

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LARISSA CRISTINE GONDIM PORTO

**UMA TEORIA SOBRE TOLERÂNCIA:
O CONCEITO DE TOLERÂNCIA NA FORMAÇÃO DIALÉTICA DA
SUBJETIVIDADE**

SÃO CARLOS

2019

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LARISSA CRISTINE GONDIM PORTO

**UMA TEORIA SOBRE TOLERÂNCIA:
O CONCEITO DE TOLERÂNCIA NA FORMAÇÃO DIALÉTICA DA
SUBJETIVIDADE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

SÃO CARLOS

2019



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado da candidata Larissa Cristine Gondim Porto, realizada em 13/06/2019:

Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni
UFSCar

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
UFSCar

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima
UnB

Prof. Dr. José Luiz Borges Horta
UFMG

Prof. Dr. Giuseppe Tosi
UFPB

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Erick Calheiros de Lima, Giuseppe Tosi e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ao) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni

SUMÁRIO

<i>Resumo</i>	6
<i>Abstract</i>	7
INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 – TOLERÂNCIA SUBJETIVA E SEUS LIMITES	17
1.1. A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE TOLERANTE	25
1.1.1. Fase religiosa	26
1.1.2. Fase reformista	31
1.1.3. Fase individualista	35
1.2. TOLERÂNCIA SUBJETIVA COMO FIGURA DE UM CONCEITO	73
1.2.1. As circunstâncias da tolerância	77
1.2.1.1. Relativismo	79
1.2.1.2. Pluralismo	83
1.2.1.3. Racionalidade <i>versus</i> Razoabilidade	88
1.3. OS PARADOXOS DA TOLERÂNCIA SUBJETIVA	92
CAPÍTULO 2 – TOLERÂNCIA INTERSUBJETIVA E SEUS LIMITES	103
2.1. A CONSTRUÇÃO DA INTERSUBJETIVIDADE TOLERANTE	106
2.1.1. Fundamentos hegelianos da Teoria do Reconhecimento	109
2.1.1.1. Reconhecimento no Capítulo IV da <i>Fenomenologia do Espírito</i>	111
2.1.1.2. Reconhecimento na Filosofia do Espírito da <i>Enciclopédia</i>	126
2.1.1.3. Reconhecimento na Introdução da <i>Filosofia do Direito</i>	131
2.1.2. Charles Taylor: <i>self</i> e reconhecimento	138
2.1.3. Axel Honneth: reconhecimento e desrespeito	151
2.2. TOLERÂNCIA INTERSUBJETIVA COMO FIGURA DE UM CONCEITO	163
2.2.1. Tolerância através da Ética do Reconhecimento	166
2.3. OS LIMITES DA TOLERÂNCIA INTERSUBJETIVA	175
CAPÍTULO 3 – TOLERÂNCIA OBJETIVA E SEUS LIMITES	180
3.1. A CONSTRUÇÃO DA OBJETIVIDADE TOLERANTE	184
3.1.1. Direito abstrato	190
3.1.2. Moralidade	198

3.1.3. Eticidade	223
3.2. TOLERÂNCIA OBJETIVA COMO FIGURA DE UM CONCEITO	256
3.2.1. A tolerância objetiva é necessária?	259
3.2.2. A tolerância objetiva é uma liberdade?	264
3.3. OS LIMITES DA TOLERÂNCIA OBJETIVA	274
CONSIDERAÇÕES FINAIS	283
REFERÊNCIAS	289

RESUMO

Uma teoria sobre tolerância deve lidar com as dificuldades de sua prática. Como um conceito que é construído ao redor de um terreno moral e político, a tolerância pode ser descrita como necessária e útil, ou até ofensiva e redundante. A hipótese discutida nesta Tese é a de que é necessário reestruturar o conceito de tolerância, porque existe uma ligação estreita entre as teorias de tolerância e noções de subjetividade específicas, de modo que é possível reformular o conceito de tolerância mudando a subjacente definição de subjetividade que ele endossa. Utilizando o método de abordagem dialético, e se inspirando na estrutura da dialética hegeliana, é proposto que há três principais figuras sobrepostas pelas quais a tolerância pode ser descrita. A primeira figura, chamada de *tolerância subjetiva*, é baseada em uma tese individualista e define a tolerância como o ato negativo de suportar algo que causa aversão. Esse discurso clássico da tolerância é constantemente ligado ao desenvolvimento do liberalismo político, mas leva a paradoxos que o refutam. Por causa desses paradoxos, uma segunda figura de *tolerância intersubjetiva* surge. Fundamentado na fenomenologia hegeliana e em suas interpretações contemporâneas, o caminho da autoconsciência leva ao desenvolvimento da ideia de tolerância como restrição do desejo, dentro do ato de reconhecimento. Assim, a tolerância se transforma em reconhecimento, porque ambos podem ser descritos como um processo de negação dupla, em que o desejo de uma autoconsciência é reciprocamente restringido em face da outra autoconsciência. O paradoxo dessa figura repousa no fato de que não há nenhum fundamento normativo que imponha esse reconhecimento como um dever. Para preencher essa lacuna, é necessária uma terceira figura, a da *tolerância objetiva*, baseada na tese democrática, que define a tolerância como o um elemento da formação da subjetividade política através da liberdade social e ética. Assim, a tolerância se torna um modo de criticar a neutralidade política, e deve ser incorporada nas instituições diretas ou indiretas de poder, como uma ferramenta para inclusão na diferença. Através do movimento dialético dessas três figuras, é possível observar como a tolerância se suprassume em perspectivas mais gerais e inclusivas e se torna uma parte intrínseca da subjetividade moral e política contemporânea.

Palavras-chave: Tolerância; Reconhecimento; Autoconsciência.

ABSTRACT

A theory about toleration must deal with the difficulties of its practice. As a concept that is built around moral and political grounds, toleration can be described as necessary and useful, or even offensive and redundant. The hypothesis argued in this thesis is that it is necessary to restructure the concept of toleration, because there is a narrow link between theories of toleration and specific notions of subjectivity, in a way that it is possible to reformulate the concept of toleration by changing the underlying definition of subjectivity that it endorses. Using a dialectical methodology, and taking inspiration from the structure of Hegelian dialectic, it is proposed that there are three main overlapping figures in which toleration can be described. The first figure, called *subjective toleration*, is based on the individualism thesis and defines toleration as a negative act of putting up with something that causes aversion. This classical discourse of toleration is constantly linked to the development of political liberalism, but leads to paradoxes that refute it. Because of these paradoxes, a second figure of *intersubjective toleration* arises. Grounded in the Hegelian phenomenology and its contemporary interpretations, the road to self consciousness leads to the development of an idea of toleration as the restriction of desire, within the act of recognition. Thus, toleration turns into recognition, because both can be described as a process of double negative, in which desire of one selfconscious is reciprocally restrained towards the other selfconscious. The paradox of this figure lies in the fact that there is no normative ground that imposes this recognition as a duty. To fulfill this gap, it is necessary a third figure, the *objective toleration*, based on a democratic thesis, which defines toleration as an element of the bildung of political subjectivity through social and ethical liberty. Then, toleration becomes a way to critique political neutrality, and must be incorporated in institutions of direct and indirect power, as a tool to inclusiveness in difference. Through the dialectical movement of these three figures, it is possible to observe how toleration sublates into a more general and inclusive perspective and becomes an intrinsic part of the contemporary moral and political subjectivity.

Word-keys: Toleration; Recognition; Selfconsciousness.

INTRODUÇÃO

É preciso, sim, falar sobre tolerância. Iniciar a exposição deste trabalho com uma afirmação tão categórica parece ser bastante ousado; entretanto, essa atitude não só é necessária, mas também é urgente. Em tempos democráticos, regidos por princípios de liberdade e autonomia, discursar sobre tolerância parece fazer retornar uma doutrina antiga e consideravelmente problemática. Então, para se elaborar uma tese sobre a tolerância, é preciso analisar uma pergunta que, a princípio, parece simples, mas que não pode ser facilmente respondida: *por que tolerar?*

Poder-se-ia atribuir uma possibilidade de resposta usando um argumento prático. Mesmo com o desenvolvimento das democracias constitucionais e a suposta generalização dos princípios de liberdade, igualdade e autonomia, o mundo ainda se encontra repleto de radicalidades. Fundamentalismo religioso, terrorismo, discriminação sexual e étnica, guerras... Os exemplos são infindáveis. E, enquanto houver intolerância, o discurso sobre tolerância permanece possível e necessário. Mas esse não é o tipo de resposta que esta pesquisa procura. Na verdade, esse argumento prático representa mais um problema do que uma solução, afinal, por que ainda persistem casos tão severos desses tipos de violência?

De fato, a intolerância existe na História desde longa data. Todavia, os discursos sobre tolerância surgiram inicialmente em torno de conflitos religiosos. É possível encontrar ideias sobre a tolerância (e também sobre intolerância) desde a época medieval, mas foi apenas na Modernidade que a tolerância se fortificou como um argumento moral e político. E isso se tornou possível porque, junto a ela, outras ideias fundamentais, como a do liberalismo e a do jusnaturalismo, também surgiram, o que resultou em um processo de racionalização da moral e da política que não suportava mais o peso e o custo das perseguições em função de crenças e da fé.

Entretanto, mesmo nessa época, a tolerância era um conceito frágil. Alguns autores, como Locke, Bayle e Voltaire, consideravam que ela era algo essencial para o convívio humano, e demonstrava uma espécie de ditame da razão, de evolução do convívio e da

cultura¹. Por outro lado, pensadores como Kant e Goethe atribuíram à tolerância uma característica arrogante e até mesmo insultante². Na melhor das hipóteses, ela deveria ser algo temporário. Considerada uma mera concessão, que podia ser atribuída e retirada sem muitas justificativas, tolerar passou a ser um instrumento de controle e de poder. Este era o lado perverso da tolerância, que alcançou a contemporaneidade: tolerar é um modo de disciplinar, chamado de tolerância repressiva (*repressive tolerance*)³. Quando não é extremamente malvista, ela é descrita como redundante, pois supostamente não há necessidade de tolerância em uma democracia liberal: o princípio da neutralidade garante que todos tenham a liberdade de escolher as crenças e os modos de vida que desejarem para si mesmos de maneira isonômica. A tolerância, portanto, está subentendida na imparcialidade política e na ideia de liberdade democrática⁴.

Todavia, nenhuma dessas duas opções parece ser viável. A tolerância não está subentendida na ideia de democracia liberal, porque o princípio de neutralidade, além de extremamente duvidoso, não é capaz de eliminar a intolerância no espaço público, e muito menos no privado. E, como foi dito anteriormente, se há intolerância, a tolerância continua possível. Por outro lado, não se pode descartar a necessidade de tolerar a partir da tese de que a tolerância é repressiva, isto é, que ela é uma expressão do poder opressor da maioria sobre as minorias, uma concessão ultrajante. E isso se justifica por dois motivos: um pragmático e um teórico.

Eis o motivo pragmático: colocar-se contra a necessidade da tolerância implica necessariamente defender alguma dessas três posições: (1) ou as diferenças não existem, (2) ou elas são irrelevantes e não conflitivas, (3) ou é preciso eliminar todas as diferenças. O primeiro discurso é ingênuo, porque a existência da diversidade é um dado incontestável. O segundo argumento é o da política da neutralidade que, como já foi dito, além de problemático gera mais exclusão que inclusão. O terceiro argumento é totalitário e intolerante, e o resultado dele a História já mostrou. Dessa forma, é no mínimo muito desaconselhável e racionalmente incongruente admitir que alguém, na esfera pública, consiga elaborar um discurso defendendo a não existência da necessidade de tolerar sem

¹ Vide Locke *A Letter Concerning Toleration* (1698), Bayle *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel Luke 14-23 "Compel them to come in, that my house may be full"* (1686), e Voltaire *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas* (1763).

² Vide Kant *Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?* (1784) e Goethe *Maxims and Reflexions* (1833, n. 877).

³ Sobre o tema, vide Marcuse *Repressive Tolerance* (1965, p. 81).

⁴ Sobre essa tese e sua crítica, vide McKinnon *Vertical toleration as a liberal ideal* (2013, p. 2).

que, com isso, sejam desrespeitadas algumas regras de razoabilidade moral e racionalidade discursiva.

Mas o melhor argumento não é o pragmático, mas sim o teórico. É este argumento que será o objeto de pesquisa desta Tese. A tolerância não é necessariamente repressiva. Essa é uma característica de um conceito específico de tolerância, exatamente aquele que surgiu na Modernidade, ligado à questão da religião. De modo genérico, ele é definido desta forma: tolerar é suportar algo que desagrade, mesmo quando se tem o poder de intervir. Esse conceito é repleto de problemas de ordem lógica, moral e política. Eles ficaram conhecidos como *paradoxos da tolerância*, e podem ser descritos da seguinte maneira⁵.

Para o *paradoxo do racista tolerante*, tem-se o seguinte: se, para que haja tolerância, é preciso que exista um objeto que causa aversão, desagrado ou discordância, logo, quanto mais fundamentalista e radical forem as concepções morais e políticas de uma pessoa, mais ela será tolerante. Uma pessoa que seja relativista, indiferente, ou que aceite a diversidade como algo natural e positivo, não pode ser tolerante, pois, nesses casos, a diferença da ação do outro não lhe causa aversão. A aceitação ou entusiasmo pela conduta do outro impede que exista a necessidade de tolerar.

Para o *paradoxo do objeto moral*, a tolerância só é requerida em face do seu extremo oposto, isto é, a intolerância. Se existe um mandamento moral que comanda que o mal deve ser evitado e, por outro lado, a ação que demanda por tolerância é tida, pelo sujeito tolerante, como um mal, então a tolerância é uma virtude moral que se volta contra o próprio dever moral.

Para o *paradoxo da ordem das razões*, tanto o tolerante quanto o tolerado têm o direito de apresentar justificativas para suas ações, baseadas em razões moralmente aceitas. Dessa forma, se ambos apresentarem boas razões, como será possível determinar quem está certo ou quem está errado? Esse paradoxo gera, portanto, uma situação de indecidibilidade.

Se a alternativa cética foi superada, uma escolha terminará sendo feita, o que dará origem ao *paradoxo da escolha dos limites*. Segundo esse paradoxo, aquele que tolera sempre se põe do lado certo, enquanto aquele que é tolerado sempre é colocado no lado errado. Assim, todo ato de tolerância gera uma assimetria de poder entre aquele que tolera e aquele que é tolerado. Esse é o paradoxo mais utilizado por aqueles que entendem que a

⁵ Sobre os paradoxos da tolerância, vide Horton *Three (apparent) paradoxes of toleration* (1994) e Forst *Toleration in Conflict* (2013). Cf. acima o tópico 1.3.

tolerância é repressiva, porque ela representaria a concessão arbitrária e volátil de um moralista radical a uma minoria impotente.

Para o *paradoxo da relativização da verdade*, o princípio da não contradição torna impossível a prática da tolerância. Se, para tolerar, tem-se que se suportar o erro, então o erro produzirá os mesmos efeitos sociais da verdade. Tolerar, portanto, é ratificar que o erro está certo e, assim, a verdade passa a ser relativizada.

Por fim, para o *paradoxo da autodestruição*, tolerar intolerantes coloca em risco a própria ideia de tolerância. Não se deve, portanto, estender a tolerância para aqueles que não a aceitam como princípio.

Em face desses paradoxos, é possível perceber a origem da pouca aceitação do conceito de tolerância na Contemporaneidade. Entretanto, a hipótese que se defende nesta Tese é a de que esses problemas não são capazes de justificar o simples descarte da ideia de tolerância. O que seus críticos sugerem é que esse conceito precisa ser teoricamente reformulado, mas isso não significa apenas tentar substituir o conceito tradicional por outro menos problemático. Na verdade, o que se pretende é sugerir que existe um *movimento dialético* no conceito de tolerância, que se desenrola teoricamente, e também efetivamente, na História. Essa dialética é capaz de internalizar as contradições do conceito como algo constitutivo dele mesmo e, assim, dar origem a formas mais abrangentes e cada vez mais includentes de tolerância.

A influência da filosofia hegeliana para a construção dessa hipótese é notória. Não se trata apenas de uma metodologia dialética, ou da descrição das ideias conflitantes de tolerância observadas no decorrer da História da Filosofia como uma continuidade. A dialética, aqui descrita, é o modo de movimento do conceito de tolerância, a contradição é necessária a esse movimento, e isso resulta em um processo de negação determinada, em que vários momentos ou figuras da tolerância se suprassumem em formas de aplicação ou efetivação cada vez mais abrangentes.

A estrutura da tese é inspirada por aquela elaborada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (1807). Entretanto, vale ressaltar que isso é só uma inspiração, e não uma cartilha. Primeiramente, porque a restrição temática ao redor da tolerância impede uma leitura dogmática e fielmente sistemática da obra de Hegel. Secundariamente, porque algumas das ideias essenciais da doutrina hegeliana não terão equivalentes reproduzidos nesta tese, por exemplo, questões que dizem respeito ao aspecto Absoluto e Universal do Conceito. O conceito de tolerância, similarmente ao que afirma Hegel, pode ser definido como um movimento que caminha para realização cada vez mais geral da Liberdade. Por

esse motivo, as figuras da tolerância impulsionam uma potência à generalização e, assim, partem de formas mais particulares para formas mais abrangentes do exercício da tolerância. Entretanto, acredita-se, aqui, que essa potência à generalização não é resultado de uma operação da universalidade do Conceito. A generalidade significa apenas uma maior possibilidade de inclusão de diferenças em uma mesma identidade coletiva e, dessa forma, possui apenas uma justificativa teleológica e pragmática. Assim, deixa-se claro que a influência hegeliana, acima declarada, possui um limite bastante definido: encerra-se na objetividade.

Para promover tal reformulação conceitual, nos moldes acima descritos, é preciso determinar duas questões: primeiramente, qual o conceito de tolerância que se tomará como ponto de partida do processo dialético? E, secundariamente, qual o eixo sobre o qual a perspectiva de análise desse conceito vai se realizar?⁶

O conceito de tolerância que se tomará como ponto de partida já foi descrito acima: tolerar é suportar algo que desagrade, mesmo quando se tem o poder de intervir. A escolha se justifica porque, historicamente, essa noção é uma reprodução sucinta das primeiras formulações do conceito de tolerância. Mas se esse é um conceito tão problemático, por que tomá-lo como marco inicial?

Porque existe um aspecto dele que é a origem de grande parte dos seus paradoxos, qual seja, a questão da aversão. Quando se define tolerância como o ato de suportar algo desagradável, o foco central da questão se fixa como o objeto da tolerância, ou seja, o algo que causa discordância. Assim, o cenário para o conflito está posto: não existem critérios estáveis o suficiente para determinar que aversão é esta, qual a sua intensidade, seus limites, seu contexto, sua finalidade. Mesmo nas tentativas de formular conceitos lógicos amorais de tolerância, quando se parte para a prática, a confusão se torna generalizada⁷. O objeto da tolerância pode adquirir formas infundáveis, às vezes liberais, às vezes nem tanto, o que o transforma num paradigma extremamente problemático.

E se o foco do conceito de tolerância fosse deslocado da aversão? Seria possível construir uma análise da tolerância que, sem apelar para uma suposta amoralidade, conseguisse se destacar dos infortúnios que proporciona a miríade de possibilidades dos objetos da tolerância? A hipótese defendida nesta Tese é a de que, sim, isto é possível.

⁶ Esse mesmo procedimento foi seguido por Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, quando ele determinou, na figura da consciência, que o ponto de partida seria o saber como fruto da relação entre um sujeito e o objeto. Da mesma forma, a determinação do eixo da análise seria equivalente à escolha de Hegel quanto à perspectiva da consciência e o estabelecimento da diferença entre o “para si” e o “para Nós”, na mesma obra.

⁷ Sobre conceitos amorais de tolerância, vide King, *Toleration* (1996).

Enquanto os objetos da tolerância variam, de acordo com a (in)conveniência, o sujeito da tolerância é um fator bem mais estável. Dessa forma, levanta-se a hipótese de que existe uma noção de subjetividade que acompanha a estrutura do conceito de tolerância e, todas as vezes que a percepção dos traços constituintes dessa subjetividade muda, o conceito de tolerância também muda. O eixo da perspectiva de análise, portanto, é a *subjetividade tolerante* e, a partir dela, propõe-se que existem três figuras dialéticas para o conceito de tolerância, quais sejam: a tolerância subjetiva, a tolerância intersubjetiva e a tolerância objetiva⁸.

A figura da *tolerância subjetiva* tem por base uma subjetividade que se fundamenta na tese individualista. O individualismo é uma teoria que coloca a unidade excêntrica do ser humano como núcleo exclusivo da moral e da política. Ele torna possível discutir questões de liberdade, responsabilidade e autonomia, eximindo-se de vínculos sociais e comunitários, isto é, posiciona-se contra a tese aristotélica de que o homem possui uma sociabilidade natural. Dessa forma, qualquer associação humana, seja para fins políticos ou morais, tem como fundamento um pacto entre interesses individuais que são guiados pelas exigências da razão, esta que, por sua vez, é uma capacidade distribuída a todos de maneira uniforme. Elaborado por excelência na Modernidade, o individualismo está intrinsecamente ligado ao desenvolvimento do liberalismo, do jusnaturalismo e da noção de Estado Moderno, entretanto, sua influência perpetua-se em teorias políticas e morais da Contemporaneidade.

A primeira figura da tolerância tem, portanto, o sujeito tolerante como um indivíduo. Quando se afirma que a tolerância é o ato de suportar algo desagradável, percebe-se que aquele que tolera é um indivíduo livre, autônomo, capaz de agir e de realizar dois níveis de decisão: primeiramente, ele exerce um juízo racional de valor sobre um objeto qualquer e opta por considerá-lo detestável; secundariamente, ele decide não intervir sobre esse desagrado, ainda que pudesse fazê-lo.

Ocorre que, nessa primeira figura, o objeto da tolerância ainda é um “algo”, uma prática ou conduta despersonalizada, por exemplo, a fé, a pornografia, o terrorismo, o crime, o sexo, a etnia, etc. Nessa primeira fase, o sujeito tolerante não percebe que o objeto da tolerância, na verdade, não é o algo em si desagradável, mas é sim um outro sujeito que exterioriza uma certa conduta. E, mesmo quando ele percebe que existe uma outra

⁸ Essas figuras da tolerância são inspiradas na estrutura da consciência hegeliana tal como aparece na divisão da Filosofia do Espírito: espírito subjetivo (consciência e autoconsciência) e espírito objetivo (sociedade civil e Estado).

subjetividade por trás do “algo” que ele despreza, ele não reconhece, nela, um *status* de individualidade idêntico ao que tem para si, solidificando, assim, uma hierarquia de poder entre o sujeito tolerante e o sujeito tolerado⁹.

Surge, então, a segunda figura, aqui chamada de *tolerância intersubjetiva*. Nessa figura, tem-se uma subjetividade cindida. O tolerante é um sujeito, o tolerado, também. Assim, a subjetividade, nessa figura, são consciências que se constituem na relação de reconhecimento. A partir da análise da Teoria de Reconhecimento, de origem Hegeliana, bem como de algumas de suas interpretações contemporâneas, a tolerância passa a ser definida como condição do ato de restringir um desejo de si em face do desejo do outro. Isso acontece porque, assim como se dá na figura da autoconsciência, na *Fenomenologia do Espírito*, a relação de tolerância se instaura no conflito de vida e morte entre duas subjetividades que se colocam como distintas. O tolerante deseja negar o ser-em-si do outro, retirando-lhe o fundamento de verdade e redirecionando-o para ele mesmo. Esse desejo, entretanto, é frustrado, porque ele promove uma visão distorcida da relação da subjetividade com o mundo. Assim, o sujeito tolerante restringe seu desejo e opera um duplo movimento negativo, em que se alheia e ao mesmo tempo se identifica com o sujeito tolerado, este que também realiza o mesmo movimento de forma recíproca. Assim, através do reconhecimento, ambas as partes, seja o tolerante ou o tolerado, podem realizar uma unidade em si e para si e, assim, estabelecerem-se reciprocamente como sujeitos.

