neutralismo se traduz em um princípio de indiferença em relação aos fundamentos morais da decisão política, o que é contraditório, pois o neutralismo, por si só, já é uma tomada de posição moral acerca de concepções de vida boa.

Essa mistura entre liberdade, individualismo e neutralismo, ligada à pretensão de torná-la algo universalizável, é justamente onde a tolerância liberal encontra seu nascimento e

---

[12] São bens primários, segundo Rawls: os direitos e liberdades básicas, as liberdades de movimento e de livre escolha de ocupação sobre um fundo de oportunidades diversificadas, os poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade, a renda, a riqueza, e as bases sociais do autorrespeito.

[13] Esses povos não razoáveis podem ser interpretados como os povos decentes, conceito que foi elaborado por Rawls no livro "O Direito dos Povos". Povos decentes são aqueles que, apesar de não liberais, são uma associação sem fins agressivos, que respeitam os direitos humanos, e que acreditam que as instituições devam ser regidas por um ideal de justiça e responsabilidade social, ao invés da força.

sua destruição. A democracia liberal se considera um regime político tolerante porque inclui socialmente através de uma ideologia de liberdade negativa, mas, na verdade, é altamente intolerante e discriminatória: o liberalismo, longe de ser um regime político neutro, na verdade, 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). O liberalismo, portanto, é uma tradição moral como qualquer outra e, se pretende ser inclusivo, deve fazer isso de outra forma que não negando a sua própria condicionalidade histórica.

3 TOLERÂNCIA COMO RECONHECIMENTO: UMA REFORMULAÇÃO

Considerando, portanto, que a concepção liberal de tolerância, comumente associada ao regime democrático, institui conceitualmente modos legítimos de perpetuação de regimes de intolerância na esfera pública, como seria possível lidar com a questão da diferença incomensurável dentro da democracia? De que modo é possível acomodar diversas tradições morais dentro de uma esfera política de cunho discursivo, em que concepções de bem divergentes e incomparáveis transitam do espaço privado para o público?

Um primeiro modo de lidar com esse problema é afastando a alegação de que a racionalidade e o espaço públicos são instrumentos de propagação de uma política neutra. Assumir que a neutralidade é um ideal pragmaticamente inalcançável é o primeiro passo para dar a cada tradição moral um espaço discursivo dentro da esfera pública. Mas não basta isso: a ausência de neutralidade não só é insustentável na prática, mas também é condição teórica para a manutenção da diversidade necessária ao desenvolvimento do debate democrático. Entretanto, para que isso seja possível, é necessário que essa diversidade seja articulável, no sentido de que possa ser pelo menos linguisticamente debatida. E essa predisposição para o diálogo, mesmo entre tradições morais opostas, é algo possível tendo em vista que, para que uma sociedade seja caracterizada como democrática é essencial que a repressão tenha sido descartada como método de resolução de conflitos.

A reformulação da concepção de tolerância torna-se necessária justamente para ajudar nessa articulação de modos de vida distintos. E, nesse sentido, a teoria do reconhecimento aparece como paradigma teórico indispensável para a nova construção desse conceito. De modo geral, as teorias do reconhecimento se dividem em dois grandes grupos: as que relacionam o reconhecimento com a questão da identidade e as que relacionam o

reconhecimento com a questão do status social[14]. Por razões metodológicas, o presente artigo apenas analisará o reconhecimento do tipo identitário, que estará representado, aqui, pelas teorias de Charles Taylor e Axel Honneth.

