

OS LIMITES DA TOLERÂNCIA*

RAINER FORST

TRADUÇÃO DE MAURO VICTORIA SOARES

RESUMO

Este artigo apresenta os elementos constitutivos do conceito de tolerância e discute duas concepções diferentes do termo, como permissão e como respeito moral, que expressam modos diversos de demarcar os limites da tolerância. A tolerância é apresentada como um conceito que, para ganhar algum conteúdo, depende normativamente de um direito à justificação baseado na idéia de um uso público da razão segundo o qual as práticas e as instituições político-jurídicas que determinam a vida social dos cidadãos devem ser justificáveis à luz de normas que eles não podem recíproca e genericamente rejeitar.

PALAVRAS-CHAVE: *Tolerância; democracia; justificação pública; respeito moral.*

ABSTRACT

The article presents the constitutive elements of the concept of toleration and discusses two different conceptions of toleration, as permission and as moral respect, which express different ways of demarcating the limits of the toleration. Toleration is presented as a concept that to gain a certain content and substance is a normatively dependent concept, one that is in need of a right to justification based on the idea of a public use of reason according to every practices and legal-political institutions that determine the social life of the citizens must to be justifiable by norms that they can not reciprocally and generically reject.

KEYWORDS: *Toleration; democracy; public justification; moral respect.*

[*] Sou grato aos participantes da conferência “Tolerância e Conflito de Identidade” na Universidade George Washington por suas proveitosas questões e críticas, especialmente a Melissa Williams por seus comentários esclarecedores, a Ingrid Creppell pelas sugestões de aprimoramento e a Glen Newey por importantes discussões em correspondências. Beneficiei-me ainda de uma discussão no encontro da subdivisão alemã da Associação Internacional para a Filosofia do Direito e a Filosofia Social em Heidelberg, bem como dos comentários de Felmon Davis,

I

O conceito de tolerância exerce no discurso político contemporâneo um papel central e, no entanto, ambivalente. Basta pensar nos seguintes exemplos, tirados do contexto alemão mas que assumem um caráter um tanto paradigmático nos debates acerca do próprio significado da tolerância. Em 1995, um dispositivo da Lei Educacional da Bavária que determinava a fixação de uma cruz ou crucifixo em cada sala de aula da rede pública foi declarado inconstitucional pela Corte Constitucional Federal; desde então tem havido um debate acalorado sobre se o dispositivo seria intolerante com relação

às minorias ou se, em vez disso, não seriam as minorias que objetavam à ostentação de cruzes ou crucifixos que estariam sendo intolerantes. Outro exemplo seria o acirrado debate sobre se deveria ser permitido a uma professora muçulmana vestir o véu islâmico na escola: é intolerante requerer que ela deixe de usá-lo ou, ao contrário, vesti-lo é que é sinal de intolerância? Também quando o governo alemão aprovou uma lei que atribuía às uniões homossexuais um *status* legal com alguns dos direitos e deveres do casamento, contestou-se que a tolerância não exige tal igualdade legal; em vez disso, para os opositores daquela lei, a tolerância não requer mais do que se permitir legalmente relações homossexuais. Os limites da tolerância foram atingidos, assim sustentavam, quando tais leis colocaram a tradicional instituição do casamento em questão (um dos *slogans* utilizados dizia: “Tolerância, sim; Casamento, não!”)¹.

Por fim, nos últimos anos têm-se estabelecido em várias cidades e regiões alemãs “alianças (políticas) pela tolerância”, “declarações de tolerância” vêm sendo aprovadas por parlamentos e grandes manifestações foram encampadas (como a de Berlim em novembro de 2000, com duzentas mil pessoas). A motivação para essas manifestações foi a onda de violentos ataques racistas a estrangeiros, especialmente negros. As reações a isso consistiram em, de um lado, apelos aos cidadãos para que demonstrassem mais tolerância com relação a pessoas culturalmente e etnicamente diferentes e, de outro, a promoção de políticas de “tolerância zero” contra os perpetradores da violência e suas organizações. Nesse contexto, o parlamento e o governo formalizaram um pedido à Corte Constitucional para que declarasse inconstitucional o Partido Democrático Nacional (NPD), um partido de extrema direita — instrumento para a demarcação do limite democrático da tolerância que não tinha sido usado desde 1956. Os membros e partidários daquela agremiação não foram os únicos, contudo, a considerar essa medida intolerante².

Estes exemplos demonstram o acentuado valor de uso político do conceito de tolerância: sempre se tenta modelar a própria posição como tolerante e a dos outros como intolerante, estando além dos limites adequados da tolerância. Como esses limites são assim tão controversos, pretendo tratar da questão acerca de quais critérios deveriam servir de base para determiná-los.

II

Já sugeri uma resposta aparentemente simples para essa questão. Ela sustenta que *os limites da tolerância devem ser postados onde a intolerância começa*. A tolerância só pode exigida em face daqueles que são tolerantes; é uma questão de simples reciprocidade.

Günter Frankenberg, Klaus Günther e Martin Saar. Uma versão anterior deste texto foi publicada com o título “Grenzen der Toleranz”, em *Grenzen als Thema der Rechts und Sozialphilosophie*, editado por Winfried Brugger e Görg Haverkate (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002), e é aqui usada com generosa permissão. Uma versão revisada será publicada no volume *Tolerance: changing perspectives in a time of conflict*, editado por Ingrid Creppell, Russell Hardin e Stephen Macedo e aparece aqui com a gentil permissão dos editores.

[1] Discuti esses conflitos em detalhe em meu estudo histórico e sistemático da tolerância: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003, § 38. Na segunda parte deste livro, desenvolvo os argumentos apresentados neste artigo.

[2] O pleito foi denegado pela Corte Constitucional Federal (18/03/2003, 2 BvB 1/01) por razões processuais, especialmente porque o pedido de banimento do partido citava pronunciamentos e atividades comprometedoras de seus integrantes, que eram também informantes de agências de segurança do Estado.