Dessa forma, na figura intersubjetiva, *tolerar é restringir reciprocamente o desejo próprio em face do desejo do outro, ou seja, é reconhecer*. Quando a tolerância se estabelece como etapa do reconhecimento, ela transfere seu objeto de um “algo” para um sujeito, e substitui a aversão pelo desejo. Em ambos os casos, entretanto, permanece a ideia de restrição, mas não como um “suportar”, já que o movimento é recíproco e autodeterminado. Entretanto, apesar do processo de reconhecimento ser indispensável para a constituição da subjetividade, ele não é capaz de se determinar como princípio normativo. Tolerar é uma necessidade lógica para a constituição reflexiva da subjetividade, mas isso não existe enquanto um dever ser. Por esse motivo, é possível que as subjetividades nunca consigam operar a restrição do desejo de aniquilação do ser-outro e, assim, a figura da tolerância intersubjetiva fica com sua efetividade prejudicada. Nesse caso, perpetuariam, na História, relações de intolerância, similares à dialética do Senhor e

⁹ Algumas teorias de tolerância individualistas, como a de Mill, no livro *On Liberty* (1859), tentam distribuir uniformemente o *status* de individualidade, mas ainda assim não conseguem se libertar do paradigma do objeto, que no caso de Mill é o dano.

do Servo, descritas na *Fenomenologia do Espírito*, ou, na melhor das hipóteses, de tolerância subjetiva, como concessão precária e parcial.

A terceira figura, a da *tolerância objetiva*, surge, portanto, para preencher o déficit dialético da figura intersubjetiva da tolerância. Caracterizada pela inclusão do Estado e das instituições sociais, a *tolerância objetiva* é eminentemente política e se consubstancia na *restrição do desejo das majorias em face do desejo das minorias, através de uma política institucional de direitos objetivos que unificam, em um mesmo ordenamento, tanto direitos individuais quanto direitos das minorias*. A partir da ideia hegeliana de *Eticidade*, a tolerância objetiva adquire substancialidade ética e caráter formativo, motivo pelo qual a tolerância objetiva é um ato de reconhecimento político que se normatiza pelo Estado, mas que se fundamenta em práticas e valores sociais compartilhados nas demais instituições afetivas, sociais e econômicas, estas que, por sua vez, fornecem lugares de sentido essenciais para o exercício da liberdade social e da autonomia substantiva.

São essas três figuras da tolerância, quais sejam, a subjetiva, a intersubjetiva e a objetiva, que justificam a existência dos três capítulos desta Tese. O Primeiro Capítulo, intitulado de “A tolerância subjetiva e seus limites”, terá como objeto a análise do conceito, das características e das justificativas da tolerância subjetiva. Nesse capítulo, também se elaborará uma descrição teórica do conceito de individualismo, relacionando-o a teorias clássicas de tolerância, bem como se verificarão os paradoxos que essa figura produz, preparando as justificativas para a projeção da figura subsequente.

O Segundo Capítulo, intitulado “Tolerância intersubjetiva e seus limites”, terá como objeto a análise do conceito de tolerância intersubjetiva, a partir das Teorias do Reconhecimento de influência hegeliana, começando pela própria obra de Hegel sobre o tema, e trazendo também algumas interpretações contemporâneas sobre o assunto. O capítulo também verificará a possibilidade de existência de uma *Ética do Reconhecimento*, fundamentada na dialética do desejo, e, por fim, analisará os problemas decorrentes dessa concepção de tolerância, que justificarão a formulação da figura subsequente.

O Terceiro Capítulo, intitulado “Tolerância objetiva e seus limites”, terá como objeto a análise da tolerância objetiva no contexto de relações políticas. Dessa forma, o capítulo apresentará uma atualização indireta da *Filosofia do Direito* de Hegel, para sistematizar algumas teorias contemporâneas sobre a tolerância no esquema de Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade. Por fim, o capítulo analisará a construção da objetividade tolerante, indicando quais os limites objetivos de uma teoria de tolerância.

A metodologia utilizada nesta Tese compreende o método de abordagem dedutivo, o método de procedimento monográfico e a técnica de pesquisa bibliográfica. Para facilitação da leitura, as obras em língua estrangeira serão traduzidas livremente e citadas em notas de rodapé. As citações dos textos clássicos serão feitas mediante remissão ao ano da primeira edição, capítulos e parágrafos originais, mas com paginação da edição atualmente referenciada. As citações dos textos contemporâneos seguirão o formato autor-data padrão.

Em cumprimento à portaria CAPES 206/2018, faz-se referência expressa ao apoio acadêmico recebido por meio de financiamento parcial desta pesquisa, através de bolsa CAPES Demanda Social.

CAPÍTULO 1

TOLERÂNCIA SUBJETIVA E SEUS LIMITES

O que é tolerância subjetiva? A questão parece ser um pouco redundante, afinal, qualquer definição de tolerância envolve, necessariamente, um componente subjetivo. Não existe possibilidade lógica de se construir um conceito de tolerância que não envolva um sujeito que tolera e, dessa maneira, torna-se necessário explicar não só o que é, mas também porque é possível insistir em uma noção subjetiva de tolerância.

Para tentar esclarecer essa questão, é imprescindível tomar um ponto de partida. Com o intuito de evitar qualquer arbitrariedade, propõe-se iniciar com o conceito mais comum e, por isso, mais intuitivo de tolerância, qual seja: *tolerar é suportar aquilo a que se opõe*. O que motiva essa escolha é a origem histórica e teórica da ideia de tolerância, que será traçada em outro momento do texto¹. O que se pretende, agora, é evidenciar a estrutura epistemológica desse marco inicial.

Na definição de tolerância como “suportar algo a que se opõe”, existem quatro elementos fundamentais: *o sujeito, o objeto, o meio e o fim*. Esses componentes, entretanto, relacionam-se entre si, dado que se realizam em conjunto na ação de tolerar. É necessário, portanto, esclarecer cada um deles, evidenciando o modo pelo qual eles se relacionam.

Entende-se por *sujeito da tolerância* o lugar epistemológico portador da vontade a partir da qual se origina a ação tolerante. O sujeito da tolerância comumente é visto como o indivíduo que reage em face do objeto da tolerância, seja por ação ou omissão, o que lhe atribui um caráter performático. Há muitas formas de se caracterizar o sujeito da tolerância. Ele pode ser livre, autônomo, bom, indulgente, caridoso, cético, razoável, indiferente, etc., entretanto, a maneira mais lógica de descrevê-lo é como alguém que possui vontade e poder, isto é, capacidade de intervir, de agir (ou não) perante aquilo que se mostra a ele como objeto da tolerância.

Esse objeto é sempre algo outro, distinto dele mesmo. Afinal, nesse momento não é razoável pensar que é possível tolerar-se a si mesmo. O objeto da tolerância, portanto, é

¹ Remete-se o leitor à seção 1.1 deste Capítulo 1.

tradicionalmente definido como aquilo sobre o que incide a conduta tolerante e, assim, é algo radicalmente determinado pela relação com o sujeito e seu contexto. Por esse motivo se coloca o sujeito e objeto da tolerância como interdependentes.

Ora, se sujeito e objeto se encontram em tal situação estreita, poder-se-ia afirmar que não há questões abstratas de tolerância, já que elas surgem e são interpretadas a partir de circunstâncias concretas, em que se cruzam sujeitos e objetos em suas mais variadas conexões. Isso significa que o objeto da tolerância é algo radicalmente particular? Não. É possível estabelecer objetos genéricos de tolerância, mas isso depende diretamente da generalidade das circunstâncias que lhes dão causa².

Uma das formas mais simples de se generalizar o *objeto da tolerância* é agrupá-lo segundo a reação comum que ele causa no sujeito. Essa reação é denominada de desagrado (*dislike*) ou discordância (*disapproval*). O objeto da tolerância, portanto, é algo que desagrade o sujeito, algo de que ele discorda ou que a ele se opõe e, nessa perspectiva, é adicionado ao objeto da tolerância um componente valorativo sobre aquilo que causa, ou não, aversão. Essa aversão pode ter fundamento puramente psicológico (*dislike*) ou pode ser fruto de uma reflexão lógica (*disapproval*). Na maioria dos casos, ambos os termos são usados como sinônimos, apesar de que o grau de discordância poder ser relevante para determinar o sentido forte ou fraco do termo tolerância³. Em todo caso, a qualificação do objeto da tolerância como um desagrado apenas reforça a ideia de sua dependência em relação à subjetividade que tolera.

Quanto ao *meio da tolerância*, entende-se que ele seja a ação ou omissão que resulta do modo pelo qual o sujeito reage ao objeto da tolerância, isto é, atua sobre aquilo que lhe causa desagrado. No conceito inicial que foi sugerido acima, seja por ação ou omissão, o meio da tolerância se perfaz em um ato de “suportar”. Essa palavra integrou o conceito de tolerância por influência do pensamento cristão, que descrevia o ato de tolerar como suportar pesares. Entretanto, o que se pretende ressaltar é que o ato de suportar carrega consigo implicitamente a ideia de que no sujeito existem vontade e poder de intervir sobre o que lhe desagrade, de pôr um fim àquilo que a ele se opõe, entretanto, isso não é feito. Assim, a ação ou omissão que fundamenta o meio da tolerância seria um impedimento, uma restrição do ímpeto de fazer cessar uma aversão. Isso é o que, a

² Por exemplo, podem-se formular princípios genéricos para a questão da tolerância religiosa, mas esses princípios só funcionam enquanto as circunstâncias dos conflitos religiosos que demandam tolerância forem similares.

³ Sobre a diferença entre desagrado e desacordo, vide Preston King (1996, p. 41).

princípio, caracteriza a tolerância como uma virtude moral, entretanto, afirmar algo desse tipo agora é um passo muito grande para um momento tão inicial⁴.

Em qualquer caso, o impedimento exigido como meio da ação tolerante não é em vão. Isso acontece porque a tolerância possui uma finalidade, qual seja, a paz. Ao suportar um mal, através da restrição da intervenção, a tolerância evita o conflito e, assim possibilita o convívio pacífico em situações de extrema animosidade. Existem dois modos de se justificar essa *finalidade da tolerância*. O primeiro deles, mais categórico, entende que a tolerância é um bem que deve ser buscado em si mesmo, o que lhe caracterizaria como uma virtude moral por excelência. Por outro lado, a segunda alternativa, mais utilitarista ou pragmática, afirma que, a tolerância, longe de ser um bem em si, é na verdade um mal necessário, uma estratégia de suspensão de conflitos que, caso ocorressem, custariam muito mais e gerariam muito mais sacrifícios do que aquele exigido pelo ato de tolerar.

Como se pode compreender a partir da pequena análise elaborada acima, alguns elementos do conceito inicial de tolerância esbarram em problemas axiológicos. Esses problemas surgem principalmente: (1) na relação sujeito-objeto e (2) na relação meio-fim. No tocante à relação (1), já ficou dito que, em se tratando do objeto da tolerância, a noção de desagrado implica um juízo de valor, tendo em vista que aquilo que causa aversão no sujeito é automaticamente por ele considerado como algo ruim ou mal. Por outro lado, na relação (2), a finalidade da tolerância envolve também um juízo de valor acerca do que é bom ou mal, e esse juízo serve como justificção para o meio da tolerância, isto é, para a ação ou omissão compreendida no ato de tolerar.

Supostamente, adentrar em questões de valores traria uma complicação para as teorias da tolerância. Isso aconteceria porque o foco principal da questão ficaria deslocado: ao invés de se tratar sobre a chave lógico-epistemológica da ideia de tolerância, os debates girariam em torno da pergunta “o que se deve tolerar”, pergunta esta que não tem resposta definitiva. Foi pensando nesse problema que Preston King (1998, p. xi) sugeriu separar questões lógicas das questões de valores que envolvem o conceito de tolerância. Apesar de ser uma estratégia árdua, segundo o autor, os argumentos que cercam as duas perspectivas têm origens distintas, o que tornaria a tarefa possível.

Segundo King (1998, p. xxi), existem quatro formas possíveis de se analisar a relação entre tolerância e moralidade, quais sejam: (1) a tolerância é um princípio moral;

⁴ A noção de “suportar” um mal está relacionada com um dos paradoxos da tolerância que será analisado na seção 1.3 abaixo.

(2) a tolerância é um princípio imoral; (3) a tolerância é um princípio amoral (*amoral*); (4) a tolerância é um princípio não moral (*non-moral*). Enquanto os moralistas ficariam com (1), e os positivistas ficariam com (4), King afirma que sua perspectiva seria mais próxima do (3). Para o autor, afirmar que a tolerância é um princípio amoral significa dizer que qualquer situação particular que venha a se adequar à formulação lógica da tolerância não pode, apenas por causa de sua adequação, ser declarada certa ou errada, boa ou má.

Todavia, o que seria o conceito lógico-abstrato de tolerância? King inicia seu argumento a partir de uma tabela que leva em consideração duas variáveis: a disposição e a ação do sujeito. Percebe-se, portanto, que King exclui de sua análise tanto o objeto quanto a finalidade da tolerância, ficando apenas com o sujeito e com o meio. Isso acontece porque, exatamente como foi dito acima, o objeto e a finalidade da tolerância são os elementos que tangenciam valores e, assim, seriam, em tese, problemáticos.

No tocante à *disposição* do sujeito, três possibilidades são admitidas: a disposição contra, neutra ou a favor. Do mesmo modo, quanto à *ação* do sujeito, são três as alternativas: a ação contra, neutra ou a favor. Tanto a disposição, quanto a ação, dão-se em face de um objeto da tolerância qualquer, aqui denominado “OT”. Nesse momento, King (1998, p. xiii) esquematiza uma tabela, cuja interpretação pode ser dada da seguinte maneira:

- (1) Se o sujeito dispõe-se contra e age contra OT, isso será **intolerância**;
- (2) Se o sujeito dispõe-se contra e age neutro em face de OT, isso será **tolerância fraca**;
- (3) Se o sujeito dispõe-se contra e age a favor de OT, isso será **tolerância forte**;
- (4) Se o sujeito dispõe-se neutro e age contra OT, isso será **conveniência negativa** (*negative expediency*);
- (5) Se o sujeito dispõe-se neutro e age neutro em face de OT, isso será **indiferença** ou **irrelevância**;
- (6) Se o sujeito dispõe-se neutro e age a favor de OT, isso será **conveniência positiva** (*positive expediency*);
- (7) Se o sujeito dispõe-se a favor e age contra OT, isso será **sacrifício forte**;
- (8) Se o sujeito dispõe-se a favor e age neutro em face de OT, isso será **sacrifício fraco**;
- (9) Se o sujeito dispõe-se a favor e age a favor de OT, isso será **favoritismo**.

A princípio, percebe-se que existem duas formas de tolerância em sentido estrito⁵. A tolerância fraca se dá quando o sujeito acredita ser contra OT, mas se omite, ou seja, age neutralmente ou deixa de agir. A tolerância forte se dá quando o sujeito acredita ser contra OT, mas age a favor de sua existência ou permanência. Esse segundo conceito de tolerância acrescenta ao conceito a noção de ação, todavia não exclui a ideia do “suportar”, pois o sujeito, mesmo agindo a favor de OT, permanece encarando-o como algo que lhe causa aversão.

Observando o esquema proposto por King, poder-se-ia afirmar que ele foi bem-sucedido no desenvolvimento de um sentido amoral de tolerância? De fato, o esquema elaborado por ele é logicamente consistente, mas isso é suficiente para afastar juízos de valor da formulação do conceito? Para responder a essa pergunta, é preciso analisar um dos componentes neutros que estrutura a base do esquema, qual seja, a disposição do sujeito. Primeiramente, a disposição é um ato de vontade que, para se efetivar sob a forma de ação (que é a segunda variável neutra) necessita de um terceiro componente, o objeto da tolerância, que foi denominado acima de OT, mas que King aparentemente omitiu. Como já foi visto, o objeto da tolerância, ao envolver uma espécie de aversão ou desagrado, implica necessariamente um juízo de valor que o estabelece como um mal a ser evitado, mas que é suportado.

Para tentar resolver esse problema, King procura racionalizar a aversão, a partir do conceito de “objeção genuína” (*genuine objection*) que basicamente é uma objeção razoável, legítima, bem formulada, inequívoca, invariável e totalmente livre de incertezas⁶. Todavia, não é possível admitir que o sujeito tenha objeções genuínas absolutamente sobre tudo, o que justifica o estabelecimento de uma “lógica das prioridades” (*logic of priorities*). Segundo King essa lógica indica que existe uma hierarquia relacional de aversão para diferentes objetos, de modo que os objetos da tolerância são classificados instrumentalmente segundo um maior ou menor grau de desagrado. Segundo o autor, “na conjuntura da tolerância, portanto, o que estamos discutindo é uma situação em que a

⁵ Tolerância em sentido estrito corresponde ao termo em inglês *tolerance*, enquanto tolerância em sentido genérico corresponde ao termo em inglês *toleration*. Para autores de língua inglesa, a distinção entre *toleration* e *tolerance* pode ser considerada irrelevante, mas, em termos gerais, *toleration* é o gênero que engloba diversas possibilidades, inclusive a *tolerance*. No português, a distinção torna-se impossível de ser feita, tendo em vista que ambas as palavras são traduzidas como tolerância, já que não existe o termo correlato ‘tolerância’. Para King, todas as conclusões admitidas pelo esquema, do (1) ao (9), são formas de tolerância em sentido genérico (*toleration*), entretanto, apenas (2) e (3) são formas de tolerância em sentido estrito (*tolerance*). De todas as formas de *toleration*, as mais importantes para o autor são a (2), (3) e (9).

⁶ Essa interpretação do que seja a aversão dá origem a um paradoxo da tolerância, que será analisado na seção 1.3.

objeção a um item é inferior à objeção a outro item, que pode servir como meio de atuar sobre a primeira objeção” (KING, 1998, p. 27)⁷. Dessa forma, se, para evitar um mal, é necessário fazer algo que se considera pior, o primeiro mal deve ser tolerado.

Contudo, o que são esses “itens” mencionados na citação acima? Eles poderiam ser os objetos da tolerância, já que é sobre eles que repousa o desagrado? Interpretando dessa maneira, é possível identificar uma finalidade pragmática para a lógica das prioridades, já que a tolerância seria um modo de suportar um mal para evitar males maiores. Mas o argumento não toma esse caminho, porque junto da lógica das prioridades, King (1998, p. 34) propõe uma redefinição do que sejam os fins da tolerância.

Segundo o autor, existem dois tipos de fins: os positivos, chamados de *ideais* (*ideals*), e os negativos, chamados de *nideais* (*nideals*). Os ideais são fins positivos a serem promovidos, por exemplo, amar o próximo. Os nideais são fins negativos a serem evitados, por exemplo, matar o próximo. Segundo o autor:

Tolerância só pode ser obtida se o que se põe inicialmente é um nideal – alguma forma de desagrado, desacordo, objeção. Formalmente falando, onde nós colocamos um nideal e procuramos realizá-lo por qualquer meio, então nos confrontamos com um caso de intolerância. Inversamente, quando colocamos um nideal e não procuramos realizá-lo por qualquer meio, mas suspender ou rejeitar meios propostos para implementá-lo, nós confrontamos a tolerância. A tensão interna à tolerância, então, pode ser construída como uma tensão entre fins e meios. A tensão envolve uma avaliação comparativa do nideal (como fim) e de alguns dos meios específicos que são pretendidos para implementá-lo (KING, 1998, p. 35)⁸.

O argumento, portanto, torna-se mais sofisticado. Ao afirmar que ponto inicial da tolerância é um nideal, e que é sobre este que se estabelece a relação de aversão, King consegue fundir os dois componentes da tolerância que antes ele havia deixado de fora do esquema, por envolverem juízos de valor. Agora, o objeto da tolerância é uma finalidade negativa, um nideal. Ao transformar o objeto da tolerância em um fim negativo, King desloca a tensão que existia na relação entre sujeito e objeto da tolerância para a relação meio e fim. Assim, a lógica das prioridades atuaria diretamente sobre uma escala hierarquizada de meios e fins que se relacionam entre si por causalidade e pelo grau de

⁷ No original: “in the tolerantial conjuncture, therefore, what we are discussing is a situation in which one’s objection to an item is inferior to one’s objection to some other item, which might serve as means of acting out the first objection”.

⁸ No original: “tolerance can only obtain if what we initially posit is a nideal – some form of dislike, disapproval, objection. Formally speaking, where we posit a nideal and seek to enact it by whatever means, then we are confronted with a case of intolerance. Conversely, where we posit a nideal, and do not seek to enact it by whatever means, but suspend or reject proposed means of implementing it, we confront tolerance. The tension internal to tolerance, then, can be construed as a tension between ends and means. The tension involves a comparative assessment of the nideal (as end) and some specific means that is intended to implement it”.

aversão que causam no sujeito. Dessa forma, a tolerância se transforma em uma espécie de cálculo instrumental: ela é a capacidade de reconsiderar os fins a partir dos meios dentro de um sistema lógico de prioridades. Ela é uma dupla negação: negam-se meios que realizam fins negativos⁹. Entretanto, transformar o objeto da tolerância em uma finalidade abstrata e negativa é algo problemático, e isso se dá por variados motivos.

Primeiramente porque se desconsidera qualquer contexto ou circunstância material e histórica para a questão da tolerância. Essa é uma perspectiva totalmente destituída de efetividade. A importância desses contextos podia ser determinada, quando a origem da aversão se dava no confronto entre sujeito e objeto, mas o mesmo não pode ser feito quando a tensão se desloca para a relação meio e fim, porque esta relação é puramente lógica e instrumental. Transformar a tolerância em um cálculo, ao estilo hobbesiano de racionalidade, é esvaziar plenamente o significado do conceito.

Mas talvez essa tenha sido a intenção principal do autor ao elaborar o argumento: separar completamente a tolerância de seus contextos materiais e morais. Ainda assim ele não teria sido completamente bem-sucedido. Isso acontece porque, mesmo que ele substitua a relação material entre sujeito e objeto pela relação instrumental entre meios e fins, apelando para finalidades negativas abstratas (*nideals*), isso não consegue excluir a função das circunstâncias da subjetividade de dentro do esquema. Isso acontece porque a lógica das prioridades continua utilizando um termo cujo significado depende de contextos materiais e morais, qual seja, a noção de desagrado, aversão, discordância ou objeção. Pode-se especular abstratamente o que é um meio ou um fim, mas o mesmo não pode ser feito quando esse meio e esse fim são qualificados como desagradáveis. Para determinar o que é desagradável, é preciso responder a perguntas como “para quem?”, “quando?”, “como?”, “em que circunstância?”, etc. Isso pode ser feito de maneira genérica, ou minimamente racional, mas é pouco provável que possa ser feito de maneira absolutamente abstrata.

O que acontece quando um conceito de tolerância elaborado como princípio abstrato e amoral falha? Resta a alternativa histórica. Nela é possível observar como o conceito de tolerância se alterna entre perspectivas morais e imorais, liberais e conservadoras, etc. Autores como Michael Walzer (1999, p. 5), por exemplo, defendem que essa variabilidade histórica é uma parte inerente do que se entende por tolerância, pois

⁹ Esse argumento dá origem a um paradoxo da tolerância, pois a dupla negação implicaria logicamente na afirmação do objeto que causa desagrado. Para um aprofundamento dessa contradição, vide seção 1.3 deste Capítulo.

