

Joais Lima da Cruz

Contextualizações da Tolerância

e o seu Conceito Político em Rainer Forst



Editora Fundação Fênix

As sociedades democráticas e plurais usam a tolerância como meio para garantir que os indivíduos e grupos marcados por suas diferenças religiosas, econômicas, políticas, culturais e sociais coexistam em um mesmo território, minimizando os conflitos e estabelecendo normas para organizar a vida comum entre seus cidadãos e cidadãs, o que faz da tolerância um conceito eminentemente político. No entanto, o seu conceito apresenta-se controverso, multifacetado e ambivalente. O teórico Rainer Forst desenvolve um estudo particular sobre a tolerância e tenta estabelecer um conceito central, os seus pressupostos e impor os seus limites. O objetivo geral deste trabalho é contextualizar a tolerância e compreender o seu conceito político a partir de Rainer Forst e os objetivos específicos são: contextualizar o tema da tolerância como conceito político nas diferentes concepções de autores contemporâneos da teoria política, identificando as bases modernas, os principais problemas relacionados às suas dimensões teóricas e as implicações práticas em uma sociedade democrática e plural; examinar a tolerância enquanto conceito político contemporâneo a partir do pensamento de Rainer Forst e seu fundamento no princípio de justificação que opera através dos critérios de reciprocidade e generalidade e entender como Rainer Forst busca resolver os problemas conceituais da tolerância enquanto política do Estado e prática do indivíduo. A hipótese é que o conceito está atrelado à concepção cognitiva do poder ao colocar as diferenças dos indivíduos e grupos no espaço discursivo das razões para conciliar os conflitos que geram desacordos que envolvem o bem-estar dos cidadãos e cidadãs, livres e iguais em direito. Metodologicamente, num primeiro momento contextualiza-se a tolerância em alguns teóricos da filosofia política moderna e contemporânea e em seguida explora-se a tolerância no pensamento político de Rainer Forst. Na contextualização da tolerância, evidenciou-se que o seu conceito está em constante debate e autores modernos são importantes para fundamentar as discussões contemporâneas. O conceito da tolerância em Forst é único, central, e pode ser ligado a três elementos (a objeção, aceitação rejeição) que são preenchidos normativamente pelo princípio de justificação recíproca e geral. O discurso histórico da tolerância é caracterizado por duas perspectivas gerais predominantes: uma fundamentada principalmente na teoria do Estado de caráter hierárquico, a tolerância vertical; e a outra, a tolerância horizontal que tem uma perspectiva intersubjetiva na qual os cidadãos e cidadãs são autores e destinatários das normas legais e morais. Esta é a base do conceito político da tolerância em Rainer Forst.



Editora Fundação Fênix



**CONTEXTUALIZAÇÕES DA TOLERÂNCIA E O SEU CONCEITO POLÍTICO
EM RAINER FORST**

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral
Cleide Calgaro
Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Fabio Caires Coreia
Gabriela Lafetá
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen
Jozivan Guedes
Lenno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Norman Roland Madarasz
Nuno Pereira Castanheira
Nythamar de Oliveira
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Renata Guadagnin
Ricardo Timm de Souza
Rosana Pizzatto
Rosalvo Schütz
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Sandro Chignola
Thadeu Webber

Joais Lima da Cruz

**CONTEXTUALIZAÇÕES DA TOLERÂNCIA E O SEU CONCEITO POLÍTICO
EM RAINER FORST**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2023

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação e editoração: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Série Filosofia – 122

Catálogo na Fonte

C957c Cruz, Joais Lima da
Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em
Rainer Forst [recurso eletrônico] / Joais Lima da Cruz. – Porto
Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023.
106 p. (Série Filosofia ; 122)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>
ISBN 978-65-5460-070-5
DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600705>

1. Tolerância. 2. Filosofia. 3. Política - Estado. 4. Forst, Rainer,
1964-. I. Título

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Jozivan Guedes

9

1. INTRODUÇÃO

11

1. CONTEXTUALIZAÇÃO MODERNA E CONTEMPORÂNEA DA TOLERÂNCIA

17

1.1 Núcleo Conceitual Moderno da Tolerância

19

1.1.1 Tolerância: uma virtude cristã

19

1.1.2 Tolerância: um ato de arrogância e ofensa

23

1.1.3 Base Conceitual para a Contemporaneidade: a transição

25

1.2 Núcleo Conceitual Contemporâneo da Tolerância

28

1.2.1 Fundamentos da Tolerância

31

1.2.2 Tolerância: uma virtude política

35

1.2.3 A Prática da Tolerância

38

1.2.3.1 Walzer e os Regimes de Tolerância

38

1.2.3.2 Wendy Brown e o Discurso Político da Tolerância

43

1.2.4 Problemas da Tolerância

49

2. RAINER FORST E A JUSTIFICAÇÃO NORMATIVA DA TOLERÂNCIA

53

2.1 A teoria da Justificação de Forst

54

2.2 Conceito da Tolerância Forstiana e a sua Justificação

61

2.2.1 Elementos Constitutivos da Tolerância

62

2.2.2 Concepções da Tolerância

65

2.2.3 Princípio da Justificação

68

2.3 Pressupostos e Fundamentos da Tolerância

71

2.4 Dimensões-Chave do Conceito de Tolerância: normatividade e epistemologia

72

3. A TOLERÂNCIA ENQUANTO POLÍTICA DO ESTADO E PRÁTICA INDIVIDUAL

77

3.1 A Relação da Tolerância com o Poder

78

3.1.1 A Tolerância Vertical: Restringir ou Conceder Liberdade?

81

3.1.2 A Tolerância Horizontal

85

3.2 Reconhecimento da Diferença na Luta por Tolerância

89

3.3 A Tolerância enquanto Conceito Político em Forst	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS	103

APRESENTAÇÃO

O livro do Joais Lima, sobre os contextos da tolerância e o seu conceito em Rainer Forst é fruto de rigorosas e qualitativas pesquisas desenvolvidas sob a minha orientação no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política na Universidade Federal do Piauí. O fio condutor do livro segue a tese de Forst segundo a qual a tolerância é um conceito orientado para a mediação das relações entre os indivíduos dentro das suas vinculações sociais e políticas que marcam o pluralismo da sociedade moderna e contemporânea.

Em *The Power of Tolerance* (2014), em que há um debate entre Forst e Wendy Brown, ocorrido em 08 de dezembro de 2008 no Institut for Cultural Inquiry em Berlim, sob a moderação de Antke Engel, Forst afirma que a história é marcada por uma tensão dialética entre aqueles que julgam a tolerância um valor fundamental para a pacificação das relações humanas e aqueles que a veem como uma imposição, uma dominação.

O certo é que seja em nível teórico ou prático, a tolerância é um conceito e uma forma de vida basilar para a cultura humana e para o progresso da história. Numa leitura construtivista, a tolerância se impõe como uma exigência da razão prática. Sem ela, as relações humanas estão tendentes aos múltiplos tipos de ódios, aversões e violências. Em especial na modernidade, conforme realça Forst, a tolerância é evocada como um conceito fundamental a fim de garantir a liberdade de crença e o fim das guerras religiosas. Assim, ela assume um caráter prático e corporificado dentro dos contextos de justificação sejam eles moral, ético, jurídico, político.

O livro do Joais Lima, contempla este desenvolvimento dialético da tolerância iniciando com um mapeamento meticuloso do referido conceito na modernidade e na contemporaneidade; em seguida adentra à perspectiva de Forst sobre a tolerância mediante o princípio da justificação normativa; e finaliza colocando a tolerância no centro de um embate entre prática individual e política de Estado, o que ele ressignifica em termos de tolerância horizontal e tolerância vertical.

Não apenas da parte da banca que o aprovou, mas também de minha parte, eu penso que o(a) leitor(a) receberá um material de excelência sobre o tema da

10 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

tolerância e suas implicações políticas mediante a proposta de justificação normativa de Rainer Forst. Portanto, o zelo científico da escrita do autor deste livro, o credencia a esta publicação.

Teresina-PI, 14 de setembro de 2023

Prof. Dr. Jozivan Guedes.

Pesquisador Produtividade CNPq.

Prof. dos PPGs Filosofia e Ciência Política UFPI.

1. INTRODUÇÃO

O princípio de tolerância afirmou-se plenamente no século XVIII com o iluminismo e o racionalismo e é bastante discutido no *Tratado Sobre a Tolerância* de Voltaire, de 1763. Mas, a obra Fundamental para a teoria moderna da ressignificação política da tolerância religiosa é a *Carta Sobre a Tolerância*, escrita em 1685 por John Locke durante seu exílio na Holanda e publicada como anônima em 1689. Essas obras demonstram que a história do discurso da tolerância liga o conceito a concepções muito tradicionais, de cunho religioso e hierárquico.

Para Forst (2013, p. 359), o conceito pode ser descrito como inerentemente moderno ou moderno por excelência. É historicamente caracterizado como controverso, multifacetado e paradoxal, não existindo um consenso entre os autores contemporâneos. Daí a importância de uma análise conceitual, já que “uma linguagem errada gera um pensamento errado; e pensar errado é ruim para tudo que o pesquisador faz mais tarde” (SARTORI, 2012, p. 180). A clareza desse termo enquanto conceito político é de grande relevância para a redução de sua ambiguidade, assim como na resolução de conflitos políticos, urgentes e reais.

O teórico alemão Rainer Forst¹ ganha destaque nesta temática ao analisar a tolerância em níveis histórico, normativo e prático. O seu propósito é tentar preencher a lacuna literária desse tema; centralizar um único conceito da tolerância; desenvolver um relato sistemático das suas justificativas; tentar resolver os paradoxos da tolerância e elaborar uma teoria da tolerância que seja independente de doutrinas éticas controversas e ainda assim, seja compatível com elas, fundamentada na razão e na autonomia moral.

A história da tolerância pode ser entendida como a história das justificações utilizadas para preencher os três componentes de objeção, aceitação e rejeição com conteúdo. Estes vão desde as justificações religiosas às liberais, utilitárias, etc. A

¹ Professor de Teoria Política e Filosofia do Departamento de Ciência Política e do Departamento de Filosofia da Universidade Johann Wolfgang Goethe, Frankfurt/Main. Estudou Filosofia, Ciência Política e Estudos Americanos em Frankfurt/Main, Nova York e na Universidade de Harvard. É membro da Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften e da Wissenschaftlichen Gesellschaft da Goethe-University em Frankfurt. Além disso, ele é membro correspondente da Academia Britânica para a Promoção de Estudos Históricos, Filosóficos e Filológicos. Em 2012, recebeu Prêmio Gottfried Wilhelm Leibniz, considerado o mais importante prêmio de pesquisa da Alemanha.

12 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

tolerância não é em si um valor; nesse sentido os três componentes precisam ser bem fundamentados para evitar a "falsa tolerância" e passivamente infrações morais inaceitáveis. A justificação superior da tolerância forstiana é baseada no princípio da justificação recíproca e geral. Para o teórico alemão "o princípio da justificação é o trunfo que permite a esta teoria superar as outras justificações" (FORST, 2013, p. 451, tradução nossa).

Esta pesquisa parte da contextualização da tolerância para identificar a importância de Forst neste debate através de suas contribuições ao delimitar o seu conceito político e propor soluções aos seus problemas normativos e epistemológicos. As questões que guiam este estudo são: de forma geral, como a tolerância é definida? porque a tolerância é um conceito político em Forst? Como Forst tenta resolver os problemas conceituais e práticos da tolerância?

A hipótese é que a tolerância é um conceito político em Rainer Forst, pois está atrelada à concepção cognitiva do poder ao colocar as diferenças dos indivíduos e grupos no espaço discursivo das razões para conciliar os conflitos que geram desacordos que envolvem o bem-estar dos cidadãos e cidadãs, livres e iguais em direito. Nesse sentido, funciona como elemento político que fundamenta e exige justificações recíprocas nas relações de dominação presente na estrutura básica da sociedade. O Estado democrático possui uma política vertical de tolerância, concedendo liberdades para fins específicos e restritos a minorias, com a finalidade de manter estabilidade, a ordem pública e o poder. No nível intersubjetivo, pode gerar reconhecimento e/ou formação de identidades políticas que buscam a emancipação nas relações de dominação injustificáveis.

Assim, o objetivo geral da pesquisa é, justamente, compreender a tolerância enquanto conceito político a partir da teoria da justificação de Rainer Forst. Já os objetivos específicos são: contextualizar o tema da tolerância como conceito político nas diferentes concepções de autores contemporâneos da teoria política, identificando as bases modernas, os principais problemas relacionados às suas dimensões teóricas e as implicações práticas em uma sociedade democrática e plural; examinar a tolerância enquanto conceito político contemporâneo a partir do pensamento de Rainer Forst e seu fundamento no princípio de justificação que opera

através dos critérios de reciprocidade e generalidade; e entender como Rainer Forst busca resolver os problemas conceituais da tolerância enquanto política do Estado e prática do indivíduo.

A exigência de tolerância é consequência de uma multiplicidade de conflitos e busca por justiça; a justiça aqui é a concepção proposta por Rawls (1993) a uma sociedade democrática. As opiniões divergem sobre o que a tolerância requer - mera indulgência ou uma forma particular de reconhecimento legal. Um exemplo é a discussão sobre a instituição do casamento para casais do mesmo sexo: é suficiente apenas "aturar" tais casais seguindo a concepção da permissão (tolerância vertical) ou podem exigir o reconhecimento legal de estatuto de igualdade para a sua parceria, de acordo com a concepção de respeito (tolerância horizontal), para que a recusa de tal reconhecimento constitua uma forma de intolerância?

Neste conflito, Forst (2013) aponta que a história da tolerância até os dias atuais é marcada pela conexão forte de condenação ético-religiosa e uma gama de diversas formas de discriminação, perseguição e punições severas. E destaca que do ponto de vista normativo, o apelo à igualdade de tratamento jurídico dos casais do mesmo sexo é justificado de acordo com o critério de reciprocidade de conteúdo (porque não envolve qualquer reivindicação de direitos que são negados a outros casais, apenas uma reivindicação de direitos iguais), bem como com o critério de reciprocidade de razões (porque não são apresentados argumentos éticos ou religiosos reciprocamente rejeitáveis, por exemplo, sobre a superioridade ou o valor especial de uma forma de vida tão particular).

As razões recíprocas e gerais contra o reconhecimento legal de relações conjugais entre pessoas do mesmo sexo ainda não foram oferecidas. Enquanto for este o caso, entende-se que uma "mera tolerância" das uniões de fato entre pessoas do mesmo sexo, de acordo com a concepção de permissão sem igualização do estatuto legal, atrai os limites da tolerância de forma demasiado estreita, pois consagra uma objeção ética na lei que não é recíproca e geralmente sustentável (FORST, 2013).

A tolerância vertical é uma forma de tolerância, mas insuficiente, porque não cumpre a tarefa democrática de justificação imparcial das regras legais fundamentais e defende uma compreensão majoritária ou particular do Estado, do

14 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

direito. Esta tolerância consagra valores éticos na lei e condena as minorias correspondentes a uma condição de desvio sociocultural e estigmatizante. Isso envolve um momento de tolerância disciplinadora da permissão, enquanto o apelo àqueles que são tolerados a reconhecerem o seu estatuto jurídico inferior envolve um momento repressivo. Trata-se da concepção de permissão em oposição à concepção de respeito e, portanto, de uma concepção primariamente hierárquica e vertical de tolerância em oposição a uma concepção intersubjetiva, horizontal – onde a concepção de permissão aparece não mais em sua forma clássica e absolutista, mas em uma variante democrática.

A tolerância horizontal, no contexto político e de democracia, representa a concepção de respeito, uma versão intersubjetiva da tolerância, uma virtude cívica que desempenha um papel importante onde os cidadãos e as cidadãs devem estar prontos para justificar suas reivindicações em termos recíprocos e gerais e, especialmente, quando devem reconhecer o que os limites da reciprocidade e da generalidade exigem – por exemplo, relativizando suas próprias reivindicações éticas à verdade na medida em que podem ser razoavelmente rejeitadas. Assim, os limites da tolerância são atingidos quando é negado a outros o direito básico à justificação em geral ou, alternativamente, quando este direito é desprezado em casos particulares.

A pesquisa está dividida em duas partes. A primeira contextualiza as duas imagens da tolerância, uma fundamentada no núcleo conceitual moderno e a outra em um núcleo conceitual contemporâneo. Para Koselleck (1992), a semântica política dos conceitos envolvidos no processo fornece uma chave de compreensão sem a qual os fenômenos do passado não poderiam ser entendidos hoje. Sugere-se um núcleo conceitual do passado e um núcleo conceitual contemporâneo, seja porque ela traduz o antigo uso linguístico, ligado às fontes, de modo a defini-lo para a investigação contemporânea, seja porque ela verifica a capacidade de rendimento das definições contemporâneas de conceitos científicos.

Por modernidade entende-se a época dos movimentos de racionalização científica e do processo de secularização que inicia no século XVI na Europa com o protestantismo e as grandes descobertas e ciências; e tem seu fim no ano de 1789,

marcado pela Revolução Francesa. Já a contemporaneidade, é marcada a partir desse fato até os dias atuais. O núcleo conceitual contemporâneo é destacado a partir da Segunda Guerra Mundial, pois as fases anteriores “de um modo geral, não acrescentam nada de essencialmente novo aos argumentos clássicos” (FORST, 2013, p. 388, tradução nossa). Nesse sentido, evidencia-se o surgimento do pluralismo em suas mais diversas esferas – política, religiosa, moral, ética e artística. Utiliza-se de uma abordagem contextual, de dimensões históricas e filosóficas, para compreender o conceito ou pontos conceituais da tolerância conforme o tempo e o espaço nos quais ela ocorre.

Dessa forma, o primeiro capítulo contextualiza o núcleo conceitual moderno do termo tolerância em relação ao núcleo conceitual contemporâneo com a finalidade de obter as principais concepções sobre a tolerância. Na modernidade, destacam-se os pensadores John Locke na *Carta sobre Tolerância* (2019); Voltaire no *Tratado sobre Tolerância* (2017); Kant em “*What is Enlightenment?*” (2019); Goethe em *Maxims and Reflections* (2019); Pierre Bayle nas obras *Commentaire philosophique* (1686) e *Pensées diverses sur la comète* (2007). Na contemporaneidade, Susan Mendus, John Rawls, Catriona McKinnon, Wendy Brown, Michael Walzer, Norberto Bobbio, entre outros. O intuito dessa discussão é contextualizar o conceito no mundo contemporâneo através de uma análise crítica.

Sendo assim, este debate fundamenta a tolerância e sua relação com o contexto político e, principalmente, com o poder. Tal fato abre espaço para a segunda parte da dissertação, a tolerância enquanto conceito político em Rainer Forst, que é dividida em dois capítulos: o segundo que analisa a tolerância como critério normativo na teoria de justificação de Rainer Forst, seu conceito central e os pressupostos que o fundamentam; e o terceiro capítulo que examina o conceito político da tolerância em dois níveis: a tolerância vertical – entendida como prática política, uma forma de política do Estado e a tolerância horizontal, intersubjetiva – atitude ou virtude das pessoas ao se relacionarem com as diferenças sociais, ou seja, atrelada a cultura política.

Nessa perspectiva, o estudo se enquadra na Teoria Política, campo da Ciência Política, ao analisar a tolerância como fenômeno político, sua fundamentação histórica e a justificação normativa em Rainer Forst. A relevância desse campo,

16 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

conforme a Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP) é de criar um repertório analítico e conceitual, oferecendo posições rigorosamente fundamentadas e/ou instrumentos analíticos que permitam lidar com temas centrais a muitos dos fenômenos políticos, desde noções clássicas como as de poder, Estado, legitimidade, justiça, cidadania, direitos e democracia até problemas contemporâneos como as questões de gênero e raça, globalização, cosmopolitismo, entre tantos outros assuntos de relevo.

1. CONTEXTUALIZAÇÃO MODERNA E CONTEMPORÂNEA DA TOLERÂNCIA

O presente capítulo tem por objetivo principal contextualizar o tema tolerância como conceito político nas diferentes concepções de autores contemporâneos da teoria política, identificando os principais problemas relacionados às suas dimensões teóricas e as implicações práticas em uma sociedade democrática e plural. Para tanto, recorre-se inicialmente a algumas concepções modernas com intuito de demonstrar como o conceito da tolerância foi fundamental para a separação do Estado com a Igreja na Europa Moderna. John Locke na *Carta sobre a Tolerância* pontua a irracionalidade da perseguição com pessoas de fé diferente daquela atrelada ao poder civil. Voltaire no *Tratado sobre Tolerância* questiona as injustiças provocadas pela intolerância religiosa e a sua incompatibilidade com os ensinamentos bíblicos.

Na modernidade, a tolerância é caracterizada, de um lado, como uma virtude cristã que deveria ser praticada pelos fiéis independente de sua crença seguindo sua liberdade de consciência e sem interferência do magistrado, salvo casos em que se ameace a vida humana, sacrifícios. Por outro lado, alguns pensadores como Kant e Goethe em suas reflexões, evidenciam a proximidade do termo tolerância com o título de "arrogância" ou/e "ofensa"; o Estado, a partir de tal viés, deveria deixar as pessoas em sua plena liberdade do uso da razão em questões de consciência moral – não repreendendo ou subordinando os indivíduos. Nesse contexto, a tolerância se apresenta como um conceito ambivalente e atrelado aos fundamentos de liberdade de consciência individual e da razão. Em uma tentativa de complementar e demonstrar a transição desse conceito para a idade contemporânea, acrescentam-se os comentários de Pierre Bayle que relaciona a tolerância ao princípio de reciprocidade moral e John Stuart Mill que pensa a tolerância fundamentada no utilitarismo e limitada pelo princípio de dano.

Com o advento das revoluções do século XVIII, ocorreram profundas transformações na sociedade europeia e a extensão da questão da tolerância passou de domínio religioso para uma dimensão política relacionada a sexualidade, cultura,

18 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

etnicidade, ou seja, sobre a diferença em geral. As nações, antes consideradas homogêneas, passaram a conviver e a coexistir com grupos multiculturais em seus territórios, aprofundando e expandindo o problema da tolerância: como podemos negociar entre pessoas com entendimentos rivais sobre a concepção do bem em um sistema democrático liberal que precisa se justificar do que é ou não legítimo para sua população?

Teóricos como Susan Mendus, Catriona Mckinnon, John Rawls, Norberto Bobbio, Karl Popper, Wendy Brown, Michael Walzer, entre outros, fomentam a discussão sobre o conceito contemporâneo da tolerância e sua prática no discurso político. O debate se situa no âmbito das democracias liberais ocidentais onde o pluralismo é uma característica interna e as diferenças são pontos de conflitos sociais. Em geral, a tolerância está conceitualmente ligada a desaprovação e abstenção de impedir o que pode ser devidamente evitado (MENDUS, 1988; MCKINNON, 2005) – essa definição por si só, atrela o conceito a um paradoxo que necessita de componentes substanciais para resolvê-lo. Portanto, busca-se nesses pensadores os fundamentos e as justificações para o termo em debate em uma sociedade plural e democrática.

Michael Walzer e Wendy Brown debatem mais a prática política da tolerância do que o conceito, o que é importante para identificar se a análise conceitual dos demais autores reflete a prática descrita. O primeiro, considera a tolerância como meio que possibilita a coexistência pacífica de grupos diferentes, definindo os cinco tipos de regimes de tolerância na história, suas plausibilidades e limitações. Já Wendy Brown analisa como o termo tolerância atua no discurso político contemporâneo e seu efeito despolitizante que minimiza as ações intolerantes do Ocidente no passado e o legitima como tolerante na atualidade.

O capítulo aborda o termo tolerância em duas imagens, dois núcleos conceituais, dois modos de pensar o conceito: o moderno e o contemporâneo. A natureza e a complexidade do conceito dependem do contexto em que se situa e dos conflitos de cada época. O que se pretende com essa contextualização não é reconstruir a história da tolerância, mas expor algumas bases teóricas e abordagens práticas para fundamentar a análise crítica e conceitual nos próximos capítulos que examinam a tolerância enquanto conceito político em Rainer Forst. Assim, obtêm-se

interpretações desse valor político que permitirá expandir as percepções acerca deste assunto.

1.1 Núcleo Conceitual Moderno da Tolerância

A filósofa política Susan Mendus (1988) discorre sobre a importância contínua e universal de compreender os estudos de filósofos, teóricos e pensadores políticos da modernidade sobre a tolerância, pois a natureza geral do problema da tolerância persiste, mesmo quando sua ocasião específica tenha desaparecido. Assim, aqueles eventos historicamente específicos que motivaram a Carta de Locke e o Tratado de Voltaire sobre a tolerância, ou *Sobre a Liberdade* de Mill, são questões para a história, mas os problemas gerais sobre quais fundamentos e o que estabelece os limites para a tolerância são tão urgentes agora como sempre foram.