Uma breve olhada nos textos clássicos da história da tolerância fornece suporte a isso. Pierre Bayle defende a máxima “de que uma religião que coage a consciência não tem direito a ser tolerada”³, sendo que ele tinha em mente o catolicismo; John Locke conclama que “aqueles que não possuírem e professarem o Dever de tolerar Todos os homens em matéria de simples Religião” não detêm “nenhum direito de ser tolerados pelo Magistrado”⁴. Ele inclui ainda aqueles “que negam a Existência de um Deus” porque “Promessas, Pactos e Juramentos, que são os Elos da Sociedade Humana, não podem exercer influência sobre um Ateu”⁵. Rousseau formulou apenas um dogma negativo em sua declaração de fé dos cidadãos: o da intolerância⁶. E, de acordo com Voltaire, “os homens devem evitar o fanatismo para merecerem a tolerância”⁷. Ele também adverte quanto ao ateísmo, pois um “ateu furioso tende a ser uma praga tão grande quanto um supersticioso furioso”⁸. Ambos podem ser evitados por meio de “idéias embasadas a respeito da divindade”.

Essas poucas citações devem bastar para sustentar o seguinte:

- (a) Ainda que a tese de que os limites da tolerância devam ser colocados onde a intolerância de uma pessoa ou grupo começa seja incontestada, resta cada vez mais controverso o que isso significaria em um dado contexto. Onde se inicia a tolerância? Com aqueles dispostos a recorrer à força da religião ou com aqueles que questionam fundamentações religiosas da ordem política, ou seja, “papistas” ou ateístas? É óbvio que o mero *slogan* “sem tolerância com o intolerante” não é apenas vazio, mas potencialmente perigoso, pois a definição de intolerante muito freqüentemente é ela mesma resultado de parcialidade e intolerância.
- (b) Isso pode levar a uma conclusão muito cética com relação ao conceito de tolerância⁹. Simplesmente não existe tolerância, poder-se-ia dizer, pois qualquer entendimento concreto desse conceito leva à intolerância para com aqueles arbitrariamente chamados de “intolerantes” — o que significaria que a tolerância é sempre apenas uma forma mais ou menos efetivamente velada de intolerância. A idéia toda pareceria não ser nada mais do que uma estratégia retórica nas lutas políticas pelo poder, na qual cada parte reivindica, mas sem fundamento para tanto, o direito a um nível superior de legitimidade e imparcialidade na definição da diferença entre o tolerante e o intolerante. Nesse caso a sentença, “Os limites da tolerância devem ser postados onde a intolerância começa”, adquire um sentido muito diferente, que mostra os próprios limites do *conceito* de tolerância. Ele é posto em dúvida pelo paradoxo de que a tolerância termina tão logo começa: assim que um limite arbitrário é estipulado pela definição do “intolerável” e do “intolerante”.

[3] Bayle, Pierre. *Philosophical commentary on these words of Jesus Christ, Compel Them to Come in*, trad. e ed. de A. Godman Tannenbaum. Nova York: Peter Lang, 1987, p. 147.

[4] Locke, John. *A letter concerning toleration*, editado por J. Tully. Indianapolis: Hackett, 1983, p. 50.

[5] *Ibidem*, p. 51.

[6] Rousseau, Jean-Jacques. *The social contract*. In: Gourevitch, Victor (ed.). *The social contract and other later political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, vol. IV, p. 8.

[7] Voltaire. *A treatise on toleration and other essays*, trad. de J. McCabe. Amherst: Prometheus Books, 1994, p. 203.

[8] *Ibidem*, p. 207.

[9] Ver, por exemplo, Fish, Stanley. “Mission impossible: settling the just Bounds between Church and State”. *Columbia Law Review*, vol. 97, 1997, pp. 2255-333.

III

Essa tentativa de se des(cons)truir radicalmente o conceito de tolerância aponta um problema importante, mas tira a conclusão errada. Ela nos alerta corretamente para suspeitarmos da forma como os limites da tolerância têm sido e são traçados entre o tolerante e o intolerante/intolerável. É sempre necessário se indagar quem estabelece esses limites e contra quem, com base em que razões, e quais motivações estão em jogo. Em suma, quem quer que fale de tolerância não pode silenciar quanto ao poder.

Mas deve-se também prestar muita atenção ao tipo de retórica desconstrucionista a respeito da “carência de fundamento” dos termos normativos. Pois ela mistura dois significados de “intolerância” que precisam ser distinguidos — ou melhor, que aqueles que ainda pretendem usar o conceito de tolerância deveriam distinguir: a intolerância dos que se colocam além dos limites da tolerância, porque recusam a tolerância como norma em princípio, e a intolerância dos que não querem tolerar a recusa dessa norma. Chamar ambos os pontos de vista igualmente de “intolerantes” pressupõe que não haja um modo não-arbitrário, imparcial de demarcar os limites da tolerância à luz de considerações normativas de ordem superior. Contudo, para que o conceito de tolerância seja salvo desse paradoxo destrutivo, deve existir tal possibilidade; só assim pode a crítica a uma (possível) ação contra a “intolerância” ser ela mesma mais do que apenas outra forma de “intolerância”.