é impossível estabelecer um conceito universal que independa dos arranjos morais, políticos e constitucionais de cada época. Tolerância seria, portanto, a *história de sua realização* nas diversas organizações políticas do passado e do presente. Rainer Forst (2013, p. 13), por sua vez, afirma que elaborar um discurso histórico sobre as ideias de tolerância é essencial para determinar as justificativas da tolerância a partir da genealogia das práticas de poder que ela envolve. Logo, articular as diversas teorias filosóficas sobre tolerância, dentro de uma linha de desenvolvimento histórico, é essencial para entender os fundamentos que a transformaram em um princípio indispensável até os dias de hoje¹⁰.

Ao se fazer uma análise histórica do conceito de tolerância, a partir das teorias já elaboradas sobre ela, existe uma leve tendência que desemboca em uma espécie de particularismo. Esse preciosismo é explicado por uma lacuna que existe entre a teoria e a prática da tolerância. A maioria dos filósofos clássicos consegue elaborar princípios genéricos de tolerância, baseando-se em virtudes comuns como a bondade, a caridade e a busca pela paz, ou em regras gerais pragmáticas, como a irracionalidade e desumanidade da violência.

Ocorre que, quando essas teorias se transformam em prática, surgem diversos impedimentos. O primeiro deles é que cada teoria sobre tolerância possui, em complemento, uma teoria sobre os limites da tolerância. E esses limites geralmente são determinados a partir da enumeração casuística de *objetos* da tolerância. Não interessa mais genericamente quem, como ou por que é preciso tolerar. A discussão agora é se é preciso tolerar religião, etnias, terrorismo, discurso de ódio, pornografia, drogas, aborto, entre outros variados casos polêmicos. E, para resolver esses problemas, não existe uma resposta definitiva. A própria análise histórica mostra que as soluções dependem exatamente dos valores morais e da estrutura política de cada época ou lugar. Para cada caso, existe uma solução específica: eis o particularismo.

Por outro lado, criticar o excesso de particularismo não significa defender que exista um único princípio universal de tolerância. Entretanto, o relativismo exagerado impede uma compreensão moral mais ampla do que significa o ato de tolerar, e porque, apesar de tantas duras críticas, ainda se discute essa questão. Como é possível, então,

¹⁰ Nesta pesquisa é atribuída alguma importância à análise histórica das ideias filosóficas sobre a tolerância. Entretanto, esse objetivo é apenas secundário. Primeiramente porque esse tipo de análise já foi, e continua sendo, exaustivamente realizado por diversos pesquisadores. Secundariamente, uma perspectiva isolada não é capaz de propor uma solução satisfatória para o problema central que se propõe nessa pesquisa.

elaborar um conceito de tolerância que, sem apelar para uma abstração forçada, não venha a sucumbir a regionalismos nem a paradoxos estruturais?

O primeiro passo é perceber que existe um ponto em comum, tanto na perspectiva formal, quanto na perspectiva histórica. Esse ponto é a subjetividade. Enquanto a maioria das teorias sobre a tolerância se debruçam sobre o objeto, sobre o que se deve tolerar e como é possível justificar racionalmente essa opção, o que se sugere aqui é que, no pano de fundo desses variados objetos da tolerância, existe uma ideia de *subjetividade* que fundamenta a estrutura do conceito. Os objetos de tolerância se sofisticam e se multiplicam com o decorrer do tempo. Mas o modo pelo qual se interpreta a subjetividade tolerante se modificou pouco no decorrer da História.

Chega-se, portanto, ao ponto inicial deste capítulo. O que seria tolerância subjetiva? A *tolerância subjetiva* é um conceito de tolerância que se constrói a partir de uma perspectiva específica de subjetividade, qual seja, a individualista. O sujeito da tolerância, nessa primeira forma do conceito, é um indivíduo. Todos os demais elementos da tolerância (objeto, meio ou fim), são determinados pela relação do indivíduo com o mundo que lhe serve.

Esse indivíduo livre, autônomo e portador de direitos foi o que impulsionou as primeiras formulações do conceito de tolerância. Obviamente, todo esse contexto é fruto de determinadas épocas históricas, mas isso não significa que ele ficou no passado. Argumentos individualistas servem ao conceito de tolerância inclusive na Contemporaneidade. A história dessa relação entre individualismo e tolerância será o objeto da próxima seção¹¹.

1.1. A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE TOLERANTE

Como já ficou dito anteriormente, existem dois modos de abordagem que prevalecem quando se pretende tratar da questão da tolerância: ou se segue o caminho da análise lógica, ou se faz um levantamento histórico das ideias em torno do conceito. Aqui não se pretende seguir, majoritariamente, nenhuma dessas duas linhas principais. Isso

¹¹ Essa época histórica é geralmente identificada como o período Moderno, que inaugurou, junto com a ideia de tolerância e de individualismo, outros conceitos importantes para o tema, como liberalismo, jusnaturalismo e Estado de Direito.

acontece porque, por um lado, uma análise estritamente lógica da tolerância desconsidera a efetividade e exclui a dimensão axiológica do conceito. Por outro lado, remontar uma análise história do conceito de tolerância tampouco é suficiente para resolver os paradoxos e as contradições que esta pesquisa pretende enfatizar.

A hipótese é a de que existe uma ideia de subjetividade que determina o modo como foram formuladas as teorias clássicas da tolerância, desde seus momentos iniciais. Não se pretende aqui fazer uma análise exaustiva de cada uma dessas teorias nem de suas implicações epistemológicas, muito menos citar minuciosamente todos os autores que já elaboraram teorias sobre tolerância na História da Filosofia. O que se pretende, na verdade, é enfatizar que cada teoria é fruto do desenvolvimento de uma ideia de subjetividade que começa no período Medieval e encontra seu ápice (e seu calvário) no individualismo da Modernidade.

O percurso foi dividido em três partes. A primeira delas é a fase religiosa, em que a subjetividade é marcada pela submissão aos dogmas religiosos do cristianismo católico. A segunda delas é a fase reformista, em que a subjetividade sofre um processo de individuação, por influência do Humanismo e da Reforma Protestante, mas ainda permanece submissa aos ditames da religião e do absolutismo. A terceira delas é a fase individualista, tipicamente Moderna, em que a individualidade atomista é finalmente constituída como ponto central da moral, da política e da epistemologia¹².

1.1.1. Fase religiosa

Apesar de a Modernidade ser considerada o período áureo das teorias sobre a tolerância, é possível encontrar alguns registros que apontam que a tolerância já era uma questão relevante desde a Antiguidade. Por exemplo, a pena de morte para os corruptores e adoradores de deuses estrangeiros foi uma prática que perdurou na Grécia até o estabelecimento do Império Romano, quando a tolerância das culturas e práticas locais se tornou uma estratégia de controle para incorporação pacífica dos territórios conquistados.

¹² A análise histórica que aqui se apresenta tem como referência principal o levantamento realizado por Rainer Forst em seu livro *Tolerance in Conflict* (2013). A diferença está nos objetivos: Forst buscava enumerar historicamente as diversas justificativas da tolerância religiosa; por outro lado, esta pesquisa pretende evidenciar como se caracteriza a subjetividade por trás de cada um dos conceitos de tolerância. Os critérios para a escolha dos filósofos mencionados serão esclarecidos no decorrer de cada trecho.

Segundo Rainer Forst (2013, p. 37), foi em 46 a.C. que a palavra ‘tolerância’ foi pela primeira vez utilizada num sentido mais próximo ao de hoje, por Cícero, na obra *Paradoxa Stoicorum*. Nesse contexto, a tolerância era descrita como a virtude moral de suportar a dor, o infortúnio, a infelicidade e o destino. Era, portanto, possuída pelo sábio de conduta digna, e estabelecia-se pela relação dele consigo mesmo, sem referência a outra pessoa ou ao Estado. A tolerância era, assim, uma espécie de autocontrole.

Esse primeiro sentido de tolerância foi incorporado pela tradição cristã, mas a ele foram adicionadas duas outras virtudes: a paciência e a indulgência. A paciência para suportar o mal e a injustiça tinha seu fundamento na crença na bondade de Deus e na confiança do merecimento do reino dos Céus. A indulgência, por sua vez, era necessária para o merecimento do amor de Deus. Para Forst (2013, p. 38), essa postura era encorajada pelo fato de que os cristãos eram perseguidos, no Império Romano, tendo em vista que eles se negavam a venerar o imperador como Deus. Humildade e resiliência eram essenciais para atestar a força da fé e, assim, seguir o exemplo dado por Jesus.

Dessa forma, essa primeira fase do cristianismo foi responsável pela mudança de sentido da subjetividade tolerante. Enquanto na Antiguidade o sujeito tolerante exercia essa virtude como um modo solipsista de autocontrole, com o cristianismo a tolerância passou a ser exercida não só em face de si mesmo, mas também em face dos outros e, mais ainda, em face de Deus. Primeiramente, os cristãos deveriam tolerar-se a si mesmos porque possuíam fraqueza de espírito em comum e almejavam usufruir do amor de Deus em uma comunidade de harmonia. Essa comunidade é o que dá forças para tolerar a maldade, a injustiça e a perseguição exercida pelos não cristãos, pois a indulgência perante estes, e a humildade perante Deus, são suficientes para reconhecer que nenhum homem tem o poder de julgar o outro na vida terrena, já que essa é uma função exclusiva de Deus, em sua infinita bondade e justiça, na vida espiritual.

Para Rainer Forst (2013, p. 40), essa mudança de perspectiva originada pelo cristianismo deu origem a dois argumentos essenciais para a construção moderna da ideia de tolerância. Primeiramente, o Novo Testamento foi responsável pelo desenvolvimento da ideia de consciência religiosa, que era o coração puro e sincero com o qual o homem cristão se torna temente e se apresenta a Deus. Para cada consciência há uma sentença, assim, não é legítimo desviar o homem daquilo que ele honestamente acredita. Todavia esse argumento não é relativista, porque todas as consciências devem ter suas diferenças dissolvidas no amor de Deus, na verdadeira fé, que é una. Secundariamente, o Novo Testamento apresentou a primeira formulação da “tese dos dois reinos” (*two kingdoms*

thesis) segundo o qual existe uma separação entre o reino da vida terrena, e o reino da vida espiritual. Os poderes terrenos e a coerção física não podem servir como meios para o estabelecimento da fé verdadeira, pois está é uma questão de espírito que só pode ser construída por meio da palavra de Deus.

A tese dos dois reinos, entretanto, é problemática, porque, apesar do cristianismo reconhecer a distinção entre autoridade terrena e autoridade divina, esta é infinitamente superior àquela, pois não há governo no mundo que não tenha sido estabelecido pela vontade de Deus. Essa interpretação dúbia permitiu que a tese fosse utilizada para defender tanto a tolerância quanto a perseguição aos cristãos. Ademais, a tolerância terrena, pregada pelos cristãos como a virtude da paciência, humildade e indulgência, tinha um fundamento perverso: a intolerância divina. Os homens devem tolerar-se a si mesmos, devido à fraqueza de espírito, mas Deus nada irá tolerar no juízo final. Para Forst (2013, p. 45), a “tolerância é contingente em função desse conhecimento de uma justiça e verdade superior, uma justiça que pode demandar tolerância aqui na terra, mas que não mostrará nenhuma tolerância no fim de todos os dias”¹³.

Essas ambiguidades ficam ainda mais evidentes nas obras de Agostinho e de Tomás de Aquino sobre o tema. É possível observar como as mesmas parábolas bíblicas e os mesmos argumentos ganham dois sentidos firmemente distintos: um no período em que os cristãos eram perseguidos, e outro no período em que os cristãos eram os perseguidores.

Para Forst (2013, p. 48), o argumento que Agostinho elabora, no livro *Cidade de Deus* (XI, cap. 1) sobre a tolerância se baseia nas seguintes justificativas: (1) no amor que existe na relação do homem consigo mesmo, com os outros e com Deus; (2) na separação entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens; (3) na preservação da unidade da comunidade de forma não violenta; (4) na ideia de liberdade de consciência religiosa. Todavia essa tolerância tem um limite radical: ela é praticada apenas entre as dissidências da própria doutrina cristã, mas não pode ser incentivada para os judeus e pagãos. Ademais, os argumentos que antes justificavam a tolerância, passaram a ser reinterpretados a favor da intolerância. Por exemplo, o argumento do amor (a si, ao próximo e a Deus) passou a justificar a necessidade de correção física daqueles que estão em pecado, para que suas almas fossem salvas na eternidade: por amor se pune e se coage, inclusive utilizando o poder do Estado, quando a heresia se torna crime. Da mesma forma, o argumento sobre a unidade da comunidade cristã e sobre a liberdade da consciência religiosa são

¹³ No original: “toleration is contingent upon this knowledge of a higher truth and justice, a justice which may demand tolerance here on earth but which will not show any tolerance at the end of all days”.

relativizados, quando Agostinho admite que seria preciso abrir os olhos das pessoas à verdadeira fé e, assim, seria dever do cristão convertê-las pela força. É preciso evitar a qualquer custo a morte da alma, mesmo que, para isso, seja preciso promover a morte física. Segundo Forst (2013, p. 58), “a fragilidade da tolerância cristã se torna aparente, o que se deve ultimamente ao fato de que todas as justificativas cristãs para tolerância não só repousam sobre a fé cristã, mas também visam exclusivamente ampliar a verdadeira fé, e isto é em função da salvação de todo ser humano”¹⁴.

Com Tomás de Aquino, a seriedade dessa questão se agrava, porque a tese dos dois reinos perde força quando a Igreja domina o poder temporal, baseada na ideia, acima mencionada, de que a verdadeira autoridade está em Deus. Dessa forma, o interesse da Igreja se transforma no interesse do Estado, e a heresia se torna crime punido com pena capital. A Igreja, portanto, torna-se responsável por determinar quem está incluído ou excluído da sociedade religiosa e política, e a tolerância se transforma em um instrumento de controle e disciplinamento extremamente precário, porque poderia ser concedido e retirado sem qualquer aviso prévio. Por exemplo, na *Suma de Teologia* (II^a-II^æ, q. 10, a. 5), Aquino afirma que infidelidade é pecado, mas divide os infiéis em três tipos: os pagãos, os judeus e os heréticos. O grau de tolerância para com os pagãos e judeus variava conforme a conduta e o caso, tendo em vista que, por eles nunca terem sido cristãos, não deverem ser forçosamente convertidos. O mesmo não acontecia com os heréticos, que deveriam ser excomungados e mortos sob a justificativa de que desviavam as almas do caminho da verdadeira religião. Erradicá-los da face da terra era um dever do bom cristão.

Em qualquer caso, as práticas de tolerância desse período eram muito voláteis. Ainda que esse seja o período do nascimento de alguns argumentos importantes que serão repaginados na Modernidade, como o da liberdade de consciência religiosa e o argumento dos dois reinos, a ligação radical entre o discurso político e a moralidade religiosa possibilitava a inversão arbitrária das justificativas de tolerância para justificativas de intolerância, desde que fosse conveniente. A tolerância era, portanto, uma permissão concedida sem muitas garantias e sem muita estabilidade.

Todavia isso não significa que ela foi desimportante. Foi por causa da influência da doutrina cristã no conceito de tolerância que, pela primeira vez, inseriu-se um ‘outro’, ou

¹⁴ No original: “the fragility of Christian toleration becomes apparent, which is ultimately due to the fact that all Christian justifications of toleration not only rest upon the Christian faith, but are aimed exclusively at furthering the true faith, and this for the sake of the salvation of every human being”.

seja, estabeleceu-se uma relação do sujeito da tolerância com algo distinto de si mesmo. Obviamente esse outro pode ser de três tipos: o outro cristão, o outro não cristão e Deus.

Em face de outro cristão, o sujeito da tolerância se encontra em uma relação de identidade. Isso acontece porque existe uma identificação de fundamento religioso: ambos fazem parte da mesma comunidade de fé e compartilham a fraqueza do espírito pecador. Assim, as particularidades do outro cristão deveriam ser toleradas pelo espírito de humildade, amor e compreensão¹⁵.

Em face de outro não cristão, o amor e a compreensão se transformam em argumentos a favor da perseguição. Nesse caso, o outro é algo que não só causa extrema aversão, mas também pode ser visto como uma ameaça à unidade da Igreja e à propagação da verdadeira fé. Assim, o amor à alma (e não à vida) dos não crentes justifica qualquer esforço em prol de sua salvação, inclusive sua aniquilação. A separação harmoniosa elaborada pela tese dos dois reinos se desfaz em uma hierarquia que justifica a perseguição terrena em função de questões celestes.

Por fim, em face de Deus, o que resta é a intolerância. A crença em um juízo final e na ideia de um Deus justo desfaz qualquer possibilidade de perdão para aqueles que não professavam a verdadeira fé, ou que praticavam alguma conduta que não era conforme o mandamento moral da Igreja.

Outra característica importante da ideia de tolerância cristã diz respeito à questão da consciência religiosa. Como foi dito anteriormente, ela foi elaborada como justificativa para a não perseguição, já que cada homem seria capaz de praticar a crença em que ele honestamente acredita. Entretanto, essa consciência não se traduz ainda em uma individualidade autônoma. Isso acontece porque a instituição da Igreja, através do exercício do poder disciplinar, era responsável não só pelo processo de inclusão e exclusão social, mas também pela determinação do que era correto no que concerne à moral e às práticas cotidianas. Assim, não existia nessa subjetividade uma consciência capaz de se autodeterminar, de colocar-se fora desse processo. A legitimidade e a responsabilidade pelas escolhas e decisões pertenciam à Igreja, enquanto instituição e comunidade religiosa, e não aos agentes singulares responsáveis por si mesmos¹⁶.

¹⁵ Lembrando que, nesse período, ainda não havia ocorrido a Reforma Protestante, motivo pelo qual a cristianismo ainda era uma crença dotada de unidade comunitária.

¹⁶ Essa característica da consciência religiosa é descrita por Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, como parte do que caracteriza a figura da consciência infeliz. Sobre essa questão, remete-se o leitor para a seção 2.1.1 desta Tese.

1.1.2. Fase reformista

A subordinação do sujeito à estrutura religiosa de pensamento e sua submissão ao poder divino haveria de ser finalmente abalada. Nesse contexto, é necessário ressaltar a importância do Humanismo e da Reforma Protestante, como movimentos idealizadores de uma subjetividade que se volta não só para a questão da dignidade humana, mas também para uma versão de individualismo melhor delineada. Segundo Forst (2013, p. 96), o Humanismo traz consigo uma ideia de individualidade que busca a autoperfeição através do exercício das virtudes pelo esforço próprio, enquanto a Reforma Protestante inaugura uma concepção de individualidade religiosa que é diretamente responsável por si e pelos seus atos perante Deus.

Obviamente essas mudanças foram fundamentadas pela desestruturação de uma ordem metafísica e religiosa que regia as organizações políticas e sociais da época. O mundo, agora, retorna aos homens em busca de justificação racional. Essa racionalidade, segundo a tese humanista, estaria relacionada com a ideia de universalidade da condição humana e, assim, advogaria a favor da tese de que é possível haver uma religião unitária que consiga agrupar todos os seres humanos. Essa unidade, entretanto, dá-se pela generalidade da própria natureza humana, e não porque apenas existe uma única e verdadeira fé.

Dentre os humanistas, Erasmo de Rotterdam, em sua obra *Manual do cavaleiro cristão* (*Enchiridion Militis Christiani*, 1504), busca retomar a importância da noção de caridade como fundamento da tolerância: é preciso focar naquilo em que as diversas profissões cristãs têm em comum, e não nas pequenas coisas que as fazem distintas. Para Erasmo (XV, p. 209-210):

A caridade não está naquele que odeia outro homem porque sua veste ou vestuário está um pouco alterada ou mudada (...) todos nós em Cristo somos membros de um único corpo, revestidos com vida por um espírito, de modo que nunca devemos invejar os membros mais felizes, e alegremente socorrer e ajudar os membros mais fracos (...) e que nós mesmo somos feridos, quando o ferimento é causado no nosso irmão. (...) Como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, eles são apenas um corpo”¹⁷.

¹⁷ Na versão inglesa em que nos baseamos: “Charity is not with them which hate another man because his vesture or garment is a little altered and changed (...) all we in Christ our head be members of one body, endued with life by one spirit, so that we should neither envy the happier members, and should gladly succour and aid the weak members (...), and that we ourselves be hurt, when hurt is done to our brother. (...) As the body is one and hath many members, and all the members of the body though they be many, yet be they but one body”.

Junto à caridade, o amor é fundamental para a ideia de tolerância pensada por Erasmo. Esse amor, entretanto, se dá genericamente para o ser humano, enquanto criatura única de Deus, independentemente de suas particularidades e pecados. Para Erasmo (cap. XV, p. 206-207) é preciso deixar o homem “achar os meios pelos quais o homem mal pereça assim como ele a si mesmo tem feito ser, mas deixe o homem que Deus criou ser salvo, deixe sua vontade bem, deseje bem e faça o bem para todos os homens despreziosamente”¹⁸. Ademais, Erasmo defende uma definição estrita de heresia, a fim de evitar a perseguição desnecessária.

Entretanto, segundo Forst, a teoria de Erasmo permanece dogmática, pois continua sendo herético quem repudia as lições de Cristo, ou quem desafia a construção de uma unidade cristã harmônica, inclusive podendo ser punido pelo poder secular com pena capital.

Isso complica drasticamente a relação entre cristãos e não cristãos. Assim, “a tolerância humanista se encontra em um dilema: ou ela contém muito conteúdo doutrinário religioso, e dá origem a novas demarcações, ou ela contém pouco e permanece inefetiva e vaga no que diz respeito a questões religiosas controversas” (FORST, 2013, p. 108)¹⁹. Isso significa que, no aspecto subjetivo, a tolerância humanista avançou no sentido da generalidade da condição humana, mas seu engajamento com a dogmática religiosa prejudicou o desenvolvimento de uma noção de individualidade apartada.

Do mesmo modo, a Reforma Protestante foi um marco histórico importante no desenvolvimento da ideia de tolerância, bem como da noção de subjetividade a ela relacionada. Isso acontece porque a Reforma foi responsável pela autonomização da individualidade religiosa: cada ser humano, inclusive seus pecados e suas fraquezas particulares, tinha sua valia perante Deus.

Um exemplo dessa perspectiva pode ser encontrado na obra de Lutero. Em *Sobre a autoridade secular* (1523)²⁰, Lutero critica os dois principais fundamentos da tolerância católica, quais sejam, a tese dos dois reinos e a questão da consciência religiosa. Para o

¹⁸ Na versão inglesa em que nos baseamos: “let him find the means that the evil man perish such as he hath made himself to be, but let the man be saved whom God made; let him will well, wish well, and do well, to all man unfeignedly”.

¹⁹ Na versão inglesa em que nos baseamos: “therefore, humanist toleration finds itself in a dilemma: either it contains too many doctrinal religious contents and gives rise to new demarcations, or it contains too few and remains ineffective and vague concerning controversial religious questions”.

²⁰ A coletânea dos textos de Lutero, referenciados nessa seção, encontra-se na obra DILLENBERGER, John (ed.). *Selection from his writings*. New York: Anchor Books, 1961. A paginação referida nas citações dessa seção pertence a essa obra e não à edição original.

autor, a consciência religiosa, da forma que é descrita pela Igreja Romana, não é verdadeira liberdade, senão submissão à instituição da Igreja e às suas falsas doutrinas e autoridades. É preciso, portanto, liberar-se dessa rede e colocar-se diretamente perante Deus. Não existe qualquer outra autoridade religiosa que sirva como intermédio entre o crente e Deus. Mas, para que isso aconteça, é preciso que o indivíduo se livre das amarras da Igreja, tornando possível a revelação de Deus através de sua fé. Eis a verdadeira consciência religiosa: estar apto a ouvir e entender a real mensagem divina. Para Lutero (1523, *Part Two*, p. 385):

Cada homem é responsável pela sua própria fé, e ele deve ver por si mesmo que ele acredita acertadamente. Assim como ninguém pode ir para o inferno ou para o céu por mim, tampouco ele pode acreditar ou desacreditar por mim. (...) Desde que a crença ou descrença é uma questão da consciência de cada um, e desde que isso não é uma diminuição do poder secular, este deve contentar-se e atender aos seus próprios ofícios e permitir aos homens acreditarem em uma coisa ou outra, como eles são capazes e desejam, e não restringir ninguém à força. Pois a fé é um trabalho livre, para a qual ninguém pode ser forçado. Ou melhor, ela é uma obra divina, realizada no Espírito²¹.