A tolerância da religião é a questão que deu origem à primeira discussão sustentada sobre tolerância no pensamento político ocidental (RAFHAEL, 1988). Existe uma compreensão de que na Antiguidade a religião era mais uma prática social enquanto que na Idade Média se tornou o único meio de garantia a salvação eterna. O catolicismo tornou-se a religião que postulava a fé verdadeira e a concepção de bem maior na sociedade europeia medieval. Após a Reforma Protestante surgiram concepções distintas e rivais de bem maior, ou seja, outras possibilidades para a salvação das almas. Ao analisar esse cenário, estudiosos modernos e contemporâneos como Locke, Voltaire, Bayle, Mendus, Rawls, Mckinnion, entre outros, propõem soluções e fundamentam o conceito político da tolerância.

1.1.1 Tolerância: uma virtude cristã

A *Carta sobre Tolerância*¹ de John Locke, publicada em 1689, é uma das primeiras defesas do princípio político da tolerância. Seus argumentos impõem

¹ Em exílio na Holanda, John Locke se correspondia com o amigo Phillip van Limborch, discorrendo sobre a questão da tolerância. Sem que Locke autorizasse, Limborch publicou a missiva com o título *Letter concerning on Tolerance* que apareceu em Londres em 1689, ano da Gloriosa Revolução.

20 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

limites à autoridade de governos e sacerdotes em relação à crença religiosa, dirigidos a esses agentes da intolerância (MENDUS, 1999; MCKINNION, 2005). Locke enfatizou que a intolerância religiosa era problemática na Grã-Bretanha do século XVII, evidenciando sua irracionalidade ao ocasionar perseguições aos dissidentes e a sua incompatibilidade com o Evangelho de Jesus Cristo.

Em sua carta, expõe que o cristão que tolera os seus vícios e pecados, e da sua igreja, mas é implacável e cruel com quem discorda da sua crença, busca um reino diferente do reino de Deus. Segue em uma direção contrária as lições do Evangelho que prega uma mensagem de paz e santidade de Jesus. "A tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara." (LOCKE, 2019, p. 11).

Locke afirma que o cuidado da alma é do próprio indivíduo, "nenhum caminho no qual entra contra sua própria consciência jamais o levará para as mansões abençoadas." (LOCKE, 2019, p. 33). Ou seja, é uma decisão de âmbito privado, no entanto, necessita ser cultuada em âmbito público para testemunhar ao mundo sua fé e oferecer os seus serviços em nome de Deus. É justamente por isso que o magistrado deve tolerar as igrejas, definidas como sociedades religiosas voluntárias empenhadas na salvação de almas.

A tolerância concedida às religiões não implica na isenção do Estado sobre suas práticas, uma vez que práticas ilegais na vida privada e social também são ilegais em cultos ou reuniões religiosas. A função do magistrado consiste em garantir que a comunidade não sofra e que dano algum seja ocasionado a qualquer homem, quer em sua vida, quer em sua propriedade. Exemplo disso é o fato de que sacrifício de humano como ritual é intolerável mesmo como prática religiosa e deve ser banido e punido coercitivamente, já o sacrifício animal pode ser tolerado se o indivíduo oferta como parte de sua propriedade privada (LOCKE, 2019).

A interferência do Estado precisa ser cautelosa ao passo que pode ocasionar consequências nas demais religiões, "o poder civil pode modificar tudo na religião ao bel-prazer do príncipe, ou não pode modificar nada." (LOCKE, 2019, p. 41-42). Waldron (1988), ao analisar este caso lockeano como um argumento político, discorre que o papel do Estado não pode ter entre suas funções a de promover a

religião genuína. “E uma vez que, na definição de Locke, a tolerância nada mais é do que a ausência de força empregada para fins religiosos, segue-se que o Estado deve ser racionalmente tolerante” (WALDRON, 1988, p. 66-67, tradução nossa).

A questão problemática na carta é justamente a do termo tolerância estar atrelado à religião, excluindo os ateus e reforçando a posição deles de desconfiança na sociedade por não terem uma crença. Essa limitação ocorre pela prática particular da tolerância daquela sociedade e do seu tempo, denominada como *temor de Locke* – sem fundamento religioso não existiria uma moral ou Estado que funcionasse, “as promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus, finda que apenas em pensamento, dissolve tudo.” (LOCKE, 2019, p. 56).

A imposição de seguir uma crença específica pela lei civil torna-se um absurdo. A intolerância e a perseguição, pelo menos por razões religiosas, mostraram-se irracionais. Na abordagem lockeana, “a questão sobre a tolerância, então, é uma questão não apenas sobre os limites da força do Estado, mas sobre os limites do uso da força por qualquer agência ou qualquer indivíduo” (WALDRON, 1988, p. 74, tradução nossa). Tal imposição caracteriza-se então, como argumento negativo, focando apenas na irracionalidade da perseguição coercitiva. Nada está relacionado ao valor positivo da diversidade religiosa ou moral.

Mesmo que a crença não esteja sob o controle da vontade de alguém, premissa defendida por Locke, o perseguidor racional pode utilizar de outros meios para aplicar sua pressão, “os pretensos opressores podem não se importar nem um pouco com o que os oprimidos realmente acreditam, desde que sigam os movimentos externos apropriados” (MCKINNON, 2005, p. 10, tradução nossa). Waldron (1988) pontua que o Estado pode utilizar de meios para estimular ou oprimir determinada prática religiosa que não corresponda com seus fundamentos morais. Os meios políticos não devem ser usados indiscriminadamente e sem grande cuidado para fins religiosos. Isto é, não podemos mais dizer que o poder do magistrado é racionalmente inadequado a serviço da religião dominante.

Waldron (1988) e Mendus (1989) prosseguem em suas críticas a Locke, afirmando que ele se concentra na irracionalidade da intolerância, não em sua imoralidade. Dirige-se aos perpetradores da intolerância e nada diz sobre o mal feito

22 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

às suas vítimas. Por fim, enfatiza a ilegitimidade de apelar a razões religiosas para justificar a intolerância, mas não tem argumento contra a intolerância praticada por outros motivos. Para Wendy Brown (2006), esta concepção de tolerância foi abraçada não como uma convicção moral ou de princípios, mas como uma solução prática para um impasse impossível: separar a igreja do Estado como estratégia de paz.

A mensagem lockeana não é que os cristãos devam induzir os outros a tolerar o que eles próprios consideram irrepreensível. Antes, sua mensagem é que eles enquanto cristãos têm motivos para tolerar o que eles como cristãos têm motivos para condenar. A tolerância, portanto, precisa ser interna ao próprio cristianismo (JONES, 2003).

O francês Voltaire no *Tratado sobre Tolerância* discorre sobre um exemplo de intolerância religiosa que ocasionou injustiça a uma família protestante na França². A partir desse caso, faz reflexões acerca da tolerância, liberdade de consciência, crença e fanatismo religioso. No seu escrito, aborda o objeto da tolerância como sendo a religião, o agente intolerante (o perseguidor, fanático, idólatra) e a vítima; a obra surge da sua revolta com a injustiça no caso da família Calas.

Voltaire (2017) descreve que as sociedades antigas e brutas eram mais tolerantes com a diversidade de crenças do que a sociedade moderna europeia que se caracteriza pela razão. Então, ironiza o fato de ser uma humanidade tão esclarecida, mas que não agia conforme a racionalidade em conflitos religiosos, por exemplo.

Ao defender a tolerância como meio para atingir a paz e justiça, aponta que “tolerância jamais incitou a guerra civil. A intolerância cobriu a Terra de carnificina” (VOLTAIRE, 2017, p. 31). E prossegue “o direito da intolerância é, pois, absurdo e bárbaro. É o direito dos tigres, e bem mais horrível, pois os tigres só atacam para comer, e nós nos exterminamos por conta de parágrafos” (VOLTAIRE, 2017, p. 35). No caso, refere-se aos parágrafos bíblicos, e como Locke, conclui que a intolerância

² Em outubro de 1761, Marc-Antonie, filho de Jean Calas, foi encontrado morto. Sem sinais de violência, todos os indícios apontavam para o suicídio por enforcamento. Entretanto, Calas era um protestante em uma França oficialmente católica. A intolerância religiosa levou a um julgamento precipitado, à prisão e ao banimento de sua família e à tortura e morte de Jean Calas. Indignado com esse caso, Voltaire publicou em 1763 o *Tratado sobre Tolerância*.

é incoerente com os ensinamentos de Deus: "As escrituras nos ensinam, portanto, que Deus não apenas tolerava todos os outros povos, mas tinha por eles uma preocupação paternal. E nós ousamos ser intolerantes!" (VOLTAIRE, 2017, p. 63).

Voltaire não usa a premissa que a intolerância é uma prática irracional, porém expõe que os intolerantes devem se apoiar em péssimas razões para justificar seus atos. Ou seja, criam-se hipócritas ou rebeldes que buscam justificar seus atos por razões duvidosas para proteger seus interesses. O papel do Estado seria punir as práticas que se tornam crimes mesmo que tenham uma intenção boa, apoiados pela religião ou/e em nome de um deus.

Os pensadores Locke e Voltaire não fornecem um conceito propriamente dito sobre a tolerância, mas em suas obras há uma concepção da tolerância guiada por valores cristãos. O objeto da tolerância é restrito à religião, a principal fonte de conflitos sociais e políticos da época. Ambos defendem que o magistrado permita o culto das diferentes crenças na sociedade, salvo casos em que a prática ultrapasse os limites da legalidade. Nas relações subjetivas, não existem (bons) motivos que justifiquem a intolerância religiosa, no espaço das razões e da própria fé cristã. A tolerância, nesse sentido, é uma virtude cristã.

Aqui destaca-se que a imposição coercitiva de uma fé pelo Estado é irracional ou/e baseada em péssimas razões; o ceticismo religioso, a impossibilidade de saber o verdadeiro caminho para a salvação da alma, é a justificativa para a tolerância moderna e o pragmatismo é a atitude política adotada por um Estado que visa não perder súditos e assim manter sua estabilidade. A tolerância religiosa fornece alguns pontos conceituais para a contemporaneidade – a desaprovação ética de uma crença e sua aceitação por meio do uso da razão.

1.1.2 Tolerância: um ato de arrogância e ofensa

Como consequência da defesa do pluralismo cristão, a tolerância adquire um valor controverso – enquanto pode ser vista como uma virtude ou atitude cristã, também é associada à indulgência que serve aos interesses de uma elite, fornecendo-lhes mais poder para controlar as mudanças sociais e colocar os tolerados em um espaço secundário na vida pública. McKinnion (2005) descreve que

24 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

os religiosos desconfiavam dos argumentos a favor da tolerância “em face da condenação eterna a ser infligida àqueles que inevitavelmente se desviarão do caminho da salvação, uma vez que outros caminhos lhes sejam disponibilizados através da prática da tolerância.” (MCKINNION, 2005, p. 4, tradução nossa).

É nessa discussão que Goethe reflete e questiona:

Existem algumas centenas de seitas cristãs, cada uma delas reconhecendo Deus e o Senhor à sua maneira, sem se preocupar mais umas com as outras. No estudo da natureza, ou melhor, em todo estudo, as coisas devem necessariamente chegar ao mesmo passo. Pois, qual é o sentido de cada um falar de tolerância e tentar impedir que os outros pensem e se expressem à sua maneira? (GOETHE, 2019, p. 102, tradução nossa).

Para o escritor, a tolerância deve ser apenas um estado de espírito passageiro e seu objetivo é levar ao reconhecimento. Ademais, tolerar seria um ato de ofensa. As partes conflitantes carecem de uma compreensão sobre a diversidade para chegar ao reconhecimento, à verdadeira forma que leva a liberalidade (GOETHE, 2019).

Immanuel Kant menciona que o príncipe que “afasta de si o arrogante nome de tolerância” (KANT, 2019, p. 8) é um príncipe esclarecido, pois em matéria de religião deixa o seu povo em plena liberdade, pelo menos por parte do governo, para utilizar a sua própria razão em todas as questões da consciência moral. A tolerância é vista como uma forma de repreensão aos súditos, limitando seus espaços de expor livre e publicamente sua fé, “é que tolerar é exercer o poder, em circunstâncias em que o poder deveria estar ausente” (NEWBY, 2003, p. 151, tradução nossa). Esse pensamento também pode ser encontrado em Thomas Paine:

A tolerância não é o oposto da intolerância, mas a sua imitação. Ambas são despotismos. Uma se apropria do direito de obstruir a Liberdade de Consciência; a outra, do direito de concedê-la. Uma é o papa munido de fogo e facho; a outra, o papa vendendo ou concedendo indulgências. A primeira é a Igreja e o Estado; a segunda, a Igreja e o comércio. (PAINE, 2009, p. 141).

Para Newey (2003) tanto o pensamento de Kant como de Paine pressupõem o exercício discricionário e pessoal do poder político ao uso da tolerância. Forst (2018) destaca que Kant e Goethe criticaram apenas a concepção permissiva da tolerância, uma política hierárquica que concede certas liberdades ao mesmo tempo estigmatiza e delimita o espaço de atuação dos tolerados.

1.1.3 Base Conceitual para a Contemporaneidade: a transição

O que é a tolerância na modernidade? A defesa de John Locke do princípio da tolerância religiosa respondeu às sangrentas e longas guerras em nome da religião com argumentos focados na irracionalidade da tentativa de usar a coerção para impor uma crença. No entanto, ela não tem uma justificativa plausível, visto que se apoia na racionalidade ética fundamentada pela fé, excluindo os ateus, e focando somente nos intolerantes, não na causa ou nas vítimas. Uma virtude cristã de responsabilidade da igreja, pregar e disseminar a palavra bíblica, e do Estado, aceitar as múltiplas seitas.

Para complementar esse pensamento e estabelecer uma base mais aceitável na sociedade liberal, busca-se em Pierre Bayle, precursor do Iluminismo francês, e em John Stuart Mill, um dos filósofos mais importantes do século XIX, fundamentos que guiam a transição desse conceito moderno para o início de um debate contemporâneo.

Antes mesmo da Carta de Locke ser divulgada, Bayle já fornecia uma fundamentação moral para a tolerância que só recebeu destaque a partir da publicação lockeana. Dois séculos após a publicação dessa carta, John Stuart Mill defende um princípio de tolerância mais amplo e que seria a melhor maneira de assegurar o progresso contínuo da espécie humana. Para argumentos da tolerância que vão além de questões religiosas, que abordam a cultura da intolerância e o poder do magistrado recorreremos a esses dois pensadores ilustres.

Bayle viveu no período em que a intolerância era regra e a tolerância exceção, apenas uma religião era considerada verdadeira. O seu trabalho tenta justamente reverter esta concepção, pois considera que "toda a desordem vem, não da tolerância; mas, da não-tolerância" (BAYLE, 1686, p. 358, tradução nossa) e é a

26 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

tolerância que estabeleceria a paz, poupando o mundo do mal causado pela intolerância religiosa.

Em *Pensées diverses sur la comète* (2007), publicado originalmente em 1683, são levantados alguns pontos: não se pode ter moral sem acreditar em Deus? Os homens realmente agem de acordo com seus princípios? "Do que concluo que a origem da desordem moral não é a incredulidade. É outra coisa." (BAYLE, 2007, p. 394, tradução nossa). A moral para Bayle não está necessariamente ligada a religião, os idólatras representam um perigo maior para a moral do que propriamente os ateus. Existe aqui, um fundamento importante para a tolerância guiado não pela religião, mas pela pura consciência moral do indivíduo.

A obra *Commentaire Philosophique* (1686) representa uma defesa da tolerância, uma tolerância ampla que inclui a diversidade de seitas, os pagãos e os ateus. Bayle argumenta que as máximas que definiam as leis e a concepção de bem naquela época, necessitavam de um princípio comum, recíproco, para a definição de leis justas, de bem e de mal, e isso encontraríamos na tolerância. O princípio da reciprocidade tende a questionar as razões pelas quais determinadas religiões têm mais direitos do que outras. A tolerância exige, portanto, o princípio da reciprocidade com um fundamento da moral pelo respeito à liberdade de consciência individual mesmo essa sendo considerada errante.

Em *Sobre a Liberdade* (2017), Mill defende que toda interferência, quer por parte do governante ou por parte de uma maioria da sociedade, em assuntos que só dizem respeito ao próprio indivíduo é considerada ilegítima. A proteção contra a tirania do magistrado não basta, é necessário ainda o amparo contra a tirania da opinião e do sentimento dominante: contra a tendência da sociedade para impor as próprias ideias e práticas como regras de conduta àqueles que delas divergem, assim como, para conter e/ou prevenir a formação de qualquer individualidade em desarmonia com os seus rumos.

O autor Mill (2017) analisa que a interferência da sociedade no indivíduo ocorre de duas formas: no uso da força física sob a forma de penalidades legais e da coerção moral da opinião pública. A única finalidade que justifica a interferência dos homens, individual e coletivamente na liberdade de ação de outro é a autoproteção. Portanto, a coação e a penalidade só são aplicáveis quando o indivíduo causa danos

a outro indivíduo. Na parte que diz respeito unicamente a ele próprio, a sua independência é, de direito, absoluta: “sobre si mesmo, sobre o seu próprio corpo e espírito, o indivíduo é soberano” (MILL, 2017, p. 34).

O princípio de liberdade de Mill protege a liberdade individual em três áreas-chave da vida humana: (1) liberdade de consciência – no sentido mais compreensivo, liberdade de pensar e sentir; liberdade absoluta de opinião e sentimento sobre todos os assuntos, práticos ou especulativos, científicos, morais ou teológicos; (2) liberdade de dispor de um plano de vida individual seguindo o próprio caráter; agir como preferir, mas sujeito às consequências que podem resultar; sem impedimento de nossos semelhantes, desde que o que fizermos não os prejudique, ainda que julguem nossa conduta tola, perversa ou errada e (3) liberdade de união entre os indivíduos para qualquer fim que não envolva dano a outros.

Ao abordar motivos pelos quais um conjunto de agentes pode agir em oposição a outro conjunto de agentes por meio de interferência em suas práticas, ou tentar alterar suas crenças e valores, o princípio de liberdade funciona como um princípio de tolerância. A sua justificação deve ser por seus benefícios utilitários, isto é, em virtude de como a prática, de acordo com ela, aumentaria a maior felicidade do maior número de pessoas na sociedade. McKinnion (2005) pontua o contraste com Locke: “para Mill, a tolerância é necessária em virtude de suas consequências moralmente desejáveis, e não em virtude da irracionalidade da intolerância por parte dos opressores” (MCKINNION, 2005, p. 12, tradução nossa).

A utilidade da tolerância para Mill está na realização da natureza dos seres humanos como seres progressivos, na proteção da esfera individual de atuação e no florescimento das principais virtudes humanas. Garantir que os indivíduos possam ter suas próprias formas de vida, opiniões, religiões e tradições, mesmo que elas não sejam predominantes na sociedade, tende a maximizar a felicidade geral e reduzir o sofrimento (MCKINNION, 2005; SANTOS, 2021).

A crítica à intervenção do Estado ou da sociedade no espaço privado da liberdade dos indivíduos é baseada no princípio do dano à utilidade. Mill estabelece que, a menos que uma ação cause danos inequívocos a outros indivíduos, nem o magistrado nem a sociedade estão autorizados a interferir. Isto é, o fundamento da tolerância é a pautado pela autonomia individual e liberdade, com a finalidade de

28 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

maximizar a felicidade, e o seu limite se impõe na fronteira que provoca danos a outro indivíduo que tem a mesma prerrogativa, ou seja, combinando com o princípio de reciprocidade estabelecido por Bayle.

Kellogg (2003) discorre que o ambiente moral e político mudou drasticamente desde que Locke escreveu sua *Carta sobre a Tolerância*. Suas palavras assumem um novo significado. Muitas de suas perguntas se tornaram mais convincentes e suas observações mais agudas. A partir dessa contextualização moderna do conceito, o que surgem são mais perguntas: O que constitui a tolerância? O que ela exige? O que pode ser feito para criar e sustentar não apenas um impasse entre crenças conflitantes, um *modus vivendi* institucional, mas um regime generalizado ou cultura de tolerância?

1.2 Núcleo Conceitual Contemporâneo da Tolerância

O conceito da tolerância na Idade Moderna estava ligado principalmente à religião e ao respeito pelas diferentes crenças. O Estado deve ser neutro, tolerar os cultos e só agir, coercitivamente, caso as práticas ultrapassem o limite da legalidade. Já a Idade Contemporânea é marcada pelas diferenças individuais e grupais em conjunto com diversos valores culturais entrando em conflitos em um mesmo território nacional, assim, cabe ao Estado administrá-las para manter a ordem pública e a justiça. No primeiro núcleo, a tolerância seria detida ao modelo de proteção individual enquanto no segundo a um modelo de pluralidade cultural.

Para Mendus e Horton (1999), o problema da tolerância, em sua forma geral, continua sendo o mesmo da modernidade: como podemos negociar entre pessoas com entendimentos rivais sobre a concepção do bem? Esta questão, na contemporaneidade, se aplica a uma série de problemas políticos relacionados a sexualidade, cultura, etnicidade e sobre diferença em geral, onde diferença inclui todas aquelas diferenças que fazem referência ao bem supremo ou implicam uma concepção abrangente do bem.

Mendus (1989) esclarece que o conceito de tolerância é distinto do conceito de liberdade sobre atos e práticas na sociedade, pois as questões de tolerância surgem apenas onde há diversidade associada à desaprovação, antipatia ou repulsa.

Há duas escolas de pensamento sobre a tolerância: (1) a tolerância é um conceito que pode ser aplicado adequadamente apenas a coisas que desaprovamos moralmente – uma visão mais restrita e (2) o seu conceito pode ser aplicado, apropriadamente, a coisas que são meramente desagradáveis – uma visão mais ampla, difundida na sociedade, “uso comum”.

A principal implicação sobre essas duas escolas é, justamente, a imposição de limites e a questão central é saber quais são objetos da tolerância. Um exemplo é falar sobre a tolerância racial, comumente discutida na sociedade – a primeira escola nega esse debate no âmbito da tolerância visto que não se pode vincular a discriminação ou intolerância racial a uma objeção moral ligada a uma característica inalterável do indivíduo. Já a segunda escola apresenta sérios problemas ao permitir uma abertura para a discussão da tolerância racial, dando margem para justificativas embasadas em preconceitos e na intolerância.

Susan Mendus define que:

A aprovação e a desaprovação morais são legítimas apenas na suposição de que o agente pode de fato alterar a coisa reprovada, ou tem algum controle sobre a coisa aprovada. Onde algo é inalterável, nenhum elogio ou culpa pode acumular adequadamente. Em tais circunstâncias, tolerar pode muito bem envolver compensar a antipatia infundada e irracional dos outros. Pode envolver ação positiva. Mas o que está implícito nessa demanda é que a perseguição ou discriminação é ela mesma ilegítima, pois visa algo inalterável. (MENDUS, 1989, p. 16, tradução nossa).

Infere-se que as atitudes e práticas que podem ser mudadas são objetos legítimos de tolerância visto que são coisas sobre as quais o agente tem certo controle. As crenças, no entanto, são bastante resistentes à alteração e dependem das vivências de cada pessoa. Já a cor da pele ou a origem racial estão totalmente fora do controle do indivíduo. Com base nesta definição, a tolerância aqui segue a linha da primeira escola por razões práticas do seu conceito, esta que permite a coexistência de concepções divergentes e de pessoas diferentes, e, por razão teórica, é o principal foco dos teóricos contemporâneos.

30 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

Dentro desta perspectiva, apresentam-se duas posições opostas: a interpretação negativa da tolerância que consiste na afirmação de que a tolerância exige apenas que deixemos os outros em paz ou nos abstenhamos de persegui-los; e a interpretação positiva da tolerância – a afirmação, apoiada no fato de que a tolerância exige mais do que isso, requer assistência, auxílio e promoção.

A respeito da interpretação positiva, encontram-se em McKinnon (2003) duas alternativas: a aplicação de política de inclusão pelo Estado que garanta uma representatividade da diversidade em suas principais instituições políticas, sociais e econômicas. Este princípio pode ser usado para justificar a legislação de igualdade de oportunidades, incluindo políticas de discriminação positiva e sistemas de cotas. Uma segunda alternativa é que o Estado promova as diferenças que provocam desagrado e desaprovação nas instituições da sociedade civil. Políticas destinadas a preservar as línguas minoritárias, proteger a oportunidade de culto religioso e trajes tradicionais através de restrições à legislação trabalhista e requisitos de escolaridade, permitir casamentos do mesmo sexo, etc.