Do exercício desconstrutivo podemos, entretanto, ainda aprender que o conceito de intolerância por si só é indeterminado demais para engendrar uma resposta justificável para a questão de como os limites da tolerância devem ser demarcados. Tolerância é o que eu chamo de um *conceito normativamente dependente*, o qual, para que tenha um determinado conteúdo (e limites especificáveis), carece de recursos normativos adicionais que não sejam dependentes nesse mesmo sentido. Tolerância não é, portanto, contrariamente a uma visão comum, ela mesma um valor, mas, em vez disso, uma atitude requerida por outros valores ou princípios. Além disso, a fim de evitar a acusação de arbitrariedade, os fundamentos necessários devem ser normativamente “auto-sustentáveis” e têm que possuir a qualidade de permitir que se estabeleçam divisas e limites de um modo mutuamente justificável. A história da tolerância demonstra que ela não tem sido alcançada com muita frequência, já que as idéias de ordem política e moralidade que foram até então utilizadas para o propósito eram excessivamente particularistas e, em especial, enviesadamente religiosas. Assim sendo, se a intenção é evitar a desconstrução da tolerância, deve-se começar com uma reconstrução do conceito.

IV

Para tanto, uma definição clara do próprio conceito de tolerância é necessária, pois a tese de dependência normativa recém-elaborada não significa que o conceito, ele mesmo, seja amorfo. Ele deve ser analisado mediante seis características¹⁰, observadas a seguir.

Em primeiro lugar, o *contexto da tolerância* precisa ser especificado. Qual é a relação entre o tolerante e o tolerado (por exemplo, pais e filhos, amigos, cidadãos etc.)? Quais são os sujeitos (indivíduos, grupos, o Estado) e os objetos (crenças, ações, práticas) da tolerância? Obviamente, as razões a favor e contrárias à tolerância variam de acordo com esses contextos.

Em segundo, é essencial para o conceito de tolerância que as crenças ou as práticas toleradas sejam consideradas objetáveis e erradas ou más em um sentido relevante. Se esse *componente de objeção*¹¹ estiver faltando, não falaremos de “tolerância”, mas de “indiferença” ou “afirmação”.

Em terceiro lugar, o componente de objeção precisa ser balanceado por um *componente de aceitação*, que não remove o juízo negativo, mas fornece algumas razões positivas que superam as negativas em um contexto relevante. De acordo com essas razões, seria errado não tolerar o que é errado, para mencionar outro paradoxo bem conhecido da tolerância. As práticas ou as crenças em questão são erradas, mas não intoleravelmente erradas.

Em quarto, os *limites da tolerância* precisam ser especificados. Eles ficam em um ponto no qual as razões para a rejeição se tornam mais fortes do que as razões para a aceitação (o que ainda deixa em aberto a questão dos meios apropriados para uma possível intervenção). É importante observar que as razões de *rejeição* não precisam ser idênticas às razões de *objeção*¹²; elas podem ser independentes, ou, o que é mais provável, internamente conectadas com as razões para a aceitação, as quais especificam certas condições e limites para aquela aceitação. Além do mais, é preciso salientar que 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). Há, então, três, e não apenas dois terrenos normativos em um contexto de tolerância.

Em quinto lugar, 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.

[10] Para uma discussão mais completa do que se segue, ver Forst, Rainer. “Toleration, justice and reason”. In: McKinnon, Catriona e Castiglione, Dario (eds.). *The culture of toleration in diverse societies*. Manchester: Manchester University Press, 2003, pp. 71-85.

[11] Os termos “componente de objeção” e “componente de aceitação” retiro de King, Preston. *Toleration*. Nova York: St. Martin’s Press, 1976, pp. 44-54.

[12] Sobre esse ponto, ver Newey, Glen. *Virtue, reason and toleration*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, pp. 32-34, de quem difiro, no entanto, em especial quanto ao entendimento da natureza das razões de objeção.

Em sexto, pode-se distinguir entre *tolerância* como uma prática (de um Estado, por exemplo) e como uma atitude ou mesmo uma virtude, a qual chamamos de *aceitação**. A primeira pode estar presente em uma sociedade sem a última.

V

Baseado nessas seis características centrais do *conceito* de tolerância, é possível desvelar diferentes *concepções* do termo, aplicáveis no contexto de uma comunidade política em que os cidadãos estão divididos por profundas diferenças culturais e religiosas. Para os atuais propósitos, destacarei duas dessas concepções, cada uma delas implicando um diferente modo de demarcar os limites da tolerância¹³.

De acordo com a primeira concepção, que chamo de *concepção como permissão*, a tolerância é uma relação entre uma autoridade ou uma maioria e uma minoria dissidente, “diferente”. Tolerância significa, então, que a autoridade (ou maioria) concede uma permissão qualificada aos membros da minoria para viverem de acordo com suas crenças, na condição de que a minoria aceite a posição dominante da autoridade (ou maioria). Contanto que a expressão de suas diferenças permaneça dentro de limites, isto é, um assunto “privado”, e contanto que não reivindiquem *status* público e político iguais, eles podem ser tolerados tanto em termos pragmáticos como de princípio — em termos pragmáticos porque essa forma de tolerância é considerada a menos custosa de todas as alternativas possíveis e não perturba a paz civil e a ordem conforme o grupo dominante a define (ao contrário, contribui para a mesma); e em termos de princípio porque se considera moralmente errado (e, de todo modo, infrutífero) forçar as pessoas a abandonarem certas crenças ou práticas arraigadas.

Essa concepção como permissão é aquela clássica, que encontramos em muitos documentos históricos e precedentes ilustrativos da política de tolerância (tais como o Edito de Nantes de 1598) e que — de modo considerável — ainda informa nossa compreensão do termo. Tolerância significa aqui que a autoridade ou maioria que detém o poder de dificultar as práticas de uma minoria não obstante a “tolera”, ao passo que a minoria aceita sua posição de dependência. A situação ou os “termos de tolerância” são não-recíprocos: um grupo permite ao outro certas coisas sob as condições que ele especifica de acordo com suas próprias crenças e interesses. Ele define sozinho os “limites do tolerável”. É essa concepção que Goethe tinha em mente quando afirmou: “A tolerância deveria ser uma atitude apenas temporária: ela deve conduzir ao reconhecimento. Tolerar significa insultar”¹⁴.