Da mesma forma, em relação à tese dos dois reinos, Lutero afirma que existe o reino de Deus, que é a autoridade máxima, e o reino dos Homens, cuja autoridade é atribuída por Deus. O reino de Deus é regido pela palavra de Deus, mas, no reino dos Homens é necessário que haja leis, porque a palavra divina nem sempre é suficiente para convencer a todos os que vivem em pecado. Entretanto, essas leis atuam até aonde vai o corpo, e só devem ser aplicadas sobre os não cristãos. Os que compartilham da fé cristã devem se submeter à autoridade secular, porque ela está autorizada por Deus, mas o poder terreno deve respeitar a sua liberdade de consciência, pois os cristãos já estão destinados à salvação por meio de sua fé. No texto *Sobre a liberdade cristã* (1520), Lutero afirma que “um cristão tem tudo o que ele precisa na fé, e não precisa de qualquer trabalho para o justificar; e como ele não necessita dos trabalhos, também não necessita da lei; e se ele não necessita da lei, ele está livre da lei” (1520, *An open letter to Pope Leo X*, p. 58)²². No mesmo sentido, ele afirma, em *Sobre a autoridade secular*, que “todos os que não são cristãos pertencem ao reino do mundo e estão submetidos à lei. (...) Deus proveu para os

²¹ Na versão inglesa em que nos baseamos: “every man is responsible for his own faith, and he must see to it for himself that he believe rightly. As little as another can go to hell or heaven for me, so little can he believe or disbelieve for me. (...) Since, then, belief or unbelief is a matter of everyone’s conscience, and since this is no lessening of the secular power, the latter should be content and attend to its own affairs and permit men to believe one thing or another, as they are able and willing, and constrain no one by force. For faith is a free work, to which no one can be forced. Nay, it is a divine work, done in the Spirit”.

²² Na versão inglesa em que nos baseamos: “a Christian has all that he need in faith and needs no works to justify him; and if he has no need of works, he has no need of the law; and if he has no need of the law, surely he is free from the law”.

não cristãos um governo diferente fora do estado cristão e do reino de Deus, e os submeteu à espada” (1523, *The treatise*, p. 370)²³.

Segundo Forst (2013, p. 120), essa liberdade de consciência, que apenas se aplica aos cristãos, indica que ela está longe de ser um direito subjetivo, uma garantia individual de liberdade de escolhas éticas a partir de uma consciência autônoma. Na verdade, ela está mais ligada ao respeito à autoridade divina e à hierarquia que existe entre o reino de Deus e o reino dos Homens. Qualquer limite ao poder secular se justifica apenas pelo fato de que ele está adentrando em uma competência que é exclusivamente divina. Para Lutero (1523, *Part Two*, p. 383), “o governo mundano tem leis que não se estendem para além da vida e da propriedade e para o que é externo na Terra. (...) Quando o poder temporal prescreve leis para a alma, ele invade o governo de Deus e apenas confunde e destrói as almas”²⁴.

Entretanto, essa separação estrita da esfera de atuação dos dois reinos também foi relativizada quando Lutero procurou institucionalizar o protestantismo com a ajuda dos soberanos. Isso ocasionou a perseguição dos cristãos católicos e dos demais não cristãos, como abominações da fé evangélica: a liberdade de consciência religiosa não incluía a liberdade de culto, e as pessoas deveriam ser obrigadas a participarem das pregações, como forma de desenvolver obediência.

Percebe-se, portanto, que esse período foi responsável por uma subjetivação da fé. A Reforma Protestante direcionou duras críticas ao modo de institucionalização da Igreja Romana, como centro originário da ordem moral, social e política. Da mesma forma, a crença do Humanismo na possibilidade de uma única religião cristã, que levasse em conta a universalidade da condição humana, deu origem a uma subjetividade responsável por si e pela sua fé diante de Deus. Entretanto, ambas as perspectivas são incapazes de construir uma noção de subjetividade individualmente bem definida, porque o apelo a dogmáticas religiosas, que eram interpretadas de maneira dúbia, às vezes a favor e às vezes contra a tolerância, impossibilitavam o desenvolvimento de um conceito de liberdade de consciência completamente autônoma de fatores externos. Os processos de racionalização do poder e da moral, típicos do período moderno, estavam apenas começando.

²³ Na versão inglesa em que nos baseamos: “all who are not Christians belong to the kingdom of the world and are under the law. (...) God has provided for non-Christians a different government outside the Christian estate and God’s kingdom, and has subjected them to the sword”.

²⁴ Na versão inglesa em que nos baseamos: “worldly government has laws which extends no farther than to life and property and what is external upon earth. (...) where temporal power presumes to prescribe laws for the souls, it encroaches upon God’s government and only misleads and destroys the souls”.

1.1.3. Fase individualista

O pluralismo religioso passou a ser algo que, nem através da força, era possível de se evitar. Quando a Igreja Católica ficou impossibilitada de exercer o controle religioso e político com exclusividade, foi preciso inaugurar outra estrutura política que executasse a função de garantir a unidade social, sem se comprometer com as disputas religiosas vigentes na época. Surgem, portanto, as primeiras ideias em defesa da soberania do Estado e da neutralidade da autoridade política, como requisitos essenciais para a manutenção da paz.

A fase individualista da tolerância se inicia, portanto, junto a discursos de secularização do poder. Isso não significa que o argumento religioso tenha desaparecido: Deus continuava sendo o fundamento da obediência à lei. Entretanto, a autoridade religiosa não se confundia mais com a autoridade política: a figura do soberano absoluto se concretiza como aquele que está acima da lei e, assim, tem a autoridade para decidir acerca dos conflitos religiosos.

Entretanto, isso não significava que a tolerância se transformou em um direito garantido para todos. Na verdade, ela continuou sendo uma espécie de permissão instável, que o soberano concedia ou retirava de acordo com sua conveniência²⁵. O discurso sobre a tolerância transformou-se em um discurso sobre direitos apenas depois do desenvolvimento das teorias jusnaturalistas e das ideias iluministas que influenciaram, posteriormente, a Revolução Francesa e a Revolução Americana. Percebe-se, a partir daí, que as teorias sobre a tolerância tentavam diferenciar um sentido moral e um sentido político. O sentido moral ficou conhecido como tolerância horizontal, e o sentido político, como tolerância vertical. Isso se justificava a partir da hierarquia das relações de poder que a tolerância envolvia. Em ambos os casos, é possível observar discursos sobre liberdade, autonomia, igualdade, direitos naturais, secularização do Estado, etc. A tolerância estava definitivamente ligada ao surgimento do Liberalismo, enquanto doutrina econômica e política. Para Forst (2013, p. 171), todavia, a tolerância é um conceito muito mais antigo, mas que, de fato, só encontrou seu apogeu nesse período²⁶.

²⁵ Um exemplo disso foi o Édito de Nantes, assinado por Henrique IV em 1598 e subitamente revogado por Luís XIV em 1685. O Édito permitia a liberdade de culto para protestantes, possibilitando o convívio entre estes e os católicos na França.

²⁶ A análise da estrutura política extraídas das teorias sobre tolerância não serão objeto de análise deste capítulo. Sobre o assunto, remete-se o leitor para o Capítulo 3 desta Tese.

Por que foi em um contexto liberal que a tolerância se estabeleceu como algo que devia ser garantido como um direito? Obviamente, os processos de racionalização do poder e da moral, descritos acima, contribuíram para essa questão. Mas a hipótese que se levanta neste trabalho é a de que o liberalismo político inaugurou uma espécie de subjetividade que foi essencial para a consolidação das teorias de tolerância: o individualismo. O sujeito liberal não era mais um ser completamente submetido à ontologia religiosa: ele era capaz de pensar por si mesmo, ser livre e apto para decidir seu próprio destino. Mais que isso, ele era um sujeito de direitos cuja legitimidade estava acima de qualquer poder secular e que serviam como garantia de perpetuação da natureza humana livre, autônoma e igual.

Portanto, o individualismo foi o componente subjetivo responsável por moldar a forma pela qual se desenvolveram as teorias clássicas sobre a tolerância. No decorrer da História, o Liberalismo se reformulou várias vezes, acompanhado pela igual reformulação das teorias sobre a tolerância. Os contextos mudaram, os conflitos aumentaram, todavia, a noção de subjetividade que fundamenta tanto o Liberalismo, quanto a tolerância, não foi alterada, isto é, o indivíduo continuou sendo o sujeito de ambas as perspectivas. Essa hipótese pode ser ratificada através da análise de algumas teorias filosóficas. A linha histórica que aqui se propõe leva em consideração as obras dos seguintes filósofos: Hobbes, Locke, Bayle, Rousseau, Voltaire, Humboldt e Mill²⁷.

No tocante à obra de Hobbes, não se pode afirmar que ele foi um defensor clássico da tolerância, mas é inegável que a antropologia desenvolvida por ele, na obra *Leviatã* (1651), foi essencial para o estabelecimento do individualismo como núcleo subjetivo. Hobbes, enquanto defensor de uma política absolutista, entende que o Soberano é a figura central do movimento de unificação do poder e da moral. Antes dele, o que existe é um conjunto instável e perigoso de seres humanos que possuem, como único princípio, a manutenção da própria vida e o benefício próprio, qualquer que seja o custo.

A antropologia hobbesiana é dividida em três grandes momentos. Primeiramente existe o homem (Cap. I-IX), que é descrito como uma espécie de máquina cujo movimento principal é o desejo de aproximar-se do que lhe causa prazer, e afastar-se do que lhe causa

²⁷ A escolha específica desses autores tem apenas função exemplificativa. Obviamente, diversos outros filósofos trataram sobre a questão da tolerância e não foram incluídos nesta listagem. Devido a questões metodológicas, tornou-se necessário limitar o número de filósofos analisados. Isso se justifica por dois motivos: primeiramente, não é objetivo desta Tese fazer uma análise histórica completa das teorias da tolerância; secundariamente, as teorias escolhidas mostram-se suficientes para se comprovar a hipótese que é a da relação entre individualismo, liberalismo e tolerância. Portanto, todas as teorias escolhidas desenvolvem não só uma teoria sobre tolerância, mas também uma Teoria de Estado de cunho liberal. Esse foi o critério seguido para a escolha de cada uma delas.

dor. Secundariamente, existe a pessoa (Cap. X-XII), que é a representação linguística do homem nas relações de poder, isto é, em associações pré-políticas que têm como objetivo o benefício próprio de aumento das possibilidades de manter-se vivo. Por fim, existe o súdito (Cap. XIV-XVI), que é aquele que, movido pelo medo da morte violenta e pelo desejo da vida tranquila, abdica de sua liberdade natural, submetendo-se à figura de um Soberano, que tem poderes políticos e morais absolutos, mediante um pacto social.

Essa antropologia é importante em dois sentidos. Em um primeiro momento, ela inaugura o que posteriormente ficou conhecido como atomismo, isto é, a tese de que o homem é autossuficiente, no sentido de que não precisa de qualquer relação social que lhe seja constitutiva. A sociedade política, portanto, nada mais é do que uma associação de indivíduos que tem, como objetivo último, uma finalidade individual, e não coletiva. Obviamente, a tese atomista foi extremamente relevante para o desenvolvimento do individualismo, porque ela enfatiza uma espécie de autonomia radical, quando subordina interesses comuns aos interesses privados. O homem é capaz de determinar-se a si mesmo em sua relação racional com o mundo, enquanto sua relação com o outro é eminentemente secundária.

Em um segundo momento, a antropologia hobbesiana é importante porque elabora uma doutrina jusnaturalista. O jusnaturalismo hobbesiano tem como base uma Lei Natural que se constitui como determinação inequívoca da razão. Nos Capítulos XIV e XV do *Leviatã*, Hobbes enumera algumas dessas leis, entretanto, três são principais: (1) deve-se buscar a paz; (2) deve-se renunciar o direito a tudo; (3) os pactos devem ser cumpridos. O jusnaturalismo hobbesiano é importante, porque ele ressalta a nuance atomista da teoria. A naturalidade da Lei decorre da racionalidade humana, que é um cálculo objetivo acerca de paixões, e que independe completamente das interações sociais. Assim, diferentemente da ideia de dignidade humanista, o jusnaturalismo de Hobbes é algo que remete a um núcleo individual.

Poder-se-ia afirmar que esse argumento não é procedente, pois buscar a paz, renunciar o direito a tudo, e cumprir pactos, só são determinações necessárias quando existe alguma relação humana, e essas não existiriam caso só houvesse um homem no mundo. Dessa forma, o jusnaturalismo hobbesiano teria como prerrogativa uma interação social mínima, isto é, não seria atomista. Entretanto isso não é procedente, porque a tese atomista não representa uma negação absoluta do convívio entre os homens. O homem não é um ser isolado, ele interage com os outros, todavia, essa interação não lhe é constitutiva, pelo contrário, ela lhe é adversa, gera competição, desconfiança e medo. Ademais, o único

fundamento da Lei Natural é a razão que, como já foi visto, depende apenas do movimento mecânico do corpo. Ela só obriga o indivíduo por uma necessidade interna: externamente, é preciso um poder soberano que a controle.

Como foi dito anteriormente, Hobbes não foi um grande doutrinador da tolerância, e isso se deu porque sua teoria se baseava em um argumento de autoridade. Como o ser humano é incapaz, naturalmente, de decidir sobre o que é certo ou errado no convívio comum, isso deveria ser determinado pelo Soberano que, ao estabelecer leis de obediência obrigatória, regulava não só a religião, como também toda vida moral e civil. Os conflitos religiosos, portanto, eram neutralizados politicamente pelo poder e vontade do Soberano, e isso não podia ser questionado, já que a vontade do Soberano representa a vontade divina e é idêntica à vontade do súdito, por força da representação absoluta do pacto social.

Segundo Forst (2013, p. 189), Hobbes tenta fundir Estado e Igreja, e, dessa forma, ele não reconhece a tese dos dois reinos. O direito proclamado pelo Soberano, se de acordo com a Lei Natural, que é divina, pode ser considerada, por analogia, direito divino. Sua obediência é obrigatória, e, assim, não existe liberdade de consciência, muito menos existe outra autoridade que seja mais elevada que o Soberano em matéria de religião. Dessa forma, Hobbes desautoriza o poder dos membros da Igreja e exclui a possibilidade de tolerância para aqueles que não são cristãos (Cap. XXI, p. 234), porque eles não são súditos de Deus e, assim, são incapazes de compreender a Lei Natural.

O problema ocorre quando a lei do Soberano não está de acordo com a Lei Natural (divina); por exemplo, quando o Soberano comanda negar Deus. Já foi dito que não existe liberdade de consciência religiosa para Hobbes, todavia, no Capítulo XXVI (p. 220) do *Leviatã* ele afirma,

Porque se a lei declarada não for contrária à lei de natureza (a qual é indubitavelmente a lei de Deus) e alguém se esforçar por obedecer-lhe, esse alguém é obrigado por seu próprio ato; obrigado a obedecer-lhe, não obrigado a acreditar nela; porque as crenças e cogitações interiores dos homens não estão sujeitas aos mandamentos, mas apenas à operação de Deus, ordinária e extraordinária. A fé na lei sobrenatural não é um cumprimento, mas apenas um assentimento a essa lei, e não é um dever que oferecemos a Deus, mas um dom que Deus faz livremente a quem lhe apraz; por outro lado, a incredulidade também não é uma infração de qualquer de suas leis, mas uma rejeição de todas elas.

Inaugura-se, então, uma diferença entre crença interna e externa, o que segundo Schmitt (1996, p. 56) impossibilita a intenção de Hobbes de fundir Igreja e Estado. Mas isso nada muda em relação à questão da obediência: quando a lei do Soberano é conforme à lei divina, a obediência é obrigatória. Quando a lei do Soberano é contra a lei divina, a

obediência continua sendo obrigatória, mas apenas publicamente. Internamente, apenas a operação de Deus atua. Isso levaria a crer que existe uma liberdade de crença para Hobbes, mas ela só se realiza no foro íntimo, ou seja, não tem nenhuma função prática e não pode ser reivindicada publicamente como um direito.

Dessa forma, percebe-se que, apesar da antropologia hobbesiana ter inaugurado um sentido novo de individualidade, este se perde novamente na competência de uma autoridade soberana que, por sua vez, assume o papel que antes era ocupado pela autoridade eclesiástica. O limite à autonomia política do indivíduo impossibilitou o desenvolvimento satisfatório de uma teoria de tolerância, problema este que veio a ser contornado pela própria filosofia jusnaturalista, por exemplo, na obra de John Locke.

Assim como Hobbes, Locke também apresenta uma teoria jusnaturalista baseada numa noção individualista de consciência, entretanto, esta é descrita de um modo mais emancipado. Emancipado no sentido de que ele retoma a tese dos dois reinos, mas agora de uma maneira mais racionalizada e, portanto, mais secular. Entretanto, o objetivo principal, nesse momento, não é analisar o viés político dos textos sobre tolerância de Locke, mas sim caracterizar a ideia de subjetividade que está por trás deles²⁸.

A doutrina de tolerância de Locke, a partir da *Carta sobre a tolerância* (1689)²⁹, baseia-se em três argumentos principais: o argumento da separação entre Igreja e Estado, o argumento da irracionalidade da perseguição, e o argumento da caridade cristã. Enquanto o primeiro argumento tem um fundamento político, o segundo tem natureza moral e o terceiro tem uma justificativa religiosa³⁰.

Para o argumento da caridade cristã, os seres humanos possuem uma tendência a serem ortodoxos sobre as próprias crenças, e os conflitos que surgem dessa radicalização, quando ocasionam violência, fogem dos fins cristãos de caridade e da bondade, sendo,

²⁸ Locke é autor de quatro cartas sobre a tolerância, que foram publicadas respectivamente em 1689, 1690, 1692 e 1704. As três últimas cartas sobre a tolerância foram escritas como resposta aos questionamentos levantados por Joan Proast, este que tentava caracterizar a legitimidade da força para a conversão, desde que indireta e à distância.

²⁹ As cartas sobre a tolerância de Locke, bem como as respostas de Jonas Proast, podem ser consultadas na obra VERNON, Richard (Ed.). *Locke on Toleration*. Tradução de *A Letter Concerning toleration* por Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. A paginação contida nas citações dessa seção remete a essa coletânea e não à edição original.

³⁰ A obra de Locke sobre a tolerância se divide em quatro fases: na primeira, em 1660, era influenciado por Hobbes e pregava a ideia de conformidade em relação à vontade do soberano; na segunda, em 1667, era influenciado por Shaftesbury e advogava pela limitação do poder do Estado e pelo direito de resistência; na terceira, em 1673, no refúgio na Holanda, ele desenvolve uma crítica à revogação do Édito de Nantes (em 1685); na quarta, em 1689, ele volta para Inglaterra. A análise desta seção será apenas sobre a quarta fase.

portanto, contrários à glória de Deus. Segundo Locke, “ninguém pode ser Cristão sem caridade e sem a fé que trabalha pelo amor e não pela violência” (1689, p. 4)³¹.

Para o argumento da separação entre Igreja e Estado, que decorre da tese dos dois reinos, é necessário que haja a determinação e limitação das competências do poder terreno e do poder celeste. De um lado, o Estado é uma associação política entre indivíduos cuja finalidade é promover bens civis, que são a vida, a liberdade, a integridade física e a propriedade. Ele detém o monopólio da força física, que só pode ser aplicada sobre questões civis ou “terrenas”, e nunca sobre a salvação das almas ou questões religiosas, porque isso ultrapassa o mandato que lhe foi concedido pelo Pacto Social que lhe constituiu³². Segundo Locke (1689, p. 7), esse “abuso de autoridade” restaria evidente porque a responsabilidade sobre a salvação da própria alma é inalienável e, portanto, não pode ser disponibilizada mediante contrato. Por outro lado, a Igreja é uma associação voluntária e expressa cuja função é oferecer um modo público de adoração a Deus. O poder da Igreja atua em questões internas da própria associação e deve possuir regras que regulem o comportamento de seus membros, bem como penas relacionadas ao descumprimento desses preceitos. Essas penas, além de só poderem ser aplicadas internamente para os membros partícipes, também não podem intervir sobre bens civis e terrenos, pois isso também constitui um abuso da autoridade que lhe foi concedida por Deus. “Sob o Evangelho, não existe qualquer menção à ideia de um Governo Cristão” (1689, p. 29)³³. Locke também discorre sobre os direitos e deveres de tolerância que respectivamente devem possuir a autoridade terrena e a religiosa (1689, p. 12-36).

O que interessa, neste instante, é o argumento da irracionalidade da perseguição. Isso acontece por dois motivos: primeiramente, devido às justificativas morais que ele apresenta e, secundariamente, devido à antropologia a ele subjacente. Segundo esse argumento, o uso da força para conversão religiosa não só é inútil e perigoso, mas também é insuficiente para gerar a verdadeira conversão, que leva à salvação. Isso acontece porque a salvação é fruto de um esforço sincero e individual, ela é o prêmio concedido àquele que é guiado pela Luz Interna. E a busca por esse caminho é uma tarefa exclusivamente

³¹ No original: “no one can be a Christian without charity and without the faith that works by love and not by violence”.

³² A natureza desse pacto está descrita no *Dois Tratados sobre o Governo*, e se caracteriza como o momento determinante do estabelecimento da passagem entre o estado de natureza e o estado civil. Mediante esse pacto, os indivíduos alienam sua liberdade absoluta e ganham, em troca, a garantia de segurança de suas propriedades. Esse pacto, entretanto, não confere ao governante uma autoridade soberana absoluta, pois existem os limites estabelecidos pelos Direitos Naturais, que são mandamentos da razão.

³³ No original: “But under the Gospel, there is no absolutely such thing as a Christian Commonwealth”.

individual: ninguém, nem o governante, nem os líderes religiosos, nem outro indivíduo, é capaz de converter forçosamente. A força pode controlar a ação externa do indivíduo, mas não alterará a convicção da crença. Ela é um instrumento inócuo em matéria de religião.

Observa-se, portanto, que Locke apresenta uma ideia bem específica do que é salvação. Essa ideia está intimamente atrelada à tese antropológica do individualismo. No *Dois Tratados sobre o Governo* (1690), Locke descreve o homem, em seu estado natural, como alguém que possui “perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem” (1690, Livro II, § 4, p. 382). Quando o estado civil é fundado³⁴, o homem aliena seu direito particular de justiça a uma autoridade que fica responsável pelo julgamento público das ofensas, baseado em leis e sanções preexistentes. Para Locke, entretanto, não está incluso nesse acordo a questão sobre a salvação das almas³⁵. A liberdade de religião permanece, portanto, enquanto direito natural do indivíduo, fora da abrangência do Pacto Civil. Mas por que Locke considera que a questão da salvação das almas não deve ser considerada um bem civil?

Porque existem muitos modos de se cultuar Deus. Isso, entretanto, não é um argumento cético. Para Locke, existe uma única verdadeira Igreja, um único caminho estreito que leva ao Céu. Ao lado deste, existem milhares de modos errados. Nem todos alcançarão o caminho correto. “Nem mesmo Deus pode salvar as pessoas contra a vontade delas” (1689, p. 18)³⁶. Isso reforça a tese individualista de que cabe a cada indivíduo determinar o destino de si mesmo, de acordo com sua própria razão. Mas isso não significa que o acesso ao “Céu” é democrático. “Não podemos dizer grosseiramente que curar a aversão dos homens à verdadeira religião é uma absoluta necessidade, porque não é uma absoluta necessidade que homens devam ser salvos” (*Terceira carta para tolerância*, 1692,

³⁴ Para Locke, o estado civil se torna necessário porque, por mais que todos os homens estejam submetidos à lei da natureza, alguns teimam por desrespeitá-la, o que dera o direito da vítima à punição e reparação. Entretanto, como essa perseguição não é institucionalizada, ocorrem abusos que levam a um estado de violência, que só vai cessar com o estabelecimento da sociedade civil. Nela, os homens cedem o seu direito de perseguir e punir, a partir do juízo individual, à autoridade da comunidade política que exercerá essa função segundo leis e sanções pré-estabelecidas.