Essas reflexões sobre as condições de tolerância nos ajudam a entender a centralidade do político, pois em um mundo em que as diferenças resultam em hostilidade entre as pessoas e onde essa hostilidade é direcionada para crenças ou outras características que estão, parcialmente, fora do poder de controle do indivíduo, a questão da tolerância se torna política de duas maneiras. Em primeiro lugar, é uma questão que se colocará para aqueles que detêm o poder político, uma vez que estão em condições de decidir quanta tolerância deve ser exercida e em que sentido; e, em segundo lugar, a questão de tolerar é muitas vezes colocada em resposta à ameaça de instabilidade política ou conflito (MENDUS, 1999).

Os conflitos entre as pessoas são uma característica permanente de sua interação em contextos sociais. Muitos desses estão abertos a solução por meio de negociação usando procedimentos acordados pelas partes em conflito. No entanto, muitos outros conflitos não podem ser resolvidos por meios processuais: quando as pessoas entram em divergências sobre questões relacionadas a melhor maneira de viver, as formas certas de pensar, a sociedade política ideal e o verdadeiro caminho para a salvação, nenhuma negociação ou barganha os levará a um acordo sem que

uma das partes renuncie aos compromissos que criaram o conflito em primeiro lugar (MCKINNON, 2005).

Na percepção política, a diferença está profundamente enraizada na participação de grupos distintos e o debate público não precisa servir para consolidar essas diferenças, mas pode fornecer um canal para sua resolução. Portanto, para que possamos aspirar a um mundo em que as diferenças importem menos é importante definir o papel da tolerância tanto politicamente quanto conceitualmente (MENDUS; HORTON, 1999).

Para Bobbio (2004), o núcleo da ideia de tolerância é o reconhecimento do igual direito a conviver, que é atribuído a doutrinas opostas, bem como o reconhecimento, por parte de quem se considera de posse da verdade, do direito ao erro, pelo menos do direito ao erro de boa-fé. E a sua exigência nasce no momento em que se toma consciência da irreduzibilidade das opiniões e da necessidade de encontrar um *modus vivendi* (uma regra puramente formal, uma regra do jogo) que permita que todas as opiniões se expressem.

1.2.1 Fundamentos da Tolerância

Ao questionar quais são os fundamentos da tolerância, Susan Mendus (1988) evidencia duas respostas distintas para o sistema liberal: em primeiro lugar, a tolerância está enraizada no ceticismo moral ou religioso e, em segundo lugar, a tolerância está vinculada ao respeito pelas pessoas. O problema da primeira resposta é que o ceticismo não fornece uma justificação bem-sucedida da tolerância, apresenta, na melhor das hipóteses, uma defesa pragmática da tolerância, não uma fundamentação baseada em princípios. O pragmatismo oferece uma justificativa de tolerância com um custo muito alto, o comprometimento dos ideais democráticos de transparência no governo e igualdade de acesso às fontes reais de justificativa para os princípios políticos promulgados na política (MENDUS, 1988, 1989; MCKINNON, 2003).

O ceticismo histórico mostra apenas o porquê de a intolerância ser imprudente e não o fato de ser moralmente errada. Além disso, o foco de sua atenção tende a ser os agentes da intolerância, não suas vítimas. Bobbio (2004) descreve que é a forma

prudencial da modernidade que fomenta a tolerância como prática política na contemporaneidade. A tolerância não implica a renúncia à concepção de bem, mas implica que a verdade “de acordo com as circunstâncias, tem tudo a ganhar quando suporta o erro alheio, pois a perseguição, como a experiência histórica o demonstrou com frequência, em vez de esmagá-lo, reforça-o” (BOBBIO, 2004, p. 87).

Na forma meramente prudencial, McKinnon e Castiglione (2003) pontuam que a justificação parece garantir a estabilidade e a tolerância pode ser, no máximo, um *modus vivendi*. Partindo do princípio da reciprocidade que está na base de qualquer convivência pacífica, toda convivência se baseia ou sobre o compromisso ou sobre a imposição: a tolerância, nesse caso, é o efeito de uma troca, de um *modus vivendi* – “se tu me toleras, eu te tolero.” (BOBBIO, 2004, p. 87).

A segunda resposta é fundamentada no princípio do respeito pelas pessoas. A crença em pessoas como agentes essencialmente autônomos, com direito a dirigir o curso de suas próprias vidas, gera um argumento para a tolerância distinto da indiferença ou licença desenfreada, uma vez que o que é exigido por tal ética é precisamente que eu ajo moralmente bem em permitir que outros ditem suas próprias ações, embora eu desaprove moralmente tais ações.

Bobbio identifica a transição da mera prudência política para um método universal em que, nessa última, existe:

Uma atitude ativa de confiança na razão ou na razoabilidade do outro, uma concepção do homem como capaz de seguir não só os próprios interesses, mas também de considerar seu próprio interesse à luz do interesse dos outros, bem como a recusa consciente da violência como único meio para obter o triunfo das próprias ideias. (BOBBIO, 2004, p. 87).

O autor supracitado vai além das razões do método e nos conduz a uma tolerância a favor da razão moral, ao respeito à pessoa alheia. “A tolerância, aqui, não é desejada porque socialmente útil ou politicamente eficaz, mas sim por ser um dever ético” (BOBBIO, 2004, p. 88). Nesse caso, o tolerante não é cético, porque crê em sua verdade. Tampouco é indiferente, porque inspira sua própria ação em um dever

absoluto, como é o caso do dever de respeitar a liberdade do outro, sua autonomia individual.

Os argumentos da autonomia tendem a interpretar a tolerância como o direito do tolerado e não apenas como uma virtude do tolerador. A tolerância é algo que pode ser reivindicado como um direito, visto que é apenas isso que mostra o devido respeito pelas pessoas em toda a sua diversidade. Para Kant, a autonomia é “o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (KANT, 2007, p. 79), o autor prossegue:

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal. (KANT, 2007, p. 85).

Mendus (1989) e Raz (1988) abordam que a autonomia fornece uma justificativa da tolerância e também ajuda a resolver o paradoxo da tolerância: “tolerar ou permitir o que está sendo considerado errado”. O argumento da autonomia é algumas vezes referido como o argumento caracteristicamente liberal para a tolerância.

A razoabilidade é outro argumento que pode ser operacionalizado para tornar a ideia de tolerância mais coerente internamente, ao mesmo tempo em que fundamenta a tolerância como uma prática baseada em princípios. A razoabilidade da tolerância faz dela uma exigência de justiça qualquer, que seja o equilíbrio de poder entre aqueles que compartilham problemas políticos (MCKINNON; CASTIGLIONE, 2003). Para Rawls (2000, p. 176), “a ideia do razoável³ é mais adequada como parte da base de justificação pública de um regime constitucional do que a ideia de verdade moral”. Waldron (2003) questiona esse princípio, pois ele

³ Para os propósitos de uma concepção política de justiça, Rawls (2000) atribui ao razoável um sentido mais restrito e associa a ele a disposição de propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação e à disposição de reconhecer os limites do juízo e de aceitar suas consequências. O razoável é um elemento da ideia de sociedade como um sistema de cooperação equitativa, e, que seus termos equitativos sejam razoáveis à aceitação de todos, faz parte da ideia de reciprocidade.

34 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

pode simplesmente nos levar a um impasse sempre que a acomodação entre diferentes visões e concepções do bem é profundamente problemática.

Enquanto o ceticismo se concentra no *status* do tolerador e o interpreta como agindo virtuosamente ao abster-se de impedir aquilo que ele desaprova, a segunda justificativa concentra-se na condição da vítima da intolerância e enfatiza o mal que é feito pela intolerância. O ceticismo do século XVII deu origem a justificativas prudenciais de tolerância e o reconhecimento dos problemas inerentes a isso levou a justificativas em termos de respeito pelas pessoas. No entanto, esse movimento histórico também foi um reflexo das dificuldades conceituais inerentes à noção de tolerância.

A tolerância está conceitualmente ligada a desaprovação ou, ao menos, à antipatia. Tanto a antipatia quanto a desaprovação são maneiras de se opor a algo (MENDUS, 1988; MCKINNON, 2005). E disso questiona-se, por que devo tolerar ou permitir o que acredito ser errado, e como poderia ser certo fazer isso? A tolerância envolve abster-se de impedir o que pode ser devidamente evitado. Nesse ponto, reside paradoxo da tolerância. Inimizade, hostilidade e antagonismo são as pré-condições necessárias para a tolerância, mas é difícil ver por que devemos tolerar coisas que consideramos repulsivas ou abomináveis, muito menos por que devemos considerar uma virtude fazê-lo (MENDUS, 1988, 1989, 1999).

O compromisso do Estado com a tolerância como um valor e não simplesmente como um ditame de prudência política nasce da crença de que as pessoas são indivíduos autônomos, com direito a igual preocupação e respeito. Não aspirará, portanto, à neutralidade em relação às crenças religiosas, morais ou outras que negam a igualdade ou reprimem o desenvolvimento da autonomia. A tolerância tem limites e para a neutralidade liberal esses limites são alcançados no encontro com grupos que negam igualdade e autonomia ou rejeitam a proteção conferida pelos direitos humanos.

Junto com a liberdade e a igualdade, a tolerância é um dos grandes valores associados à tradição liberal na filosofia política (MENDUS, 1999; MCKINNON, 2005). A tolerância está ligada ao sistema democrático liberal e a sua justificação, em condições de pluralismo, em princípios políticos que devem proceder de acordo com

o ideal da razão pública⁴. Portanto, cada indivíduo deve ao menos defender os princípios de tolerância no nível político.

1.2.2 Tolerância: uma virtude política

As sociedades contemporâneas são caracterizadas não só pelo “pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, mas por um pluralismo de doutrinas abrangentes incompatíveis” (RAWLS, 1993, p. 16, tradução nossa)⁵, podendo ser razoáveis, pouco razoáveis, irracionais ou, no extremo, absurdas. Essas doutrinas apresentam diferentes concepções de bem e nenhuma delas, especificamente, pode guiar a estrutura básica de um regime democrático constitucional, pois daria à sociedade política um caráter sectário.

John Rawls estabelece que a concepção política de justiça deve apresentar-se como uma concepção razoável, e não como uma concepção abrangente específica, com ideias fundamentais para constituir uma sociedade democrática. Ou seja, “as ideias do bem admitidas devem ser ideias políticas, isto é, devem fazer parte de uma concepção política razoável de justiça” (RAWLS, 1993, p. 222, tradução nossa). Este argumento pressupõe que as pessoas são livres e iguais.

Para McKinnon e Castiglione (2003), as estratégias de justificação com respeito aos princípios políticos de tolerância são moldadas por concepções de caráter do pluralismo. O liberalismo político de Rawls propõe que a concepção de bem compartilhável pelos cidadãos e cidadãs com propósitos políticos deve ser “uma ideia de benefício racional no interior de uma concepção política que seja independente de qualquer doutrina abrangente específica e que, por isso, pode ser objeto de um consenso sobreposto.” (RAWLS, 1993, p. 227, tradução nossa). O

⁴ A razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos e cidadãs, daqueles que compartilham o *status* da cidadania igual. O objeto dessa razão é o bem do público: aquilo que a concepção política de justiça requer da estrutura básica das instituições da sociedade e dos objetivos e fins a que devem servir (RAWLS, 2000, p. 262-263).

⁵ Rawls (2000, p. 221-222) define doutrinas abrangentes como concepções que inclui o que é valioso na vida humana, bem como ideais de virtude e caráter pessoais, que definem grande parte de nossa conduta não-política. Já, concepção política de justiça é uma concepção moral elaborada em função de um objeto específico, qual seja, a estrutura básica de um regime democrático constitucional.

consenso sobreposto (*overlapping consensus*)⁶ é um consenso social acerca de determinadas questões, que possibilita a estabilidade e permanência de um sistema político bom e justo:

Evidentemente, não é possível, nem justo, admitir que se procure realizar todas as concepções do bem (algumas implicam a violação de direitos e liberdades fundamentais). No entanto, podemos dizer que, quando as instituições básicas satisfazem uma concepção política de justiça reconhecida por todos os cidadãos que defendem doutrinas abrangentes num consenso sobreposto razoável, esse fato confirma que aquelas instituições oferecem um espaço suficiente para formas de vida merecedoras da adesão devotada dos cidadãos. E isso que essas instituições devem realizar, se pretendem ser as instituições de uma sociedade justa e boa. (RAWLS, 2000, p. 235).

Para um regime constitucional tomar certas medidas e fortalecer as virtudes da tolerância e da confiança mútua, desencorajando, por exemplo, os vários tipos de discriminação religiosa e social (de formas coerentes com a liberdade de consciência e expressão), ele deve adotar medidas razoáveis para fortalecer as formas de pensar e sentir que sustentam a cooperação social equitativa entre seus cidadãos e cidadãs considerados(as) livres e iguais. Isso é muito diferente de o Estado promover uma determinada doutrina abrangente em seu próprio nome.

A complexidade das sociedades pode ser caracterizada pelo pluralismo de culturas e visões de mundo, de bem maior. Por isso, a tolerância é considerada uma importante virtude política. Rawls (1993) pontua que a tolerância é uma virtude política que constitui um bem público quando disseminada pelos cidadãos e cidadãs, ajudando a sustentar a concepção política de justiça e assim, podendo fazer parte do capital político da sociedade. Mendus (1988) aponta que para ser considerado um valor moral e político é necessário saber a sua justificação, ao mesmo tempo que a distinguimos da mera indiferença ou licença desenfreada.

⁶ A tolerância religiosa que John Locke sugere na *Carta sobre a Tolerância* é um exemplo do que se deve entender pelo que Rawls chama de consenso sobreposto e mais especificamente como consenso sobreposto de doutrinas razoáveis.

A justificação da tolerância enquanto valor político para Rawls é pautada na concepção de justiça política que possa ser endossada por um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis. Isto é, encontrar uma concepção política de justiça que pode constituir um consenso sobreposto e, desse modo, servir de base pública de justificação numa sociedade marcada pelo fato do pluralismo razoável.

A tolerância é distinta da indiferença e da licença desenfreada, pois implica compromissos e julgamentos morais que servirão tanto para explicar a tolerância como um bem quanto para estabelecer limites ao seu uso adequado – os seres humanos são genuinamente tolerantes entre si apenas quando desaprovam atitudes ou práticas uns dos outros e mesmo assim se abstém de impor sua própria visão, existindo um limite ao qual não podem mais tolerar (MENDUS, 1998, 1999).

Entende-se que uma sociedade tolerante é aquela em que nenhuma suposição é feita no nível político sobre a correção de qualquer conjunto particular de crenças abrangentes e onde os arranjos políticos são justificados por sua capacidade de apelar a todos. Rawls (1993) levanta o seguinte questionamento sobre o liberalismo político⁷: como é possível que possa existir ao longo do tempo uma sociedade estável e justa de pessoas livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis? Esse problema do liberalismo é o mesmo que Mendus (1989) estipula como problema da tolerância. De uma forma geral, a tolerância está atrelada ao sistema político liberal e como fundamento do conceito de consenso sobreposto de Rawls.

O desafio político, em resumo, é encontrar uma maneira de acomodar as diferenças que seja mais que um modo de viver ou mero resultado de um equilíbrio de poder, mas que não invoque nenhuma concepção específica do bem. Como o ponto de partida é o reconhecimento de que existem concepções abrangentes diferentes, conflitantes, mas razoáveis, não podemos invocar uma única concepção contestada para justificar um conjunto particular de arranjos políticos (HORTON; MENDUS, 1999).

⁷ Para Rawls (2000, p. 32), o liberalismo político assume o pluralismo razoável como um pluralismo de doutrinas abrangentes, incluindo tanto as doutrinas religiosas quanto as não-religiosas. Esse pluralismo não é tido como algo desastroso, e sim como o resultado natural das atividades da razão humana sob instituições livres e duradouras.

Assim como a liberdade e a igualdade, a tolerância é um valor que nenhum político democrático ousaria repudiar. As circunstâncias da tolerância permanecem ao longo da história das sociedades, mas a sua prática não é um dado adquirido. Se o objetivo, por exemplo, é conquistar uma paz digna de justiça, isto é, uma organização social segundo princípios não opressores que mediam conflitos para evitar sua deterioração em guerra, então a tolerância parece ser a melhor opção. Com a tolerância assegurada, outras medidas para alcançar a justiça – qualquer que seja a sua concepção – são possíveis: na medida em que todos devem se preocupar com a justiça, todos têm uma razão para valorizar a tolerância. (MCKINNON, 2005).

1.2.3 A Prática da Tolerância

Os autores Michael Walzer e Wendy Brown analisaram a tolerância não como um conceito em si, mas sua função dentro da prática política. O primeiro, define os cinco tipos de regimes de tolerância, suas plausibilidades e limitações. Wendy Brown aborda como o termo tolerância atua no discurso político e o seu efeito despolitizante. Nas duas análises, a tolerância assume um papel importante, multifacetado e delicado nos conflitos internos de nações multiculturais e nas relações internacionais por poder.

1.2.3.1 Walzer e os Regimes de Tolerância

A tolerância em Michael Walzer (1999) assume algumas possibilidades para a coexistência de grupos que diferem quanto ao modo de vida, a cultura e a religião: (1) aceitação de grupos diferentes para preservar a paz por exaustão dos conflitos, guerras religiosas – conceito de tolerância que remete a sua origem nos séculos XVI e XVII; (2) passividade, a indiferença com a diferença – “tem lugar para tudo no mundo”; (3) uma espécie de estoicismo moral: um reconhecimento baseado que os outros (os diferentes) possuem direitos, mesmo quando o exercem de forma antipática; (4) respeito e compaixão – disposição para ouvir e aprender sobre os outros; (5) endosso entusiástico da diferença que se divide entre: (a) estético: a diferença é uma representação cultural da grandeza e diversidade criada pela

divindade ou pelo mundo natural e (b) funcional: a diferença, no contexto liberal e multicultural, é uma condição necessária para a prosperidade humana, prover autonomia.

Walzer (1999) considera a tolerância como questão política, pois manifesta-se em ruidosas discussões sobre correção política, discurso do ódio, currículos multiculturais, primeira e segunda línguas oficiais, imigração e assim por diante. Processos que discutidos de forma isolada parecem apenas mais um conflito de ordem cultural ou política, mas ao considerar seus efeitos, de médio e longo prazo, se veem transformações de ordem geopolítica.

A tolerância é o que possibilita "a coexistência pacífica de grupos de pessoas com histórias, culturas e identidades diferentes" (WALZER, 1999, p. 4)⁸. Ela representa uma defesa da vida, pois atos de intolerância podem gerar perseguições até a morte; e da convivência com as diferenças. É uma característica do cidadão democrático que deve ser analisada de acordo com o contexto que está inserido.

Historicamente, pode-se considerar cinco tipos de regime de tolerância que refletem o modo de conviver com a diferença em espaço social e de forma institucionalizada. Para o presente capítulo apenas três são destacadas, pois refletem a realidade contemporânea democrática do Ocidente: Sociedade Internacional, Estados-nações e Sociedades Imigrantes, as outras duas, a saber, são Impérios Multinacionais⁹ e Consociedades¹⁰.

A sociedade internacional não é um regime doméstico e por isso é caracterizada como sendo muito fraca, pois a soberania pertence a cada Estado que

⁸ Para Walzer (1999) argumentar a favor da coexistência pacífica não é necessariamente argumentar a favor da tolerância de todas as diferenças concretas e imagináveis. Cada arranjo político propõe uma visão histórica particular, as formas de tolerância não são universais pois são construídas em um processo – cabe identificar as plausibilidades e limitações.

⁹ Os impérios multinacionais são caracterizados por comunidades autônomas ou semiautônomas que foram dominadas, constituídas por diferentes grupos, responsáveis por sua autogestão, em boa parte de suas atividades, e administrada por burocratas imperiais – em regra, não interviam na autogestão da comunidade se o pagamento dos tributos estivesse quitado e a paz mantida. Walzer, os denomina como regime tolerante. A intolerância, dentro do império, era com os transviados, dissidentes, hereges, casais não tradicionais, vagabundos da cultura e todos que ameaçavam a coesão da comunidade que pertenciam. (Exemplos: Roma, Egito ptolemaico, Pérsia, Alexandria, União Soviética).

¹⁰ é considerado o herdeiro mais próximo do regime império multinacional, pois abriga duas ou três comunidades que já dividiram/coexistiram no mesmo território por domínio imperial ou se uniram para lutar contra esse domínio. A coexistência desses grupos depende dos termos estabelecidos através da cooperação e confiança.

40 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

o compõe. Desse modo, estadistas e diplomatas podem negociar com tiranos, por exemplo, para “acomodar interesses de países cuja cultura ou religião dominante perdoa, por exemplo, a crueldade, a opressão, a misoginia, o racismo, a escravidão ou a tortura.” (WALZER, 1999, p. 29). Walzer denomina esses acordos e rotinas diplomáticas como *formalidade da tolerância*.

Em casos que chocam a consciência da humanidade, esses atos ou práticas não são tolerados, mas o regime de sistema internacional não tem força para reprimi-los. Portanto, todo ato de intervenção seria voluntário e políticas de punição debatidas entre os Estados-membros. “A sociedade internacional é tolerante por uma questão de princípios, e ainda mais tolerante, ultrapassando seus próprios princípios, por causa da fraqueza do seu regime.” (WALZER, 1999, p. 31).

As sociedades imigrantes são formadas por grupos diversos que abandonaram seu território de origem, individualmente ou com suas famílias sem a finalidade de “conquistar” um novo território, mas com o intuito de apenas sobreviver ou buscar condições melhores de vida. O Estado tolera a todos, não como grupos e sim como indivíduos, agora cidadãos de uma nova nação. A diversidade desses grupos e suas peculiaridades faz com que a tolerância seja focada no indivíduo e descentralizada do Estado, pois “cada um deve tolerar os demais”. Aqui, os imigrantes estarão constantemente recebendo a cultura e educação do Estado-nação ao qual se tornou cidadão ou cidadã e sua identidade passa a ser dupla, hifenizada (afro-brasileira, por exemplo).

O Estado-nação não é homogêneo e nem neutro. Existe um grupo dominante que organiza e opera a vida pública e tenta preservar (ou impor) seus valores, sua história e cultura as minorias que o compõe. A tolerância nesse regime:

Não contempla os grupos, mas os participantes individuais, que geralmente são concebidos como estereótipos: primeiro como cidadãos, depois como membros desta ou daquela minoria. Como cidadãos, eles têm os mesmos direitos e obrigações que todos os demais e deles se espera que participem positivamente da cultura política da maioria; como membros, têm as características-padrão de sua “espécie” e podem formar associações voluntárias, organizações de socorro mútuo, escolas particulares, sociedades culturais, editoras, e assim por diante.

Não podem organizar-se de forma autônoma e exercer jurisdição legal sobre seus semelhantes. (WALZER, 1999, p. 35).

As questões das minorias podem ser consideradas de âmbito privado e quando levadas à vida pública geram ansiedade entre a maioria, pois ferem a identidade cultural da população dominante. Um exemplo pode ser a língua oficial do país que é imposta a todos os cidadãos no espaço público; uma segunda língua pode ser reconhecida, mas o seu uso provavelmente ficará no âmbito privado.

Outra característica importante é que no Estado-nação, a tolerância com os grupos é menor que em outros regimes e a tolerância com o indivíduo é maior, sistema liberal. Esse fato ocasiona um risco para as minorias, pois estão propensas a perder seus membros e assim a sobrevivência de sua identidade é ameaçada. Somente a maioria nacional age como uma comunidade. No Estado-nação "os grupos minoritários são desiguais em virtude dos seus números e serão democraticamente anulados na maior parte das questões de cultura pública". (WALZER, 1999, p. 72).

A Organização das Nações Unidas (ONU), por exemplo, é uma sociedade internacional composta por Estados-nações, que defende a tolerância como promotora da paz, pois sem paz não pode existir desenvolvimento e nem democracia. A Declaração de Princípios sobre a Tolerância, aprovada pela Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO, de 16 de novembro de 1995, estabelece no seu artigo 1º, item 1.3: "A tolerância é o sustentáculo dos direitos humanos, do pluralismo (inclusive o pluralismo cultural), da democracia e do Estado de Direito. Implica a rejeição do dogmatismo e do absolutismo e fortalece as normas enunciadas nos instrumentos internacionais relativos aos direitos humanos." (UNESCO, 1995, p. 11-12).

De acordo com a UNESCO:

A tolerância é necessária entre os indivíduos e também no âmbito da família e da comunidade. A promoção da tolerância e o aprendizado da abertura do espírito, da ouvida mútua e da solidariedade devem se realizar nas escolas e nas universidades, por meio da educação não formal, nos lares e nos locais de

42 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

trabalho. Os meios de comunicação devem desempenhar um papel construtivo, favorecendo o diálogo e debate livres e abertos, propagando os valores da tolerância e ressaltando os riscos da indiferença à expansão das ideologias e dos grupos intolerantes. (UNESCO, 1995, p. 14).