Em oposição a isso, a outra concepção de tolerância — a *concepção como respeito* — é aquela na qual as partes tolerantes reconhecem

[*] No original, o autor usou o termo *tolerance*, no lugar de *toleration*, utilizado até então (N. do T.).

[13] Para outras concepções (não diretamente relevantes aqui), a “concepção como coexistência” e a “concepção como estima”, ver Forst, “Toleration, justice and reason”, op. cit., pp. 73-76.

[14] “Toleranz sollte nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen” (Goethe, Johann Wolfgang. “Maximen und Reflexionen”. In: *Werke* 6. Frankfurt/Main: Insel, 1981, p. 507 (tradução minha).

uma a outra em um sentido recíproco: embora difiram notavelmente em suas convicções éticas a respeito do bem e do modo de vida legítimo e em suas práticas culturais, e sustentem em muitos aspectos visões incompatíveis, elas se respeitam mutuamente como moral e politicamente iguais, no sentido de que sua estrutura comum de vida social deve — na medida em que questões fundamentais de reconhecimento de direitos e liberdades e de distribuição de recursos estejam envolvidas — ser guiada por normas que todos possam igualmente aceitar e que não favoreçam uma “comunidade ética” específica, por assim dizer¹⁵. A base para isso é o respeito moral pelos outros na condição de cidadãos iguais e a capacidade de traçar os dois limites mencionados acima, com relação a (1) o campo daqueles valores e práticas afirmados em sua totalidade (ou em sua maior parte), (2) o campo das crenças e práticas julgadas *eticamente erradas*, mas ainda assim toleradas por não se poder julgá-las *moralmente erradas* em um sentido mais objetivo e, finalmente, (3) o campo do que não pode ser tolerado sob aquela base moral¹⁶.

Se tomarmos os critérios de independência e imparcialidade normativas como referenciais para se determinar a substância e os limites da tolerância, e compararmos as duas concepções nessa base, vê-se que a concepção como permissão dá à autoridade no poder total discricção com relação aos valores que justificam e limitam a tolerância. Em sua maior parte, eles serão os valores e *costumes* da forma de vida ético-política da maioria dos cidadãos; e conseqüentemente os limites da tolerância podem ser amplos se a base de valores relevante for interpretada de um modo abstrato (e o valor da liberdade pessoal, por exemplo, for destacado), mas podem também ser bastante estreitos se, por exemplo, valores religiosos provirem sua base normativa. O mais importante é o fato de não haver um princípio de ordem superior para avaliar essas interpretações, de forma que a estipulação dos limites da tolerância corre o risco de arbitrariedade. Isso viola o critério da imparcialidade.

A concepção como respeito procura atentar para esse critério na determinação do conteúdo da tolerância, com o auxílio de considerações de *justiça procedimental*. De acordo com essas considerações, nem a autoridade política nem a maioria dos cidadãos têm o direito de moldar as instituições básicas do Estado com base em suas concepções éticas do bem, uma vez que essas concepções possam ser criticadas por outros cidadãos como interessadas e particularistas. Do prisma da concepção da tolerância como respeito, portanto, é uma concepção de justiça que fornece a fundação para uma distinção justificável entre os três campos de nossas próprias visões éticas, daquelas que são toleráveis e daquelas que não o são. É isso que eu pretendo discutir brevemente — e sustentar — nas seções seguintes.

[15] Ver discussão sobre “neutralidade” em Forst. *Contexts of justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism*, trad. J. Farrell. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2002, cap. 2.

[16] Com respeito à terminologia, introduzo aqui uma distinção entre concepções “éticas” do bem e normas “morais” de justiça, a qual segue (e desenvolve) a sugestão feita por Habermas, Jürgen. “On the pragmatic, the ethical, and the moral employments of practical reason”. In: *Justification and application*, trad. Ciaran Cronin. Cambridge, MA: MIT Press, 1993, pp. 1-17. Para minha própria versão da distinção, ver especialmente Forst. “Ethik und Moral”. In: Günter, Klaus e Wingert, Lutz (Eds.). *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Festschrift für Jürgen Habermas. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2001, pp. 344-371.

Uma democracia reflexiva, aquela consciente de seus próprios princípios, deve estar baseada no fundamental *princípio de justificação da justiça*, o qual diz que todas as instituições que determinam a vida social e, por conseguinte, as vidas individuais dos cidadãos de modo considerável precisam ser justificáveis à luz de normas que os cidadãos não possam recíproca e genericamente rejeitar¹⁷. Isso resulta recursivamente de uma reconstrução da pretensão de validade daquelas normas que devem ser reciprocamente justificáveis e genericamente legítimas — pretensão essa que deve ser testada discursivamente, isto é, em um discurso justificatório que procure gerar recíproca e genericamente razões não-rejeitáveis. *Reciprocidade*, nesse contexto de justificação, significa que não se reivindicuem certos direitos e recursos que são negados aos outros, e que nossas próprias razões (valores, interesses, necessidades) não sejam projetadas sobre as dos outros ao defendermos nossas pretensões. Deve-se estar disposto e apto a sustentar normas básicas com razões que não estejam fundadas em verdades “superiores” ou em concepções do bem que possam ser razoavelmente rejeitadas por outros com identidade ética e cultural diferentes. Ademais, de acordo com o critério da *generalidade*, as razões para as normas básicas devem ser reciprocamente aceitáveis e compartilháveis entre todos os cidadãos, não apenas entre os grupos dominantes. Compreendidos corretamente, os critérios de reciprocidade e de generalidade implicam que não é qualquer dissenso que pode invalidar normas gerais, mas apenas o dissenso que levante objeções que não podem ser, elas mesmas, rejeitadas com base nesses critérios.