³⁵ Essa é uma questão fundamental da celeuma entre Locke e Proast, pois este considera que a salvação das almas deve ser considerada um bem público e algo a ser perseguido pelo magistrado, enquanto Locke acredita que isso ultrapassa os limites da competência do Estado, tendo em vista que, como a autoridade também é um indivíduo, está sujeita à possibilidade de erro de maneira igual a todos os outros homens e, assim, pode usar da força para converter para uma religião falsa.

³⁶ No original: “Even God cannot save people against their will”.

p. 130)³⁷. Deus concedeu a razão para os humanos, para que eles consigam encontrar, por si mesmos, o verdadeiro caminho. Alguns o acharão, outros não.

Ademais, existem alguns perigos práticos que sugerem que considerar a religião um bem civil é algo perigoso. Como existem várias possibilidades de culto, e apenas um é certo, há uma grande chance do magistrado se enganar sobre o caminho verdadeiro e, assim, obrigar, através do uso da força, que seus súditos sigam a religião errada. Além disso, a legitimação do uso da força em matéria de religião não é um argumento universalizável, pois, ao mesmo tempo em que ele autorizaria a conversão para o cristianismo em um país, ele poderia autorizar a perseguição ao cristianismo em vários outros. É preciso que a validade do argumento de tolerância seja submetida à universalidade e à igualdade. A admissão do uso da força traz consigo mais possibilidade de dano que de benefício, já que permitir a coerção sobre o outro é também admitir a possibilidade de que ela ocorra sobre si mesmo.

A força e a efetividade da verdadeira e salvadora religião repousam na crença sincera. A perseguição, por sua vez, proporciona apenas uma crença hipócrita e aparente. Segundo Waldron (2009, p. 61), isso significa que, para Locke, é mais importante o processo pelo qual se chega a uma crença do que o conteúdo da crença em si. O mesmo ocorre com a produção do conhecimento. No *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690), Locke já descrevia que este é algo que se origina a partir da experiência. Segundo a definição descrita no Capítulo XVIII, razão é o modo pelo qual se descobrem proposições deduzidas por faculdades naturais, como a sensação e a reflexão (LOCKE, 1690, p. 305). Por outro lado, o que se alcança com a fé não se conforma com a dedução, justificando-se na confiança em Deus ou na revelação. A revelação é uma comunicação direta entre Deus e o indivíduo, que não pode ser traduzida discursivamente em ideias simples. A fé não possui o mesmo grau de certeza da razão, mas ela se torna necessária quando a razão encontra seu limite, ou seja, quando se está em face de noções imperfeitas, que vão além da capacidade sensitiva e reflexiva. Por esse motivo, questões de fé são personalíssimas, porque elas só podem ser examinadas pelas intuições individuais. Essa distinção entre razão e fé também é confirmada na *Terceira Carta sobre a Tolerância* (1692), quando Locke afirma que “qualquer coisa que não seja capaz de demonstração, a menos que seja autoevidente, não é capaz de produzir conhecimento, quão bem fundamentada e grandiosa

³⁷ No original: “we cannot crudely say, the curing in men their aversion to the true religion is absolutely necessary, because it is not absolutely necessary that men should be saved”.

deva ser a garantia da fé aonde quer que ela seja recebida; mas fé ela ainda é, e não conhecimento; persuasão, e não certeza” (1692, p. 124)³⁸.

Existe, portanto, uma relação estreita entre individualismo, fé e liberdade para a teoria da tolerância de Locke. Segundo Forst (2013, p. 232), a liberdade de consciência é uma pré-condição da formação de uma fé que se baseia na convicção interna. Para Vernon (2010, p. XIV) trata-se de uma espécie de psicologia religiosa, em que Locke coloca como determinante a relação de significado entre o crente e sua crença. Em quaisquer dos casos, é preciso observar que, tanto a fé quanto a liberdade são prerrogativas exclusivas do indivíduo. Compreender os limites dessa individualidade, portanto, é delimitar, também, os limites da tolerância.

Para Macpherson (1979, p. 242), “o núcleo do individualismo de Locke é a afirmativa de que todo homem é naturalmente o único proprietário de sua própria pessoa e de suas próprias capacidades”. No início do estado de natureza, a relação entre posse e trabalho se confundia. Entretanto, com o surgimento do dinheiro, o postulado individualista se cinde em duas partes: por um lado, existem os indivíduos proprietários, que acumularam terras e bens; por outro lado, existem os indivíduos cuja única propriedade seria a força de trabalho. Assim, segundo Macpherson (1979, p. 243), “a igualdade inicial de direitos naturais, que consistia em indivíduo nenhum ter jurisdição sobre o outro, não pode perdurar depois da diferenciação de propriedades (...) a sociedade civil é instaurada para proteger posses desiguais”. As posses desiguais também geram racionalidades desiguais e, assim, cidadanias desiguais. Isso fica claro quando, no *Dois Tratados sobre o Governo* (1691), Locke afirma que o fim do Estado é a conservação da propriedade e condiciona o consentimento tácito constitutivo da sociedade política àqueles que possuem posses em um determinado território (1691, § 119, p. 491). Assim, segundo Macpherson (1979, p. 267), Locke afirma “uma individualidade que só pode ser plenamente realizada pelo acúmulo de propriedades, e, portanto, somente realizada por alguns, e apenas à custa da individualidade dos outros”. Por esse motivo, Locke acreditava que o caminho estreito para o céu não estava disponível para todos, e isso era tido como algo natural pelo filósofo.

A ideia de individualidade, portanto, encontra um severo limite na teoria de propriedade lockeana. Mas este não é o único. Existem também os limites traçados pela

³⁸ No original: “whatever is not capable of demonstration is not, unless it be self-evident, capable of produce knowledge, how well grounded and great soever the assurance of faith may be wherewith it is received; but faith it is still; persuasion, and not certainty”.

própria teoria de tolerância. Sabe-se que Locke (1689, p. 35) defendia que, de modo genérico, não se deveriam tolerar doutrinas que são prejudiciais à boa moral e à preservação da sociedade política. De modo específico, não se deviam tolerar os católicos, os entusiastas, os intolerantes e os ateus. Os católicos, porque eles juram lealdade a uma autoridade externa, o Papa. Os entusiastas, porque eles atribuem para si o privilégio de quebrar pactos, quando bem quiserem. Os intolerantes, porque não se deve conceder tolerância para quem não reconhece a tolerância. E os ateus, porque a ausência de fé em Deus os torna desprovidos de capacidade de cumprir contratos e promessas, já que não existe garantia para sua palavra.

Ora, em todos esses casos existe uma restrição indireta ao conceito de individualidade. Isso acontece porque, restringir uma fé, independentemente do motivo, implica restringir uma liberdade e, assim, não reconhecer completamente a individualidade que a possui. Por exemplo, se um ateu não pode ser tolerado, logo ele tem sua liberdade restringida e, portanto, não pode ser um indivíduo capaz de se autodeterminar sem interferência alheia. O argumento da universalidade, que Locke tanto prezava, encontra-se abalado.

Esse problema só piora quando se considera a questão da propriedade, que foi mencionada acima. Viu-se que Locke não atribui tolerância a nenhuma conduta que atente contra a sociedade civil. Acontece que essa sociedade existe em função da garantia de propriedades, que são naturalmente desiguais. O que faz o pacto funcionar é o consentimento de uma maioria proprietária. Nesses termos, fica difícil afirmar que o indivíduo, e a ideia de liberdade que a ele pertence, têm um sentido ampliado e genérico na teoria lockeana. Locke consegue libertar os indivíduos dos absolutismos da autoridade eclesiástica e da autoridade terrena, mas não consegue desenvolver uma noção de individualidade plena, cuja autonomia não esteja submetida a um regime de propriedade. Como afirma Macpherson (1979, p. 273), “a individualidade que ele advogava era ao mesmo tempo a negação da individualidade”.

Uma tentativa de superar esses limites foi defendida por Pierre Bayle, principalmente no tocante à questão do ateísmo. Para esse filósofo, a tolerância estava intrinsecamente ligada a questões que discutiam a relação entre moralidade, razão e fé. A distinção entre conhecimento e crença já havia sido adiantada por Locke na *Terceira Carta sobre a Tolerância*, com base no argumento de que, enquanto o conhecimento se baseia na certeza e na demonstração, a fé se baseia na revelação e na persuasão. Entretanto, no tocante à questão dos ateus, Locke ainda os considerava incapazes de serem tolerados,

porque a ausência da crença em Deus implicaria a ausência de parâmetro para se julgar a retidão moral, já que essa corresponde à obediência à lei divina. No *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690, Cap. XXVIII, § 8), Locke afirma que, “a retidão moral consiste na única e verdadeira pedra de toque, pois, comparando-a com essa lei, os homens julgam o aspecto mais significativo do bem e do mal moral de suas ações, a saber, em proporção aos seus pecados e virtudes”. Assim, o medo da punição divina, pelo desrespeito à sua lei, seria a motivação suficiente para que os homens agissem virtuosamente e, caso não houvesse a crença em Deus, não haveria também o medo da respectiva punição, o que transformaria os ateus em pessoas imorais.

Para Bayle, esse argumento não é plausível. Em seu livro *Pensamentos diversos sobre o cometa* (*Pensées diverses sur la comète*, 1682), Bayle afirma que acreditar que os cristãos são seres virtuosos vai contra a experiência, porque o mais comum é que os homens ajam conforme suas paixões e contra seus princípios. “Isso mostra que não há nada mais sujeito à ilusão do que julgar a moral de um homem por meio das opiniões pessoais que nele estão imbuídas” (Oitava Carta, § 135, p. 168)³⁹. Ademais, o principal princípio de ação dos homens não é o temor a Deus, mas sim seu temperamento e sua inclinação pelo desejo, pela honra e pela estima social (Oitava Carta, § 136, p. 169)⁴⁰.

O mesmo argumento é ratificado no *Dicionário Histórico e Crítico* (*Dictionnaire Historique et Critique Nouvelle*, 1697), no Primeiro Esclarecimento, quando Bayle afirma que o temor e o amor a Deus não são os únicos fundamentos da ação humana, e que a correção moral de uma pessoa não pode ser medida pela confiança de sua fé, já que a maioria dos crentes está metida em escândalos morais e criminosos. Segundo Bayle:

ao falar da boa moral de alguns ateus, eu não atribuo nenhuma real virtude a eles. Sua sobriedade, castidade, proibidade, desprezo pelas riquezas, zelo pela coisa pública e a inclinação de ajudar o próximo não são o efeito do amor de Deus e nem tendem a honrá-lo nem glorificá-lo. Eles mesmos são a fonte e o fim de tudo isso. Amor próprio é a base, o limite e a causa disso (1697, Primeiro Esclarecimento, p. 401)⁴¹.

Isso aponta para uma segunda importante característica da teoria de tolerância de Bayle, que é a questão do papel da consciência subjetiva, chamada pelo autor de “luzes da

³⁹ Na versão inglesa em que nos baseamos: “This shows that there is nothing more subject to illusion than judging the morals of a man by means of general opinions with which he is imbued”.

⁴⁰ Esse argumento ficou conhecido como *Bayle’s Paradox*, e representava uma resposta ao *Locke’s fear*, este que, por sua vez, tratava-se exatamente do temor que Locke tinha de conceder tolerância aos ateus.

⁴¹ Na versão inglesa em que nos baseamos: “in speaking of the good morals of some atheists, I have not attributed any real virtues to them. Their sobriety, their chastity, their probity, their contempt for riches, their zeal for the public good, their inclination to be helpful to their neighbor were not the effect of the love of God and tended neither to honor not to glorify him. They themselves were the source and the end of all this. Self-love was the basis, the boundaries, and the cause of it”.

consciência” (*lumières de la conscience*). Essa consciência é guiada pela razão, entendida como uma “luz natural” que é distribuída a todos indistintamente, e cujos axiomas indicam princípios metafísicos e morais que devem guiar a forma de pensar e agir. Em sua obra, *Comentários filosóficos sobre esta palavra do Evangelho segundo São Lucas, Capítulo XIV, versículo 23* (1686), Bayle afirma que, “a Razão, falando para nós pelos axiomas da Luz natural, ou verdades metafísicas, é o Tribunal Supremo, e o juiz final sem apelação de qualquer coisa proposta para a mente humana” (1686, Primeira Parte, Cap. 1, p. 67)⁴².

As leis morais, provenientes dessa luz natural possuem algumas características específicas: (1) ela é regulada pela ideia de equidade; (2) ela é neutra e abstrata, pois tende a afastar tudo aquilo que a vicia pelo desejo e interesse privado; (3) ela pertence ao indivíduo. Dessa forma, cada indivíduo deve responder apenas à sua própria Luz, e as instituições religiosas só possuem alguma influência na ação e na crença das pessoas quando estas concordarem pessoalmente com aquilo que foi revelado e determinado. Para Bayle, “assim, nós vemos que cada um é determinado pela sua própria Luz privada; se ele acredita em alguma coisa revelada, é porque seu bom senso, sua Luz natural e sua Razão informaram a ele que as provas daquela revelação são suficientes” (1686, Primeira Parte, Cap. 1, p. 74)⁴³.

Dessa forma, qualquer doutrina, contida ou não no Evangelho, que vá contra a Luz Natural, irremediavelmente é falsa. Bayle se utiliza desse argumento para corroborar a tese de que a coerção não é capaz de produzir conversão, porque a violência é algo contrário à Luz Natural, logo, deve ser descartada⁴⁴. Para Bayle, a crença é produto de um desdobramento entre razão, Deus e vontade, e a coerção é incapaz de operar esse movimento. A fé é uma disposição interna, resultado de uma persuasão a respeito de Deus, que ocorre na alma e, assim, influencia a vontade, tendo como resultado o amor e o temor a Deus.

A violência, portanto, quando usada para fins religiosos é contrária à razão. Isso acontece porque aceitar formas violentas de conversão é transformar vícios em virtudes.

⁴² Na versão inglesa em que nos baseamos: “That Reason, speaking to us by the Axioms of natural Light, or metaphysical Truths, is the supreme Tribunal, and final Judge without appeal of whatever’s propos’d to the human mind”.

⁴³ Na versão inglesa em que nos baseamos: “thus we see every one’s determin’d by his own private Lights; if he believe any thing as reveal’d, it’s because his good sense, his natural light, and his reason inform him, that the proofs of its Revelation are sufficient”.

⁴⁴ Esse argumento se distingue do de Locke, pois este, apesar de também afirmar que a perseguição não é um instrumento apto para gerar conversão, justifica seu argumento com base na questão da sinceridade da fé perante aquilo que é agradável aos olhos de Deus. Perseguição não leva, portanto, à fé sincera. O mesmo não acontece para Bayle, pois, para ele, a perseguição é incapaz de modificar a razão, ou seja, para crer, é preciso que a razão concorde com a revelação, o que não pode ser feito mediante coerção.

Algo que, na vida cotidiana, é visto como um crime, não poder ser considerado virtuoso, quando feito em nome de Deus, ou da “verdadeira” Igreja (1686, Primeira Parte, Cap. 4, p. 89). Aliás, qualificar como verdadeira ou falsa uma crença não só é inapropriado, mas também é perigoso. Isso acontece porque todas as Igrejas são ortodoxas em relação a si mesmas, o que resultaria num interminável conflito entre as variadas “verdades” que a elas exclusivamente pertencem⁴⁵. Essa tese de Bayle é interessante porque se baseia em dois importantes argumentos: o da relativização da verdade religiosa e o da reciprocidade.

Segundo o argumento da relatividade da verdade religiosa, é impossível demonstrar uma crença religiosa, logo é impossível caracterizá-la como verdadeira ou falsa. A fé só pode ser fruto de uma persuasão, uma aceitação realizada a nível individual, que harmoniza os dogmas religiosos com a luz natural pertencente a cada um. Eis o primado da consciência subjetiva. Por outro lado, o argumento da reciprocidade impede que a violência seja utilizada como instrumento de conversão, porque, como todas as religiões tendenciosamente entendem-se como verdadeiras, todas elas estariam legitimadas a usar da força, o que provocaria uma matança infundável e generalizada. Para Forst (2013, p. 251), quando esses dois argumentos são tomados em conjunto, surge, em Bayle, a ideia de limite do juízo⁴⁶, já que a razão seria capaz de reconhecer que, em questões religiosas, ela pode ser influenciada por circunstâncias particulares que podem direcioná-la ao erro.

Uma das principais consequências do argumento da relatividade da verdade religiosa é dar origem a outro princípio, bastante problemático, que ficou conhecido como o argumento do direito à consciência errônea. Como já foi dito anteriormente, a consciência subjetiva, guiada pela Luz Natural, tem um papel extremamente importante não só para a ideia de tolerância, mas também para a ideia de individualidade que fundamenta a doutrina de Bayle. E a autonomia dessa consciência é tão forte que, independentemente de ela estar certa ou errada, permanece nela o direito exclusivo de ser fiel ao que a sua Luz Natural lhe determina.

Na segunda parte do seu *Comentário ao Evangelho de São Lucas*, Bayle afirma que, apesar de considerar que a verdade é algo que deva ser buscado, não se deve atropelar, mediante força, a liberdade de uma consciência, que sincera, refletida e deliberadamente acredita em determinada fé. Essa liberdade de consciência tem algumas características. Primeiramente, ela é sincera, ou seja, não é determinada por paixões, hábitos ou

⁴⁵ Esse argumento também foi defendido por Locke, mas com a diferença que este acreditava que havia uma verdadeira igreja, e que essa era a cristã. Bayle não compartilha dessa opinião.

⁴⁶ O termo “limites do juízo” é utilizado por John Rawls no livro *Liberalismo Político* (2000, p. 98), que será analisado na seção 1.2.1.3 abaixo.

conveniências da vida. Depois, ela é refletida, porque o sujeito deve questionar-se sobre a viabilidade de sua concordância com essa fé, seguindo a luz da razão. Por fim, ela é deliberada, porque ela deve ser confrontada com as demais religiões. Quando existem esses três requisitos, e a confiança em uma crença persiste, independentemente de ela ser ou não verdadeira, ela deve ser mantida e respeitada. Qualquer solução diferente é uma violência que não pode ser justificada. Para Bayle:

As razões do lado mais forte são sempre as melhores; o Certo está do meu lado porque eu sou o Leão: e isso reduz o homem à ridícula controvérsia de falar em turnos. Você é muito teimoso, já que a Verdade está do meu lado, sem nenhuma regra comum que nos retire dessa discussão de palavras, esse jogo de crianças, de jogar a bola para frente e para trás (1686, Segunda Parte, Cap. 1, p. 149)⁴⁷.

De certo modo, isso desemboca em um relativismo, mas essa consequência já havia sido adiantada por Bayle, segundo o argumento da relativização da verdade religiosa. Nada pode demonstrar a verdade de uma fé, senão a devoção sincera e esclarecida. Penas corpóreas ou até comandos de educação forçada não têm a capacidade de elidir a ligação da Luz Natural de um homem com a fé que ele considera apta⁴⁸. Ademais, a manutenção das discordâncias religiosas não pode ser entendida como um indício de frouxidão moral ou social, muito menos como fonte de perseguições religiosas. Na verdade, a origem desses conflitos está exatamente na ausência de tolerância, alimentada pelo próprio espírito da coerção. Assim, “a tolerância é a coisa melhor adequada para recuperar a Era de Ouro, e produzir o consórcio harmonioso entre diferentes vozes, e instrumentos de diferentes tons, ao menos mais agradável do que aquele de uma única voz” (1686, Segunda Parte, Cap. 6, p. 200)⁴⁹.

Essa ideia de tolerância possui algumas características. Primeiramente, ela é total, porque não existe “tolerância parcial”: ela se justifica para todos ou para nenhum (desde que não haja violência). Secundariamente, ela é recíproca, porque todos devem tolerar ao

⁴⁷ Na versão inglesa em que nos baseamos: “*The reason of the strongest side are ever best; the Right is on my side because I'm the Lion: and that it's reducing Men to the ridiculous controversy of saying in turns. You are very opinionated, since the Truth is on my side, without any common rule to draw us out of this strife of words, this childrens-play, of ever tossing the ball backwards and forwards*”.

⁴⁸ A questão da “educação forçada” tinha sido defendida por Proast, em sua famosa discussão com Locke, como uma penalidade branda e indireta que direcionaria os homens menos favorecidos intelectualmente para a verdadeira Igreja. Entretanto isso não pode ser admitido por Bayle, primeiramente porque não se pode determinar qual é a verdadeira Igreja, e nem se pode negar que a luz natural é distribuída a todos indistintamente. Mesmo aqueles que não possuem estudo seriam capazes de possuir uma crença seguindo seu bom senso natural.

⁴⁹ Na versão inglesa em que nos baseamos: “*Toleration is a thing in the world best fitted for retrieving the Golden Age, and producing a harmonious Consort of different voices, and instruments of different tones, as agreeable at least as that of a single voice*”.

mesmo tempo em que são tolerados. Por fim, ela é pragmática, pois a tolerância sempre será o mal menor, quando comparada aos efeitos perversos da perseguição.

Acontece que uma doutrina tão abrangente de tolerância, inclusive quando incorpora até mesmo a consciência errônea, gera uma dificuldade que ficou conhecida como o problema da consciência do perseguidor. De fato, Bayle fundamenta os direitos da consciência errônea a partir do princípio de que tudo aquilo que vai contra o que a consciência dita é pecado, ou seja, é mal (1686, Segunda Parte, Cap. 8, p. 220)⁵⁰. Assim, agir “bem”, mas contra a consciência, é um pecado maior do que agir “mal”, mas a favor da consciência. Existe, portanto, uma ligação entre a razão da consciência e uma noção de dever (1686, Segunda Parte, Cap. 8, p. 223)⁵¹. Para Bayle:

Aquele que performa qualquer ação porque ele acredita que ela é agradável a Deus, testemunha em geral, pelo menos que ele deseja agradar a Deus, e obedecer Sua Vontade. E esse mesmo desejo não pode ser todo destituído de bem moral. (...) ele procede apenas da ignorância, apenas de uma escolha errada sobre os meios e as maneiras de obedecer a Deus (1686, Segunda Parte, Cap. 8, p. 223-224)⁵².

Isso leva a crer que aquele que considera e que acredita sinceramente que é da vontade de Deus perseguir e punir aqueles que não seguem a sua fé deve ser tolerado. Obviamente, Bayle demonstrou que acreditar que Deus comanda a perseguição é incabível e inclusive vai contra o Evangelho. Entretanto, e se a pessoa sincera e erroneamente continuar crendo que a perseguição é agradável a Deus? A consciência errônea do perseguidor possui o direito de se realizar e de, portanto, ser tolerada? Bayle admite que sim, mas que isso não impede que se lute contra esse tipo de consciência (1686, Segunda Parte, Cap. 9, p. 242). Dessa forma, restaria ao Estado o dever de declarar a perseguição como crime, e punir civilmente quem a pratica (1686, Segunda Parte, Cap. 9, p. 254). Para Forst (2013, p. 254-255), entretanto, essa alternativa não elide o problema, porque a liberdade de consciência é levada ao absurdo. Isso só se resolveria caso se estabelecesse um dever de refletir sobre o real direito à perseguição e suas consequências. Essa reflexão

⁵⁰ Forst critica essa relação entre consciência e pecado, porque ela reaproxima a ideia, também defendida por Locke, de que a consciência subjetiva é uma concessão da consciência divina e que, assim, tudo que é considerado bom pela consciência é bom aos olhos de Deus. Isso contradiz todas as defesas elaboradas por Bayle a respeito da tolerância para os ateus (FORST, 2013, p. 256).