Tanto o Taylor quanto o Honneth compartilham um paradigma teórico comum, que é a teoria hegeliana do reconhecimento. De modo geral Hegel defende que a sociedade política não deve ser justificada segundo um fundamento atomista, a partir de um estado de natureza em que impera a total desarticulação entre os sujeitos políticos. Na verdade, é preciso evidenciar de que modo as formas mais primitivas de interação se desenvolveram até alcançar o grau de complexidade que existe na sociedade hoje. Para explicar esse transcurso, Hegel formula a ideia de que existe 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 de seu estado natural, numa verdadeira luta por reconhecimento. Essa luta é descrita como um processo de conflito e reconciliação entre sujeitos morais que agem dessa forma não para se autoconservarem, mas para dar impulso ao próprio movimento ético. Segundo Honneth

> Na medida em que se sabe reconhecido por outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso se 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)

No mesmo sentido, Taylor afirma que

> Espera-se que nós desenvolvamos nossas próprias opiniões, perspectivas, posições em relações às coisas, até um grau considerável através da reflexão solitária. No entanto, não é assim que as coisas funcionam com as questões importantes, tal como a definição de nossa identidade. Nós a definimos sempre em diálogo, por vezes em conflito, com as identidades que nossos outros significativos querem reconhecer em nós (TAYLOR, 2011, p.43).

Percebe-se, portanto, que tanto para Taylor quanto para Honneth, a identidade é o conjunto de características subjetivas que definem o indivíduo e sua forma de autopercepção. Entretanto essa identidade não é colocada autonomamente, a partir de uma relação solitária consigo mesmo, mas sim através de relações de reconhecimento, estas que, por sua vez, traduzem-se em um processo dialético de confrontação e apaziguamento entre o eu e o outro,

[14] A teoria do reconhecimento como status social é desenvolvida e defendida por autoras como Nancy Fraser e Anna Galeotti.

isto é, um processo cognitivo através do qual uma consciência se reconhece a si mesma em outra consciência e, nessa luta pela experiência da contraposição de pretensões subjetivas, os sujeitos reconhecem o outro e a si mesmos como parte de uma totalidade. Esse processo dialético, entretanto, longe de gerar a subordinação do eu pelo outro (e vice versa) na verdade se consubstancia na dissolução da vontade egológica como fundamento da experiência de libertação de um sujeito que internaliza a sua potência para o indeterminado (SAFATLE, 2012, P. 49).

A autonomia da vontade absoluta, nesse sentido, não pode mais ser utilizada como fundamento da subjetividade, porque existe uma parte do agir moral que escapa a intenção, ou seja, existe algo na ação moral que não pode ser resumido ao puro arbítrio da vontade que escolhe, pois esta escolha é realizada sobre algo, e esse algo não é posto pela consciência, mas sim dado por horizontes de sentido sedimentados em modelos sociais de julgamento. Isso significa que a intenção do agir moral autônomo encontra seu limite quando o sujeito, antes de agir, leva em consideração não só os limites determinados pela sua vontade, mas também pela vontade de todos os outros com que mantêm uma relação de significado.

Entretanto, qual a relação dessas teorias do reconhecimento com a questão da tolerância? Ora, se a subjetividade é algo que só pode ser formulado através de uma relação dialética de reconhecimento entre o eu e o outro, logo a experiência da intolerância nada mais é do que a experiência da ausência de reconhecimento. A internalização do '*des*reconhecimento', segundo Taylor, traduz-se em uma forma terrível de opressão social que desestrutura indivíduo em sua própria noção de pessoa, já que "a sociedade ao redor deles espelha neles uma imagem limitada, humilhante e desprezível deles mesmos" (TAYLOR, 1994, p.25).

Para Honneth, a ausência de reconhecimento é a gramática moral dos conflitos sociais. Isso acontece porque para o autor, existem três esferas possíveis de reconhecimento: a do amor e as relações emotivas, a do direito e as relações jurídicas, e a da solidariedade e as relações de estima social. A falta de reconhecimento em cada uma dessas esferas impossibilita a construção da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima, o que gera uma experiência de desrespeito que impulsiona a luta social como um quadro representativo crítico de processos de evolução social (HONNETH, 2009, p. 269).