Considero que o tipo de respeito que corresponde ao princípio de justificação consiste na forma mais fundamental de reconhecimento moral: o respeito pelo outro como titular de um *direito à justificação*¹⁸. Um caso particular de violação desse respeito ocorre quando membros de uma religião consideram legítimo impor sua concepção parcial de verdade e virtude a outros, ao tornarem esses valores — rejeitáveis reciprocamente — o fundamento para normas gerais obrigatórias. Vista desse modo, a intolerância é uma forma específica de injustiça, e a tolerância uma demanda por justiça. A demanda consiste em tolerar aquelas crenças e práticas das quais se discorda, mas que não violam elas mesmas os critérios ou o “limiar” de reciprocidade e generalidade, isto é, práticas de indivíduos ou grupos que não negam formas básicas de respeito aos outros e não impõem ilegitimamente suas visões eticamente rejeitáveis (ultrapassando por tal via a “fronteira” entre visões éticas legítimas e normas gerais válidas). Aqueles que se toleram mutuamente consideram as concepções éticas um do outro erradas e mal-formadas, mas mediante razões que o outro pode justificadamen-

[17] Para uma discussão desse princípio (e sua óbvia relação com as teorias de Rawls, Habermas e Scanlon, por exemplo), a qual não posso detalhar aqui, ver Forst, *Contexts of Justice*, op. cit., cap. 4; Idem, “Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls’ Politischer Liberalismus und Habermas’ Diskurstheorie in der Diskussion”. In: Brunkhorst, Hauke e Niesen, Peter (eds.). *Das Recht der Republik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1999, pp. 105-168.

[18] A esse respeito ver, em particular, Forst. “The basic right to justification: towards a constructivist conception of human rights”. *Constellations*, vol. 6, 1999, pp. 35-60.

te rejeitar, com base em suas próprias visões e concepções do bem. Em tal situação, as pessoas tolerantes reconhecem que suas *objeções éticas* são boas em si mesmas, mas não são suficientes para justificar uma *rejeição moral* das concepções do outro como intoleráveis (para usar a linguagem da “objeção” e da “rejeição” sugerida anteriormente). Enquanto uma objeção ética é aquela que pode ser rejeitada com base no critério da reciprocidade e, dessa forma, levar a um “desacordo razoável”, uma rejeição moral é baseada em razões que os outros não podem recíproca e genericamente rejeitar.

Os limites da tolerância são, portanto, atingidos quando um grupo tenta dominar os demais fazendo de suas visões rejeitáveis a norma geral. Tal negação do direito à justificação é uma forma de intolerância que não pode ser tolerada. Não tolerá-la, entretanto, não é absolutamente mais uma forma de intolerância, pois é justificado pelo próprio princípio de justificação e não absolutiza uma concepção ética contrária. A determinação dos limites da tolerância é, ela mesma, reflexiva e pode sempre ser questionada por aqueles que se vêm excluídos¹⁹. Em oposição a isso, o modo pelo qual a concepção como permissão estabelece os limites da tolerância é parcial e potencialmente repressivo em relação às minorias.

Com relação aos exemplos do início deste texto, isto significa o seguinte. Em uma sociedade na qual um grupo defende que a cruz ou crucifixo é um símbolo de valores éticos comuns, “cristãos-ocidentais”, tais como a tolerância, em vez de “uma expressão da proclamação de sua própria crença em uma certa confissão”, conforme sustentou a Alta Corte Administrativa da Bavária²⁰, e outro grupo argumenta que isso é na realidade o sinal de um particularismo cristão e, talvez mesmo, um símbolo de sua “expansão missionária”, como presume a Corte Constitucional Alemã²¹, viola-se o critério de reciprocidade se o Estado tomar aqui partido de uma dessas interpretações e determinar a fixação da cruz nas paredes das salas de aula da rede pública por meio de lei. Esse caso, sobretudo, corresponde a um exemplo importante, na sociedade alemã, do conflito entre uma compreensão da tolerância baseada na concepção como permissão e outro baseado na concepção como respeito. A Corte da Bavária não afirmou somente que a cruz é um símbolo mais abrangente dos valores éticos liberais; ela também se contradisse ao argumentar que a cruz na parede é uma expressão do “direito positivo à liberdade religiosa”, isto é, do direito à expressão em público do credo religioso particular. Considerou, além do mais, que isso é mais importante que o direito negativo do demandante à liberdade religiosa, o direito a ser livre de religião. Esse argumento constrói a posição do demandante de uma forma puramente negativa e, assim, denega às suas concepções um conteúdo religioso positivo. Mais do que isso, implica ainda que é à minoria

[19] Sobre esse ponto, ver também O'Neill, Onora. “Practices of toleration”. In: Lichtenberg, Judith (ed.). *Democracy and the mass media*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 155-185; e Bohman, James. “Reflexive toleration in a deliberative democracy”. In: McKinnon, Catriona e Castiglione, Dario, op. cit., pp. 111-31.

[20] “Verwaltungsgerichtshof München”, decisão de 3 de junho de 1991 (7 CE 91.1014). *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht*, vol. 11, 1991, pp. 1099-101. Para uma discussão mais detalhada sobre este caso, ver Forst. “A tolerant Republic?”. In: Müller, Jan-Werner (ed.). *German ideologies since 1945*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2003, pp. 209-20.

[21] “Bundesverfassungsgericht”, decisão de 16 de maio de 1995 (1BvR 1087/91). *Europäische Grundrechte-Zeitschrift*, vol. 22, 1995, pp. 359-369.

que aqui se requer que seja tolerante: “Dada a obrigação de tolerância que a ele também se aplica, pode-se exigir de um não-cristão ou de uma pessoa com crenças éticas diferentes que tolere [representações da cruz], em acordo com o respeito requerido para com as crenças dos outros, ainda que aqueles rejeitem essas representações”²². Visto desse modo, é a minoria quem está sendo chamada de intolerante com relação às visões da maioria, ao passo que a tolerância da maioria se mostra meramente em não interferir nas crenças das minorias. Essa forma de identificar as crenças da maioria com as bases de instituições como as escolas é uma clara violação do princípio de justificação e de respeito igual. Os demandantes tinham, portanto, uma pretensão não rejeitável reciprocamente a direitos iguais e reconhecimento, enquanto o outro grupo nesse caso não tinha.