Walzer discorre sobre questões práticas relacionadas à tolerância. A primeira delas é que as relações de tolerância são relações de poder onde o tolerado é inferior e, por vezes, subordinado às práticas do tolerante. Na transição entre o regime Império Multinacional para Estado-nação, as minorias perdem sua autonomia e são anuladas democraticamente no espaço público em virtude de uma maioria nacional.

A segunda questão é relacionada a classe econômica, ela aumenta a intolerância sobre os grupos minoritários, estigmatiza os imigrantes vindos de países pobres aumentando sua dificuldade na inserção de sua nova nação. Para Walzer, as ações afirmativas são políticas que visam romper o vínculo grupo-classe, igualando os grupos minoritários em oportunidade. No entanto, essas políticas podem gerar mais intolerância, no curto prazo, da classe acima com os subordinados.

A questão gênero abre um debate crítico em um mundo criado por homens e coloca os tradicionalistas, que muitas vezes defendem a subordinação da mulher *versus* quem luta pela extensão dos direitos femininos, principalmente sobre seus corpos. A tolerância de práticas religiosas depende da sua visibilidade, notoriedade e do nível de escândalo que provocam na maioria. A educação tem papel de ensinar sobre o regime e assim reproduzir o seu modo de governar e tolerar as diferenças. Na religião civil, a tolerância funciona bem quando esta não se parece com uma religião.

Na política democrática busca-se a tolerância através da assimilação individual ou do reconhecimento em grupo. Essas duas formas são concorrentes em uma democracia liberal, o indivíduo ficaria livre na medida que abandona seu grupo. Esse sistema suporta o cultivo de identidades e a resistência dos grupos dentro de limites, sempre respeitando e valorizando a autonomia individual. Walzer pontua que essa é uma característica permanente da modernidade, a coexistência de grupos fortes e indivíduos livres. Em seguida, discorre sobre seu último modelo de tolerância,

pós-moderno, "vida sem fronteiras definidas e sem identidades singulares ou seguras" (WALZER, 1999, p. 114). A tolerância inicia-se em casa, pois a própria família é constituída por pessoas de culturas e histórias diferentes.

1.2.3.2 Wendy Brown e o Discurso Político da Tolerância

A autora Brown, uma das principais críticas ao estudo de Rainer Forst sobre tolerância, declara que esse o conceito nunca desfrutou de um significado unificado entre as nações e culturas que a valorizaram, praticaram ou debateram. Tem uma variedade de vertentes históricas provocadas ou revogadas em relação a diversos conflitos e flexionado por diferentes tradições políticas e constituições. E mesmo no Ocidente, que está cada vez mais integrado política e economicamente, a tolerância tem significados diferentes e se vincula a objetos diferentes em contextos nacionais específicos.

Brown expõe que, por exemplo:

Na Europa, a tolerância é prescrita como o rumo apropriado para com os imigrantes recentes do Terceiro Mundo, ciganos e (ainda) judeus e como a solução para os conflitos civis nos Bálcãs. Nos Estados Unidos, a tolerância é considerada a chave para a coexistência pacífica em bairros racialmente divididos, o tecido potencial da comunidade em escolas públicas diversamente povoadas, o corretivo para a homofobia abusiva nas forças armadas e em outros lugares, e o antídoto para as taxas crescentes de crime de ódio. (BROWN, 2006, p. 2, tradução nossa).

A tolerância para Wendy Brown é vista como uma prática discursiva do Ocidente com origem nos séculos XV e XVI no conselho humanista da Renascença, que argumentava a favor dos hereges da igreja desde que eles permanecessem nos fundamentos da fé, mas só foi atrelada ao liberalismo pela Reforma Protestante, período em que a prática religiosa se tornou uma atividade privada. O debate ressurgiu no final do século XX, devido ao multiculturalismo que se tornou uma

44 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

problemática central da cidadania democrática contemporânea. Brown descreve as razões para esse renascimento global da tolerância:

À medida que a imigração do Terceiro Mundo ameaçava as identidades étnicas da Europa, América do Norte e Austrália; à medida que os povos indígenas buscavam reivindicações de reparação, pertencimento e direito; à medida que o conflito civil etnicamente codificado se tornou um local crítico de desordem internacional; e à medida que a identidade religiosa islâmica se intensificou e se expandiu em uma força política transnacional. A conversa sobre tolerância também se tornou proeminente à medida que as normas domésticas de integração e assimilação deram lugar a preocupações com identidade e diferença à esquerda e à medida que as reivindicações de direitos de várias minorias foram desprezadas como "especiais" em vez de universais à direita. (BROWN, 2006, p. 2, tradução nossa).

O foco de Brown ao estudar o tema tolerância não é relacionado a discutir o seu conceito e as suas delimitações históricas e sim o seu uso nos discursos normativos contemporâneos na política. Geralmente esses discursos têm como objetos as etnias, sexualidades, culturas e um enorme potencial de constituir identidades políticas "que vão desde a própria identidade do Ocidente como uma civilização tolerante até a do homofóbico que é contra o casamento gay, mas a favor da tolerância." (BROWN; FORST, 2014, p. 18, tradução nossa).

Em um nível civilizacional, a tolerância é usada no discurso para envolver o Ocidente em uma mortalha de pura tolerância como se fosse infinita quando na verdade existem todas as suas histórias de intolerância, bem como lutas internas pelo fanatismo no Ocidente. Afinal, até o século XVI, "a intolerância designava uma virtude, uma espécie de integridade moral ou firmeza para com os preceitos morais, algo próximo da austeridade hoje." (ALMEIDA, 2010, p. 32). Só com os efeitos da modernidade é que temos a passagem do termo tolerância de vício para virtude.

No discurso civilizacional contemporâneo, os ocidentais são caracterizados como tolerantes e os orientais ligados a práticas questionáveis ou intolerantes. De acordo com o cientista político Fiori (2007), na década de 1990, acreditava-se na utopia da globalização, do multiculturalismo e da paz, mas após os atentados de 11

de setembro de 2001, a guerra voltou ao epicentro do sistema e os Estados Unidos assumiram um projeto explícito de poder global, unipolar e quase imperial. Na perspectiva browniana, a tolerância tem um papel central nos discursos dos Estados Unidos contra o Islã, utilizada como justificativa para bombardeá-los até a tolerância.

Ao analisar as implicações desse período, Brown (2006) demonstra que a retórica política do Islã, o nacionalismo, o fundamentalismo, a cultura e a civilização reformularam até mesmo os discursos domésticos de tolerância – o inimigo da tolerância é agora o Estado Islâmico radical armado ou célula do terror, em vez do fanático da vizinhança – e certamente mudaram o tom cultural de tolerância na esfera internacional.

Essas mudanças trouxeram à tona normas que há muito tempo estiveram presentes no discurso da tolerância liberal e outras que articularam a tolerância para propósitos genuinamente novos. Isso inclui a legitimação de uma nova forma de ação do Estado imperial no século XXI, uma legitimação amarrada a uma oposição construída entre um Ocidente cosmopolita e seu outro supostamente fundamentalista.

Nas palavras de Marcuse (2007, p. 29), “a violência e a supressão são promulgadas, praticadas e defendidas igualmente por governos democráticos e autoritários”, esses governos doutrina seu povo para a preservação do *status quo*. A tolerância sempre foi uma prática política conferida pelo dominante com uma certa expressão de dominação, mesmo que ofereça proteção ou incorporação aos menos poderosos; e no nível individual, a tolerância como virtude tem uma estrutura assimétrica semelhante (BROWN, 2006).

Brown renuncia a compreensão da tolerância como um conceito transcendente ou universal, princípio, doutrina ou virtude para que possa ser considerada como um discurso político e uma prática de governamentalidade que é historicamente variável em propósito, conteúdo, agentes e objetos. As considerações de Brown, em certos aspectos, estão ligadas à percepção de Marcuse (2007), o qual considera a função e o valor da tolerância como dependentes da igualdade predominante na sociedade na qual a tolerância é praticada.

A tolerância que permitiu o alcance e substância para a liberdade era de origem partidária; no entanto, nos regimes democráticos se tornou não-partidária, concedendo liberdades de expressão a grupos extremos: todos os pontos de vista podem ser ouvidos pois ninguém possui a verdade absoluta. Essa falsa imparcialidade serve para minimizar ou até mesmo para absolver a supressão e a intolerância predominante (MARCUSE, 2007).

Para Brown (2006), a modernidade trouxe um discurso civilizacional que ligou a democracia liberal ocidental à tolerância, este que é utilizado para limpar episódios históricos de escravidão, colonialismo, imperialismo e fascismo; enquanto isso, o Islã, nesse mesmo discurso, fica implacavelmente identificado com a intolerância. Ou seja, a democracia liberal se apropriou da tolerância de forma que se tornaram inseparáveis, assim, o discurso político a utiliza para mascarar as reais intenções políticas, justificar invasões em outros territórios e minimizar os massacres do passado. Marcuse (2007) pontua que o discurso político se utiliza de argumento que repele a contradição, por a antítese ser redefinida nos termos da tese. Por exemplo, "tese: nós trabalhamos para paz; antítese: nós nos preparamos para a guerra (ou até mesmo: nós empreendemos a guerra); unificação de opostos; preparar-se para a guerra é trabalhar para a paz" (MARCUSE, 2007, p. 40).

Brown (2006) afirma que a democracia liberal sempre prometeu igualdade com base na semelhança, porém, com a disseminação da globalização e resultados da colonização, o que temos agora são diferenças articuladas e mesmo antagônicas. A tolerância funciona então, como suplemento da igualdade para administrar essas diferenças. Isso é central para compreender como a tolerância opera discursivamente hoje em sociedades multiculturais e para elucidar que as diferenças historicamente produzidas são discursivamente expressas como arraigadas, naturais, ontológicas. Estas sociedades imigrantes não são vistas como efeitos de poder ou desigualdade, mas, simplesmente como diferenças.

A tolerância liberal quando aplicada a práticas de grupos torna as diferenças religiosas, culturais ou étnicas como locais de hostilidade natural ou nativa, mascarando os reais motivos históricos que produziram essa organização multicultural. E ela mesma "é concebida como uma ferramenta para administrar ou diminuir essa hostilidade para alcançar a coexistência pacífica" (BROWN, 2006, p.

151). Esta concepção de tolerância para Marcuse (2007) está abaixo de todas as circunstâncias mais humanitárias do que uma intolerância institucionalizada que sacrifica os direitos e as liberdades das gerações vivas devido às gerações futuras.

Um dos fatores que dão substância à tolerância liberal é a autonomia moral que permite a produção e a valorização do indivíduo como soberano. Essa autonomia é amplamente defendida pelos regimes democráticos ocidentais enquanto os fundamentalistas são entendidos como desprovidos de autonomia e submetidos a um sistema de repressão, um viveiro de barbárie, onde a individualidade é o que se presume que o fundamentalismo atenua, senão nega. "Costuma-se dizer que uma das diferenças básicas entre o Ocidente moderno e o mundo islâmico é a separação entre Igreja e o Estado." (BURUMA; MARGALIT, 2006, p. 12).

A construção de um mundo tolerante requer literalmente, nesta percepção, a "liberalização" do mundo, a promoção de autonomia moral ao indivíduo. É isso que justificaria as intervenções de Bush na guerra contra o terror, "pois sua religiosidade seria considerada uma fonte de força e orientação moral para suas deliberações e decisões, enquanto o devoto de Alá é considerado sem a vontade e sem consciência individual necessárias para tal raciocínio." (BROWN, 2006, p. 154, tradução nossa).

Em resumo, a autora descreve que:

Dentro do discurso civilizacional contemporâneo, o indivíduo liberal é identificado de forma única com a capacidade de tolerância e a própria tolerância é identificada com a civilização. Sociedades e práticas não liberais, especialmente aquelas designadas como fundamentalistas, são descritas não apenas como implacável e inerentemente intolerantes, mas como potencialmente intoleráveis por seu governo putativo pela cultura ou religião e sua concomitante desvalorização do indivíduo autônomo - em suma, seu impedimento da autonomia individual com mandamentos religiosos ou culturais. (BROWN, 2006, p. 166, tradução nossa).

De meados do século XIX até meados do século XX, o Ocidente se imaginou defendendo a civilização contra o primitivismo e nos anos da Guerra Fria a liberdade contra a tirania; agora, essas duas histórias recentes estão mescladas nas figuras

guerreiras do livre, do tolerante e do civilizado de um lado, e do fundamentalista, do intolerante e do bárbaro, do outro (BROWN, 2006).

Quando o conflito político ou civil é explicado como um choque cultural, seja na política internacional ou doméstica, a tolerância surge como um termo chave por duas razões: (1) é que algumas culturas são descritas como tolerantes enquanto outras não e (2) a culturalização do conflito torna a própria diferença cultural um local proeminente para a prática da tolerância ou intolerância. "Portanto, tolerância, em vez de, digamos, igualdade, emancipação ou divisão de poder, torna-se um termo básico no vocabulário que descreve e prescreve para conflitos considerados culturais." (BROWN, 2006, p. 150, tradução nossa).

O discurso civilizacional marca o que é considerado "civilizado" e confere a superioridade ao Ocidente. Assim, a tolerância assume duas funções de poder distintas, embora se cruzem: como parte daquilo que define a superioridade da civilização ocidental e como aquela que marca certas práticas ou regimes não ocidentais como intoleráveis. Juntas, essas operações de discurso de tolerância em uma estrutura civilizacional legitimam o tratamento iliberal das políticas liberais de práticas, povos e estados selecionados. Elas sancionam a agressão iliberal contra o que é marcado como intolerável, sem manchar o status "civilizado" do agressor.

Se determinados parâmetros estão além dos limites da civilização, a civilização não pode tolerar, ou seja, a tolerância e a civilização não apenas implicam uma à outra, mas definem mutuamente o que está fora de ambas e, juntas, constituem um fio de uma governamentalidade transnacional emergente. "O discurso da tolerância recentraliza o Ocidente como o padrão para a civilização, e como a tolerância opera simultaneamente como um símbolo da supremacia ocidental e um manto legitimador para a dominação ocidental." (BROWN, 2006, p. 182, tradução nossa).

Em contraposição a essa visão do Ocidente como detentor da tolerância e promotor da civilização, existe o ocidentalismo. Em poucas palavras, Buruma e Margalit (2006) o definem como "o retrato desumano do Ocidente pintado por seus inimigos" (BURUMA; MARGALIT, 2006, p. 11). Essa percepção é alimentada pelo antiamericanismo e por discursos e políticas de interferência dos EUA (vista como sociedade-máquina, desumana) em territórios, culturas e governos que não

pertencem a suas fronteiras e nem aos ocidentais. Nem toda crítica ao Iluminismo leva à intolerância ou ao irracionalismo, pontuam.

1.2.4 Problemas da Tolerância

Para Bobbio (2004), o conceito de tolerância é generalizado para o problema da convivência das minorias étnicas, linguísticas, raciais, para os que são chamados geralmente de “diferentes”, como, por exemplo, os homossexuais, os loucos ou os deficientes. O autor rebate: uma coisa é o problema da tolerância de crenças e opiniões diversas que implicam em 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 consequente discriminação.

A tolerância é caracterizada como paradoxal por Karl Popper (1998), pois “a tolerância ilimitada levará ao desaparecimento da tolerância.” (POPPER, 1998, p. 289-290). Se a tolerância for estendida aos intolerantes, sem uma base sólida de defesa, eles podem atacar a sociedade tolerante e destruir os tolerantes e, portanto, a tolerância. Mas censurá-los também não é o caminho, devem ser combatidos através de discurso racional e da opinião pública.

Popper sugere que o direito de suprimir os discursos de intolerância deve ser reservado para garantir a ordem visto que eles podem se negar a uma discussão racional, ou pior, renunciarem a racionalidade, proibindo os seus seguidores de ouvir argumentos racionais, porque são traiçoeiros, e responder a argumentos com punhos e pistolas. “Devemos afirmar que qualquer movimento que prega a intolerância está fora da lei, e considerar criminoso o incitamento à intolerância e perseguição, da mesma forma que é criminoso o incitamento ao homicídio, ao rapto ou ao reavivar da escravatura.” (POPPER, 1998, p. 289-290).

Bobbio (2004) destaca que a intolerância pode possuir boas razões. Evidencia que a tolerância tem dois significados, um positivo e outro negativo, ambos estão atrelados aos seus termos opostos. “Em sentido positivo, tolerância se opõe a intolerância em sentido negativo; e, vice-versa, ao sentido negativo de tolerância se contrapõe o sentido positivo de intolerância.” (BOBBIO, 2004, p. 89). A intolerância

teria um sentido positivo (sinônimo de severidade, rigor e firmeza) ao ser utilizada para estabelecer os limites da tolerância e impedir seu caráter de indulgência, condescendência, licença desenfreada.

Considera-se a tolerância como uma virtude nos indivíduos e um dever nas sociedades. Mas se algo está errado, pergunta-se, como pode ser certo permitir isso? O argumento da autonomia fornece pelo menos o começo de uma resposta a esta pergunta: devemos tolerar práticas ou atitudes que se acredita serem erradas porque estamos interessados não apenas no que as pessoas fazem, mas também nas razões que elas têm para justificar suas ações (MENDUS, 1989). Aparentemente, trata-se de um caso de conflito entre razão teórica e razão prática, entre aquilo em que devo crer e aquilo que devo fazer. “Na realidade, é um conflito entre dois princípios morais: a moral da coerência, que me induz a pôr minha verdade acima de tudo, e a moral do respeito ou da benevolência em face do outro” (BOBBIO, 2004, p. 88).

No debate político a tolerância adquire uma ambivalência no qual “sempre se tenta modelar a própria posição como tolerante e a dos outros como intolerante, estando além dos limites adequados da tolerância.” (FORST, 2009, p. 16). A partir de seus estudos, Forst (2009) alerta para a importância de sempre questionar o discurso sobre tolerância ou intolerância/intolerável: é contra quem? Com base em quais razões e motivações? O que está em jogo?

Com base no presente capítulo, vimos que o discurso da tolerância era modelado pelo Estado que defendia uma única religião e perseguia a quem discordava da crença imposta. A partir da Carta de Locke e do Tratado de Voltaire tem-se a compressão de que a imposição de seguir uma crença específica pela lei civil é um absurdo, a perseguição aos dissidentes é irracional e incompatível com os ensinamentos bíblicos. A tolerância lockeana é uma virtude cristã que não foi estendida aos ateus, pois não possuíam uma fé. Ainda no núcleo moderno, Goethe pontua que a tolerância deveria ser apenas uma atitude passageira para o reconhecimento e Kant afirma que o governante precisava se afastar do arrogante título de tolerante, pois o povo deveria utilizar a sua própria razão em todas as questões da consciência moral.

As bases conceituais de transição para o conceito na contemporaneidade são encontradas em Bayle ao estipular um fundamento moral independente da religião e o princípio da reciprocidade para a tolerância. E em Mill, ao considerar a defesa da liberdade individual e a imposição de limite por meio do princípio do dano. Assim, a extensão da questão da tolerância passa do domínio religioso para o cultural, e no mundo contemporâneo adquire uma nova dimensão, a saber, a política (relacionada a sexualidade, cultura, etnicidade, sobre a diferença em geral).

O problema da tolerância se torna mais complexo: como podemos negociar entre pessoas com entendimentos rivais sobre a concepção do bem em um sistema democrático liberal que precisa se justificar do que é ou não legítimo para sua população? Em Rawls, encontramos o consenso sobreposto de doutrinas abrangentes como possível resposta e a tolerância sendo uma virtude política. Mendus e McKinnon fornecem os fundamentos da tolerância enquanto Walzer e Brown analisam a sua prática.

Para alguns, a tolerância é uma virtude exigida por Deus, pela moralidade, pela razão ou pelo menos pela prudência, para outros é um gesto condescendente e paternalista, potencialmente repressivo. Diante disto, Rainer Forst desenvolve um estudo particular sobre a tolerância, reconstruindo sua história para compreendê-la em toda a sua complexidade e assim estabelecer um conceito central, além de pressupostos para resolver o problema da tolerância e impor os seus limites. O seu trabalho visa preencher as lacunas na literatura da tolerância a partir de uma metodologia que concilia três categorias: a histórica, a normativa e a prática (teoria política). Os próximos capítulos buscam extrair o conceito político da tolerância em Forst.

2. RAINER FORST E A JUSTIFICAÇÃO NORMATIVA DA TOLERÂNCIA

A tolerância emerge, descreve e soluciona conflitos. No entanto, seu conceito está em constante debate como visto no primeiro capítulo: na modernidade a tolerância pode ser caracterizada como uma virtude exigida por Deus, pela moralidade, pela razão ou pelo menos pela prudência, mas em contraste pode ser vista como gesto condescendente e paternalista, potencialmente repressivo; na contemporaneidade, como prática ou virtude política capaz de conciliar confrontos gerados pelo multiculturalismo ou como elemento despolitizante do discurso democrático com objetivo de manter as relações sociais e de poder; pode ser vista como atitude de permissividade e fraqueza ou de respeito pela autonomia moral de cada indivíduo.

O presente capítulo tem como objetivo principal examinar a tolerância enquanto conceito político a partir do pensamento de Rainer Forst e seu fundamento no princípio de justificação que opera através dos critérios de reciprocidade e generalidade sem perder de vista a sua imersão social. "A história e o presente da tolerância são uma história e um presente das lutas sociais" (FORST, 2013, p. 2). O teórico alemão investiga o conceito da tolerância desde a Antiguidade na obra *Toleration in Conflict* (2013), pois considera a tolerância uma preocupação geral do ser humano não se limitando a nenhuma época ou cultura em particular. A evolução das relações sociais e políticas desencadeou novos conflitos que levaram a uma contínua superação dos níveis de tolerância existentes e exigiu novas justificações de tolerância.

Forst (2013) reconstrói a história da tolerância para compreendê-la em toda a sua complexidade. Utiliza-se de uma metodologia que concilia análise conceitual sistemática e a reflexão sobre a história do conceito. Nesta base, são definidas quatro concepções paradigmáticas de tolerância (permissiva, coexistência, respeito e estima). Forst defende a concepção de respeito por motivos normativos e com isso tenta retirar as suas implicações epistemológicas. A sua tese central é que a tolerância é uma virtude da justiça e uma exigência da razão.

Desse modo, o capítulo inicia discorrendo sobre a teoria da justificação em Forst, considerando dentre outros aspectos, os critérios de generalidade e

reciprocidade que se inserem em seu contexto; além disso, descreve o conceito da tolerância forstiana e sua justificação, levantando tanto elementos constitutivos do conceito, como suas concepções e o princípio da justificação; em um terceiro momento apresenta os pressupostos e fundamentos da tolerância; e por fim, expõe as dimensões chave do conceito de tolerância, nos âmbitos normativo e epistemológico.

2.1 A teoria da Justificação de Forst

A justificação é um conceito que permeia entre as esferas normativa, descritiva e crítica. Refere-se às normas fornecidas para as relações sociais, descreve as relações justificadas e as coloca em uma *práxis* discursiva. A justificação de ações moralmente relevantes se baseia nos critérios de reciprocidade e generalidade visto que as ações necessitam ser justificadas com normas que podem reivindicar uma validade recíproca e geral¹². Forst define reciprocidade e generalidade nos seguintes termos:

Reciprocidade significa que ninguém pode fazer determinadas reivindicações (à validade de normas, a direitos ou recursos) que nega a outros (reciprocidade de conteúdos), e que não se pode simplesmente assumir que outros partilham a perspectiva, os valores, as convicções, os interesses ou as necessidades da pessoa (reciprocidade de razões), alegando falar nos seus interesses "reais" (e argumentando em conformidade que, "reciprocamente" falando, se teria prazer em ser tratado ou coagido como tal). Além disso, nenhuma das partes pode recorrer à autoridade de "verdades superiores" que não podem esperar obter a aprovação geral. O critério da reciprocidade exige razões que podem ser partilhadas com base em julgamentos autônomos e sem entraves. Neste contexto, a generalidade significa que uma solução normativa deve ter em

¹² Esta concepção de justificação e dos seus critérios não são ideias originais da teoria forstiana da justiça, pois já se encontravam de forma explícita nas teorias rawlsiana e habermasiana, sobretudo no que diz respeito à justificação pública (*public reason*) e à articulação justificatória entre legitimidade e legalidade. Mas Forst logra ao mostrar que as regras e instituições que seguimos, acatamos e consolidamos em nosso mundo social baseiam-se em narrativas de justificação que evoluíram ao longo do tempo e, juntas, constituem uma ordem normativa dinâmica e carregada de tensão, notadamente entre o que existe e pode empiricamente ser constatado, observado e estudado e o que é reivindicado em termos normativos. (DOURADO; OLIVEIRA, 2020).

consideração as reivindicações de cada pessoa e não pode ser mediada por duas partes socialmente dominantes, por exemplo, duas confissões religiosas. Por conseguinte, cada pessoa tem um direito de veto moral de objeções recíprocas e gerais. (FORST, 2013, p. 454-455, tradução nossa).