Nesse sentido, ser tolerante significa lutar por formas mais ampliadas de reconhecimento. Isso significa que a concepção de tolerância como reconhecimento envolve muito mais do que o mero exercício de liberdades negativas, ou o simples 'deixar estar' do outro, numa posição abstrata de indiferença. Tolerar se consubstancia, agora, na ação de

reconhecer, e a necessidade deste agir está fundamentada em algo muito mais além do que a mera vontade individual. Na verdade, a ação de reconhecimento é algo necessário não só para o outro, mas também para a própria formação da identidade do eu, já que estes dois processos estão dialeticamente interligados: quando o sujeito reconhece o outro ele termina reconhecendo-se a si mesmo como parte da totalidade do corpo social.

As consequências dessa concepção de tolerância no cenário político são evidentes. Primeiramente, ela aproxima dois lugares sociais que, segundo a teoria liberal, estão completamente separados, quais sejam, a esfera pública e a privada. Em uma concepção de tolerância como reconhecimento não existe motivos para sustentar que não se devem defender ideias políticas a partir de pontos de vista morais. A identidade não é como uma roupa que se veste na esfera privada e se despe na esfera pública, e as concepções de vida boa dos sujeitos políticos os acompanham independentemente do lugar em que se colocam. Acomodar essa diversidade faz parte da essência do regime democrático, e transforma a tolerância em uma "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).

Essa acomodação das diferenças só é possível através da relativização do que se entende por razão publica, e das formas pelas quais é possível ter acesso à participação nos processos de tomada de decisão política. A flexibilização desses conceitos torna possível que algumas minorias culturais defendam seus direitos fundamentais a partir de suas próprias concepções materiais e particulares de bem[15]. Isso dá origem a um novo sentido para a inclusão social: agora, incluir não é garantir um conjunto de direitos genéricos, mas sim possibilitar que esse direitos sejam utilizados efetivamente, a partir do estabelecimento de políticas públicas diferenciadas, que venham satisfazer as necessidades relevantes de comunidades minoritárias, em função de um princípio de igualdade material. Segundo Anna Galeotti,

> 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 da sua origem, sociedade ou identidade étnica, cultural ou sexual, Mas a negligência das diferenças (i.e cegueira pública), conhecida como uma provisão anti discriminatória exibe efeitos

[15] Essa hipótese foi defendida em dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas da UFPB, intitulada de "Multiculturalismo e Direitos Humanos: a política da tolerância em face dos direitos de grupos culturais".

> perversos nos membros de grupos minoritários, porque sua sociedade e identidade coletiva não podem ser dispensados à vontade (GALEOTTI, 2005, p.97)

Feitas essas considerações, percebe-se que, em resumo, a concepção de tolerância como reconhecimento, em seu sentido político, apresenta as seguintes características: (1) ela é uma perspectiva positiva de tolerância, pois se baseia na ação de reconhecimento do outro como sujeito de direitos, e não na inação de suportar uma crença desagradável de outra pessoa; (2) ela é política, porque envolve uma relação entre indivíduos, grupos ou entre estes e o Estado no âmbito da esfera pública, e também porque sua concretização não está condicionada à existência de qualquer juízo de valor acerca da correção moral das crenças de outrem; (3) ela é um relacionamento, porque em seu sentido está implícita a ocorrência do contato entre indivíduos ou grupos de culturas diferentes e, a partir desse contato, voluntário ou necessário, resulta a alternativa da coexistência pacífica; (4) ela é mútua e recíproca porque desconstrói a diferenciação entre tolerante e tolerado, de modo que ambos os partícipes da tolerância podem-se reconhecer reciprocamente em seus direitos; (5) ela é inclusiva, pois é através do seu exercício que se fundamenta a possibilidade de criação de direitos específicos que promovam a inclusão das minorias culturais no seio da sociedade; (6) ela é a concretização do princípio da diferença, pois não defende uma postura homogeneizadora, isto é, não exige que os indivíduos abandonem as suas particularidades para que possam estar aptos a participar efetivamente na esfera pública.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início desse artigo, colocou-se como problemática inicial a seguinte pergunta: como é possível lidar com a intolerância latente de um regime democrático que, por definição, é politicamente tolerante? A resposta para esse questionamento não é definitiva, mas foi sugerido que muito do que se vê de intolerância na sociedade política decorre do modo defeituoso que se interpreta a virtude da tolerância.