No que diz respeito à questão de “se deve ser permitido às professoras vestirem símbolos religiosos”, aqueles que usam símbolos cristãos ou quaisquer outros do gênero são igualmente obrigados a respeitar a liberdade religiosa de seus alunos, bem como outras normas fundamentais, tais como a igualdade entre homens e mulheres. Não há razão *prima facie* para se suspeitar de que uma religião específica — nesse caso (como em muitos outros), o Islamismo — seja de um modo geral intolerante e, assim, ser necessário excluir seus símbolos como vestimenta imprópria para professores na escola. Símbolos estão certamente abertos a muitas interpretações, e para muitos o *hijab* pode ser um “signo da opressão”, mas ele também pode ser um sinal da afirmação livre da identidade religiosa de um indivíduo. A sociedade e o Estado têm que estar atentos aos mecanismos de repressão e doutrinação cultural e religiosa, *concomitantemente* na sociedade como um todo e nas comunidades menores. Mas exclusões generalizadas de certos símbolos são nesse caso tão inapropriadas quanto justificações para a tolerância que não enxergam a diferença entre um *hijab* e uma fantasia²³. A pretensão de igual reconhecimento de uma identidade ético-religiosa própria é mutuamente não-rejeitável.

A concepção como respeito não implica uma separação estrita entre a “pessoa privada” ética e o *citoyen* político livre de toda particularidade; ao contrário, implica uma espécie de “igualdade qualitativa” de respeito *igual* e direitos *iguais* para pessoas com identidades ético-culturais *diferentes*. Isso pode requerer exceções aos requisitos legais usuais e às tradições sociais, mas pode também requerer uma nova interpretação mais abrangente das instituições existentes. Esse é o caso do casamento homossexual, em que os casais demandam as mesmas possibilidades legais de outros casais aos quais se permite o casamento²⁴. Enquanto essa alegação de direitos iguais é baseada na reciprocidade política, os contra-argumentos que negam esses direitos iguais e se apóiam em visões não-generalizáveis (religiosas, por exemplo)

[22] “Verwaltungsgerichtshof München”, p. 1101 (tradução minha).

[23] Sobre a questão do respeito com relação às minorias religiosas e culturais e seus símbolos, ver Galeotti, Anna Elisabetta. “Citizenship and equality: the place for toleration”. *Political Theory*, vol. 21, 1993, pp. 585-605. No caso de *Kopftuch* mais famoso da Alemanha, a Corte Constitucional decidiu (decisão de 24 de setembro de 2003; 2 BvR 1436/02) que o estado de Baden-Württemberg não devia negar a uma professora muçulmana o direito de vestir o *hijab* na escola, pois não havia base legal suficiente nas leis daquele estado para tais obstruções aos direitos básicos de liberdade religiosa e de oportunidade igual de ocupar cargos públicos. Tal regulamentação, contudo, parece deixar aberta a possibilidade de uma tal base ser provida, e é objeto de controvérsia qual seria a margem para se proibir o *hijab* e ainda assim se permitir símbolos cristãos, por exemplo, como fez o Legislativo do estado em uma lei aprovada em 1º de abril de 2004.

[24] Sobre o casamento homossexual, ver também Galeotti. “Toleration as recognition: the case for same-sex marriage” e Dees, Richard. “Of social norms and homosexuals: trust and the limits of toleration”, ambos In: Creppell, Ingrid, Hardin, Russell e Macedo, Stephen (eds.). *Toleration: changing perspectives in a time of conflict* (no prelo). Em uma decisão de 17 de julho de 2002 (1 BvR 1/01), a Corte Constitucional Alemã manteve a lei para o estabelecimento de *eingetragene Lebenspartnerschaften* para casais homossexuais, argumentando que ela não entra em conflito (como havia sido alegado) com a proteção constitucional do casamento (tradicional).

para se justificarem violam tanto o critério da reciprocidade como o da generalidade. Uma mera “tolerância” social de formas de vida homossexuais, como muitos defendem, não é suficiente (ainda que seja também “tolerância” de acordo com a concepção como permissão); em vez disso, o reconhecimento legal igual é o que a justiça exige.

Em todos esses casos é preciso salientar que a demanda por tolerância não tem qualquer implicação cética ou relativista, pois as crenças ou as práticas que devem ser toleradas continuam sendo vistas pelo tolerante como eticamente erradas. Tolerá-las por respeito *não* é compreendê-las ou nutrir algum tipo de estima por elas. Tudo o que é requerido é o entendimento de que tal tipo de crítica ética não é o bastante para se traçar os limites da tolerância.

VII

Neste momento, uma objeção pode ser feita. Só teríamos uma compreensão tendenciosa da sociedade política democrática se acreditarmos que ela esteja fundada em princípios abstratos, como o princípio de justificação? Pois um Estado democrático é cultural e historicamente situado e não um simples projeto de aplicação de princípios morais gerais; ele tem fundações ética, cultural e histórica particulares. Não enxergar isso, prosseguiria a objeção, significa negligenciar os recursos da comunidade política para a reprodução cultural e sua autocompreensão específica como coletividade una. Os Estados liberal-democráticos necessitam de “força internas de regulação da liberdade” que assegurem sua “homogeneidade”, como afirma o teórico do direito e ex-juiz da Corte Constitucional Böckenförde — uma forma concreta de *Sittlichkeit*, para usar o termo hegeliano. Böckenförde conclui com a observação importante de que “o Estado liberal e secularizado alimenta-se de pressuposições que não pode ele mesmo garantir”. E propõe a questão de “se o Estado secularizado e temporal não deve também se manter, em última análise, dos impulsos vitais e forças de ligação liberados pela fé religiosa de seus cidadãos”²⁵.