⁵¹ Forst relaciona essa noção de dever como uma noção inicial daquilo que posteriormente foi defendido por Kant, como imperativo categórico.

⁵² Na versão inglesa em que nos baseamos: “He who performs any action because he believes it well-pleasing God, testifies in general, at least that he desires to please God and to obey his Will. And the very desire cannot be destitute of all moral Goodness. (...) it proceeds only from ignorance, only from a wrong choice of the means an manner of obeying God”.

teria como fundamento o princípio da reciprocidade e da relatividade da crença religiosa, ambos defendidos por Bayle.

Apesar dessas complicações, observa-se que, no tocante à ideia de subjetividade, a teoria da tolerância de Bayle apresenta um avanço significativo da noção de individualidade. Isso acontece porque o papel da consciência subjetiva é indispensável para a justificação da crença religiosa e para a determinação do que é certo ou errado segundo a “luz natural”. A razão e sua capacidade de autodeterminação tomam o papel principal e o argumento da reciprocidade e da relatividade da verdade religiosa atribuem à teoria uma margem de aplicação muito mais abrangente do que aquela defendida por Locke.

Entretanto, é preciso notar que também é nesse momento que surgem os primeiros paradoxos a respeito do funcionamento dessa subjetividade individual. Isso é uma consequência natural do processo de aperfeiçoamento da ideia de individualismo: quanto mais delimitado em si mesmo, mais difícil se torna inserir o outro na equação do jogo moral da tolerância. O problema da consciência perseguidora é resultado desse individualismo ainda incipiente, mas desde logo absoluto. Assim, aparecem os primeiros indícios daquilo que, futuramente, tornou-se um problema paralisante: solidificar uma ideia de autonomia, com fundamento em um atomismo individualista, gera conflitos impeditivos ao desenvolvimento do conceito de tolerância.

Acontece que, nesse momento histórico, utilizar a antropologia individualista, para justificar os modos de funcionamento da política e da moral, passou a ser uma característica da filosofia da Modernidade. Entretanto, no tocante à tolerância, o processo de individualização e racionalização da subjetividade oscilava para mais ou para menos, dependendo da teoria filosófica, porque ainda entrava em conflito com a antiga ideia, ainda não completamente abandonada, de que a crença em Deus era algo imprescindível para formação moral e política.

Essa ambivalência fica bem clara na comparação entre duas teorias de tolerância clássicas do Iluminismo francês, quais sejam as de Rousseau e de Voltaire. Ambos os filósofos combatiam ferozmente o fanatismo e a perseguição, e acreditavam que o apelo à razão era essencial para solucionar esses problemas. Ambos também apostam numa ideia de religião unificada, que serviria como padrão público e moral mínimo que regeria a crença dos homens. Entretanto, o processo de racionalização da religião é muito mais sutil em Rousseau do que em Voltaire, porque a ideia de religião natural, defendida por Rousseau, ainda se baseia na crença em um Deus benevolente, e tem por base moral o sentimento de piedade e compaixão natural do homem. Por outro lado, a noção de religião

racional, defendida por Voltaire, tende ao estabelecimento de uma religião pura, única alternativa suficientemente racional e obrigatória.

As principais características da Religião Civil foram analisadas por Rousseau no Capítulo VIII do Livro IV em *Do contrato social* (1762). Nesse capítulo, Rousseau não apenas relaciona a origem da tolerância com o surgimento do monoteísmo, mas também sugere que nenhum dos três tipos de religião existentes, quais sejam, a do homem, a do cidadão e a dos padres, são estáveis o suficiente para manter o vínculo moral que une a sociedade política. Seria preciso, portanto, elaborar uma Religião Civil que, por utilidade pública, é estabelecida pelo Soberano, e cuja adesão seria não apenas obrigatória, mas também condição da sociabilidade essencial para a manutenção do Contrato Social. Essa religião se baseia em dogmas positivos e negativos. Os dogmas positivos são “a existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisor; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do Contrato Social e das leis” (1762, livro IV, cap. VIII, p. 241). O dogma negativo seria a intolerância, seja ela civil ou teológica⁵³.

Dessa forma, qualquer cidadão ou religião positiva que não estejam adequados aos ditames da Religião Civil devem ser banidos da sociedade política. Isso acontece porque, a não conformidade implica a não aceitação das leis e dos deveres do Pacto, ou seja, representa um prejuízo para a unidade da vida pública. O limite da tolerância, portanto, é bastante árduo, mas manteria intacta a consciência subjetiva do súdito, já que, para Rousseau, a justificativa para o banimento não é teológica, mas estritamente política: não se pode obrigar ninguém a crer, em seu foro íntimo, em qualquer religião. Entretanto, a Religião Civil é indispensável para o exercício da vida pública: ela só é obrigatória para aquilo que se refere à moralidade e aos deveres dos cidadãos entre si e entre o Estado.

Ratificar uma noção de tolerância a partir da obrigatoriedade de uma Religião Civil parece ser problemático. Primeiramente, porque o limite da tolerância é árduo. Não estariam inclusos os ateus, os católicos ou qualquer pessoa que negue a bondade, onipresença e onipotência de Deus⁵⁴. Secundariamente, porque a existência de uma Religião Civil promove uma espécie de homogeneização religiosa que, por si mesma, torna desnecessária a própria formulação da tolerância. A unidade é tão absoluta em torno da

⁵³ Para uma análise mais aprofundada da questão da Religião Civil na teoria de Rousseau, bem como de seus efeitos e justificativas políticas, remete-se o leitor ao tópico 3.1.2 desta tese.

⁵⁴ Isso representaria um retrocesso em relação aos limites da tolerância da teoria de Bayle.

Religião Civil que não sobra espaço para a existência da diversidade, que é uma das circunstâncias da tolerância.

Para entender essa problemática, é preciso analisar qual a proposta da Religião Civil, sob o ponto de vista da subjetividade em Rousseau. O sujeito da Religião Civil é o cidadão. O cidadão é o modo particular daquilo que coletivamente é denominado de povo, este que publicamente é representado pelo Estado. O Estado é um corpo moral e coletivo, que retira sua unidade da Vontade Geral, esta que, por sua vez, é soberana. Dessa forma, percebe-se que, para Rousseau, a ideia de cidadão só existe enquanto referente a uma coletividade, “cada membro como parte indivisível do todo” (1762, Livro I, Cap. IV, p. 71).

A ideia de individualidade, portanto, dissolver-se-ia na unidade perfeita e total dos indivíduos como corpo político? Não, porque o princípio de autonomia persiste, quando o cidadão reconhece que a lei proveniente do Pacto não é diferente daquela que ele estabeleceria para si mesmo e, assim, também representa seu interesse, agora somado ao interesse dos outros particulares. Na verdade, tanto o Contrato Social, quanto a ideia de Vontade Geral, surgiram para dar conta do problema da desigualdade, que foi elaborado em um texto anterior de Rousseau, denominado *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755). Nessa obra, Rousseau elabora uma espécie de itinerário do desenvolvimento da natureza humana, descrevendo a passagem do homem “selvagem” ao homem “civilizado” como resultado do processo de enraizamento de uma desigualdade artificial, inaugurada pela questão da propriedade. Esse processo pode ser, simplifadamente, descrito da seguinte maneira.

Inicialmente, só havia a desigualdade natural, que é a diferença nas qualidades físicas do corpo. O homem, em seu estado mais natural, é um selvagem solitário que vive em função da subsistência instintiva. Além de ser absolutamente livre, ele também é capaz de aperfeiçoar-se a si mesmo, e suas paixões giram em torno do alimento, do sexo e do repouso, como necessidades naturais. Ele é um ser lançado no imediato, amoral, sem indústria, cultura ou linguagem, e essa sua condição goza de uma igualdade radical⁵⁵.

Ocorre que, como o homem é capaz de aperfeiçoar-se, logo ele desenvolve a técnica da habitação e da agricultura. Com a sedentarização, surge a propriedade e os primeiros bens. A habitação comum das famílias dá origem ao comércio e a uma linguagem rudimentar, bem como a algumas associações simples, que subsistiam em

⁵⁵ Essa concepção do homem em seu estado selvagem representa uma crítica a outras teorias sobre o estado de natureza, como a de Hobbes e de Locke.

função de necessidades determinadas. Nesse cenário, surgem as primeiras virtudes e valores artificiais: a ideia de mérito e beleza, amor e ciúme, a estima pública e os deveres de civilidade. Simultaneamente, as propriedades tornam-se escassas, e alguns homens se submetem, pelo trabalho, a outros, que se apropriam desproporcionalmente dos bens produzidos. Dessa forma, a desigualdade natural vai sendo substituída pela desigualdade civil, que pode ser descrita em três graus: a desigualdade entre o rico e o pobre, entre o poderoso e o fraco e entre o senhor e o escravo. O homem civil, portanto, é fraco e miserável, porque violenta continuamente sua liberdade e igualdade naturais em troca de comodidades que lhe alienam de si mesmo, subordinando-o ao jugo do outro. Segundo Rousseau:

O homem selvagem e o homem policiado diferem de tal modo, tanto no fundo do coração quanto nas suas inclinações, que aquilo que determina a felicidade de um reduziria o outro ao desespero. O primeiro só almeja o repouso e a liberdade, só quer viver e permanecer na ociosidade e mesmo a ataraxia do estoico não se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro objeto. O cidadão, ao contrário, sempre ativo, cansa-se, agita-se atormenta-se sem cessar para encontrar ocupações ainda mais trabalhosas; trabalha até a morte, corre no seu encalço para colocar-se em situação de viver ou renunciar à vida para adquirir a imortalidade; corteja os grandes que odeia, e os ricos, que despreza; nada poupa para obter a honra de servi-los; jacta-se orgulhosamente de sua própria baixaza e da proteção deles, e, orgulhoso em sua escravidão, refere-se com desprezo àqueles que não gozam a honra de partilhá-la (1755, Segunda Parte, p. 281).

A desigualdade civil, portanto, é o que origina o estado de guerra, este que, por sua vez, torna necessária a constituição do Contrato Social. A formulação das ideias de Vontade Geral e de Estado, sob o ponto de vista da conjunção unitária e igual das vontades dos associados, representa a tentativa de Rousseau de dar cabo às desavenças originadas pelo estado de desigualdade, instaurando uma espécie de igualdade que não é mais aquela igualdade natural, já que o homem está acostumado às comodidades da cultura e da indústria, mas que se assemelha o máximo possível a ela.

Todavia, qual a relevância dessa antropologia para a questão da tolerância? Primeiramente, ela explica porque Rousseau insiste tanto na questão da necessidade da unidade: porque é através dela que se instaura uma possibilidade de radicalização da igualdade. Por isso não é possível discordar da Religião Civil, sob pena de banimento. De fato, isso pode explicar a obrigatoriedade da Religião Civil, mas de modo algum isso a justifica: ela continua sendo muito inflexível. É o que Forst chama de “fanatismo da tolerância” (2013, p. 275).

Mas não se pode resumir toda a teoria da tolerância de Rousseau a isso. Aliás, sob o ponto de vista dessa mesma antropologia, é possível desenvolver uma ideia de tolerância a

partir de um princípio moral, que existe diferentemente no homem selvagem e no homem civil. Trata-se da diferença entre o amor de si (*amour de soi*) e o amor próprio (*amour-propre*). O amor de si é definido por Rousseau como um sentimento natural que, guiado pela razão e pela piedade, torna o homem zeloso pela sua conservação e sensível à dor do outro. Por outro lado, o amor próprio é um sentimento artificial, que os homens utilizam para se colocarem como superiores uns aos outros, a partir do desejo pela honra e estima social. O amor de si é uma característica natural do homem em seu estado primitivo. O amor próprio, por outro lado, pertence ao homem civil, e é o resultado da alienação do homem no outro, e da constante necessidade que ele tem de comparar honras e riquezas.

Para Charles Taylor (2009, p. 41), essa ideia de amor de si, ligada ao sentimento de existência, aponta para a consciência de uma profundidade moral interior. Ela é considerada, uma das primeiras fontes de autenticidade: o retorno do amor-próprio para o amor de si é uma espécie de salvação moral a partir do reestabelecimento do contato com si mesmo. Essa autenticidade, portanto, é a afirmação de uma individualidade consciente de sua intuição moral. No texto *Les rêveries du promeneur solitaire* (1782), Rousseau afirma:

O sentimento de existência, despido de qualquer outra afeição, é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz que sozinho é suficiente para tornar essa existência querida e doce àquele que sabe remover de si todas as impressões sensuais e terrestres que vêm incessantemente nos distrair e atrapalhar a doçura daqui. Mas a maior parte dos homens, agitados de paixões contínuas, conhece pouco esse estado e tendo-o imperfeitamente provado durante poucos instantes, conservam apenas uma ideia obscura e confusa que não os faz sentir seu charme (ROUSSEAU, 1782, Quinto Passeio, p. 63-64)⁵⁶.

O amor de si é o amor do indivíduo por excelência: para que ele exista, não é necessária qualquer mediação social. Junto a ele, existe outro sentimento moral natural, qual seja, a piedade. Rousseau define a piedade como sendo um sentimento que modera o amor de si para considerar a dor e o sofrimento do outro, auxiliando na perpetuação da espécie no estado de natureza primitivo. Ela é o reflexo da bondade natural que permeia o homem desde seu estágio mais selvagem e, na prática, tem a função de substituir a lei e a justiça, que nesse momento ainda não existem.

⁵⁶ No original: “Le sentiment de l’existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connaissent peu cet état et ne l’ayant goûté qu’imparfaitement durant peu d’instantes n’en conservent qu’une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme”.

Por outro lado, o amor próprio causa intolerância. Isso acontece porque, ao dar prioridade a si mesmo, o indivíduo exige dos outros o reconhecimento de seu *status* superior, entretanto não existe nenhuma garantia de que isso vá acontecer. Dessa forma, o sujeito toma, como medida de si, a medida do outro e, assim, permanece escravo e sujeito a toda sorte de vícios. Para Nicholas Dent (2009, p. 119), o amor próprio “levará, com o tempo, à adoção de um *self* falso, uma *persona*, que é moldada de acordo com qualquer coisa que se prove como requerimento para assegurar a estima e a consideração dos outros e que será confundida com sua real face até por aquele mesmo que a usa”⁵⁷.

Agindo em função do amor próprio, um indivíduo pode tornar-se intolerante, quando, para se autoafirmar de maneira exclusiva, ele deixa de aceitar a perspectiva e o valor do outro, deixando de admitir opiniões que divergem da sua. Nesse contexto, um retorno ao amor de si, somado à piedade, é essencial para que se reestabeleça a situação de tolerância, porque o indivíduo sente compaixão pela dor do outro, cujo valor lhe foi negado. Através da piedade, aquele que se encontra em situação de desvantagem pode restaurar seu amor de si e, assim, através de um processo interno, reafirmar a importância de si mesmo, libertando-se da escravidão de ser depreciado por outrem.

Segundo Nicholas Dent (2009, p. 126), na ação piedosa existe uma tendência de agir no intuito de cessar a dor do outro. Dessa forma, o amor de si e a piedade atuam em conjunto para ajudar o outro a readquirir sua autoestima e evitar a dependência pessoal, que é um dos fins últimos do *Contrato Social* (1762, Livro I, Cap. 7, p. 75), o que resultaria numa noção de tolerância como respeito. Entretanto, não se pode concordar com essa perspectiva. De fato, a piedade é um sentimento que tem causa exterior, o outro que sofre ou o mais fraco. Todavia, o amor de si é um movimento exclusivamente interno, ou seja, ele não pode ser o fundamento de uma ação que se dá para “fora”, isto é, para o outro. A própria piedade, conforme é descrita no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, serve muito mais como um sentimento que impede a realização de uma ação má, do que um impulso que causa uma ação boa. Segundo Rousseau, “ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança ou a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte” (1755, Segunda Parte, p. 254). Assim, é possível formular uma concepção de tolerância a partir do conceito de piedade, que remete à ideia de caridade, o

⁵⁷ No original: “will lead in time to the adoption of a false self, a persona which is moulded according to whatever prove to be the requirements for securing esteem and consideration from others and which will be mistaken for his real face even by the wearer himself”.

que aponta para a influência da ideia cristã de tolerância, mas o mesmo não pode ser feito a partir da ideia de amor de si, exatamente porque não se pode produzir um amor pelo outro de um amor de si mesmo.

Dessa forma, é possível afirmar que existem duas noções de tolerância na filosofia de Rousseau. Uma está ligada à noção de piedade e à antropologia do estado de natureza. A outra está ligada à noção de Religião Civil e à antropologia do Estado Civil. Em ambas as hipóteses é possível perceber o desenvolvimento de uma subjetividade individualista. No primeiro caso, ela é mais evidente, porque o sujeito é um selvagem que exercita todas as possibilidades de sua natureza independentemente das relações sociais, o que representa o indivíduo por excelência. No segundo, o indivíduo encontra-se dissolvido na ideia de Vontade Geral, mas pode ser identificado pela noção de cidadão como o sujeito que possui igualdade de direitos e deveres em face da sociedade política unificada.

Esse apelo à piedade e ao sentimento como fundamento da moral não vai ser encontrado na noção de Religião Racional de Voltaire. Para o filósofo, a intolerância é fruto do fanatismo, que tem como causa o mau uso da razão. No seu *Dicionário Filosófico* (1764), Voltaire define fanatismo como o efeito de uma falsa consciência que se deixa levar pela subserviência à imaginação e às paixões (1764, p. 477). Contra este mal, a lei, a religião e a moral são impotentes: apenas a razão é capaz alargar os horizontes de sentido e abrandar o comportamento.

Ocorre que essa mesma razão é responsável pela elaboração da existência de Deus como algo certo. Para Voltaire, a ideia de Deus não é inata, mas ela se desenvolve naturalmente pelo sentimento e pela lógica. Apesar disso, a razão humana é incapaz de compreender os desígnios divinos. Segundo o filósofo, “Deus e a matéria existem pela natureza das coisas. (...) Nós sentimos que estamos sob a mão de um ser invisível: isto é tudo; nós não podemos avançar um passo adiante” (1764, p. 557)⁵⁸.

A crença obstinada na existência de Deus tem um sentido abstrato, pois não diz respeito à crença em um Deus qualquer, de uma religião positiva específica. Por esse motivo, a Religião Racional defendida por Voltaire é uma espécie de teísmo, detalhadamente descrita na *Profissão da fé dos teístas* (*Profession de foi des théistes*, 1763). Nesse texto, Voltaire afirma que o teísmo é a religião mais antiga e mais divina do mundo, e alega que ela se fundamenta na crença em um único Deus a partir de cultos simples, não dogmáticos e não supersticiosos. Combatendo veementemente o fanatismo,

⁵⁸ Na versão inglesa em que nos baseamos: “God and matter exist by the nature of things. (...) We feel that we are under the hand of an invisible being: this is all; we cannot advance one step farther”.

Voltaire afirma que um teísta deve ser puro, justo e humano, tratando o próximo com fraternidade e igualdade, e sendo fiel às leis do Estado⁵⁹. De maneira geral, poucos são os dogmas do Teísmo: “nós condenamos o ateísmo, nós detestamos a superstição bárbara, nós amamos a Deus e ao gênero humano: eis nossos dogmas” (1763, p. 117)⁶⁰. Fica claro, portanto, que os limites da tolerância são dois: os ateus e a superstição ou fanatismo.

O ateísmo e o fanatismo são tratados com bastante severidade por Voltaire, mas são considerados um mal menor que o fanatismo. Na seção I do verbete “ateu” do *Dicionário Filosófico*, Voltaire analisa qual seria o mal maior: ateísmo ou fanatismo, e conclui que este é consideravelmente pior do que aquele, tendo em vista seu caráter violento e sanguinário. Segundo o filósofo:

É evidente que em moral é bem melhor reconhecer um Deus do que não admitir um. É certamente pelo interesse de todos os homens que deva existir uma Divindade, para punir o que a justiça humana não pode reprimir; mas também é claro que é melhor reconhecer nenhum Deus do que adorar um bárbaro, e oferecer a Ele vítimas humanas (...). Ateísmo e fanatismo são dois monstros que podem partir a sociedade em pedaços; mas o ateu preserva sua razão, que verifica sua propensão para o mal, enquanto o fanático está sob a influência de uma loucura que está constantemente lhe incitando (1764, p. 164)⁶¹.

Existe, portanto, uma relação entre religião, moralidade e racionalidade, cuja melhor forma de expressão é o Teísmo, enquanto religião racional. No restante das religiões positivas, existe uma questão de fé. Todavia, diferentemente de Locke e Bayle, para Voltaire não existe uma dualidade estrita na distinção entre fé e razão. Na verdade, a faculdade é uma só, o entendimento, mas os objetos são distintos. A razão tem por objeto aquilo que é verdade, seja por intuição, acumulação de probabilidade ou demonstração. Por outro lado, a fé tem por objeto aquilo que é impossível ou incompreensível, e representa a submissão silenciosa a uma incredulidade (1764, p. 473).

⁵⁹ Apesar de fazer duras críticas à Igreja Cristã, devido ao conflito entre suas várias seitas, Voltaire afirma que, todavia, os ensinamentos de Jesus Cristo não são contrários aos ensinamentos do teísmo, pois se baseiam na verdade, no amor e na igualdade fraternal. A crítica de Voltaire ao Cristianismo oscila bastante. No *Profession de foi des theistes*, ele é duramente criticado na seção *Des persécutions Chrétiennes*. Por outro lado, no *Dicionário Filosófico*, no verbete “fé”, Voltaire afirma que a Igreja Romana é a fé por excelência, e que as confissões de fé Luterana, Calvinista e Anglicana são malvadas (1764, p. 473).

⁶⁰ No original: “Nous condamnons l’athéisme, nous détestons la superstition barbare, nous aimons Dieu et Le genre humain: voilà nos dogmes”.

⁶¹ Na versão inglesa em que nos baseamos: “It is evident that in morals it is much better to acknowledge a God than not to admit one. It is certainly to the interest of all men that there should be a Divinity to punish what human justice cannot repress; but it is also clear that it were better to acknowledge no God than to worship a barbarous one, and offer Him human victims (...). Atheism and fanaticism are two monsters which may tear society in pieces; but the atheist preserves his reason, which checks his propensity to mischief, while the fanatic is under the influence of a madness which is constantly urging him on”.

Em todo caso, fé e razão estão relacionadas, porque a crença nas questões de fé tem como pressuposto a anuência da razão ao fato de que os mistérios de uma determinada religião provêm de Deus. E a existência de Deus não é uma questão de crença, mas algo evidente ao entendimento. Dessa forma, na filosofia de Voltaire, a racionalidade da religião é um argumento crucial que, inclusive, coloca a tolerância “em segundo plano”. Para Forst (2013, p. 289), a tolerância só se torna necessária porque a falibilidade humana não permite que todos se unam em face de uma só Religião Racional. Dessa forma, a tolerância “é o apanágio da humanidade. Nós todos somos cheios de fraquezas; deixe-nos mutuamente perdoar as loucuras de cada um – essa é a primeira lei da natureza” (1764, p. 544)⁶².

Todavia, antes do *Dicionário Filosófico*, existe uma obra de Voltaire específica sobre a questão da tolerância. O *Tratado sobre a tolerância* (1763) foi um texto escrito a partir de um caso jurídico de homicídio, em que se suspeitava que o pai, Jean Calas, havia enforcado seu filho, Marc-Antoine Calas, por questões religiosas. Por diversos motivos descritos na obra, Voltaire acreditava que não havia ocorrido homicídio, mas sim suicídio, e que a condenação e a morte de Jean Calas foram fruto de um abuso religioso, ou seja, de uma atitude fanática.