A reciprocidade e generalidade são os critérios decisivos de justificação no contexto moral. O primeiro sublinha o estatuto de igualdade e imperativo de respeito concreto pelas pessoas morais enquanto indivíduos e o segundo impede a exclusão das pessoas possivelmente afetadas e confere a autoridade da comunidade moral ao indivíduo (FORST, 2011). De acordo com o princípio da justificação recíproca e geral, "as pessoas morais têm um direito fundamental à justificação e um correspondente dever incondicional de justificar ações moralmente relevantes" (FORST, 2011, p. 21, tradução nossa). Ou seja, cada pessoa pode exigir razões sobre ações ou práticas de outro indivíduo ao passo que também deve fornecer justificações em contextos morais.

Na esfera normativa, a justificação é tida como conceito fundamental da razão prática e como uma *práxis* da autonomia moral e política (FORST, 2018, p.71). O sujeito justificador no mundo político deve fundamentar suas pretensões em termos recíprocos com base em cada um dos critérios. O direito fundamental à justificação garante não só direitos fundamentais substantivos aos indivíduos como também a sua participação nos processos em que esses direitos são formulados e fundamentados (FORST, 2018, p. 167). Então, esse processo de construção política discursiva que se forma pela justificação e que é essencial nas democracias depende de cada contexto para validar as normas em uma comunidade jurídica, assim como institucionalizar o direito de reivindicar e questionar essas normas.

Em *Contexts of Justice* (2002)¹³, Forst descreve quatro contextos de justificação que designam diferentes concepções de pessoa e/ou comunidade que estão interligadas, mas não são redutíveis umas às outras: a pessoa ética, a pessoa jurídica, a pessoa política e a pessoa moral. Cada uma corresponde a diferentes

¹³ *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism* consiste em um abrangente estudo sobre a justiça política e social a partir de uma visão sistemática e crítica do conhecido debate entre liberais e comunitaristas.

modos de justificação normativa de valores e normas em diferentes comunidades de justificação.

O contexto ético refere-se a questões da boa vida de uma pessoa como membro de comunidades éticas particulares, cuja a história é única com a narrativa do seu passado, presente e futuro interligados. É importante falar de comunidades éticas no plural: ser parte de uma família, de uma comunidade religiosa ou étnica requer capacidades ético-integrativas por parte de pessoas eticamente autônomas. Não existe apenas uma "comunidade constitutiva" que determina a identidade de uma pessoa:

A constituição intersubjetiva não exclui, portanto, a autonomia ética, e a autonomia ética é, por seu lado, uma autonomia dentro das comunidades. As pessoas éticas definem-se conscientemente através da adesão a comunidades que encarnam certos valores e permitem que as pessoas tenham certos papéis que reconhecem por si próprias como sendo parte de si mesmas. As questões éticas perguntam quem e o que sou, quem me tornei e quem quero que ele seja, como a pessoa que "agora" sou. São perguntas relativas à orientação que tenho no "meu" mundo, que não é apenas "meu", mas também o mundo dos outros. As questões éticas são questões de orientação a que uma pessoa, ela própria e os outros, deve responder, mas, em última análise, só ela é responsável pelas respostas. (FORST, 2002, p. 259, tradução nossa).

No contexto jurídico, a pessoa é membro normativamente responsável de uma comunidade jurídica e uma pessoa de direito, deve obedecer às leis¹⁴ e tem certos direitos como tal, gozando de validade geral e vinculativa. As normas legais não são constitutivas da identidade do indivíduo — "constituem antes o quadro 'exterior' da 'liberdade negativa' que permite e limita, sob a forma de uma 'cobertura protetora', a liberdade positiva de autorrealização" (FORST, 2002, p. 263, tradução nossa). As pessoas de direito não têm de se identificar com estas normas, mas têm de se conformar com elas: estas são as normas de respeito recíproco que as pessoas têm

¹⁴ A lei é uma estrutura coercitiva. A coerção para agir legalmente é uma coerção apoiada por sanções externas e não internas. Essa coerção, no entanto, pressupõe "consciência jurídica" no sentido de respeito pelos outros como pessoas jurídicas de igual direito (FORST, 2002, p. 264).

de conceder mutuamente e de forma vinculativa a fim de permitir a cooperação social com segurança jurídica.

As normas legais não são justificadas por e através de pessoas jurídicas, este é o papel da legislação. E se a lei quiser cumprir a sua pretensão de ser geralmente válida para cada pessoa ao qual se destina, ela deve constituir uma justificação geral pelos cidadãos e cidadãs como autores da lei. Isto é, "uma exigência de razão prática sobre a validade da lei que os sujeitos jurídicos como cidadãos políticos sejam autores da lei e que a justificação geral seja garantida nos procedimentos de elaboração de leis" (FORST, 2002, p. 263, tradução nossa). Neste ponto, a pessoa jurídica e a pessoa política referem-se uma à outra dentro das democracias como "cidadão de pleno direito", mas há contextos em que sujeitos de direito não são cidadãos de pleno direito, quando seus direitos políticos de participação são negados, por exemplo. Ao nível da pessoa jurídica, a justificação significa que as pessoas devem justificar as suas ações e isto com referência à legalidade dessas ações nos termos da lei estabelecida.

Em contexto de cidadania e democracia, as pessoas são membros de pleno direito de uma comunidade política com direitos individuais negativos, políticos e sociais. Como pessoa política não é apenas destinatária, mas também autor da lei. Aqui os conceitos de destinatário e autor de normas são diferenciados dentro de uma comunidade e apontam para a conexão interna entre direito e democracia e os conceitos de pessoa jurídica e política. "Os cidadãos são responsáveis pela lei, as pessoas jurídicas são responsáveis perante a lei" (FORST, 2002, p. 264, tradução nossa). A esse respeito comenta:

Enquanto as pessoas, como pessoas jurídicas, são obrigadas a assumir responsabilidade no âmbito da lei por suas ações e a se justificar, como cidadãos, eles mesmos devem justificar uns aos outros as normas jurídicas sob as quais vivem. Como cidadãos, eles assumem responsabilidade não apenas por suas próprias ações, mas também pela comunidade política – é isso que significa autonomia política. Nos discursos políticos, os cidadãos politicamente autônomos devem boas razões a todos aqueles que pertencem a essa comunidade política. Responsabilidade política significa ser, como parte da comunidade, responsável pelos seus concidadãos e "responder" nos discursos,

encontrando uma linguagem comum. Além disso, a responsabilidade política tem uma outra dimensão: a responsabilidade por suas ações que os membros da comunidade assumem conjuntamente em relação a terceiros. (FORST, 2002, p. 267, tradução nossa).

A reivindicação de validade de uma norma política, válida para a comunidade política porque é do interesse geral, só pode ser resgatada discursivamente. A generalidade da norma deve ser verificada antes de tornar-se uma norma legal. Só esta generalidade discursivamente estabelecida pode apoiar a reivindicação de legitimidade da lei e obrigar politicamente os cidadãos. Assim, os cidadãos e cidadãs vão obedecer à lei como sua lei e não apenas como lei estabelecida. As obrigações políticas são obrigações autoimpostas. No nível da cidadania e da democracia, "justificação" refere-se à justificação recíproca de normas que devem ser geralmente válidas para a comunidade política e à auto legislação autônoma dos cidadãos e das cidadãs. Como comunidades de pessoas que são sempre também pessoas morais, as comunidades políticas têm deveres morais de respeitar moralmente outras pessoas e comunidades que não pertencem a essa comunidade política. Aqui, os interesses da comunidade política encontram os limites estabelecidos pela comunidade moral de todos os seres humanos (FORST, 2002, p. 267-268).

Ao descrever o contexto moral, Forst pontua:

Esta noção de uma comunidade de todos os seres humanos traz a discussão aos traços característicos das questões morais. Aqui a questão O que devo fazer? coloca-se não principalmente como a questão de quem quero ser e o que é bom para mim, nem como a questão do que a lei ordena, nem como a questão do que é do interesse geral de todos os cidadãos, mas como a questão do que é moralmente justificado, de como se deve agir como um "ser humano". "O que é moralmente válido deve ser válido para todas as pessoas morais como seres humanos. Cada pessoa moral tem o dever para com todas as pessoas morais (e isso significa para cada uma delas) de defender as normas orientadoras da ação que considera justificadas com razões que não podem ser rejeitadas reciprocamente (por indivíduos "concretos") ou em geral (por todos os membros da comunidade moral). (FORST, 2002, p. 268, tradução nossa).

A comunidade de todos os seres humanos é a comunidade de justificação em questões morais com significado moral concreto e não abstrato, no sentido de que ninguém pode ser excluído desta comunidade e as boas razões morais devem poder provar a todo o momento que são razões morais. As pessoas moralmente autônomas respeitam a si próprias e aos outros como autores e destinatários de reivindicações de validade moral. A responsabilidade moral significa reconhecer o direito básico de cada pessoa à justificação recíproca. Como membro da comunidade moral, ele ou ela é uma autoridade moral.

A justificação autônoma das ações morais em contextos baseia-se no fato de razões recíprocas e gerais falarem da correção de uma ação: o elemento da reciprocidade cumpre aqui a função de observar o direito de veto das pessoas morais como indivíduos "concretos", enquanto o elemento da generalidade garante a universalidade das razões justificadoras da ação e liga a aceitabilidade recíproca de certos modos de ação com as normas gerais de tal forma que as boas razões devem, em princípio, considerar o direito de veto normativo de todas as pessoas morais possíveis (FORST, 2002, p. 269).

Em síntese, a identidade ética das pessoas deve ser reconhecida e legalmente protegida através de uma lei política e autonomamente posicionada dentro de uma comunidade política de membros com plenos direitos - lei que possui um núcleo moral que respeita a integridade das pessoas morais. As pessoas devem ser capazes de julgar a que nível se coloca uma questão prática e o que significa a este nível encontrar uma resposta que possa reivindicar validade. Aqui, os julgamentos em contextos e os julgamentos entre contextos estão ligados uns aos outros de uma forma complexa, pois muitas questões práticas são problemáticas devido ao fato de representarem conflitos entre estas esferas. A partir disso, afirma Forst:

É importante considerar em que consiste uma resposta justificada a uma questão prática: quem deve ser capaz de a aceitar e o que conta como razão suficiente. À pergunta O que devo fazer? existem respostas éticas (faça-o porque pode identificar-se melhor com ele e justificar-se a si próprio como a pessoa que é ou quer ser), bem como legais (faça-o porque é legal), políticas (faça-o porque é favorável ao interesse geral), ou morais (faça-o porque é moralmente ordenado). (FORST, 2002, p. 272, tradução nossa).

As pessoas são simultaneamente membros de comunidades éticas, de uma comunidade jurídica e de uma comunidade política (as duas últimas coincidindo em grande parte) e, finalmente, da comunidade moral abrangente de todos os seres humanos. A partir desta adesão simultânea, segue-se a possibilidade de criticar uma destas comunidades à luz das outras. Esta análise mostra quais são os critérios com base nos quais as questões práticas devem ser respondidas em diferentes contextos, ou seja, que razões são boas e responsáveis entre estes contextos.

O ponto de partida para o entendimento do princípio de justificação em Forst é sua concepção de seres humanos como seres justificadores, caracterizada logo na introdução da obra *The right of justification* (2011, p. 2): "a capacidade de justificar ou assumir a responsabilidade por suas crenças e ações por suas próprias razões para os outros, mas em certos contextos eles veem isso como um dever a esperar que os outros façam o mesmo". A justificação é antes entendida como um processo discursivo, os destinatários imediatos são aqueles que são moralmente afetados. Os critérios de reciprocidade e generalidade permitem julgamentos substantivos relativos à justificabilidade de reivindicações normativas mesmo em casos de desacordo.

Forst (2011, p. 2) caracteriza "político" a um contexto social quando os seres humanos se encontram numa "ordem de justificação" que consiste em normas e instituições que devem governar as suas vidas em conjunto - tanto em cooperação como em conflito - de uma forma justificada ou justificável. Ou seja, estabelece uma *práxis* de justificação na ordem normativa¹⁵ estabelecida em uma sociedade.

Neste contexto, a dominação¹⁶ só pode ser legítima se for justificada, o que implica que a *práxis* de justificação tem de ser institucionalizada, "os próprios subordinados que devem ser sujeitos da justificação, e não apenas seus objetos" (FORST, 2018, p. 16). O ato de justificação que se realiza em um contexto político está diretamente ligado a uma normatividade da justiça, de modo que a justiça política e

¹⁵ Para Forst (2017a, p. 56): as "ordens normativas" baseiam-se em justificações fundamentais e servem correspondentemente para justificar regras, normas e instituições sociais; elas fundamentam reivindicações de poder e justificam uma certa distribuição de bens e oportunidades de vida. Como tal, uma ordem normativa deve ser considerada como uma ordem de justificação: pressupõe justificações e, ao mesmo tempo, gera-as.

¹⁶ Aqui a dominação é descrita por Forst (2018, p. 27) como uma forma específica de exercício do poder na qual as relações políticas e sociais são estruturadas em uma ordem que se apoia em determinadas justificações que sustentam essa ordem.

social possa ser entendida a partir de um direito à justificação. O que está sempre em jogo é a legitimidade das liberdades práticas ou de restrições no domínio da liberdade de ação.

A teoria da justificação normativa da tolerância tem como objetivo evitar déficits de algumas interpretações (como as destacadas no primeiro capítulo) e fornecer uma base mais substantiva à tolerância. O seu argumento central é pautado na justificativa baseada no respeito igual. A estrutura dessa justificação e dos seus critérios implica que a justificação superior da tolerância deve ser baseada no princípio da justificação recíproca e geral. Os atores envolvidos em conflitos de tolerância, implicitamente, apelam a este princípio e a tarefa da teoria sistemática de tolerância resultante é torná-la na base explícita da justificação da tolerância. O princípio da justificação é o que Forst considera como trunfo para superar as más justificações. Nesse sentido, a intolerância ocorre à medida que se viola os princípios da justificação.

A justificação da tolerância em Forst é baseada na justiça e denominada como "concepção de respeito", equivaleria a estruturar as relações de tolerância de tal forma que, mesmo que uma maioria tivesse o poder de impor legalmente as suas ideias, se absteriam de fazer pelo fato de reconhecerem que a sua visão sobre a questão relevante não é generalizável numa sociedade pluralista, ou seja, numa sociedade em que as instituições estatais mais importantes não são propriedade de um determinado grupo mesmo que por acaso seja o maior. O respeito igual pelos outros é em si um princípio moral e as diferenças e rejeições éticas e religiosas entre as partes permanecem – apenas se reconhece que estas diferenças não são suficientes para marcar uma subordinação e assimetria legal (FORST, 2017a, p. 113).

2.2 Conceito da Tolerância Forstiana e a sua Justificação

A tolerância nasce dos conflitos sociais, do choque de convicções, interesses ou práticas. O seu problema deve ser tão antigo quanto a existência das religiões (como lidar com o herege, com o ateu ou com pessoas que tinham outras convicções sobre o bem?). Ela parece surgir como uma resposta pacificadora, conciliatória ou moral aos confrontos sociais em alternativa às perseguições e à intolerância. No

entanto, a própria tolerância encontra-se em conflito tanto em nível conceitual como na prática.

É uma atitude ou prática exigida em conflitos sociais que contém ou neutraliza a disputa em que é invocada, mas não a soluciona. As partes em conflito adotam uma atitude de tolerância porque reconhecem que as razões de aceitação são melhores que as razões para a objeção. A promessa de tolerância é que a coexistência em desacordo é possível e a sua demanda está situada dentro das disputas de modo que sua forma concreta está sempre ligada a um contexto social e histórico particular. Esta demanda não é "neutra", apesar de que os fundamentos normativos devam ser imparciais, ela pode ser usada como forma de manter as relações de poder existentes.

A nível conceitual, o seu significado é controverso tanto na história do conceito quanto na atualidade. Uma mesma política ou ação isolada, por exemplo, pode ser considerada uma expressão de tolerância por uma pessoa e um ato de intolerância por outra. Forst (2013) pontua que as divergências sobre o uso e avaliação do conceito se devem ao fato de que diferentes concepções de tolerância (tópico 2.2.2) se desenvolveram ao longo da história e estão em conflito entre si nas controvérsias sociais do passado e do presente, embora haja apenas um conceito de tolerância.

2.2.1 Elementos Constitutivos da Tolerância

A tolerância forstiana é analisada enquanto conceito, normatividade e prática política. Rainer Forst (2013) defende um núcleo central da tolerância e sua análise é através de seis elementos constitutivos:

a. Contexto — as razões a favor ou contra a tolerância mudam de acordo com o contexto. Isto refere-se à relação entre o tolerante e o tolerado (familiares, membros de comunidade religiosa, imigrantes, etc.) e à questão de saber se os sujeitos de tolerância são indivíduos, grupos ou o governo, bem como se os objetos de tolerância são práticas, atos isolados, ou crenças (FORST, 2003, p. 71).

b. Objeção — uma crença ou prática deve ser avaliada como falsa ou ruim para ser considerada um objeto de tolerância (FORST, 2018, p. 207). As razões para objeção a práticas particulares podem ser de tipos muito diferentes e as razões

morais representam apenas uma categoria possível. John Horton (1994) descreve três paradoxos da tolerância, o primeiro está relacionado a este componente: um racista teria a virtude de tolerância se ele não agisse de acordo com suas crenças racistas por certas razões. Forst (2017b) pontua que as objeções não devem ser baseadas em preconceito ou ódio cego. Em *The Power of Tolerance: a Debate*, Forst (2014) argumenta:

(...) Então as pessoas muitas vezes concluem que devemos ser tolerantes com outras 'raças'. No entanto, isso parece errado porque significaria que você aceita de uma certa maneira as objeções que um racista tem contra outras pessoas e apenas peça a ele que tenha motivos adicionais para ser tolerante, isto é, não agir de acordo com seus impulsos racistas. Mas a reação certa não parece ser pedir a um racista para ser tolerante - ao contrário, é para lutar contra seu racismo; e assim, na história da tolerância, tem sido frequentemente argumentado que a tolerância não é a melhor reação à intolerância. Às vezes você tem que atacar os componentes de objeção diretamente e não pedir às pessoas que aceitem aquilo a que se opõem. (BROWN; FORST, 2014, p. 24, tradução nossa).

Forst (2013, p. 20) enfatiza que este elemento deve excluir preconceitos grosseiramente irracionais e imorais. Os motivos de objeção devem ser suficientemente "defensáveis" para que se mantenha compreensível a razão pela qual as convicções e práticas dos outros são condenadas.

c. Aceitação – a tolerância requer uma "componente de aceitação" positiva que não anula o juízo negativo da objeção, mas dá certas razões positivas que prevalecem sobre as negativas no contexto relevante. As referidas práticas ou crenças são, portanto, consideradas erradas, mas não intoleravelmente erradas (FORST, 2003, p. 72). O segundo paradoxo apontado por Horton (1994) é justamente sobre esta componente e já foi evidenciado acima por Mendus (1989): "Mas se algo está errado, pergunta-se, como pode ser certo permitir isso?" Para Forst (2017b) esse paradoxo não pode ser resolvido se não houver a separação das concepções do bom, liberal ou não liberal, dos princípios para os quais existem boas razões para os impor aos outros como razoáveis, mesmo que discordem.

d. Rejeição – devem existir razões de rejeição que definam os limites da tolerância. Esses limites estão onde se esgotam as razões de aceitação.

Existem dois limites envolvidos aqui: o primeiro fica entre o terreno normativo daquelas práticas e crenças com as quais se está de acordo e o terreno das práticas e crenças toleráveis que são consideradas erradas, mas ainda assim se pode aceitar de certo modo; e o segundo fica entre esse último e o terreno do intolerável, o qual é estritamente rejeitado (o limite da tolerância propriamente dito). (FORST, 2009, p. 19).

O último paradoxo descrito por Horton (1994) é atrelado ao componente rejeição e já mencionado por Popper (1998), a tolerância ilimitada pode levar ao desaparecimento da tolerância e que, portanto, o intolerante não deve ser tolerado. Forst (2017b) afirma que Horton responde corretamente a este paradoxo: a tolerância não pode exigir a tolerância de tudo e, portanto, existem limites necessários - e que isto exige, mais uma vez, uma justificação moral adequada da tolerância.

e. Não coerção – só se pode falar de tolerância onde ela é praticada voluntariamente e não é coagida, pois de outro modo estaríamos no plano do "suportar" ou "aturar" certas coisas que se rejeita, mas contra as quais se é impotente. Este elemento está presente desde a modernidade com Locke.

f. Prática política e atitude pessoal – a tolerância como prática e a tolerância como atitude devem ser distinguidas. Uma prática jurídico-política dentro de um Estado que garante certas liberdades às minorias pode ser chamada de tolerante assim como a atitude pessoal de aceitar certas práticas que se considera censurável.

A primeira pode existir sem a segunda, por exemplo, quando um Estado concede certos direitos às minorias mesmo que a maioria dos seus cidadãos possa discordar de tal política enquanto o governo age por motivos puramente estratégicos. Uma análise da tolerância centrada no nível político-estrutural da coexistência pacífica de diferentes grupos culturais deixa assim em aberto a questão crucial de saber que tipo de atitude ou virtude de tolerância os cidadãos e cidadãs de um Estado podem esperar uns dos outros (FORST, 2003, p. 73).

O conceito central da tolerância está nos três componentes essenciais: a objeção, a aceitação e a rejeição. "Apenas as três juntas caracterizam uma situação

de tolerância: uma crença ou prática é rejeitada por determinados motivos, mas é aceita por outros motivos até ao ponto em que razões particulares falam novamente para a rejeitar" (FORST, 2013, p. 402, tradução nossa). Para Forst, o conceito é em si mesmo normativamente dependente e carece de valores, fundamentos ou princípios que podem fornecer a base normativa mais viável para uma teoria de tolerância, caso contrário, torna-se amorfa e desprovida de conteúdo. A resposta forstiana para esta questão é uma resposta recursiva e reflexiva: "nenhum outro valor ou norma, exceto o próprio princípio da justificação, pode fornecer o fundamento da teoria da tolerância de nível superior, geralmente justificada e ela própria tolerante" (FORST, 2013, p. 400, tradução nossa).

Esses elementos são agrupados em quatro concepções – de permissão, coexistência, respeito e estima que existem simultaneamente nas sociedades atuais e refletem contextos políticos de um Estado em que os cidadãos e as cidadãs são membros de determinadas comunidades que exibem diferenças importantes e profundas.

2.2.2 Concepções da Tolerância

As concepções de tolerância não são consideradas "regimes de tolerância" localizados em diferentes circunstâncias históricas e sociais. Elas representam diferentes entendimentos sobre em que consiste a tolerância e podem estar simultaneamente presentes em uma sociedade, de modo que os conflitos sobre o significado da tolerância podem ser entendidos como conflitos entre essas concepções.

A tolerância permissiva designa a relação entre uma autoridade ou uma maioria e uma minoria (ou várias minorias) que não subscreve o sistema de valores dominante. A tolerância aqui significa que a autoridade ou maioria concede à minoria a permissão para viver de acordo com as suas convicções desde que ela - e esta é a condição crucial - não questione a predominância da autoridade ou maioria, ou seja,

não reclame um estatuto público e político igual. A minoria é tolerada por razões pragmáticas e normativas¹⁷.

Esta concepção é a que ilustra uma política vertical de tolerância e que em grande parte ainda é relacionada à compreensão do termo. É a versão que Goethe refere-se ao postular que “tolerar seria um ato de ofensa” e que fundamenta o trabalho de Brown sobre tolerância e seu efeito despolitizante. Para Forst (2018, p. 212) essa forma de tolerar tem efeitos libertários, repressivos e disciplinadores. Libertário porque representa um ganho de liberdade em relação a situação anterior (opressão); repressivo, pois estabelece uma posição de submissão e efeito disciplinador porque forma outras gerações com as regulamentações da política de tolerância vertical com identidades estigmatizadas e submissas.

A tolerância repressiva serve para manter as relações de poder injustificadas ao coagir ou submeter as minorias em espaços subprivilegiados. Esta concepção que fundamenta o Édito de Nantes em 1598¹⁸, por exemplo, está presente na contemporaneidade sobre as vestes de uma maioria democrática. Ao passo que o Estado é responsável por garantir os direitos fundamentais iguais a todos os cidadãos e cidadãs, ele também pode assumir valores éticos ou medidas pragmáticas para determinada ordem social.

A concepção de coexistência assemelha-se à permissiva na medida em que a tolerância também conta como um meio mais adequado para evitar conflitos e perseguir os próprios fins e não representa por si só um valor ou descansa sobre valores fortes. A tolerância justifica-se principalmente em termos pragmáticos e instrumentais. É um “*modus vivendi*” sob a forma de um compromisso mútuo. Assim, (...) já não é uma relação vertical, mas uma relação horizontal: aqueles que exercem a tolerância são ao mesmo tempo também tolerados.” (FORST, 2013, p. 29, tradução nossa).