Se essa objeção estivesse correta, se o Estado liberal e democrático não tivesse fundações éticas “neutras”, mas, em vez disso, particularistas, e se elas estivessem necessariamente ligadas a valores e crenças religiosos específicos que compõem o “substrato moral” da comunidade e geram a “homogeneidade” social, surgiria então o risco da seguinte *dialética da tolerância*. A insistência em um tipo de tolerância baseada no princípio de justificação — no debate sobre o crucifixo, por exemplo — poderia levar ao solapamento e ao enfraquecimento daquele substrato moral, o qual só poderia ser preservado se a forma de vida ético-política dominante não fosse questionada e colocada em risco. Pois do contrário a tolerância em demasia poderia levar a seu oposto, à

[25] Böckenförde, Ernst-Wolfgang. “The rise of the State as a process of secularisation”. In: *State, society and liberty: studies in political theory and constitutional law*. Nova York: XX, 1991, pp. 44ss.

desorientação, à perda de valores e, em última instância, à intolerância e à perda de liberdade. A tolerância com base em princípios destruiria seus próprios pressupostos culturais, seria autodestrutiva. Para evitar isso, e para se assegurar a possibilidade da tolerância, uma certa medida de intolerância (conforme vista pelas lentes da concepção como respeito) seria necessária e justificada²⁶.

Da perspectiva da concepção como respeito, contudo, isso provoca o risco de uma reversa *segunda dialética da tolerância*. A tentativa de se preservar e assegurar as alegadas pressuposições ético-culturais de um Estado liberal, democrático e tolerante levaria à intolerância. Pois, nesse caso, uma série de regras e regulamentações discriminatórias com relação às minorias culturais e religiosas poderiam ser justificadas em nome da tolerância. Por trás desse véu, preconceitos contra os “diferentes” poderiam determinar o que a lei considera tolerável ou intolerável. Logo, a objeção deve ser rejeitada.

VIII

Ainda assim, a tese de Böckenförde aponta para a questão importante da base moral-cultural de um Estado democrático e liberal. Pois uma comunidade tolerante de acordo com a concepção como respeito é evidentemente impossível sem a tolerância como uma virtude cívica dos cidadãos, baseada em um senso de justiça²⁷. Mas uma tal postura e virtude, uma tal intuição do que devemos uns aos outros, raramente consegue crescer em um terreno cultural que cultive apenas os valores e as concepções do bem de uma parte de seus cidadãos. Em vez disso, um sentimento de equidade deve florescer cultural e mutuamente, a partir das experiências de equidade²⁸, e em uma cultura política democrática o senso de justiça correlato deve adquirir um caráter autônomo, na medida em que o respeito ao direito à justificação seja devido *a* e requerido *de* toda e qualquer pessoa sem exceção, independentemente da identidade ético-cultural ou religiosa dele ou dela. Se os cidadãos de uma sociedade pluralista não estiverem ligados por um tal senso de justiça, se pensarem que capacidades morais básicas requerem fundamentações ético-religiosas específicas, eles não confiarão em pessoas da religião errada ou naqueles sem religião — posição, de fato, assumida por Locke. O resultado será uma demarcação dos limites da tolerância estreita e parcial, que exclui aqueles que não são moralmente confiáveis²⁹.

Para evitar tais exclusões, um tipo de respeito moral incondicionado deve formar o cerne do que se poderia chamar de um “*Sittlichkeit* democrático”, firmemente ancorado na identidade dos cidadãos. Eles certamente terão seus modos particulares de combiná-lo com as suas concepções do bem, um processo que nem sempre estará livre de ten-

[26] Devo aqui acrescentar que essa é uma conclusão que o próprio Böckenförde não tira explicitamente (especialmente dos casos como o do conflito do *Kopftuch*); simplesmente aponto uma implicação possível de sua famosa tese, que é comumente destacada em tais debates.

[27] Ver, especialmente, Forst. “Tolerance as a virtue of justice”. *Philosophical Explorations*, vol. 4, 2001, pp.193-206.

[28] Ver Rawls, John. *A theory of justice*, ed. e revisada. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, cap. 8.

[29] De maneira significativa, esse problema reaparece na leitura que Jeremy Waldron faz de Locke e no argumento para uma base religiosa do respeito moral (Waldron. *God, Locke, and equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, especialmente cap. 8).

[30] Aqui reside um importante ponto de diferença com relação à idéia de Rawls de um “consenso sobreposto”, a qual pressupõe uma concepção política de justiça que seja “auto-sustentável”, mas cuja base moral, contudo, não será independente e autônoma, porém derivada das diversas doutrinas abrangentes (Rawls, John. *Political liberalism*. Nova York: Columbia University Press, 1993, especialmente pp. 147ss.). Do modo como vejo, isso cria um “paradoxo do liberalismo político” com respeito às questões de prioridade normativa.

[31] Uso aqui a famosa frase de Bernard Williams, cunhada por ele, contudo, em um sentido um tanto diferente, a saber, no contexto de uma crítica às teorias morais kantianas (Williams. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 18). Elabore esse ponto em Forst. “Moralische Autonomie und Autonomie der Moral”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 52, 2004, pp. 179-97.

ções internas; a intuição prática quanto ao dever de respeito para com todas as demais pessoas deve, no entanto, ser “auto-sustentável” no sentido de ser uma intuição “humana” autônoma, independente de outros tipos de razões³⁰. Isso não significa que ela não seja histórica e culturalmente situada, pois a necessidade de um tal tipo de respeito pode bem servista como a principal lição de uma história de exclusão e violência característica de uma dada comunidade política. Ela provém de uma pluralidade de fontes e experiências necessariamente particulares, mas que conduzem todas a um ponto no qual os indivíduos reconhecem o ser humano como uma pessoa que deve ser respeitada *independentemente* de qualquer razão adicional requerida. Demandar tais razões seria considerado, em vez disso, “um refletir em demasia”³¹.