Em face dessa ocorrência, Voltaire propõe-se a analisar até que ponto uma religião deve ser caridosa ou bárbara. Para tanto, ele recorre a exemplos históricos, tanto morais quanto políticos, citando os gregos, os romanos, os judeus, os cristãos e os chineses, mostrando que, em nenhuma dessas culturas ou nações, existe a defesa da intolerância como princípio. Tentar defender isso é ir contra a natureza da razão. Aliás, a razão continua sendo, no *Tratado*, o principal instrumento contra a intolerância. Segundo Voltaire:

o melhor método de diminuir o número dos maníacos é o de deixar essa doença do espírito sob o controle da razão, que esclarece aos homens lentamente, mas de maneira infalível. A razão é doce e humana, inspira a indulgência, abafa a discórdia, fortalece a virtude, torna agradável a obediência às leis, mais ainda que a força pode obrigar a cumpri-las (1763, Cap. V, p. 36).

De fato, seguindo o espírito do Iluminismo, Voltaire acreditava que vivia em tempos mais brandos e mais racionais do que a época de caos instaurado pela Reforma. Sangue suficiente já havia sido derramado, mas isso ainda não era o bastante para evitar

⁶² Na versão inglesa em que nos baseamos: “it is the appurtenance of humanity. We are all full of weakness and errors; let us mutually pardon each other our follies – it is the first law of nature”.

que casos como o de Calas ocorressem. Ainda era preciso defender a tolerância. E isso se dá com base em quatro argumentos: o moral, o político, o econômico e o racional.

Segundo o argumento moral, agir de forma caridosa e paciente é sempre melhor do que agir com violência, porque a bondade não gera os mesmos males que a crueldade. “Quando não se busca magoar os corações, todos os corações estão ao nosso favor” (1763, Cap. IV, p. 30). Ademais, a tolerância é uma atitude condizente com a humildade que reconhece a falibilidade humana (1763, Cap. XXII, p. 109) e com o direito natural à reciprocidade, já que não é razoável desejar fazer aos outros o que não se deseja que façam consigo (1763, Cap. VI, p. 38).

Segundo o argumento político, a tolerância exige a separação entre questões religiosas e questões de Estado. “Respeitando a teologia, apenas busco, por meio desse artigo, o bem físico e moral da sociedade” (1763, Cap. IV, p. 34). Para que isso acontecesse, era preciso evitar que membros de facções religiosas ocupassem posições de poder político. Ademais, era preciso que o Estado, através de leis, proibisse assembleias tumultuosas e injúrias religiosas, bem como revisse a validade de Éditos que promovessem a perseguição. “A humanidade o exige, a razão o aconselha e a política não pode se assustar com isso” (1763, Cap. V, p. 36-37).

Segundo o argumento econômico, a intolerância promove um decréscimo da população, por causa das mortes e da migração, bem como prejudica o comércio e a indústria. “É do interesse do Estado o de que seus filhos expatriados retornem com modéstia a casa de seu pai” (1763, Cap. V, p. 37)⁶³.

Por fim, segundo o argumento racional, é preciso garantir a liberdade de consciência, porque não se pode obrigar todos os homens a pensar da mesma maneira (1763, Cap. XXI, p. 107). Tentar fazer isso por meio da força é gerar uma violência que, além de não afastar os limites metafísicos da razão, também representa uma afronta ao princípio moral e racional da reciprocidade. Dessa forma, mais razoável é diminuir os conflitos e, para que isso ocorra, é preciso diminuir a quantidade de dogmas. Esse é um dos pressupostos que possibilitam a ideia de Religião Racional, nos moldes que foram descritos anteriormente.

Entretanto, esses argumentos possuem limites. Além do fanatismo e do ateísmo, citados acima, também não pode ser tolerada qualquer atitude que atente contra a ordem pública (1763, Cap. XVIII, p. 97). O mesmo argumento foi defendido por Rousseau, e se

⁶³ Sobre a questão econômica e política do pensamento de Voltaire no *Tratado*, vide John Renwick, *Voltaire and the politics of toleration* (2009).

mostrou problemático. Esses limites restritos e ambivalentes são uma consequência da tentativa de homogeneizar diferenças através de uma religião racional, que se torna dogmática por ser obrigatória. Assim como em Rousseau, o indivíduo se dissolve no seu papel de cidadão. Entretanto, em Voltaire isso se agrava, porque não se encontra mais o apelo à piedade e amor ao próximo, que causa um retorno à particularidade, apesar de ainda existir um princípio natural de reciprocidade.

Parece, portanto, que, do ponto de vista da subjetividade, a teoria de tolerância de Voltaire produz um retrocesso. Em face de uma Religião Racional única e pública, que parte restou para a singularidade? Acontece que o Teísmo é sempre uma meta, e não uma realidade.

Voltaire reconhece isso, no *Dicionário*, seção II do verbete “ateus”, quando afirma que o teísmo é uma religião de filósofos, e que ele não conseguiu se disseminar pelas pessoas comuns (1764, p. 165). A alternativa é, portanto, o “segundo plano”, qual seja, a tolerância. Nesta, algumas características clássicas da individualidade são mantidas, como a defesa da liberdade de consciência, enquanto poder de agir segundo a vontade própria.

Essa relação dificultosa entre individualismo e tolerância encontrou algum alívio nas teorias de Wilhelm von Humboldt e John Stuart Mill⁶⁴. Na obra *Os limites da ação do Estado (Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, 1792, publicada inteiramente em 1851)*, de Humboldt, bem como em *Sobre a liberdade (On liberty, de 1859)*, de Mill, pode-se afirmar que a ideia de individualismo é um dos pontos centrais que serve de fundamento para construção de uma filosofia moral que se atrela essencialmente a um conceito de tolerância.

Um dos pontos marcantes da obra de Humboldt é exatamente o desenvolvimento de um conceito de formação humana (*Bildung*) como suprema realização das potencialidades intelectuais e emocionais do homem. Para Forst (2013, p. 353), trata-se de um ideal ético perfeccionista de individualismo. Essa ideia de individualismo, entretanto, é construída dentro de um esquema de limites de ação do Estado, afinal, uma constituição política deverá sempre determinar não só o que são os governantes e os governados, mas também estabelecer a exata área sobre a qual o governo poderá atuar⁶⁵. Nesse cenário, a liberdade é descrita como possibilidade de ação variada e indefinida, e as interferências sobre ela dão-

⁶⁴ Isso não significa que não foram desenvolvidas mais teorias sobre o individualismo antes ou depois desse período, mas sim que, nesse momento, o conceito de individualismo encontra a sua melhor estrutura teórica.

⁶⁵ Nesse momento, não se pretende analisar o esquema político dessa teoria, mas sim apenas determinar a influência dessas disposições para a estruturação de uma subjetividade individualista e para o desenvolvimento de um conceito moral de tolerância.

se pela necessidade de organizar e garantir a Constituição, ou pela necessidade de se prover a existência moral e física da Nação. Há, portanto, um contraste entre liberdade privada e pública, de modo que “a liberdade da vida privada cresce na exata proporção em que declina a liberdade pública, enquanto a segurança mantém sempre o passo com essa última” (HUMBOLDT, 1792, Introdução, p. 136).

Para o autor, sob o ponto de vista da formação do homem, duas condições são essenciais. A primeira delas é a liberdade e, a segunda, é a variabilidade de situações. O vigor individual, portanto, dá origem a um contexto de pluralismo radical que surge a partir do exercício da originalidade de cada um. Todavia, esse vigor pode ser prejudicado pela ideia de bem público comum, representada pelo Estado. Segundo Humboldt uma ideia de comunidade política não pode ter outra origem senão a “união na qual cada parte se esforça por se desenvolver a partir de sua própria natureza mais íntima e para o seu próprio benefício” (HUMBOLDT, 1792, Cap. 1, p. 148). O reconhecimento dessa liberdade radical em comum é o elo que liga a comunidade política⁶⁶.

A razão não pode desejar para o homem qualquer outra condição além daquela em que cada indivíduo não apenas desfrute da mais absoluta liberdade para desenvolver a si mesmo a partir de suas próprias energias, em sua perfeita individualidade, mas na qual a própria natureza externa seja deixada informe por qualquer intervenção humana, recebendo apenas a impressão a ser deixada por cada indivíduo e por seu próprio livre arbítrio, de acordo com a medida de seus desejos e carecimentos, restrito assim apenas pelos limites de seus poderes e seus direitos (HUMBOLDT, 1792, Cap. 1, p. 151).

Dessa forma, o maior bem que o ser humano pode almejar é a garantia da variabilidade e da atividade. Os homens desejam conforto, mas aquilo que eles conseguem por esforço próprio é sua verdadeira posse. “O homem nunca aprecia aquilo que possui tanto quanto sendo seu quanto aquilo que ele mesmo faz” (HUMBOLDT, 1792, Cap. 2, p. 157). Em sua formação, o homem só deve contar consigo mesmo, desvalorizando qualquer fonte heterônoma de comodidade, inclusive aquelas que se originam de políticas públicas estatais, pois esse tipo de conforto só gera a deterioração da moralidade e da energia criativa do homem, porque ele deixa de ser o responsável pelo seu destino, e abstêm-se da liderança de sua vida pela mera posição de seguidor de um líder. Assim, ele desiste de aprimorar sua condição e ingressa em um ciclo de conformismo e dependência. O

⁶⁶ A doutrina política que surge dessa ideia de sociedade como associação de indivíduos tem como característica marcante a completa limitação da atuação do Estado em assuntos particulares, mesmo quando ele busca o bem-estar positivo de seu povo, realizando políticas de redistribuição públicas. Nesses casos, até a intervenção positiva é ruim porque provoca uma uniformidade nacional artificial, fundamentada em uma burocracia mecânica que enfraquece a vitalidade individual. Cabe ao Estado garantir apenas a questão da segurança e da proteção dos cidadãos contra inimigos externos, já que essas duas benesses não podem ser conseguidas unicamente pelo esforço individual isolado.

infortúnio garantido autonomamente sempre será melhor que a felicidade garantida heteronomamente.

Quando os homens se relacionam socialmente, são essas virtudes da responsabilidade de si que são valoradas. Os homens convivem uns com os outros não para criar uma natureza em comum, mas para melhorar a natureza própria. Quanto melhor para si, melhor também o sujeito será para os outros, pois aquele que se preocupa em desenvolver o próprio caráter estará contribuindo para a melhoria da humanidade como um todo.

No tocante à questão da religião, Humboldt se distancia de Rousseau e Voltaire, ao acreditar na impossibilidade de distinção entre uma religião civil e religiões positivas. Não pode haver Estado laico, enquanto a moralidade estiver oficialmente ligada à religiosidade, pois, cedo ou tarde, o Estado terminaria favorecendo uma determinada religião (provavelmente aquela que pertence à maioria dos cidadãos) em detrimento das outras. Segundo o autor:

quando o Estado acredita serem a moralidade e a religiosidade inseparavelmente associadas – e considera que pode e deve valer-se delas como forma de influenciar – torna-se dificilmente possível não preferir uma religião em particular no lugar de qualquer outra que esteja sob proteção, de acordo com sua conformidade à verdade, ou às ideias de moralidade geralmente aceitas (HUMBOLDT, 1792, Cap. VII, p. 213).

A questão da religião, portanto, está ligada a uma necessidade privada dos homens e, assim, deve permanecer isenta de interferência pública, sob pena de perda de tal liberdade religiosa. E, em qualquer caso, a religião é uma demanda secundária, quando comparada com a formação humana, como busca vigorosa pela perfeição moral. Assim, a ideia de individualidade põe-se, pela primeira vez, para além da religião. O que fundamenta a moralidade humana é o sentimento de si, o vigor individualista que direciona o homem para uma forma cada vez melhor de si mesmo, contando unicamente com suas próprias forças. Dependere de si mesmo é a única qualidade que os homens possuem em comum, e o reconhecimento dessa capacidade recíproca é o que torna possível a convivência social.

Dessa forma, estabelece-se um princípio de tolerância declaradamente individualista: todos devem ser radicalmente livres para se formarem autonomamente. Intervenção pública ou privada em matéria religiosa, seja pela coerção ou conversão, são extremamente malvistas, pois além de enfraquecer o vigor individualista não contribuem

também para a formação moral de nenhum sujeito, pois geram uma relação heterônoma de dependência. Para Humboldt:

Meu único objetivo foi o de mostrar que a moralidade humana, até mesmo a mais elevada e substancial, não é de modo algum dependente da religião, ou necessariamente vinculada a ela. Intenciono (...) rejeitar a mais tênue sombra de intolerância, e promover o respeito que deveria sempre ser objeto dos pensamentos e sentimentos individuais de nossos compatriotas (HUMBOLDT, 1792, Cap. VII, p. 220).

A tolerância, portanto, é a virtude individual por excelência. É o resultado do reconhecimento de que a escolha religiosa é subjetiva, isto é, baseia-se em uma sensibilidade interna. Se a crença surge de uma imposição externa, ela é sinônimo de dependência, de fraqueza e de suspensão da razão: o homem crente é aquele que troca a liberdade da dúvida pelo conforto aprisionante do dogma. Mas essa transação não pode ser tida como benéfica, mesmo para aqueles homens comuns e mais ignorantes.

Um elogio semelhante à liberdade individualista como fundamento da moral e da tolerância é elaborado por John Stuart Mill, nos textos *Sobre a liberdade* (*On liberty*, de 1859) e *Utilitarismo* (*Utilitarianism*, de 1861)⁶⁷. A teoria utilitarista de tolerância, desenvolvida por este filósofo, também está ligada à ideia de liberdade, entretanto, vincula-se muito mais à relação dos indivíduos entre si do que entre estes e o Estado. Trata-se, portanto, de uma teoria horizontal da tolerância, e não uma teoria vertical da tolerância, isto é, o problema principal é criar estratégias de proteção do indivíduo contra a tirania da maioria, e não apenas contra a tirania do magistrado⁶⁸.

Mill entende por tirania do magistrado, a situação em que o Estado e suas instituições agem para além do limite da lei, desrespeitando as barreiras estabelecidas pelas liberdades políticas e pelo sistema constitucional (1859, Cap. 1, p. 89). O sistema legal é garantido por sanções jurídicas públicas ou, no mais grave dos casos, pela resistência ou rebelião geral⁶⁹.

Por outro lado, a tirania da maioria é o domínio da opinião prevalecente, que se concretiza na tendência que a sociedade tem de impor aos seus membros um determinado padrão moral de conduta, excluindo e punindo aqueles que de alguma maneira se

⁶⁷ O texto original dessas duas obras está na coletânea cuja paginação se referencia nesta Tese (Cf. WARNOCK, Marry (Ed.). *Utilitarianism and On Liberty*. 2.ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2003).

⁶⁸ Isso não significa que Mill não tratou das questões verticais da tolerância, que envolvem a relação entre o Estado e os indivíduos. Inclusive, os capítulos finais do livro *Sobre a Liberdade* tratam exatamente das questões de justiça e dos limites da ação do Estado e das diferenças entre direitos morais (*moral rights*) e direitos legais (*legal rights*).

⁶⁹ As questões políticas e jurídicas da obra de Mill serão discutidas no Capítulo 3 desta Tese, para o qual se remete o leitor.

posicionam de modo diferente. Para Mill, “o jugo da opinião é talvez mais pesado, o da lei é mais leve” (1859, Cap. 1, p. 94)⁷⁰. Isso acontece porque o domínio da lei se dá em ações cuja intervenção é considerada normal, enquanto o domínio da opinião se dá em ações sobre as quais não se pode admitir qualquer impedimento.

Na tentativa de criticar a tirania da maioria, Mill elabora um elogio a um tipo de liberdade que aponta o individualismo como um dos elementos indispensáveis ao bem-estar humano. Em seu modo mais radical, o individualismo é definido como uma espécie de excentricidade, em que o sujeito se põe para além da normalidade social, que o mortifica pela imitação e repetição. Ao fazer uso de sua liberdade em grau mais absoluto, o indivíduo conseqüentemente produz um avanço na cultura e no conhecimento.

A teoria da liberdade e da individualidade de Mill tangencia uma teoria sobre a tolerância, porque ela gera um problema, qual seja, o de como a sociedade normalizante deve se portar em face das explosões excêntricas dos indivíduos e dos resultados da ação absolutamente livre, sem que isso extermine por completo a possibilidade de convívio social⁷¹. A teoria da tolerância de Mill, portanto, é uma teoria sobre os limites da ação da sociedade e do Estado sobre o indivíduo.

De modo geral, pode-se afirmar que Mill justifica a ideia de que se deve tolerar a diversidade produzida pelo exercício da liberdade com base em dois argumentos. O primeiro deles tem fundamento epistemológico, e se desenvolve a partir do conceito de verdade. O segundo deles tem fundamento antropológico e se desenvolve a partir do conceito de individualidade. Esses dois argumentos limitam-se por dois princípios indispensáveis, quais sejam, a princípio utilitarista e o princípio do dano.

O argumento sobre a verdade aborda duas questões: a da infalibilidade das opiniões, e a da construção gradual do conhecimento. Discutido no Capítulo II do texto *Sobre a Liberdade*, esse argumento afirma que todas as opiniões, sejam elas corretas ou erradas, contribuem no processo de formação, de confirmação ou de manutenção da vitalidade de uma verdade. Dessa forma, tolerar a variedade de opiniões, produzida pelo exercício pleno da liberdade de pensamento e de expressão, é algo essencial para a construção da verdade, para o reconhecimento de que as opiniões humanas não são infalíveis e para a defesa de que o conhecimento está em constante construção empírica, a

⁷⁰ No original: “the yoke of opinion is perhaps heavier, that of law is lighter”.

⁷¹ A problemática do indivíduo *versus* sociedade é constante na obra de Mill, e permeada de respostas contraditórias, principalmente quando se tenta comparar o texto de 1859 com o de 1861. Algumas dessas contradições serão objeto de análise do presente tópico.

partir do conflito entre as opiniões distintas, cujo limite se dá pela maximização da utilidade e pela incoerência de dano aos interesses legítimos de outrem⁷².

O argumento sobre a individualidade é tratado no Capítulo III da mesma obra, e é sobre ele que a presente seção irá se debruçar. Segundo Mill, raramente o modo de pensamento individual é reconhecido como algo que tem valor intrínseco. O mais comum, é cultivar nos seres humanos a “faculdade simiesca da imitação” (*ape-like faculty of imitation*), através da qual os seres humanos são ensinados a repetir a conduta ditada pelos seus antecessores. Isso vai diretamente contra a ideia de natureza humana, enquanto desenvolvimento da capacidade de pensar, deliberar, decidir e persistir no controle de suas ações. Segundo Mill (1859, Cap. III, p. 134) “a natureza humana não é uma máquina a ser construída a partir de um modelo, e programada para fazer exatamente o trabalho prescrito para ela (...) um desvio inteligente do costume é melhor do que uma cega e simplesmente mecânica adesão a ele”⁷³.

Isso não significa que a experiência humana anterior é completamente irrelevante para o processo de formação humana. Ela não só tem um caráter educativo, mas também é capaz de prevenir muitos danos. Entretanto, quando o indivíduo alcança a maturidade racional, deve ser dado a ele a liberdade para deliberar sobre essas experiências, e isso se justifica por três motivos: (1) a experiência pode ser muito ampla, muito estrita ou mal interpretada; (2) a experiência pode estar correta, mas o indivíduo não a considera apropriada; (3) imitar uma experiência sem deliberar sobre ela não condiz com uma atividade pertencente à natureza humana. Uma pessoa que segue o costume pode ter uma vida pacífica e tranquila, mas nunca possuirá sentimentos fortes o suficiente para realizar a potencialidade que Mill denomina de caráter.

Ter caráter é possuir desejos fortes e impulsos próprios (1859, Cap. III, p. 135). E, mais importante que isso, ter caráter é ser capaz de realizar escolhas autônomas, o que demanda uma peculiaridade de gostos e uma excentricidade da conduta. Durante algum tempo da história da humanidade, isso foi considerado algo ruim, porque gerava desordem social. Entretanto, segundo Mill, não existe qualquer incompatibilidade entre a ideia de individualidade e de comunidade social. Primeiramente, porque os tempos mudaram e, agora, “a sociedade justamente conseguiu o melhor da individualidade: o perigo que ameaça a natureza humana não é o excesso, mas a deficiência de impulsos e preferências

⁷² Esse argumento será melhor analisado na seção 1.2.1.1, para o qual se remete o leitor.

⁷³ No original: “human nature is not a machine to be built after a model, and set to do exactly the work prescribed for it (...) an intelligent deviation from custom is better than a blind and simply mechanical adhesion to it”.

peçoais”⁷⁴. Secundariamente, porque os indivíduos não se unem socialmente apenas pela uniformidade das ações, mas também pela relação de nobreza e contemplação, de modo que, quanto mais valioso um indivíduo é para si mesmo, mais valioso ele também será para os outros⁷⁵.

Dessa forma, por definição, o individualismo é o modo de desenvolvimento da perfeição humana. Cultivá-lo é algo essencial, mas isso, infelizmente, não se dará de forma generalizada. Apenas uma pequena minoria, pessoas de gênio (*person of genius*) serão capazes de cultivar a verdadeira excentricidade. A maioria das pessoas tenderá à mediocridade e repetição coletiva, e continuará defendendo que não existe nenhuma utilidade para a originalidade. Entretanto, Mill afirma que essa reação é esperada, porque as pessoas são incapazes de achar uma utilidade para aquilo que elas não têm, e que a superioridade mental, conseguida pelo exercício da individualidade, é útil não só como exemplo para o homem comum e medíocre, mas também serve para criar novas verdades, iniciar novas práticas e promover um melhor sentido para a vida humana. Não reconhecer isso é acreditar inocentemente que o mundo atual é o melhor mundo possível (1859, Cap. III, p. 138)⁷⁶.

Todavia, a maioria da sociedade continua a punir e julgar os excêntricos como lunáticos, e constantemente transmitem o dever de intolerância contra a originalidade. Prescrevem regras de conduta que impõe a conformidade, evitando a proliferação de desejos e sentimentos fortes. Uma sociedade forte é o resultado de um aglomerado de indivíduos fracos: eis o resultado do despotismo do costume, que promove a uniformização do caráter pelo controle da educação, dos meios de comunicação, pela disseminação do comércio e pela estatização da opinião pública.

Colocado dessa forma, o antagonismo entre sociedade e indivíduo parece irresolúvel. Quando mais forte um lado, mais fraco será o outro⁷⁷. Para resolver essa questão, Mill, no Capítulo IV de *Sobre a Liberdade*, afirma que não acredita que seu individualismo utilitarista gere uma indiferença egoísta na relação entre os seres humanos e, dessa forma, propõe que é plenamente possível distinguir a esfera da liberdade do

⁷⁴ No original: “society has now fairly got the better of individuality: the danger which threatens human nature is not the excess, but the deficiency of personal impulses and preferences”.

⁷⁵ Esse argumento da parte para o todo também foi desenvolvido por Humboldt, na análise acima realizada.

⁷⁶ Mill foi duramente criticado sobre essa questão da originalidade das pessoas de gênio, sendo acusado de elaborar um argumento elitista, que legitima a ele mesmo a função de ser o porta voz de uma ética utilitarista inescrupulosa. Sobre essa questão, vide Joseph Hamburguer (1999).

⁷⁷ O mesmo paralelo é feito por Humboldt, entre o vigor individual e o controle do Estado.

indivíduo da esfera de intervenção legítima da sociedade a partir do princípio do dano. Com esse intuito, ele desenvolve a clássica distinção entre ações em face de si (*self-regarding actions*) e ações em face de outrem (*other-regarding actions*). Para Mill:

Nas condutas dos seres humanos perante uns aos outros, é necessário que regras gerais devam ser observadas na maior parte, para que as pessoas possam saber o que eles têm de esperar: mas no que concerne a cada pessoa sua espontaneidade individual tem o direito de livre exercício. Considerações para ajudar seu julgamento, exortações para fortalecer sua vontade, podem ser oferecidas a ele, até irrompida sobre ele pelos outros, mas ele mesmo é o juiz final (MILL, 1859, Cap. IV, p. 148)⁷⁸.