¹⁷ Por razões pragmáticas e estratégicas porque essa forma de tolerância, dentre todas as possíveis alternativas, é a que pode ser considerada a de menor custo e não perturba a ordem e a paz sociais, tal como definidas pelo lado dominante; e por razões normativas porque a autoridade considera equivocado coagir as pessoas a renunciar às suas crenças e práticas profundamente ancoradas (FORST, 2018, p. 211).

¹⁸ O édito reconheceu os huguenotes como cidadãos do Estado francês, embora como cidadãos de segunda classe. Foi-lhes assegurada a liberdade para exercer sua religião em certos lugares e somente em determinadas épocas. O édito estabeleceu claramente quais cargos públicos eles poderiam ocupar, onde e quais escolas e universidades poderiam fundar, e quais lugares poderiam definir como “zonas de segurança”, com forças armadas (FORST, 2018, p. 208).

A terceira concepção é a moralmente fundamentada no respeito mútuo por parte dos indivíduos ou grupos que exercem a tolerância. As partes tolerantes respeitam uns aos outros como pessoas autônomas ou como membros de igual direito de uma comunidade política constituída ao abrigo do Estado de direito. Estabelecem-se dois modelos distintos da concepção de respeito: o da igualdade formal e o da igualdade qualitativa.

O primeiro pressupõe uma separação rigorosa entre os domínios privado e público, onde as diferenças éticas devem limitar-se ao domínio privado e não devem conduzir a conflitos no seio da esfera pública. Este modelo pode ser encontrado nas versões liberal e republicana, dependendo de ser atribuída importância central à liberdade individual, privada ou à igualdade política dos cidadãos e cidadãs; um exemplo desta última é a opinião das autoridades francesas de que o lenço como símbolo religioso não tem lugar numa escola pública. O modelo de igualdade formal, portanto, volta-se essencialmente para a defesa dos direitos de liberdade clássicos dos cidadãos e cidadãs e para evitar a discriminação por razões éticas.

Já o modelo de igualdade qualitativa é uma reação ao fato de certas regulamentações rigorosas de igualdade formal correrem o risco de dar preferência a formas de vida ético-culturais cujas convicções e práticas podem ser mais facilmente reconciliadas com uma tal separação entre privado e público ou corresponder à compreensão recebida desta separação. O modelo de igualdade formal é potencialmente intolerante e discriminatório em relação a formas de vida que reclamam uma espécie de presença pública que contradiz a prática habitual e as instituições convencionais.

De acordo com o modelo qualitativo, as pessoas respeitam-se mutuamente como iguais, legais e políticos que têm identidades éticas e culturais diferentes e politicamente relevantes com uma especial reivindicação de consideração e tolerância, porque os valores e convicções constitutivas destas identidades têm um significado existencial especial para as pessoas. Essa exigência de respeito no sentido da equidade exige exceções particulares ou alterações às regras e estruturas tradicionais. Neste entendimento, a tolerância mútua implica o reconhecimento da reivindicação de outros de plena adesão à comunidade política, sem exigir que no

processo renunciem à sua identidade ético-cultural de formas que não possam ser reciprocamente exigidas.

E por último, a concepção de estima da tolerância significa não só respeitar os membros de outras comunidades culturais ou religiosas como iguais em contexto jurídico e político, mas também, estimar as suas convicções e práticas como sendo eticamente valiosas. Em uma perspectiva liberal corresponde a uma versão do pluralismo de valores, que defende que existe uma rivalidade dentro de uma sociedade e formas de vida intrinsecamente válidas, mas incompatíveis ou, de uma perspectiva comunitária, à visão de que existem noções particulares, socialmente partilhadas, da boa vida cujas variações parciais podem ser toleradas (FORST, 2013, p. 32).

O princípio da justificação preenche os componentes essenciais da tolerância (objeção, aceitação e rejeição) e caracteriza a teoria como normativa e reflexiva: não deixa o lugar da justificação vazio, mas também não o ocupa de uma forma unilateral. Assim, permite que nesse espaço reflexivo, por exemplo, tenham justificações que tentam inverter argumentos de tolerância em argumentos de intolerância. Para Forst (2013), apenas a justificação da concepção de respeito é imune a este perigo da dialética da tolerância. O princípio da justificação pode emprestar ao conceito de tolerância normativamente dependente uma forma que satisfaça os critérios de independência, imparcialidade e poder vinculativo de nível mais elevado.

2.2.3 Princípio da Justificação

O conceito da tolerância deixa em aberto a questão sobre qual das justificações de tolerância abordadas nas concepções é a correta. Assim, a fim de adquirir um conteúdo normativo e conduzir a uma concepção justificada é necessário preenchê-lo com outros princípios ou valores. Os seis elementos do conceito estabelecem parâmetros constitutivos, mas o conceito permanece normativamente dependente.

A história da tolerância pode ser entendida como a história das justificações utilizadas para preencher os três componentes de objeção, aceitação e rejeição com conteúdo. Estas vão desde as justificações religiosas, liberais, utilitárias, etc. A

tolerância não é em si um valor, sendo assim, os três componentes precisam ser bem fundamentados para evitar a "falsa tolerância", passivamente infrações morais inaceitáveis. Forst (2013) estabelece que os fundamentos devem ser normativamente autônomos, não depender de outros fundamentos e ser de nível superior, para que sejam capazes de mediar conflitos práticos e tornar a tolerância mutuamente vinculativa apesar do conflito ético e de desenhar os limites da tolerância de forma imparcial.

A justificação superior da tolerância forstiana é baseada no princípio da justificação recíproca e geral. Para o teórico alemão "o princípio da justificação é o trunfo que permite a esta teoria superar as outras justificações" (FORST, 2013, p. 451, tradução nossa). Os agentes envolvidos em conflitos de tolerância apelam a este princípio e a tarefa da teoria sistemática de tolerância resultante é torná-la na base explícita da justificação da tolerância. Neste sentido, diferencia-se o princípio de justificação em um contexto moral e em outro político.

No primeiro, em que pelo menos duas pessoas se encontram numa situação de justificação porque as ações de uma colocam restrições num sentido relevante sobre as possibilidades práticas da outra, os critérios de validade da reciprocidade e da generalidade estão inscritos nas normas morais. Isto pressupõe que cada pessoa é praticamente racional, onde compreende, obedece e exige isto de qualquer outra pessoa, para isso não precisam partilhar de um contexto ético ou político específico. Assim, no domínio moral, as pessoas têm o dever de assegurar que podem prestar contas das suas ações em termos de razões normativas que não podem ser reciprocamente e geralmente rejeitadas. As razões morais não precisam de ser universalmente partilhadas, mas devem ser universalmente partilháveis, algo que deve ser possível estabelecer em termos dos dois critérios.

No contexto político, a justificação do exercício do poder é feita pela lei e aplica-se a questões que dizem respeito aos aspectos fundamentais da justiça, ou seja, àquelas que colidem com o estatuto moralmente relevante das pessoas como livres e iguais. Nesse sentido, é necessária uma justificação de acordo com os critérios estritos de reciprocidade e generalidade enquanto outras circunstâncias em que não estão envolvidas questões morais centrais, podem tratar de decisões maioritárias baseadas num consenso sobre procedimentos específicos que

conduzam a uma justificação legítima. Quando os critérios que se aplicam são, evidentemente, muitas vezes decididos apenas em conflitos em que o critério estrito deve ser cumprido. Existem várias diferenças importantes entre a legislação moral e política, mas ambas precisam fornecer justificações recíprocas e gerais em questões básicas de justiça.

O que implicam os critérios de reciprocidade e generalidade no que diz respeito à questão da tolerância? Em conflito normativo situado no contexto moral ou político:

A reciprocidade significa que nenhum dos lados pode reivindicar determinados direitos ou recursos que negaria aos demais (reciprocidade de conteúdo) e que nenhum dos lados deve projetar suas próprias razões (valores, interesses, crenças, necessidades) sobre os outros para defender suas demandas (reciprocidade de razões). Deve-se estar disposto a argumentar a favor de normas fundamentais que valem de modo recíproco e universal e que são vinculantes a partir de razões que não se baseiam em verdades "superiores" ou em concepções do bem controversas, das quais podemos desconfiar e rejeitar de modo razoável, sem violar o respeito igual entre pessoas morais. Por fim, a universalidade significa que as razões para aquelas normas devem poder ser compartilhadas não apenas pelos grandes partidos, mas também por todas as pessoas concernidas. (FORST, 2018, p. 226-227).

O princípio da justificação e a exigência de ser respeitado na própria dignidade como autoridade justificadora exprimem reivindicações normativas historicamente eficazes de pessoas ou grupos que questionam a justificação de uma dada ordem. Isto empresta a conceitos como justiça, direitos humanos e democracia um ponto de reflexão que corresponde à sua gênese histórica: o conteúdo político e normativo central destes conceitos é a exigência de que as justificações de uma ordem normativa possam resistir ao escrutínio daqueles para quem se supõe que sejam válidas (FORST, 2017a, p. 65).

2.3 Pressupostos e Fundamentos da Tolerância

O ato de justificação da tolerância no contexto político está ligado à normatividade da justiça que tem como primeiro requisito a reivindicação de que o estabelecimento de uma estrutura básica de justificação é necessário para assegurar que as normas geralmente válidas possam adquirir e merecer discursivamente esta validade em práticas correspondentes de justificação: "a razão é a faculdade de justificação e a faculdade de justificação é o que nos torna seres normativos. (...) é a capacidade e o poder que nos une normativamente, liga-nos aos outros à luz dos princípios e valores que examina tendo em vista a sua justificação" (FORST, 2017a, p. 22, tradução nossa).

Entender os seres humanos como seres justificadores é considerá-los como seres racionais. O conceito de pessoas apontado por Forst se baseia em quatro características: a racionalidade prática, a autonomia, a vulnerabilidade à ação de outros e a responsabilidade. A razão é a capacidade de tomar as razões justificativas como prática para se orientar e prestar contas de si próprio; é uma prática social, cultural e histórica que por um lado torna os indivíduos livres para escolher as suas razões e que por outro, os vinculam as razões que estão à sua disposição. O espaço das razões é um espaço de justificações que legitimam não só as ações individuais, mas também sistemas complexos de pensamento e ação, daí as relações sociais e as instituições políticas (FORST, 2017a, p. 55).

A percepção de que a racionalidade dos seres humanos é finita os colocam no espaço de justificação forstiana, assim como exigem e são capazes de oferecer razões que orientam a sua prática. Como seres racionais finitos, a forma de chegar a um acordo sobre boas razões morais para guiar uma sociedade é através de procedimentos de justificação recíproca e geral. Os seres racionais finitos são capazes de reconstruir os princípios da prática de justificar racionalmente normas em termos recursivos e pragmáticos e de distinguir entre as razões que são recíprocas e geralmente válidas e as que podem ser rejeitadas (FORST, 2013, p. 477-478).

O reconhecimento da finitude da razão demonstra que a razão não pode ter a palavra final, universal e objetivamente vinculativa nas questões ético-religiosas e

que a religião atinge os seus limites quando se trata de conhecimento objetivo, obrigações morais e políticas. Pois, embora a fé possa afirmar a sua própria verdade em todos os contextos, deve observar os critérios da razão que se aplicam aos contextos teóricos ou morais (FORST, 2013, p. 482). A finitude da razão significa que ninguém pode reinventar o espaço das razões a partir do zero, e certamente não por si só, mas que todos têm de encontrar o seu rumo dentro dela independentemente. Isto está na raiz da autonomia que é possível para os seres humanos que assumem a responsabilidade por si próprios.

2.4 Dimensões-Chave do Conceito de Tolerância: normatividade e epistemologia

A reconstrução forstiana do discurso histórico da tolerância confirmou dois componentes da tolerância que devem ser distinguidas: uma componente normativa e uma componente epistemológica. Para Forst (2013) é um erro separar estas componentes na análise da tolerância e tratá-las como duas justificações distintas de tolerância ou considerar suficiente a componente normativa, embora seja a componente primária tem aspectos importantes que devem ser analisados em termos epistemológicos como qualquer atitude moral reflexiva.

A concepção de tolerância deve ser capaz de dar uma resposta à questão de como uma pessoa que está convencida de uma doutrina ética ou religiosa se relaciona com a existência de uma pluralidade de tais doutrinas a partir da sua perspectiva. Dentro da razão teórica e prática as convicções em questão devem ser toleradas, não sendo necessário estimá-las ou vê-las mesmo como verdadeiras em parte, já que cada pessoa afirma que as suas convicções devem ser consideradas verdadeiras e corretas tanto no domínio pessoal como no domínio político. No entanto, no contexto da justificação política, ela deve ser capaz de fundamentar de modo a adotar uma posição geral e impessoal (independente de quem somos) em relação às suas próprias convicções (FORST, 2013).

Os seres humanos devem situar-se em todos os contextos e práticas culturais e sociais de justificação em que existem e nos quais têm de encontrar respostas a questões teóricas e práticas e os seus princípios que determinam o que constitui uma boa razão. Qualquer pessoa que compreenda plenamente uma prática deve ou

deveria compreender as suas regras, o seu ponto de vista e os seus princípios. Forst (2017a) sugere que ponhamos de lado, desde o início, aquilo que é apenas uma aparente contradição entre a prática social e os princípios da razão. "Fazer parte de uma prática significa compreender as suas regras e princípios de uma forma prática e segui-los" (FORST, 2017a, p. 22). E elucida:

Normas particulares de justificação aplicam-se aos respectivos contextos e estas normas são de natureza normativa: as normas da razão teórica são vinculativas porque têm a verdade como objetivo; as normas da razão prática são vinculativas porque visam o bem ou o direito. A nossa tarefa é lançar luz sobre esta ligação; mas aqui já se deve notar que devemos procurar a normatividade na faculdade da razão e em mais lado nenhum. Pois só a razão é a capacidade de tirar a própria orientação desta normatividade e, mais importante ainda, de a gerar (FORST, 2017a, p. 22, tradução nossa).

A razão prática tem primazia sobre a razão teórica ou, alternativamente, que a componente normativa da tolerância goza de primazia sobre a componente epistêmica. Afinal, o motivo fundamental para o discurso da justificação é o moral: um "deve" a outros certos tipos de razões. Contudo, o elemento epistêmico pertence inseparavelmente a isto, pois é preciso ser capaz de compreender tais razões e incorporá-las no seu "armazém de razões" abrangente. A necessária faculdade de reciprocidade de razões pressupõe ambos os componentes. Forst (2017a) elucida esta afirmação exemplificando que pessoas "razoáveis" devem ser razoáveis tanto no sentido moral como no sentido teórico e como tal são participantes em conflitos "razoáveis" que exigem tolerância. No entanto, isto não explica o que constituem "desacordos não razoáveis" e se a tolerância é necessária ou apropriada em tais casos.

Forst (2017a) diferencia a perspectiva moral da perspectiva epistemológica. Do ponto de vista moral, ser irrazoável no sentido prático significa não observar o princípio da justificação. Isto pode assumir diversas formas, por exemplo, que os critérios de reciprocidade e generalidade sejam violados relativamente a uma única questão ou, que é mais grave, que a outros seja negado o seu direito à justificação

em princípio. Ambos são casos de intolerância que não devem ser tolerados, embora isto não responda à questão específica do contexto quanto à resposta apropriada.

Do ponto de vista teórico, transgredir os limites da razão significa que uma pessoa viola regras lógicas particulares que regem a argumentação, como as palavras são utilizadas ou que questiona conteúdos de conhecimento que não podem ser questionados de forma significativa. Todas estas regras e conteúdos podem ser controversos em casos particulares, mas deve ser possível traçar tais limites de acordo com o pressuposto de uma razão discursiva partilhada. Um caso importante no contexto da tolerância é aquele em que uma pessoa ou grupo desafia os limites estabelecidos e justificáveis que separam o conhecimento e a fé - por exemplo, os "criacionistas" que consideram a teoria evolutiva darwiniana como falsa em comparação com a história da criação. Se tais convicções irracionais devem ser toleradas deve ser decidido por motivos normativos - e aqui mais uma vez o primado da moralidade torna-se evidente - em função da situação social.

Pode ocorrer de uma pessoa ou um grupo acreditar que esta não é razão suficiente para não tolerar tais convicções na arena pública mesmo quando não se trata de um caso de "disputa razoável". Contudo, quando tais grupos reivindicam o direito de influenciar os currículos escolares e de ensinar ambas as doutrinas igualmente válidas ou mesmo de ensinar a doutrina bíblica como a única verdadeira, fazem uma exigência normativamente relevante que é reciprocamente rejeitável. Pois nenhum grupo social pode reivindicar o direito de declarar as suas convicções éticas e fazer com que as escolas sejam obrigadas a ensinar.

Se um grupo fosse beneficiado com este direito, todos os outros grupos poderiam igualmente reivindicar tal direito em violação das normas da razão que, embora finita, é capaz de fazer determinações. Tais reivindicações devem, em última análise, ser rejeitadas por recurso aos legítimos interesses das crianças em idade escolar em receber a melhor educação possível. Isto demonstra mais uma vez que a justificação normativa da tolerância é decisiva não só no que diz respeito à componente de aceitação, mas também no que diz respeito à componente de rejeição em termos da qual os limites da tolerância são traçados, embora considerações teóricas desempenhem um papel importante neste respeito.

Para Forst (2002), a reivindicação da validade de uma norma política que deve representar o interesse geral da comunidade política só pode ser resgatada discursivamente. A generalidade da norma deve ser verificada antes de se tornar uma norma legal. Só com esta generalidade discursivamente estabelecida pode-se apoiar a reivindicação de legitimidade da lei e obrigar politicamente os cidadãos e as cidadãs. Pode-se então esperar das pessoas, em contexto político, que obedeçam à lei como sua lei, e não apenas como lei estabelecida. As obrigações políticas são obrigações autoimpostas. Ao nível da cidadania e da democracia, a justificação refere-se ao critério recíproco de normas que devem ser geralmente válidas para a comunidade política e à auto legislação autônoma dos cidadãos e das cidadãs.

3. A TOLERÂNCIA ENQUANTO POLÍTICA DO ESTADO E PRÁTICA INDIVIDUAL

Os conflitos e dilemas da tolerância, abordados nos capítulos anteriores, não foram superados no passado e estão presentes no mundo contemporâneo juntamente com outras questões que surgiram e surgem com o advento do multiculturalismo¹. O presente capítulo tem como objetivo entender como Rainer Forst resolve os problemas conceituais da tolerância enquanto política do Estado e prática do indivíduo. Forst defende a justificativa da concepção de respeito para analisar e explicar tais conflitos e os critérios de reciprocidade e generalidade para definir os limites da tolerância.

A tolerância é uma questão política na medida em que é exigida às diferentes concepções de justiça. O cerne da exigência de tolerância consiste em examinar criticamente as relações de liberdade ou relações de tolerância existentes e oferecer razões pelas quais as liberdades ou restrições à ação são justificáveis e as que não o são. Assim, o apelo à tolerância no contexto político está associado desde o início à linguagem da justiça, à crítica à intolerância e à falsa tolerância que são consideradas injustas e injustificáveis (FORST, 2013, p. 9).

Rainer Forst destaca duas formas de tolerância: a vertical baseada na concepção permissiva e a horizontal na concepção do respeito. Analisa que a tolerância vertical não é devidamente justificada por razões morais, mas sim dada de forma oportunista com interesse ao poder. Esta política permissiva pode ser retirada tão rapidamente quanto é dada, mantendo assim uma clara hierarquia de poder.

A tolerância horizontal, por sua vez, tem como objetivo encontrar uma justificativa moral adequada para a aceitação, na qual as partes envolvidas possam concordar reciprocamente em um processo de deliberação mútua – um processo ao qual minorias com menor poder também têm direito e que pode ser considerado um

¹ Multiculturalismo abordado por Forst (2013) nos conflitos de tolerância é no seu sentido mais restrito que representa a existência de uma pluralidade de 'culturas' dentro da sociedade. São comunidades que se distinguem de outras por meio de sua identidade e se definem por meio de uma história, concepções de valor e linguagem e descendência compartilhadas.

processo político no melhor sentido da palavra. A alegação é que se pode chegar a um fundamento de tolerância que é imanente nos conflitos sociais e teóricos sobre a tolerância – “um fundamento que é independente de quaisquer normas ou valores externos e baseado apenas no direito fundamental à justificação para que todos os seres humanos como seres humanos têm um direito” (FORST, 2014, p. 94).

O princípio da justificação geral recíproca pressupõe a virtude cívica da tolerância, especialmente nos procedimentos de justificação pública. A tolerância cívica desempenha um papel importante onde os cidadãos e as cidadãs devem estar prontos(as) para justificar suas reivindicações em termos recíprocos e gerais e, especialmente, quando devem reconhecer o que o limite da reciprocidade e da generalidade exige - por exemplo, relativizando suas próprias reivindicações éticas à verdade na medida em que podem ser razoavelmente rejeitados.

Os cidadãos e cidadãs como membros de uma comunidade política multicultural devem uns aos outros(as) certas razões para normas recíprocas e geralmente válidas em questões fundamentais de justiça ou decisões que podem ser legitimamente tomadas com base procedimentos majoritários, por exemplo. A perspectiva decisiva a partir da qual a questão da tolerância deve ser tratada é a dos cidadãos e cidadãs enquanto legisladores que, como pessoas jurídicas, são simultaneamente sujeitos dessas leis. São autores e destinatários das normas a justificar. Esta é a base do conceito político da tolerância em Rainer Forst.

3.1 A Relação da Tolerância com o Poder

Forst em *The Power of Tolerance: a Debate* (2014, p. 31-32, tradução nossa) concorda com Wendy Brown que “a tolerância está, e sempre esteve ligada ao poder; que foi e é uma prática de poder e dominação; que reifica identidades e produz sujeitos disciplinados”. No entanto, “poderíamos dizer que onde existe o poder – em oposição à dominação completa – também existe a liberdade e o contrapoder; em suma, existe a resistência” (FORST, 2018, p. 214).

Para Forst, o fenômeno do poder se encontra no espaço das razões, no espaço normativo da liberdade e da ação, isto é, das justificações. “O poder não só é exercido por e sobre agentes livres, como também é a palavra para o que se passa quando

alguém age por determinadas razões pelas quais outros são intencionalmente responsáveis" (FORST, 2015, p. 3, tradução nossa). Aqui, é proposta uma descrição cognitiva do poder que seja neutra no que diz respeito à sua avaliação positiva ou negativa:

A capacidade de A para motivar B a pensar ou fazer algo que B não teria pensado ou feito. Há poder como a capacidade ("poder para") de ser socialmente eficaz desta forma, ou seja, de "ter" poder, e há poder como sendo exercido sobre os outros, onde é aberto se isto é feito por boas ou más razões, em nome ou contra os interesses de B - e por que meios. Os meios em questão podem ser um discurso "poderoso", uma recomendação bem fundamentada, uma descrição ideológica do mundo, uma sedução, uma ordem que é aceite, ou uma ameaça que é percebida como real. Uma ameaça dá à pessoa ameaçada uma razão para fazer algo, mas enquanto existir uma relação de poder, a pessoa ameaçada tem pelo menos uma outra alternativa de ação. (FORST, 2015, p. 6-7, tradução nossa).

O discurso histórico da tolerância é caracterizado por duas perspectivas gerais predominantes: uma fundamentada principalmente na teoria do Estado, chamada de vertical e a outra de horizontal que tem uma perspectiva intersubjetiva. No primeiro caso, a tolerância é entendida principalmente como uma prática política, uma forma de política de Estado, cujo objetivo é manter a liberdade, a ordem pública, a estabilidade, a lei ou a constituição - e, portanto, sempre também o poder.

Na segunda perspectiva, a tolerância é entendida como uma atitude ou virtude do indivíduo em seu comportamento de interação em relação ao outro. A tolerância seria a resposta certa e adequada aos conflitos enraizados em suas convicções éticas incompatíveis. Essas perspectivas nem sempre podem ser claramente separadas, mas Forst (2013) as distingue para elucidar o complexo discurso da tolerância.

Essa distinção ajuda a estabelecer um desenvolvimento ao mesmo tempo paralelo e conflituoso dentro do discurso, a saber, por um lado, uma racionalização do poder político e, por outro, uma racionalização da moralidade. A primeira significa que:

80 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

Ao longo da história, o poder estatal tornou-se cada vez mais independente e autônomo vis-à-vis a autoridade da Igreja e (gradualmente) se libertou da legitimação religiosa com o resultado que a perspectiva da Teoria do Estado conduz a uma justificativa principalmente política da tolerância como medida tomada pelo Estado soberano ou que pode ser motivada por demandas críticas de legitimação e libertação por parte dos cidadãos. (FORST, 2013, p. 6, tradução nossa).