IX

Isso me traz de volta ao exemplo supramencionado do radicalismo de direita. Em vista do que se disse até agora, parece óbvio que o limite da tolerância é aqui atingido, conforme a concepção como respeito o demarca. Pois aqueles que põem em questão e violam o direito básico ao respeito e à justificação não podem justificadamente requerer serem tolerados, de acordo com tal concepção. Assim sendo, traçar os limites do tolerável daquele modo não é apenas uma outra forma de intolerância, mas um exercício do dever moral para com as vítimas daqueles atos.

Isso deixa, entretanto, duas questões em aberto. Em primeiro lugar, o que isso significa na prática — quem desenha essa linha divisória em relação a quem e por quais meios? Em segundo, poderiam haver outras bases sobre as quais a tolerância de tais crenças possa ser justificada?

Com relação ao primeiro ponto, apenas algumas observações (insuficientes). Primeiramente, a tolerância é uma virtude dos cidadãos de uma democracia e, assim, demarcar e defender os limites da tolerância é uma tarefa fundamental dos membros da sociedade civil. Um Estado democrático vive das atitudes normativas de seus cidadãos e da disposição dos mesmos a agir com base em princípios democráticos, a agir solidariamente e a combater os preconceitos não-democráticos. Isso é ainda mais importante à luz da consideração de que o radicalismo de direita com frequência não é meramente um fenômeno dos extremos da sociedade; ao contrário, o ressentimento racista e nacionalista pode ser encontrado amplamente na sociedade e oferece um pano de fundo para a violência racista.

Outra questão importante é até que ponto os cidadãos devem utilizar a lei como um meio de se reforçar e defender os limites da tolerância — expresso em termos clássicos, o quão tolerante deve ser a ordem legal. Nesse contexto, os aspectos de legitimidade e de efetividade precisam ser distinguidos. No que tange à legitimidade, a “tolerância

zero” é requerida com respeito aos ataques violentos. Mas fora disso surgem dilemas difíceis quanto a se restringir as liberdades básicas de expressão e de comunicação, os direitos de reunião e de associação dos grupos racistas e neonazistas — questões sobre se tais formas drásticas de restrição são necessárias como uma espécie de *ultima ratio* para se assegurar os direitos básicos dos cidadãos (o que pode ser o caso em certas situações sociais). Além disso, devem-se considerar as questões de efetividade, pois pode bem ocorrer que tais restrições legais não sejam muito bem-sucedidas e possam mesmo levar a efeitos colaterais não pretendidos e negativos. Às vezes, pode ser mais vantajoso defender os limites da tolerância não por intermédio da lei, mas a partir de considerações pragmáticas para o exercício da tolerância com relação a grupos que são em princípio intoleráveis — o que pode inclusive ter resultados positivos³². Isso já fornece então uma resposta à segunda pergunta formulada acima: pode haver razões pragmáticas para se tolerar os intolerantes, ao menos em termos legais, mesmo que eles não possam pleiteá-lo.

Neste ponto, pode-se objetar que isso demonstra o “retorno do reprimido” na concepção como respeito, isto é, o retorno da concepção como permissão que pensávamos ter superado. Pois parece que no caso em discussão o tolerante concede ao intolerável o usufruto de certas liberdades que a autoridade encarregada da permissão pode arbitrariamente revogar, o que corresponde exatamente à implicação da concepção como permissão. Em certo sentido isso é verdadeiro: esses grupos são tolerados em alguma medida porque os custos de interferência são muito altos, sob a condição de que não ultrapassem certos limites. Mas a diferença importante entre isso e a clássica concepção como permissão é o papel exercido pelo princípio da justiça baseado no critério da reciprocidade. Assim, aqueles que se queixarem de tratamento injusto não poderão rejeitar esse princípio como arbitrário, porque terão de recorrer a ele. Eles se encontrariam na situação paradoxal de rejeitar um princípio que ao mesmo tempo invocam.

X

Uma última observação. Por mais importantes que sejam os vários clamores por tolerância e audácia cívica, deve-se também ser aqui cuidadoso, por exemplo, quando se ouvem apelos por “tolerância para com aqueles que pensam e enxergam diferente”. Pois se deve lembrar que falar de tolerância só faz sentido onde existe uma objeção normativa contra certas crenças ou práticas. Esse pode ser o caso de pessoas que pensam diferente de nós de um modo eticamente relevante. Mas está longe de estar claro quais espécies de razões seriam capazes de levar a uma objeção contra alguém “aparentemente” diferente. Ati-

[32] A esse respeito, ver Rawls, *A theory of justice*, op. cit., § 35; e Bobbio, Norberto. “Gründe für die Toleranz”. In: *Das Zeitalter der Menschenrechte*. Berlin: Wagenbach, 1998, pp. 87-107.

tudes desse tipo — contra negros, por exemplo — podem estar, ao contrário, baseadas em preconceitos raciais e não em qualquer razão sequer minimamente “razoável”. Mas então requerer a essas pessoas que sejam “tolerantes” corre o risco de declarar que seus preconceitos sejam juízos éticos legítimos ou, ao menos, razoavelmente possíveis. Para se evitar isso, não se deve ambicionar tolerância nesse caso, mas uma dissolução de tais preconceitos, o desenvolvimento de um respeito básico. O conceito de tolerância sempre foi e continua sendo um conceito ambivalente.

Recebido para publicação
em 9 de maio de 2009.

NOVOS ESTUDOS

CEBRAP

84, julho 2009

pp. 15-29

RAINER FORST, professor de Teoria Política na Universidade Johann Wolfgang Goethe, em Frankfurt, é autor de *Contexts of justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism* (2002) e *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (2003).