Propor uma alternativa para essa problemática envolve, portanto, reformular o conceito de tolerância no sentido de retirá-lo do seu lugar comum, de sua zona de conforto, e lançá-lo na experiência do relativo e do indeterminado. Ressignificar a tolerância: eis o objetivo a que se lançou essa pesquisa. Para conseguir esse intuito, foi preciso mostrar que os pilares da liberdade, do individualismo e da neutralidade, tão caros para a tradição liberal,

representadas aqui pelas teorias de Locke, Mill e Rawls, não são fundamentos suficientes para sustentar a existência do pluralismo e da diversidade. Na verdade, o que esses princípios fazem é tentar homogeneizar as concepções de bem através de processos de regulação abstrata da razão e da esfera pública e, quando não conseguem alcançar esse objetivo, assumem uma posição de indiferença perante o diverso, institucionalizado a cegueira sob a égide de uma política antidiscriminatória que, no fundo, gera mais segregação do que inclusão.

Formular uma noção de tolerância que se aproxime das teorias do reconhecimento, representadas aqui pelo Taylor e Honneth, pode ser uma alternativa para a superação desses problemas. Reconhecer para tolerar envolve algo muito maior do que o mero exercício de liberdades negativas ou a garantia formal de direitos individuais. Não está condicionada à vontade absolutamente autônoma e solitária do sujeito, mas é a condição indispensável do surgimento dessa vontade e das relações de significado que giram em torno da noção de construção da identidade como diretriz do agir moral. A relação dialética entre o eu e o outro, entre autenticidade e reconhecimento, não só possibilita a convivência em situações de radical diferença, assim como também coloca essa diversidade como uma condição inexorável da experiência democrática do político.

Desse modo, torna-se possível manter a concepção de que a democracia é um regime tolerante, desde que essa tolerância seja entendida como a ampliação das possibilidades de reconhecimento do outro, dentro de contextos participativos de discussão pública e inclusão pela valorização da diferença.

5 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.

FORST, Rainer. Toleration, justice and reason. *In*: MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dario. (eds.) **The Culture of Toleration in diverse Societies: Reasonable Tolerance**. Manchester: Manchester University Press, 2003. p. 71-85.

GALEOTTI, Anna Elisabetta. **Toleration as recognition**. London: Cambridge University Press, 2005.

HEYD, David (ed.). **Toleration: an elusive virtue**. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. 2.ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

HORTON, Jonh (ed.). **Liberalism, multiculturalism and toleration**. Basingstoke: Macmillan, 1993.

KAHN, Paul. **Putting liberalism in its place**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

LOCKE. **Carta sobre a tolerância.** Trad. Ari Ricardo Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2007.

MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dario. (eds.) **The Culture of Toleration in diverse Societies: Reasonable Tolerance**. Manchester: Manchester University Press, 2009.

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.

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. **The morality of freedom**. Oxford: Claredon Press, 1986.

SAFATLE, Vladimir. **Grande hotel abismo**. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SANDEL, Michael. **O liberalismo e os limites da justiça**. Tradução de Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

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.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**. Trad. William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2008.

WALDRON, Jeremy. Locke: toleration and the rationality of persecution. In: MENDUS, Susan (ed.). **Justifying toleration**: conceptual and historical perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p.61-86.

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.

WILLIAMS, Melissa; WALDRON, Jeremy. **Toleration and its limits.** Nomos XLIII. New York: New York University Press, 2008.