Na abordagem da racionalização do poder, a política de tolerância é uma política de poder que possibilita ao governo fazer uso da tolerância como forma de continuação mais racional do governo. “Essa forma de poder governa não restringindo a liberdade diretamente, mas concedendo liberdade para fins específicos e restritos, não por meio de exclusões, mas por meio de formas de inclusão que simultaneamente disciplinam e liberam” (FORST, 2013, p. 6-7, tradução nossa), ou seja, é a forma como a concepção permissiva opera.

A racionalização da moralidade é definida como:

a racionalização de argumentos normativos para a tolerância. Aqui, uma justificativa moral cada vez mais independente da demanda por tolerância em nome da justiça emerge - em uma postura polêmica principalmente contra a intolerância religiosa, estatal e civil, é claro, mas também contra práticas unilaterais e hierárquicas de tolerância. Além disso, do ponto de vista da filosofia moral, os argumentos morais para a tolerância têm uma tendência a se tornarem autônomos não apenas em relação às justificativas religiosas, mas também às justificativas que se apóiam em concepções particulares do que constitui o 'bem vida'. O desenvolvimento da ideia de tolerância anda de mãos dadas não apenas com a consciência da diversidade de tais concepções do bem, mas também com a consciência da legitimidade dessa pluralidade. (FORST, 2013, p. 7, tradução nossa).

O princípio da justificação situa-se na intersecção da dupla racionalização do poder e da moralidade que é uma característica diacrônica do discurso da tolerância, ou seja, na intersecção da formação de um Estado autonomamente justificado que

“desenvolve a sua própria ‘racionalidade’ do exercício e legitimação do poder em que a tolerância caracteriza, por um lado, como uma estratégia de poder mas também, por outro, como uma reivindicação emancipatória” (FORST, 2013, p. 451-452, tradução nossa).

A reivindicação emancipatória está atrelada ao desenvolvimento de uma moralidade de justificação independente que, no contexto político, exige fundamentos publicamente compartilháveis e, nesse sentido, racionais para o exercício do poder político, enquanto, no domínio moral, uma concepção de vinculação, surgem normas que independem de justificativas particulares. Em termos políticos, o princípio da justificação combina as perspectivas vertical e horizontal da tolerância em uma concepção democrática de tolerância.

3.1.1 A Tolerância Vertical: Restringir ou Conceder Liberdade?

A tolerância vertical é entendida principalmente como uma forma de política de Estado cujo objetivo é manter a liberdade, a ordem pública, a estabilidade, a lei ou a constituição - e, portanto, sempre também o poder (FORST, 2013, p. 7). A minoria é tolerada como um grupo diferente que se desvia da norma enquanto que deve aceitar o primado da maioria no domínio jurídico e cultural. Ela é lançada a uma luz negativa em vários aspectos: como um grupo que contesta a doutrina abrangente que foi estabelecida pela maioria na sociedade (seus símbolos, por exemplo); e está fixada num "subjetivismo extremamente exagerado" que procura suprimir a liberdade religiosa positiva da maioria, concentrando as suas reivindicações, e assim mostra-se completamente intolerante para com os sentimentos religiosos da maioria.

Como já mencionado, Walzer (1999) pontua que as questões das minorias são consideradas de âmbito privado e que quando levadas a público geram ansiedade entre a maioria, pois ferem a identidade cultural da população dominante. Um exemplo é a língua oficial do país que é imposta a todos no espaço público, uma segunda língua pode ser reconhecida, mas o seu uso provavelmente ficará no âmbito privado. A crítica de Brown (2006) também se torna pertinente ao evidenciar que a tolerância liberal quando aplicada a práticas de grupos torna as diferenças religiosas,

culturais ou étnicas em locais de hostilidade natural ou nativa, mascarando os reais motivos históricos que produziram essa organização multicultural.

A própria formação do Estado estaria ligada às convicções éticas-religiosas da maioria. A tolerância está longe de ser uma forma de igual respeito legal em questões institucionais básicas tais como as do estabelecimento de um sistema educativo; o seu único requisito é a liberdade de coerção religiosa, especificamente uma liberdade negativa para as minorias e uma liberdade positiva para a maioria. Isto não satisfaz os critérios de reciprocidade e generalidade em vários aspectos (FORST, 2013, p. 548).

Encontram-se múltiplos exemplos da tolerância vertical na sociedade brasileira, um deles é descrito por Bueno e Rodriguez (2020) ao relatar que as expressões religiosas das tradições de matriz africana (candomblé, batuque e umbanda) possuem um histórico de limitações à expressão pública de seus ritos, cultos e práticas, além de perseguição religiosa.

Bueno e Rodriguez (2020) comentam que o poder político e ideológico exercido pela igreja católica é a marca fundante do direito brasileiro, o que acarretou na discriminação de outras religiões e na construção de imagens negativas sobre a população afro-brasileira que sustenta a criminalização de uma série de práticas que ainda hoje são lidas segundo as diferenças que existem entre elas. Essas expressões religiosas não são consideradas, enquanto religião, a partir da ausência ou presença de símbolos que são cotidianos nas religiosidades de cunho europeu (por exemplo, a ausência de um livro orientador). Os autores pontuam:

A criminalização das expressões religiosas das tradições de matriz africana, contudo, se deu desde o período colonial, porém nesse período não havia a inscrição da liberdade religiosa enquanto um pressuposto constitucional; ao contrário a "Constituição Política do Império do Brasil" estabelecia a nação enquanto um estado confessional católico.

A instituição da República em 1889 significou a separação formal da Igreja do Estado. O Decreto nº 119-A de janeiro de 1890 proibiu a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa. Em tese, consagrava-se a plena liberdade de cultos. Porém, na prática, as expressões

religiosas das tradições de matriz africana receberam um tratamento hostil desde os primeiros códigos penais da história do Direito brasileiro. (BUENO; RODRIGUEZ, 2020, p. 1611).

A necessidade de modernização do Estado brasileiro e da instituição da democracia, sugere a adoção do modelo de estado secular, livre das interferências das religiões. Contudo, as expressões religiosas das tradições de matriz africana representam uma possibilidade de autonomia e organização política da população negra que possuem reivindicações de cidadania, especialmente ao fim do regime escravocrata.

Bueno e Rodriguez (2020) especificam que ao criminalizar as práticas de curandeirismo, aparentemente está se tutelando a saúde e não interferindo em práticas religiosas. No entanto, o que ocorre a partir dessa criminalização é o encarceramento de sacerdotes e sacerdotisas dos cultos de matriz africana e a perseguição da polícia nos terreiros, casas de santo e territórios simbólicos para essas tradições religiosas. “Uma perseguição de cunho estatal, organizada pelo próprio Estado e executada por seus agentes” (BUENO; RODRIGUEZ, 2020, p. 1613). Como Walzer (1999) expôs, a tolerância de práticas religiosas depende da sua visibilidade, notoriedade e do nível de escândalo que provocam na maioria.

Um segundo caso é apontado por Cunha e Teixeira (2018) ao relatarem que o início do século XX significou um período de transformações para a cidade do Rio de Janeiro, período em que o fim da escravidão no Brasil e a reforma no centro da cidade desencadearam a marginalização da classe mais pobre da sociedade em detrimento dos costumes burgueses e dos padrões de civilização europeu. Pereira Passos, o prefeito da cidade no período de 1902 a 1906, editou medidas provisórias que proibiram várias das práticas apoiadas pelo Código Penal de 1890 – como a capoeira e a vadiagem, por exemplo.

Assim, muitas pessoas pobres do Rio de Janeiro tiveram tanto suas moradias (cortiços) quanto seus hábitos e seus meios de sobrevivência restringidos pelo ideal europeu que se tentou implantar no Brasil naquela época. “Os legisladores criaram leis que buscavam alcançar padrões sociais almeçados pela classe dominante e a força policial se valia de sua autoridade para selecionar dentre os cidadãos aqueles

que seriam perseguidos ou não" (CUNHA; TEIXEIRA, 2018, p. 304). Este era o cotidiano de sambistas, capoeiras, negros, dentre outras pessoas das classes mais baixas do Rio de Janeiro: "repressão policial, segregação por uma coletividade que os rotulavam como delinquentes, que os etiquetavam como marginais e perigosos, que rejeitava sua cultura, seu modo de viver, sua arte" (CUNHA; TEIXEIRA, 2018, p. 308).

Esses exemplos vão de encontro a análise de Brown (2006) em que a tolerância foi e é uma prática política conferida pelo dominante com uma certa expressão de dominação, mesmo que ofereça proteção ou incorporação aos menos poderosos; e que no nível individual, a tolerância como virtude também tem uma estrutura assimétrica semelhante. Para Forst (2013) definir uma sociedade tolerante através da "tolerância do Estado" é, sem dúvidas, o uso mais problemático do termo, pois:

Transmite o significado autoritário ou majoritário da tolerância, conforme capturado pela concepção de permissão. O exercício de tolerância por parte do "estado" pressupõe um julgamento desdenhoso sobre as práticas e convicções de certos indivíduos ou grupos que, como resultado, são vistos desde o início como "politicamente diferentes"; mesmo que sejam tolerados, seja por que motivo for, não são contados entre os cidadãos "normais" ou não estão em conformidade com as normas oficiais, mas são apenas cidadãos "tolerados". Consequentemente, o estado funciona como a autoridade suprema e, simultaneamente, como um ator que, quando se trata de um conflito de tolerância, abandona seu status neutro de nível superior ao adotar a posição de um lado e simplesmente tolerar o outro lado. Desta forma, no entanto, não apenas sacrifica sua neutralidade, mas também em certo sentido é intolerante porque toma partido e estabelece normas particulares que privilegiam um dos lados. (FORST, 2013, p. 519, tradução nossa).

Em contrapartida à compreensão hierárquica e contraditória do "Estado de tolerância", Forst (2013) sugere entender o imperativo da tolerância como sendo dirigido exclusivamente aos cidadãos e cidadãs enquanto um imperativo de neutralidade que deve ser dirigido aos estados. A neutralidade deve ser entendida

não de tal forma que o Estado deve ser imparcial, "mas de forma que uma 'neutralidade de justificação' é necessária no sentido de que apenas razões recíprocas e geralmente aceitáveis, e não avaliações éticas controversas, podem ser a base das normas gerais" (FORST, 2013, p. 520, tradução nossa).

3.1.2 A Tolerância Horizontal

A tolerância horizontal, no contexto político e de democracia, representa a concepção de respeito, uma versão intersubjetiva da tolerância, uma virtude cívica que desempenha um papel importante onde os cidadãos e as cidadãs devem estar prontos(as) para justificar suas reivindicações em termos recíprocos e gerais e, especialmente, quando devem reconhecer o que os limites da reciprocidade e da generalidade exigem - por exemplo, relativizando suas próprias reivindicações éticas à verdade na medida em que podem ser razoavelmente rejeitados. Forst, complementa:

A tolerância é, neste sentido, uma virtude democrática indispensável e é essencial para o sucesso da justificação imparcial. Portanto, se rejeitarmos o hierárquico - por exemplo, o 'cristão' - 'estado de tolerância', o conceito de tolerância não deve ser anexado à concepção de permissão nem ser reduzido ao cumprimento da lei, mas deve figurar centralmente em uma teoria da política a justificação como capacidade dos cidadãos. Isso, constitui o legado "revolucionário" do discurso do nível político e da substituição da tolerância "de cima" pela tolerância recíproca (FORST, 2013, p. 520, tradução nossa).

A pessoa tolerante aceita os critérios do princípio de justificação e reconhece que uma objeção ética bem fundamentada ainda não é razão suficiente para uma rejeição moral. Esta visão central da razão prática é complementada pela visão da finitude da razão (teórica e prática) demonstrada pela pessoa razoável:

Uma pessoa tolerante tem uma identidade prática única, embora complexa e diferenciada, cuja integridade é produto de um comportamento coerente em diferentes contextos de justificação em que pode responder por si mesma - e

sabe que razões são apropriadas em que contexto. A tolerância pressupõe tal conhecimento da complexidade do mundo normativo como um mundo entre indivíduos e também no interior do indivíduo. Mais uma vez, a tolerância revela-se uma virtude da razão prática. (FORST, 2013, p. 514, tradução nossa).

Aqui, pode se questionar como uma comunidade política formada por comunidades éticas pode ser integrada como uma sociedade ao todo visto que parece se dividir em uma infinidade de culturas éticas? Forst, responde:

Para a integração normativa da sociedade como um todo como comunidade política, há o problema de como devem ser resolvidos os conflitos sobre questões fundamentais da coexistência social entre as diferentes comunidades éticas. Portanto, uma comunidade política eticamente pluralista enfrenta o problema da "substância sem substância": por um lado, em sua própria identidade normativa, deve ser suficientemente "sem substância" para evitar cercear inadmissivelmente a pluralidade ética, mas, por outro lado, deve possuir tanta "substância" que todos os seus membros se consideram, não apenas como pessoas éticas, mas também como cidadãos que são responsáveis uns pelos outros e, portanto, como partes de uma comunidade política de responsabilidade. (FORST, 2013, p. 523, tradução nossa).

Para solucionar o problema "substância sem substância" (*substanceless substance*), as pessoas devem compartilhar uma cultura política comum na qual os procedimentos justificatórios destinados a conduzir ao estabelecimento de normas legítimas estão embutidos. Forst (2013, p. 523, tradução nossa) afirma: "a tolerância, por si só, não pode produzir essa conexão; ela repousa, pelo contrário, em um consenso fundamental sobre a justiça".

O próprio princípio da justificação tem um caráter moral substancial, mas o contexto político como um contexto de justificação é um contexto historicamente desenvolvido, compartilhado pelos cidadãos e cidadãs, sendo marcado por muitos conflitos e conquistas institucionais. Ou seja, compartilham de uma mesma consciência desses contextos ainda que os interpretem de maneiras diferentes. Em todos esses conflitos, portanto, é necessário um consenso básico, não apenas sobre

a validade do princípio da justificação, mas também sobre a responsabilidade compartilhada por essa comunidade política específica (FORST, 2013, p. 523-524). Esta responsabilidade é específica para as quatro concepções de pessoa (pessoa ética, pessoa moral e, simultaneamente, como autor e destinatário do direito da sua comunidade política – como cidadão e pessoa jurídica).

No contexto político, os concidadãos estão cientes de que nos conflitos éticos são obrigados a empenhar-se numa determinada forma de justificação e a exercer uma determinada forma de tolerância. “Esta integração normativa é indispensável para uma comunidade política unida pelo ‘projeto’ de construir uma estrutura básica justa; a integração não surge através dos numerosos conflitos éticos, mas ocorre junto com tais conflitos” (FORST, 2013, p. 524, tradução nossa).

Assim, divididos em suas convicções éticas, os cidadãos e as cidadãs estão unidos(as) pela consciência de fazer parte de uma comunidade de responsabilidade particular, historicamente situada, à qual devem um ao outro certos tipos de razões. A autoimagem e as estruturas de tal comunidade, seja um regime Estado-nação clássico ou uma sociedade de imigrantes, definidos acima por Walzer (1999), serão inevitavelmente “impregnadas eticamente” pela cultura majoritária ou por grupos dominantes. A pessoa política deve ser capaz de expor essa impregnação ao teste da justificação recíproca e geral.

De acordo com Forst:

O problema não é a existência de uma forma particular de “vida ética”, pois isso é inevitável; o que é problemático é a recusa de submeter esta vida ética a um exame no que diz respeito à sua justiça. Cada comunidade política contém alguma substância anterior, mas isso deve incluir essencialmente a disposição para a justiça. Os cidadãos de uma sociedade eticamente pluralista estão sempre unidos por mais do que “meros” procedimentos de justiça. Eles estão unidos por princípios compartilhados e uma história compartilhada (também de conflitos); no entanto, tudo o que os divide é resolvido dentro dos procedimentos da justiça. No entanto, deve-se ter em mente que as linhas éticas ou políticas do conflito entre os grupos podem variar de caso para caso e envolver coalizões mutantes. (FORST, 2013, p. 524-525, tradução nossa).

Nos exemplos de Bueno e Rodriguez (2020) e Cunha e Teixeira (2018), o Estado determinou medidas de repressão a práticas éticas, religiosas e culturais de origem africana que refletem a identidade de uma parcela da população que é estigmatizada e submetida aos poderes de uma maioria (uma elite). Essa é a parte da tolerância vertical, hierárquica e tão criticada por Wendy Brown (2006) – afinal, a tolerância serve como recurso para discurso político que despolitiza e transforma as relações históricas de dominação em relações naturais de diferenças. Já na percepção da tolerância horizontal, a emancipação e a luta contra falsas formas de reconhecimento são movimentos contrários ao da concepção repressiva, pois as práticas e norma são postas em validação recíproca e geral através do processo de justificação pública.

Ao que se segue, a construção da identidade não se dá apenas em uma direção: “estar subordinado a determinadas instituições e práticas de poder não só forma os sujeitos de acordo com essas práticas, mas também *contra* elas” (FORST, 2018, p. 214-215). Assim, os grupos perseguidos ou subordinados descritos nos exemplos (Bueno e Rodriguez, 2020; e Cunha e Teixeira, 2018) formam uma determinada identidade na e pela luta:

O que os torna capazes de questionar as formas de reconhecimento (ou não reconhecimento) estabelecidas é o fato de que, a partir de dentro delas, é gerado o poder para formar sua própria identidade (certamente, não plenamente desvinculada de sua cultura e de sua sociedade) em oposição a tal regime de tolerância. (FORST, 2018, p. 215).

Para Forst (2018, p. 215-216), a identidade pessoal e comunitária é a condição prévia contra as formas de reconhecimento disciplinadoras. São as formas internas de reconhecimento que criam a consciência negativa necessária para iniciar a luta e reivindicar a liberdade de manter sua identidade como uma comunidade particular e de ser reconhecido na qualidade de cidadão ou cidadã igual, do ponto de vista político e jurídico.

3.2 Reconhecimento da Diferença na Luta por Tolerância

O reconhecimento da diferença abre um panorama de conflitos que marca os debates sobre os atributos de uma sociedade multicultural. Um reconhecimento específico da diferença ética dentro da lei não é um requisito ético, mas um requisito moral-político no sentido de justiça. A questão continua a ser evitar injustiças, o que neste caso, significa evitar desvantagens para determinados indivíduos ou grupos que não podem ser justificados em termos recíprocos (FORST, 2013).

A concepção de respeito da tolerância não implica um modelo de igualdade formal que procede de uma separação rigorosa entre o privado e o público e procura "privatizar" as diferenças éticas e excluí-las inteiramente do domínio público e da lei válida. Com base no princípio da justificação, a sua contrapartida é um modelo de igualdade qualitativa segundo o qual os cidadãos e cidadãs se reconhecem mutuamente como pessoas dotadas de direitos iguais no sentido jurídico e político, que no entanto são eticamente diferentes; além disso, reconhecem que as diferenças éticas podem dar origem a formas legais particulares de reconhecimento – desde que tal possa ser justificado em termos recíprocos e gerais com referência a oportunidades iguais de formar ou preservar identidades ético-culturais.

Quando a lei geralmente válida não constitui uma proteção justa para comunidades éticas específicas, mas sim um ônus inadmissível porque as coloca em desvantagem em relação a outras, a lei degenera em uma camisa de força ética e deve ser alterada - também com o auxílio dos critérios de reciprocidade e generalidade, porque em tal caso uma comunidade deve ser capaz de mostrar até que ponto a lei aplicável desrespeita suas justificadas preocupações em comparação com as outras comunidades. (FORST, 2013, p. 525, tradução nossa).

A questão chave para justificar tais direitos, tal como para impor limites aos mesmos, é que as reivindicações dos grupos individuais que estão em conflito com as convicções da maioria devem ser tratadas de forma tão justa e imparcial como as dos indivíduos dentro de tais grupos. O direito à justificação, no sentido de um apelo

à liberdade de restrições inadmissíveis de autonomia e, portanto, como liberdade de dominação, mantém-se em cada caso: do lado da comunidade política em geral, do lado de grupos particulares dentro desta comunidade política e do lado dos membros de tais grupos, que não perdem o seu estatuto de cidadãos e cidadãs livres e iguais que gozam de proteção constitucional.

Uma questão fundamental é distinguir entre uma condenação ética e uma condenação moral de uma prática ou comunidade cultural. Pode-se considerar certas concepções de vida como unilaterais ou erradas de uma perspectiva ética, mas isto não fornece um argumento moral suficiente para as rejeitar (fundamentos que não sejam recíprocos e geralmente rejeitáveis). Adotar a concepção de respeito implica "custos" para as comunidades éticas que rejeitam determinadas práticas, mas o ponto decisivo é basear o argumento não em uma concepção controversa do bem – pois a vida autônoma não é necessariamente a mesma coisa que a vida boa – mas sim em princípios morais.

A razão dos direitos específicos do grupo torna-se também a razão para estabelecer limites a eles, mas de uma forma completamente diferente, não eticamente particular. A justiça, não o bem, define os limites (uma comunidade ético-cultural não pode exigir respeito legal se não respeitar simultaneamente os direitos básicos dos seus membros). "Mas, como lição geral do discurso da tolerância, é preciso estar consciente daquilo a que se apela quando se critica tais práticas, nomeadamente, os direitos universais ou uma forma particular de vida" (FORST, 2013, p. 533, tradução nossa).

Esta discussão sobre reconhecimento e emancipação aponta mais uma vez para "a necessidade de transpor o princípio da justificação, e a consequente exigência de tolerância, para o contexto político" (FORST, 2013, p. 536-537, tradução nossa). Para Forst (2013) apenas as instituições de justificação discursiva democrática são capazes de trazer à luz a pluralidade de diferentes perspectivas dentro de uma comunidade política e de dar voz às minorias, às minorias dentro da sociedade como um todo e às minorias dentro destas minorias. Isto é, em primeira instância, uma exigência de justiça. Contudo, a tolerância dos cidadãos e cidadãs como legisladores e como destinatários da lei cumpre uma função importante:

Em procedimentos institucionalizados e não institucionalizados e arenas de discurso, as posições dos grupos colidem, que não só podem ser diametralmente opostas como também podem falar "línguas éticas" diferentes. Embora estas últimas não sejam intraduzíveis, dão origem a problemas de tradução, especialmente porque - para não serem excessivamente idealistas - estas posições estão ligadas a interesses políticos. Mais ainda, não só esta pluralidade ético-política é encontrada nas discussões públicas, como há ainda o problema de certas posições não estarem representadas porque são formuladas numa língua que não é ouvida ou que é mesmo suprimida - possivelmente tanto pelos padrões estabelecidos de "razão pública" como por aqueles que pretendem falar "para este grupo". (FORST, 2013, p. 537, tradução nossa).

Forst (2013) aponta para a necessidade de uma esfera pública democrática e de procedimentos democráticos específicos onde os conflitos sobre e as lutas pela tolerância possam ser conduzidos para que se possa falar de uma democracia reflexiva que procure institucionalizar as controvérsias sobre uma melhor elaboração democrática da própria estrutura básica social. Os processos públicos de justificação giram em torno do fato de que os critérios de justificação da reciprocidade e da generalidade são levados a cabo através de acordos institucionais e deliberativos correspondentes, bem como de acordos contestativos.

3.3 A Tolerância enquanto Conceito Político em Forst

A tolerância é um conceito político porque necessita de justificação, razões recíprocas e gerais para embasar justificações públicas sobre ações e práticas dos indivíduos ou grupos em uma sociedade multicultural, além de fundamentar as normas para uma obtenção da justiça que garanta a coexistência social entre as diferentes comunidades éticas. Em termos políticos, o princípio da justificação combina as perspectivas vertical e horizontal sobre a tolerância numa concepção democrática de tolerância – racionalização do poder e da moralidade.

Para Forst, a tolerância é uma questão política na medida em que é exigida às diferentes concepções de justiça, e ela é importante em três pontos:

92 | Contextualizações da tolerância e o seu conceito político em Rainer Forst

Primeiro, “os cidadãos devem estar dispostos a justificar as suas reivindicações e posições politicamente relevantes em termos políticos públicos e, no processo, devem demonstrar capacidade de resposta, em particular às posições que entram em conflito” (FORST, 2013, p. 538, tradução nossa). Em questões básicas de justiça devem ser capazes de oferecer razões recíprocas e geralmente não repreensíveis.

O segundo ponto (FORST, 2013, p. 538, tradução nossa): “é reconhecer que o limiar da reciprocidade e da generalidade proíbe, em questões fundamentais, que se organize a estrutura básica partilhada de acordo com as próprias concepções de avaliação ética”. Forst (2013) afirma que este é o significado mais importante e exigente da tolerância neste contexto de justiça. É um requisito de virtude dirigido aos cidadãos e cidadãs que devem construir a relação correta entre as razões de objeção, de aceitação e de rejeição.

Forst, comenta:

Deve ser salientado que o que antecede não só se verifica quando posições éticas incompatíveis entram em conflito, mas também quando as diferentes concepções de justiça entram em conflito. Contudo, em tais conflitos é possível, com base no direito básico da justificação, chegar a argumentos mais substanciais a favor da justiça que fundamentam uma série de direitos como não reciprocamente rejeitáveis e que legitimam um elevado nível de igualdade social, porque o princípio da justificação confere aos membros da sociedade que se encontram em pior situação material um direito de recurso e, no que diz respeito a certas questões, mesmo de veto. Finalmente, estas estipulações também se aplicam quando não é possível encontrar uma resposta não razoável a uma questão imediatamente relevante do ponto de vista moral e deve ser procurada uma solução numa base diferente sem negar as posições das partes em conflito. Como os debates sobre aborto e investigação embrionária demonstram, isto, por sua vez coloca elevadas exigências à tolerância. (FORST, 2013, p. 539, tradução nossa).

O terceiro ponto refere-se à exigência reflexiva sobre os membros de uma comunidade política de expor “os termos da linguagem pública que se

estabeleceram, e as suas instituições, ao exame crítico sobre se são realmente inclusivos ou se, em vez disso, excluem certas vozes, interesses ou posições" (FORST, 2013, p. 539, tradução nossa). Aqui, é necessária uma crítica democrática da linguagem e da razão que escrutine a "razão pública" existente no que diz respeito à sua particularidade:

Nenhuma razão deve ser excluída do discurso político, sejam elas religiosas ou não. Os critérios de reciprocidade e generalidade não devem ser reificados em critérios de exclusão do discurso. Não exigem que as razões sejam caracterizadas a priori como "laicas", embora exijam uma tradução de determinadas línguas para uma língua que satisfaça estes critérios (em questões básicas de justiça). Como consequência, devemos distinguir entre (a) razões que devem ser admitidas nos discursos públicos e que podem ser extremamente diversas (também religiosas, por exemplo), pois de outra forma não seria possível um discurso significativo e inclusivo e nenhuma reflexão sobre a objeção, aceitação ou rejeição, e (b) razões que são "suficientemente boas" para justificar normas recíprocas e geralmente vinculativas. E nada precisa de ser afirmado sobre a sua natureza, exceto que não devem ser recíproca e geralmente rejeitáveis. (FORST, 2013, p. 539-540, tradução nossa).

A tolerância como virtude política é exigida em nome da justiça e tem um estatuto intermédio entre as virtudes eticamente e moralmente exigíveis. Neste sentido, pressupõe uma compreensão da justiça por parte dos cidadãos e cidadãs que atribuem prioridade à justiça, mesmo quando isso significa ter de viver com opiniões que contradizem as suas próprias concepções éticas.

Contudo, isto marca uma importante diferença em relação a um entendimento constitucional convencional que pressupõe que a constituição tem uma certa "substância" ético-religiosa que o Estado não pode reproduzir diretamente, embora possa promovê-la, seja por meios financeiros ou simbólicos (FORST, 2017a, p. 113).

Neste sentido, exemplifica-se o caso noticiado no jornal Folha de S. Paulo (2020): *Ministra Damares Alves² agiu para impedir aborto de menina de 10 anos.*

O portal G1 (2020) relatou “Caso chocou o país”:

A gravidez foi descoberta após a menina ter sido levada a um hospital no início do mês com dores na barriga, quando ela revelou que, havia quatro anos, vinha sendo estuprada pelo próprio tio. A polícia indiciou o homem de 33 anos por estupro e ele foi preso.

Atualmente, o aborto é autorizado no Brasil em três situações: se houver risco de morte para a mulher por causa da gestação; se a gravidez foi provocada por estupro; se o feto é anencéfalo (sem cérebro).

Em nota na época, o ministério negou que a ministra tenha atuado para evitar o procedimento de aborto e informou que ela realizou uma única chamada em vídeo com pessoas de São Mateus, sendo que isso teria ocorrido no fim de todo processo. (FALCÃO; VIVAS, 2020).

No hospital, constatou-se que a vítima se enquadrava nas duas condições previstas pelo Código Penal brasileiro para o aborto legal: gravidez após estupro e risco de morte. A reportagem da Folha de S. Paulo (2020) descreve uma série de tentativas para evitar o aborto:

A operação coordenada pela ministra tinha como objetivo transferir a criança de São Mateus (ES), onde vivia, para um hospital em Jacareí (SP), onde aguardaria a evolução da gestação e teria o bebê, apesar do risco para a vida da menina.

Para tanto, Damares enviou à cidade capixaba representantes do ministério e aliados políticos que tentaram retardar a interrupção da gravidez e, em uma série de reuniões, pressionaram os responsáveis por conduzir os procedimentos, inclusive oferecendo benfeitorias ao conselho tutelar local.

A própria Damares chegou a participar de pelo menos uma dessas reuniões por meio de videochamada. (VILA-NOVA, 2020).

² Foi Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos de 2019 a 2022, no governo Jair Bolsonaro.

Fracassada essa tentativa de retardar ou evitar o aborto, ocorreu o vazamento da identidade da criança e do hospital que realizaria o procedimento. A partir desse ponto a vítima não só passou a ter interferência no seu direito pelo Estado através de operações ligadas ao “Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos” por convicções religiosas, como também foi exposta ao julgamento de comunidades éticas-religiosas que são contra o aborto: “Devido à grande presença de manifestantes contrários ao aborto, a menina teve de entrar no hospital escondida no porta-malas de um carro. A exposição fez com que ela fosse inscrita no Programa de Proteção a Testemunhas, tendo seu nome e endereço alterados” (VILA-NOVA, 2020).

Forst (2013) afirma que o caráter cristão da comunidade política revela uma variante contemporânea do *temor de Locke* (sem fundamento religioso não existiria uma moral ou Estado que funcionasse): “o medo de que um desafio excessivo e ‘neutralizante’ aos valores ético-religiosos da maioria dos cidadãos possa minar os fundamentos do Estado, especialmente se os que fazem o desafio forem incrédulos” (FORST, 2013, p. 552, tradução nossa). A preocupação é que nenhuma forma de moralidade secular ou de lei positiva poderia proporcionar o mesmo tipo de garantia de respeito pela lei que o temor de Deus proporciona, ao contrário da conjectura de Bayle que representa a antítese ao *temor de Locke*.

Forst, expõe:

O apelo à necessidade de preservar os fundamentos ético-culturais e religiosos de um Estado democrático poderia levar à justificação de uma série de regulamentos que discriminam as minorias em nome da tolerância. A proteção da tolerância assim entendida conduziria à intolerância. Isto permitiria que uma série de julgamentos de objeção ética (e preconceitos) encontrassem o seu caminho na definição do que é tolerável, como classicamente ocorreu no caso dos “sem Deus”, por exemplo. Por outras palavras, a incapacidade de distinguir entre as normas éticas de avaliação de uma maioria e as normas geralmente partilháveis é defendida com base em considerações de nível superior, que, no entanto, no processo tomam claramente partido. Mas isto seria retirar a lição errada do discurso da tolerância e da “secularização” do Estado democrático. (FORST, 2013, p. 553, tradução nossa).

Para Forst (2013, p. 557-558, tradução nossa), “os deveres religiosos devem ser respeitados, mas não o exercício da força religiosa ou a retenção de direitos e oportunidades aos quais os cidadãos de uma comunidade política têm, em princípio, direito”. A integração de múltiplas comunidades éticas na sociedade democrática e delimitação dos limites da tolerância é uma fonte constante de conflitos. O contexto onde estes conflitos são especialmente propensos a deflagrar é “no sistema educativo, pois aí a questão dos valores ético-políticos indispensáveis que devem ser vividos e transmitidos tem, por assim dizer, um significado programático” (FORST, 2013, p. 553, tradução nossa).

O contexto político é eticamente pluralista e a tolerância adquire já um significado moral. Pois aqui, os cidadãos e as cidadãs têm o dever de justificar as normas que supostamente são vinculativas para todos em termos recíprocos e geralmente aceitáveis e, a este respeito, de exercer a tolerância no procedimento de justificação e, ainda mais importante, quando se apercebem de que existe um desacordo insuperável. O fato de isto representar um contexto particular de aplicação da exigência moral geral de respeito em nada altera o seu caráter moral (FORST, 2013, p. 504).

Rawls (2011) coloca a concepção política do consenso sobreposto como sendo endossada como uma concepção moral que os cidadãos e as cidadãs estão dispostos(as) a agir de acordo com ela com base em razões morais, ou seja, o campo de tensão e compreensão da tolerância definida por Forst: entre poder e moral. Rawls, apresenta:

Os dois fundamentos que garantem a tese do liberalismo político: primeiro, que os valores do político são valores muito importantes e não são fáceis de superar; e segundo, que há muitas doutrinas abrangentes e razoáveis que entendem ser o reino mais amplo dos valores congruente, ou pelo menos não conflitante, com os valores políticos tais como são especificados por uma concepção política de justiça para um regime democrático. Esses dois fundamentos garantem a base da razão pública, pois implicam que as questões políticas fundamentais podem ser resolvidas recorrendo-se aos valores políticos expressos pela concepção política endossada pelo consenso sobreposto. (RAWLS, 2011, p. 216).

A teoria da tolerância fundada no princípio da justificação passa a situar-se inteiramente no contexto político e é entendida no quadro de uma teoria da justificação política pública, ou seja, uma teoria da autorregulamentação democrática. Aqui, os cidadãos e as cidadãs, como pessoas de uma comunidade política eticamente pluralista, devem uns aos outros certas razões para normas recíprocas e geralmente válidas, onde é importante se o que está em jogo é moralmente relevante, questões fundamentais de justiça ou decisões que podem ser legitimamente tomadas com base procedimentos majoritários, por exemplo.

A perspectiva decisiva a partir da qual a questão da tolerância deve ser tratada é a dos cidadãos e cidadãs enquanto legisladores que, como pessoas jurídicas, são simultaneamente sujeitos dessas leis. São autores e destinatários das normas a justificar. O aspecto importante da tolerância legal é a codificação das liberdades fundamentais a nível internacional, na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948, que em seu segundo artigo proíbe a discriminação com base em "raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou outra, origem nacional ou social, propriedade, nascimento ou outro estatuto" e nos artigos de número dezoito e dezenove garantem "liberdade de pensamento, consciência e religião" e "liberdade de opinião e expressão".

Estas liberdades são evidenciadas na declaração das Nações Unidas sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação com base na religião ou crença. Em 1995, o ano internacional oficial da tolerância, a UNESCO emitiu uma *Declaração de Princípios sobre a Tolerância* que explica que tolerância significa "respeito, aceitação e apreciação da rica diversidade das culturas do nosso mundo" e coloca especial ênfase no fato de que a tolerância não pode ser realizada exclusivamente a nível jurídico, uma vez que não é menos uma virtude individual do que uma prática política.

Ao analisar contexto global de uma pluralidade universal de concepções éticas e culturais, Forst coloca que o direito à justificação é reivindicado não apenas por aqueles que clamam por mais liberdades, "mas também por aqueles que clamam pelo 'respeito pela diferença' de suas comunidades políticas em sua particularidade ético-cultural ao nível intercultural e ao nível das relações entre os Estados" (FORST, 2013, p. 572, tradução nossa). As comunidades são unidades ética e politicamente

integradas e atacar a sua integridade e identidade equivaleria a uma violação da identidade dos seus cidadãos. Ressalta-se que a reivindicação justificada de respeito externo pela diferença ético-cultural é incompatível com sua supressão interna.

A questão-chave para Forst é:

A possibilidade de uma construção autônoma e política das estruturas básicas de sociedades particulares pelos próprios cidadãos. Isto pressupõe essencialmente uma construção moral de direitos que, de forma devidamente abstrata, contam como direitos humanos que não podem ser negados a qualquer pessoa por causa do seu direito à justificação. Estes direitos constituem o fundamento da tolerância interna e transnacional - e, ao mesmo tempo, marcam os seus limites. Sem uma definição deontológica do que significa ser respeitado como "ser humano", no entanto, estes direitos carecem eles próprios de uma base normativa suficiente; e, sem uma definição recíproca e geral do que pode ser justificado nesta base, continuam a ser determináveis de uma forma unilateral e paternalista - mais uma vez, tanto dentro dos Estados como entre eles. (FORST, 2013, p. 572, tradução nossa).

Os conflitos sobre a tolerância foram e fazem parte dos conflitos sobre a justiça. As suas diferentes justificações expressam o que os defensores da tolerância exigiram em diferentes contextos. Forst (2013, p. 573, tradução nossa) defende "que nenhuma verdade ética ou religiosa seja tão preeminente que os seres humanos devam ser subordinados a ela pela força, para além da justificação recíproca".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na contextualização da tolerância evidenciou-se que o seu conceito está em constante debate e autores modernos são importantes para fundamentar as discussões contemporâneas. Para alguns ela é uma virtude exigida por Deus, pela moralidade, pela razão ou pelo menos pela prudência, para outros é um gesto condescendente e paternalista, potencialmente repressivo. Os conflitos históricos da tolerância não foram superados e sim potencializados pelo multiculturalismo. Diante disto, Rainer Forst desenvolve um estudo particular sobre a tolerância, reconstruindo sua história para compreendê-la em toda a sua complexidade e assim estabelecer um conceito central, além de pressupostos para resolver o problema da tolerância e impor os seus limites.

O conceito da tolerância em Forst é único, central, e pode ser extraído através de seis elementos (contexto, objeção, aceitação, rejeição, não coerção e prática política ou atitude pessoal) que podem estar presentes nas quatro concepções: permissão, coexistência, respeito e estima. A história conceitual da tolerância forstiana é entendida como a história das justificações utilizadas para preencher os três componentes que são normativamente dependentes: objeção, aceitação e rejeição. Ou seja, a tolerância não é em si um valor, para isso os três componentes precisam ser bem fundamentados para evitar compreensões difusas, despolitizantes e formas erradas e degradantes de tolerância.

A justificação superior da tolerância forstiana é baseada no princípio da justificação recíproca e geral, pois está atrelada a concepção de justiça e fundamenta a "concepção de respeito", que equivale a estruturar as relações de tolerância de tal forma que, mesmo que uma maioria tivesse o poder de impor legalmente as suas ideias, abstém-se de o fazer porque reconhece que a sua visão sobre a questão relevante não é generalizável numa sociedade pluralista, ou seja, numa sociedade em que as instituições estatais mais importantes não são propriedade de um determinado grupo mesmo que por acaso seja o maior.

As concepções de permissão e respeito recebem destaque nos estudos de Forst, a primeira representa a tolerância vertical – instrumento de poder e

dominação, é objeto de estudo da autora Wendy Brown; já, a segunda descreve a tolerância horizontal no qual possibilita reivindicação e emancipação. As tolerâncias vertical e horizontal ocorrem de forma simultânea nas democracias. A hipótese do estudo então é validada, ao considerar a tolerância um conceito político forstiano, pois está atrelada à concepção cognitiva do poder (A capacidade de "A" para motivar "B" a pensar ou fazer algo que "B" não teria pensado ou feito). Ao situar as diferenças dos indivíduos e grupos no espaço discursivo das razões (justificação pública) para conciliar os conflitos que geram desacordos que envolvem o bem-estar dos cidadãos e das cidadãs, livres e iguais em direito. Ela funciona como elemento político que fundamenta e exige justificações recíprocas nas relações de dominação presentes na estrutura básica da sociedade, tornando o Estado democrático como agente da política vertical de tolerância que concede liberdades para fins específicos e restritos a minorias; e com a finalidade de manter estabilidade, ordem pública e o poder.

No entanto, a hipótese subestima o nível intersubjetivo da tolerância na teoria forstiana ao pressupor que ela pode gerar reconhecimento e/ou formação de identidades políticas que buscam a emancipação nas relações de dominação injustificáveis, quando na verdade a luta por reconhecimento e emancipação parte de uma identidade prévia e não na sua formação durante o conflito. Além disso, o estudo de Forst defende que a tolerância entendida como uma atitude ou virtude do indivíduo em seu comportamento de interação em relação ao outro é a resposta certa e adequada aos conflitos enraizados em suas convicções éticas incompatíveis. Afinal, no contexto político forstiano, os cidadãos e as cidadãs são autores(as) e destinatários(as) das normas legais.

O reconhecimento político designa a responsabilidade recíproca das pessoas que se reconhecem em sentido substantivo como eticamente diferentes, juridicamente iguais e, em termos políticos e morais, como membros da comunidade política com direitos iguais. A comunidade política justa e inclusiva neste sentido, constituída por cidadãos e cidadãs reciprocamente responsáveis não é, contudo, uma comunidade de valores eticamente integrada – se é para ser inclusiva. A inclusão política e social permite o desenvolvimento de comunidades éticas não discriminadas dentro das quais as pessoas são estimadas como indivíduos

particulares; mas não se baseia em uma forma de reconhecimento de estima recíproca.

A importância do respeito mútuo que Forst sublinha na forma horizontal de tolerância pode contribuir para a abertura de um espaço que permite a articulação e negociação de convicções éticas mutuamente incompatíveis – um espaço que parece necessário para o processo de justificação pública, mas que ao mesmo tempo é despolitizada na medida em que se imagina ser governado por razão em vez de relações de poder ou hierarquias sociais. Forst defende que tal concepção de respeito da tolerância permanece politicamente produtiva na medida em que permite que grupos marginalizados resistam à dominação, exigindo razões mutuamente aceitáveis de justificação.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Cecília. O elogio da tolerância em Pierre Bayle. **Cadernos Espinosanos**, n. 24, p. 115-139, 2010.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE CIÊNCIA POLÍTICA – ABCP. **Teoria Política**. Disponível em: <https://cienciapolitica.org.br/web/area-tematica/teoria-politica>. Acesso em 03 de jun. de 2021.

BAYLE, Pierre. **Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: "Contrain-les d'entrer"**. Thomas Litwel, 1686.

BAYLE. **Pensées diverses sur la comète**. Paris: Editora Flammarion, 2007.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BROWN, Wendy. **Regulating aversion: tolerance in the age of identity and empire**. 2006.

BROWN, Wendy; FORST, Rainer. **The Power of Tolerance: a debate**. (ed. Luca Di Blasi; Christoph F. E. Holzhey). New York: Columbia University Press, 2014.

BUENO, Winnie de Campos; RODRIGUEZ, José Rodrigo. Legalidade discriminatória e direito à alimentação sagrada. **Revista Direito e Práxis**, v. 11, p. 1597-1623, 2020.

BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai. **Ocidentalismo: o Ocidente aos olhos de seus inimigos**. Tradução: Sérgio Lopes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2006.

CASTIGLIONE, Dário; MCKINNON, Catriona (Org.). **Toleration, neutrality and democracy**. Kluwer Academic Publishers, 2003.

CUNHA, Rafaela Cardoso Bezerra; TEIXEIRA, Ricardo Augusto de Araújo. Rótulos no Samba: Crime e Etiquetamento na Cultura Pop Carioca do Século XX. **Revista Em Tempo**, v. 17, n. 01, p. 296-319, nov. 2018.

DOURADO, Diowattson Almeida; OLIVEIRA, Nythamar de. **Teoria Crítica, Normatividade e Justificação: Reconstrução, Socialidade, Reflexividade**. Disponível em: <https://editora.pucrs.br/anais/sic/assets/edicoes/2020/arquivos/173.pdf>. Acesso em: 30 de jul. 2022.

FALCÃO, Márcio; VIVAS, Fernanda. PGR apura se ministra Damares tentou impedir aborto de menina de 10 anos no ES. **Portal G1**, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/11/09/pgr-apura-se-ministra-damares-tentou-impedir-aborto-de-menina-de-10-anos-no-es.ghtml>. Acesso em 01 de ago. 2022.

FIORI, José Luís. **O poder global e a nova geopolítica das nações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

FORST, Rainer. **Contexts of Justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism**. London: University of California Press, 2002.

FORST, Rainer. Toleration, justice and reason. In: MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dário (org.). **The culture of toleration in diverse societies: Reasonable tolerance**. Manchester University Press, 2003, p. 71-85.

FORST, Rainer. Os limites da tolerância. **Novos estudos CEBRAP**, p. 15-29, 2009.

FORST, Rainer. **The right to justification: elements of a constructivist theory of justice**. Tradução Jeffrey Flynn. Nova York: Columbia University Press, 2011.

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

FORST, Rainer. Noumenal Power. **Journal of Political Philosophy**, v. 23, n. 2, p. 111-127, 2015.

FORST, Rainer. **Normativity and Power: Analyzing Social Orders of Justification**. Oxford University Press, 2017a.

FORST, Rainer. Toleration and its Paradoxes: A Tribute to John Horton. In **Philosophia**, 2017b.

FORST, Rainer. **Justificação e Crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

FUNDO DE EMERGÊNCIA INTERNACIONAL DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA – UNICEF. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em 02 de ago. 2022.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **The Maxims and Reflections of Goethe**. Tradução: Thomas Bailey Saunders. Londres: Macmillan and Co., Limited St. Martin's Street, 1908.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Maxims and Reflections: Illustrated**. Edição do Kindle, 2019.

HORTON, John. Three (apparent) Paradoxes of toleration. In **Synthesis philosophica**, 1994.

HORTON, John; MENDUS, Susan. **Toleration, identity and difference**. Londres: Palgrave Macmillan 1999.

JONES, Peter. Toleration and Neutrality: Compatible Ideals? In: CASTIGLIONE, Dário; MCKINNON, Catriona (Org.). **Toleration, neutrality and democracy**. Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 97-110.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **What is Enlightenment?** Edição do Kindle, 2019.

KELLOGG, Frederic. The Enforcement of Toleration. In: CASTIGLIONE, Dário; MCKINNON, Catriona (Org.). **Toleration, neutrality and democracy**. Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 159-168.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Revista Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.

LOCKE, John. **Carta Sobre a Tolerância**. Lebooks Editora, 2019.

MARCUSE, Herbert. Tolerância Repressiva. Tradução: Kathlen Luana de Oliveira. **Revista Protestantismo em Revista**, vol. 12, jan.-abr. de 2007.

MCKINNON, Catriona. Toleration and the character of pluralism. In: MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dário (org.). **The culture of toleration in diverse societies: Reasonable tolerance**. Manchester University Press, 2003, p. 54-70.

MCKINNON, Catriona. **Toleration: A critical introduction**. Routledge, 2005.

MENDUS, Susan (Org.). **Justifying toleration: Conceptual and historical perspectives**. Cambridge University Press, 1988.

MENDUS, Susan. **Toleration and the limits of liberalism**. Londres: Macmillan Education Ltd, 1989.

MENDUS, Susan. **The Politics of Toleration: Tolerance and Intolerance in Modern Life**. Edinburgh University Press, 1999.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Editora Hedra, 2017.

NEWY, Glen. Is a Tolerant Democracy a Rubber Duck? In: CASTIGLIONE, Dário; MCKINNON, Catriona (Org.). **Toleration, neutrality and democracy**. Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 143-158.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA – UNESCO. **Declaração de Princípios sobre a Tolerância**. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da USP. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php>. Acesso em 22 de jan. 2021.

PAINE, Thomas. **Senso Comum e os Direitos do Homem**. L&PM Pocket, 2009.

POPPER, Karl. **A Sociedade Aberta e Seus Inimigos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

RAPHAEL, David Daiches. The intolerable. In: MENDUS, Susan (Org.). **Justifying toleration: Conceptual and historical perspectives**. Cambridge University Press, 1988, p. 137-154.

RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

RAZ, Joseph. Autonomy, toleration, and the harm principle. In: MENDUS, Susan (Org.). **Justifying toleration: Conceptual and historical perspectives**. Cambridge University Press, 1988, p. 155-176.

SANTOS, Giovane Martins Vaz dos. **Liberdade e tolerância em John Stuart Mill: uma análise a partir de Isaiah Berlin, Alex Zakaras e George Fletcher**, 2021. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

SARTORI, Giovanni. **Cómo hacer ciencia política**. Taurus, 2012.

VILA-NOVA, Carolina. Ministra Damares Alves agiu para impedir aborto em criança de 10 anos. **Folha de S. Paulo**, 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/09/ministra-damares-alves-agiu-para-impedir-aborto-de-crianca-de-10-anos.shtml?origin=folha>. Acesso em 01 de ago. 2022.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a Tolerância**. Tradução: Leandro Cardoso Marques da Silva. São Paulo: Edipro, 2017.

WALDRON, Jeremy. Locke: toleration and the rationality of persecution. In: MENDUS, Susan (Org.). **Justifying toleration: Conceptual and historical perspectives**. Cambridge University Press, 1988, p. 61-86.

WALDRON, Jeremy. Toleration and reasonableness. In: MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dário (org.). **The culture of toleration in diverse societies: Reasonable tolerance**. Manchester University Press, 2003, p. 13-37.

WALZER, Michael. **Da Tolerância**. Tradução: Almiro Pisseta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