Define-se por ação em face de si aquela ação cujas consequências, agradáveis ou não, atingem diretamente e em primeira instância apenas o âmbito de interesses e bens do agente que, nesses casos, deve gozar de plena liberdade. Essas ações podem até gerar efeitos na vida de outras pessoas, mas isso só pode ocorrer de maneira indireta e secundária. Caso ela cause danos aos interesses ou aos bens de outrem de forma direta e primária, ela será considerada uma ação em face de outrem e, sobre esse tipo de ação, o indivíduo sofrerá uma dupla intervenção, tanto da sociedade quanto das leis, e terá seu âmbito de liberdade restringido.

Acontece que esses dois tipos de ação não possuem limites tão bem definidos. O próprio Mill reconhece isso, quando afirma que é impossível que uma ação em face de si não interfira na vida das pessoas mais próximas ao agente (1859, Cap. IV, p. 151). Para resolver esse problema, Mill propõe que haja uma gradação em relação aos vícios e às penalidades aplicadas para cada tipo de conduta, de modo que podem existir as falhas em face de si (*selfregarding faults*), e os vícios morais (*moral vices*) que, dependendo da gravidade, poderão ser sancionados pela sociedade, quando afrontarem um direito moral (*moral right*), ou pelo Estado, quando ferirem um direito legal (*legal right*).

Um indivíduo, apesar de ter completa liberdade nas ações em face de si mesmo, pode, através da sua ação, gerar uma reação de admiração ou de reprovação em sua comunidade. É o que Mill chama de perfeição ou depravação de gosto. Uma pessoa que possui mau gosto, tende a falhar em face de si e, por isso, pode vir a sofrer uma perda de consideração das pessoas que com ele convivem. Essas pessoas podem tentar aconselhá-lo a mudar de perspectiva, ou simplesmente afastarem-se dele, evitando o convívio comum.

⁷⁸ No original: “in the conduct of human beings towards one another it is necessary that general rules should, for the most part be observed, in order that people may know what they have to expect: but in each person’s own concerns his individual spontaneity is entitled to free exercise. Considerations to aid his judgement, exhortations to strengthen his will, may be offered to him, even obtruded on him by others: but he himself is the final judge”.

Mas elas nunca poderão obrigar o indivíduo a agir de forma diferente, pois aquela é uma ação em face de si mesmo, que gera desconforto, mas que não causa dano direto e imediato a alguém.

Mill considera que a “perda da consideração” (*loss of consideration*) é uma penalidade natural e que, portanto, não pode ser evitada. Afinal, seria uma afronta à excentricidade de um indivíduo obrigá-lo a conviver com outra pessoa cujos hábitos ele considera baixos.

Por outro lado, os vícios morais têm natureza bem mais grave. Enquanto nas falhas em face de si o sujeito desconsidera o dever para si mesmo (prudência, dignidade pessoal e autorrespeito), nos vícios morais ele também desconsidera seus deveres perante os outros e, nesse caso, ele será punido pela sociedade ou pelo Estado.

Dessa forma, os vícios morais correspondem ao descumprimento de dois tipos de regras: as regras morais e as regras jurídicas. As regras jurídicas são de fácil identificação, pois se encontram expressas nas leis e nos regulamentos institucionais do Estado. As regras morais, por outro lado, são aquelas instituídas pela experiência duradoura e pela passagem do tempo. Sobre a questão da intervenção da sociedade no tocante às regras morais, Mill afirma que:

Não há questão aqui sobre restringir a liberdade, ou impedir o teste de novas e originais experimentações na vida. As únicas coisas que se pretendeu prevenir são as coisas que já foram testadas e condenadas desde o início do mundo até agora; coisas que a experiência mostrou que não são úteis ou adequadas para nenhuma individualidade pessoal. Deve haver alguma duração de tempo e uma quantidade de experiência a partir da qual uma verdade moral ou prudencial pode ser considerada estabelecida: e só é meramente desejado prevenir que gerações e gerações caiam sobre o mesmo precipício que foi fatal para os seus predecessores (1859, Cap. IV, p. 152)⁷⁹.

Observa-se, portanto, que os limites da liberdade, nas ações em face de si, vão muito além do princípio do dano. A tese de que existem deveres perante os outros (*duty to others*) implica a ideia de que qualquer indivíduo que não considera os interesses e sentimentos dos outros no momento em que age em face de si mesmo deve ter sua ação controlada. E essa intervenção vem sob três formas: (1) ou pela doutrinação educacional; (2) ou pela autoridade da opinião longa e empiricamente comprovada; (3) ou pela aplicação das penalidades naturais e perda da estima social.

⁷⁹ No original: “there is no question here about restricting individuality, or impeding the trial of new and original experiments in living. The only things it is sought to prevent are things which have been tried and condemned from the beginning of the world until now; things which experience has shown not to be useful or suitable to any persons individuality. There must be some length of time and amount of experience after which a moral or prudential truth may be regarded as established: and it is merely desired to prevent generation after generation from falling over the same precipice which has been fatal to their predecessors”.

Ora, isso é extremamente problemático. O elogio à liberdade absoluta de pensamento e discussão, que parecia ser tão ampla, torna-se diminuída ao não encontrar seu correspondente na liberdade de ação. A liberdade, e o dever de tolerância a ela relacionada, fica apenas no campo da ideia, e não no da experiência, pois, na passagem da teoria à prática, o indivíduo encontra toda uma infinidade de barreiras e controles sociais e jurídicos que reforçam exatamente aquilo que Mill tanto criticava como sendo tirania da maioria. A sociedade tolera o pensar e o expressar, mas não tolera o agir. A comparação entre os Capítulos III e IV do *Sobre a liberdade* causa, no mínimo um estranhamento, este que, por sua vez, torna-se ainda mais forte quando se compara o *Sobre a Liberdade* com o *Utilitarismo*, ao ponto de ser possível questionar se a doutrina moral do utilitarismo é realmente compatível com a do liberalismo.

No *Utilitarismo*, ao discorrer sobre a questão da fundação da moralidade, Mill defende a necessidade de se estabelecer um primeiro princípio, qual seja, o Princípio da Utilidade (ou da maximização da felicidade), segundo o qual algo é considerado bom quando produz felicidade ou evita a dor, e ruim quando produz as consequências inversas. Gerar prazer e libertar-se da dor passam a ser os únicos fins morais do ser humano, sendo que os prazeres se organizam em uma espécie de gradação hierárquica que leva em consideração tanto a qualidade quanto a quantidade das experiências produtoras de prazer e limitadoras da dor (1891, Cap. 2, p. 187)⁸⁰.

Ocorre que essa felicidade, que serve de fim para a ação moral, não é a felicidade do sujeito que age, mas sim a de todos os concernidos. O agente utilitarista deve portar-se de modo estritamente imparcial, desinteressado e benevolente. Dessa forma, Mill estabelece as seguintes diretrizes para a ação utilitarista:

Primeiramente, as leis e os arranjos sociais devem colocar a felicidade ou o interesse de cada indivíduo o mais perto possível em harmonia com o interesse do todo; e secundariamente, a educação e a opinião, que têm um poder tão vasto sobre o caráter humano, devem então usar esse poder para estabelecer na mente de cada indivíduo uma associação indissolúvel entre a sua própria felicidade e a prática de tais modos de conduta que consideram o prescrito pela felicidade universal: para que não só ele seja incapaz de conceber a possibilidade de felicidade para si mesmo, consistentemente por uma conduta oposta ao bem geral, mas que também um impulso direto de promover o bem comum deva estar em cada um dos habituais motivos da ação individual (MILL, 1861, Cap. 2, p. 194)⁸¹.

⁸⁰ Mill admite a possibilidade de que, apesar da utilidade ser o primeiro princípio, o que é considerado útil está em constante mudança, e que o Princípio da Utilidade não é incompatível com a formulação de princípios morais de segunda ordem, como a caridade, a justiça e a benevolência, mas que esses princípios integram a ideia de utilidade como bens que são parte da felicidade.

⁸¹ No original: “first, that laws and social arrangements should place the happiness, or the interests, of every individual as nearly as possible in harmony with the interests of the whole; and secondly, that education and opinion, which have so vast a power over human character, should so use that power as to

As divergências entre os dois textos são alarmantes. Jonathan Riley (1998, p. 152) tenta contornar esse problema, afirmando que as diretrizes descritas no *Utilitarismo* dizem respeito apenas à formulação de uma concepção “ideal” de bem público. Mas o mero estabelecimento desse ideal é, por si só, bastante problemático. Isso acontece porque, primeiramente, o utilitarismo se transformaria em uma ficção perfeccionista, cuja finalidade última é concretizar seu ideal de felicidade coletiva. Entretanto, para fazer isso, o utilitarismo entra em contradição performativa, porque terá que abrir mão tanto da liberdade quanto da individualidade, pois é bastante contraditório conceber a possibilidade de excentricidade num cenário em que a ideia de bem comum é tão fortemente definida.

Dessa forma, em face de ambos os textos, percebe-se a construção de argumentos contrapostos, porque condicionar a ação individual à motivação do bem comum é ir contra a própria definição de liberdade excêntrica, estabelecendo uma relação de heteronomia entre a felicidade geral e a felicidade individual. Poder-se-ia afirmar, entretanto, que essa heteronomia não existe de fato, porque a felicidade individual está incluída e realizada na felicidade geral. Mas isso também não resolve o problema, porque, em *Sobre a liberdade*, conforme já foi analisado acima, o valor social atribuído à individualidade não é medido pela sua correspondência ao bem comum, mas sim inversamente: o bem coletivo só existe pelo reconhecimento recíproco da individualidade, enquanto valor em si e potência realizadora da natureza humana.

Poder-se-ia afirmar que, no *Utilitarismo*, Mill estava tentando desfazer a impressão de que o individualismo, descrito em *Sobre a liberdade*, é de tipo atomista, isto é, um *self* descontextualizado, cuja ação deve ser livre e independente de qualquer interferência alheia. Essa é a tese de Riley (1998, p. 169), quando afirma que, de fato, é impossível separar a individualidade das suas crenças e práticas culturais, mas isso não significa que essas crenças determinam mecanicamente a ação de um indivíduo. O individualismo de Mill, não seria, portanto, atomista.

Essa hipótese é algo difícil de conceber no contexto de *Sobre a liberdade*. Primeiramente, porque ela parte da interpretação ingênua de que o individualismo atomista afirma que o sujeito não deve ser situado, deve ser alguém isolado e incapaz de se

establish in the mind of every individual an indissoluble association between his own happiness and the practice of such modes of conduct, as regards for the universal happiness prescribes: so that not only he may be unable to conceive the possibility of happiness to himself, consistently with conduct opposed to the general good, but also that a direct impulse to promote the general good may be in every individual one of the habitual modes of action”.

relacionar socialmente. As relações sociais são, sim, possíveis, entretanto, o que ocorre é que elas não são determinantes para a formação do sujeito, este que, por natureza, deve construir-se independentemente de qualquer determinação externa. Ora, isso é exatamente o que Mill defende, quando se posiciona contra a tirania da maioria, quando coloca o individualismo como um modo de desenvolvimento da natureza humana, e a excentricidade como a forma mais perfeita de seu exercício.

Inclusive, como já foi visto, Mill desenvolve um conceito de caráter que é terminantemente incompatível com a regulação moral da ação a partir de um princípio do bem comum, porque ter fortes desejos implica, muitas vezes, a capacidade de romper com esses hábitos e abdicar da vida tranquila. Riley (1998, p. 169) tenta desfazer essa ideia, defendendo um “Utilitarismo das Regras” (*Rule Utilitarianism*), e afirma que Mill entende por liberdade apenas o amor habitual pela liberdade, e que um indivíduo nobre é capaz de entender e voluntariamente conformar-se com o fato de que a sociedade tem o direito de empregar a coerção convenientemente para prevenir danos, mesmo que, para isso, ele perca alguns meios de empoderamento próprio.

Entretanto, quando se aplica essa interpretação ao contexto do *Utilitarismo*, gera-se um problema: a ideia de bem comum passa a gerir também as ações em face de si. Mill, em *Sobre a liberdade*, coloca o individualismo e a liberdade como condição do desenvolvimento do caráter ideal, entretanto, no *Utilitarismo*, quando este caráter se forma, ele passa a aceitar reflexivamente a heteronomia, ou seja, ele permite que as ações em face de si, que antes eram completamente livres, agora sejam reguladas primariamente pelo princípio externo da felicidade comum. No *Utilitarismo* (Cap. 2, p. 194), Mill afirma:

A felicidade que forma o padrão utilitarista sobre o que é certo na conduta, não é a felicidade do próprio agente, mas aquela de todos os concernidos. (...) Na regra de ouro de Jesus de Nazaré, nós lemos o completo espírito da ética da utilidade. Fazer [para o outro] o que seria feito por [si], e amar o vizinho como a si mesmo, constituem a perfeição ideal da moralidade utilitarista⁸².

A liberdade, portanto, serviria apenas para produzir uma subjetividade cujo desenvolvimento último é negar-se a si mesma, sucumbindo à tirania da maioria de forma natural e deliberada, e não apenas por hábito ou imitação. E afirmar que essa ideia de felicidade é apenas um ideal normativo, e não descritivo, também não resolve o problema,

⁸² No original: “the happiness which forms the utilitarian standard of what is right in conduct, is not the agent's own happiness, but that of all concerned. (...) In the golden rule of Jesus of Nazareth, we read the complete spirit of the ethics of utility. To do as one would be done by, and to love one's neighbour as oneself, constitute the ideal perfection of utilitarian morality”. As palavras colocadas entre colchetes foram adicionadas para facilitar a tradução.

porque levaria a crer que o princípio da liberdade seria aplicável apenas em sociedades imperfeitas, aonde o princípio utilitarista ainda não consegue vigorar, o que ratificaria a tese de que o utilitarismo não é, e nem pode ser, liberal.

Todavia, poder-se-ia ainda afirmar que toda essa discussão é inútil, tendo em vista que a distinção entre a ação em face de si e a ação em face de outrem resolveria o problema entre individualismo e sociedade. Toda regulação social feita pelo padrão da felicidade coletiva e, por conseguinte, toda problemática acima descrita, giraria em torno apenas das ações que podem causar danos aos outros e que, portanto, podem ser legitimamente controladas. A esfera da liberdade e da individualidade continuaria resguardada, de modo absoluto, dentro do contexto das ações em face de si mesmo.

Mas isso também não procede, porque, como já foi visto, as ações em face de si mesmo também são reguladas através de sanções que, para Mill, são consideradas, inclusive, penas naturais. Esse tipo de punição, que implica a perda da estima social e isolamento, são atos de intolerância na esfera privada e não se pode negar que eles possam interferir diretamente na liberdade de ação do indivíduo, que tende a não realizar aquilo que ele considera melhor para si mesmo por medo de perder o *status* social e o convívio daqueles que lhe são socialmente relevantes. Quando Mill afirma que afastar-se das pessoas cujos hábitos são considerados grotescos não é uma afronta à liberdade do outro, mas sim um exercício da liberdade própria, ele parece ser bastante ingênuo no que diz respeito aos efeitos sociais e pessoais desse tipo de exclusão.

Isso significa que, quando Mill relaciona os tipos de ações e as consequentes punições que a elas correspondem, ele deixa a entender que, nas ações em face de si mesmo, a tolerância e a liberdade devem prevalecer, ou seja, elas não devem ser punidas. Mas, como bem afirma Joseph Hamburger (1995, p. 42), ambas as condutas sofrem sanções e, inclusive, as penalidades que recaem sobre as ações em face de si mesmo são consideradas naturais, algo que dificulta irreversivelmente a imposição de limites sobre elas, tornando-as extremamente perigosas, do ponto de vista da tolerância.

Todos esses problemas, entretanto, não afastam a hipótese de que foi com Humboldt e Mill que a teoria individualista da tolerância encontrou sua forma mais elaborada. Por esse motivo, coloca-se o individualismo utilitarista como o grau mais elevado, mas não último, da construção da subjetividade tolerante, encerrando, aqui o percurso dessa análise.

1.2. TOLERÂNCIA SUBJETIVA COMO FIGURA DE UM CONCEITO

Até o presente momento, buscou-se evidenciar que o modo como se desenvolveu a ideia de subjetividade individual foi determinante para elaboração da estrutura e da forma pela qual se expressaram as primeiras teorias sobre tolerância. Entretanto, tratar sobre o conceito de tolerância é um objetivo que vai para além da análise das teorias sobre tolerância. E, para entender os desígnios dessa tarefa, é preciso esclarecer de que modo é possível elaborar um conceito de tolerância.

Conforme já foi evidenciado na Introdução, o Conceito de tolerância é aqui definido como um processo dialético que se efetiva por meio de *figuras da tolerância*. Essas figuras têm inspiração hegeliana e, assim, articulam-se de modo que formas particulares vão sendo sucedidas por formas cada vez mais genéricas de tolerância. Isso se dá como negação determinada, ou seja, uma figura da tolerância não exclui a outra, mas sim a suprassume como forma mais ampla de realização da Liberdade para o maior número possível de pessoas. A internalização de contradições é parte essencial do desenvolvimento do Conceito.

Todavia, o Conceito de tolerância aqui proposto não possui uma radicalização no Universal ou Absoluto, como bem demandaria a sistemática hegeliana, mas possui apenas uma *potência à generalização*, que tende sempre a se particularizar. Isso se justifica pelos fins e pelos resultados que o conceito de tolerância produz: ele é aquilo que torna possível tangenciar as mais variadas formas particulares de vida em um modo geral e comum de existência moral e política.

Já foi defendido anteriormente que a determinação das figuras da tolerância não pode ser realizada pela menção aos objetos da tolerância. Isso acontece porque aquilo que se tolera é, por natureza, demasiadamente variado e, a alternância instável dos limites do que se pode suportar não consegue gerar a coesão necessária à formulação de um conceito. Por esse motivo, as figuras da tolerância se organizam do ponto de vista da subjetividade que tolera, ou seja, leva em consideração a particularidade ou a generalidade dos sujeitos da relação de tolerância.

Dessa forma, a figura inicial do Conceito de tolerância intitula-se, aqui, de *tolerância subjetiva*. Essa tolerância tem como subjetividade a figura do indivíduo, e seu itinerário já foi descrito na seção anterior. O que se pretende elaborar aqui é que a figura da

tolerância subjetiva pode dar origem a um *Conceito abstrato* e vários *conceitos concretos* de tolerância.

O *Conceito abstrato* de tolerância subjetiva já foi definido no início desta seção, como sendo o ato de suportar algo que se considera detestável e contra o qual se tem o poder de agir. Em face do que lhe causa aversão, o indivíduo poderia intervir, mas suspende a ação e, assim, não interfere naquilo que dá causa ao que ele considera desagradável.

Todavia, quando se analisa como se pode dar esse ato de suspensão da ação (inação e não omissão), percebe-se que o conceito abstrato de tolerância se desdobra em quatro possíveis *conceitos concretos* da mesma virtude: a permissão, a coexistência, o respeito e a estima⁸³.

Para o conceito de tolerância como *permissão*, o sujeito tolerante encontra-se em uma posição superior de poder. Essa superioridade se determina por uma questão de autoridade, ou pelo fato de que o sujeito ocupa uma posição social majoritária. Dessa forma, ele permite, concede, que aquela ação que ele considera desagradável, geralmente minoritária, possa continuar a existir, desde que ela não questione ou não prejudique a superioridade de seu poder. É da natureza da permissão tolerante ser bastante precária, pois pode ser concedida ou retirada arbitrariamente. Para Forst (2013, p. 28), essa tolerância representa uma demanda mínima, e geralmente é concedida por motivos pragmáticos, quando é pior intervir do que suportar.

Para o conceito de tolerância como *coexistência*, o sujeito tolerante encontra-se em uma posição igual de poder e, em face daquilo que ele considera detestável, ele prefere manter a paz, ao invés de engatilhar um conflito interminável e custoso. Segundo Forst (2013, p. 29), essa concepção de tolerância pode ter duas origens: chega-se a ela por exaustão, como uma trégua após longos períodos de conflitos; ou chega-se a ela por instituição de uma autoridade comum neutra, que manterá de forma justa as relações iguais de poder. Em ambos os casos, esse tipo de tolerância não se fundamenta em princípios normativos. Ela tem por base apenas fins instrumentais, que também podem ser muito voláteis.

Para o conceito de tolerância como *respeito*, o sujeito tolerante percebe aquilo que ele considera detestável como algo que é fruto da escolha autônoma de outro sujeito, este que possui direitos morais e legais. Nesse sentido, ele tem o dever jurídico de não intervir,

⁸³ O que aqui se chama de conceito concreto de tolerância é chamado, por Forst (2013, p. 26), de concepções de tolerância.

porque aceita como razoável não a conduta desagradável, mas a justificação imparcial das normas de direito que garantem a igualdade de autonomia para todos os membros da comunidade política. Segundo Forst (2013, p. 30), a tolerância como respeito pode ser dividida em duas vertentes. A primeira delas se relaciona com a igualdade formal e se apoia numa separação estrita entre esfera pública e privada, de modo que a ação na esfera privada tem completa liberdade e autonomia, mas, na esfera pública, não devem ser toleradas práticas que gerem conflitos. A segunda delas se relaciona com a ideia de igualdade material e alega que a separação estrita entre o público e o privado gera situações de intolerância, e que as regras formais de justiça devem ser modificadas para abarcar a identidade ética e cultural dos seus membros de forma abrangente. Essa ideia de tolerância, entretanto, possui um argumento normativo estrito, articulado por meio das normas de Direito positivo, e, portanto, padece das mesmas instabilidades jurídicas sobre a validade, eficácia e efetividade das leis.

Por fim, a concepção de tolerância como *estima* é aquela em que o sujeito tolerante percebe aquilo que ele considera detestável como algo que possui um valor intrínseco, ou pelo menos um valor histórico e que, portanto, deve ser mantido sem intervenção. Segundo Forst (2013, p. 32), o processo de estima social se baseia em princípios éticos, entretanto, esse processo nunca se dá de forma completa e ilimitada, pois isso implodiria a própria ideia de tolerância, ao eliminar a aversão que lhe é essencial. A ideia de tolerância como estima, portanto, possui limites tão difusos que a sua caracterização como um conceito concreto de tolerância só pode ser delimitada para cada caso particular.

Esses quatro conceitos concretos de tolerância discriminam os modos pelos quais um sujeito pode lidar com objetos que lhe causam aversão e, nesse sentido, eles identificam limites para o agir tolerante. Isso acontece porque, toda definição de tolerância traz consigo também a definição de seu limite, afinal, quando se determina o que pode ser tolerado, também se delimita o que não o pode ser. Em quaisquer casos, percebe-se que existem dois pontos em comum entre esses conceitos concretos de tolerância. O primeiro deles é que eles partem do mesmo Conceito abstrato de tolerância, que já foi definido anteriormente. E o segundo deles é que o seu foco central é o objeto da tolerância.

Dessa forma, uma observação estrita dos conceitos concretos de tolerância leva a crer que existe uma tendência à ampliação da quantidade dos objetos que podem ser tolerados, e isso se dá da seguinte forma: a tolerância como estima é mais abrangente que a tolerância como respeito, esta que por sua vez é mais ampla que a tolerância como

coexistência, que por sua vez é mais extensa que a tolerância como permissão. Cada um desses tipos de tolerância se aplicaria a uma quantidade maior de pessoas e coisas.

Mas isso não é tão simples assim. Enquadrar os conceitos concretos de tolerância subjetiva em uma espécie de hierarquia, em que se gradua a qualidade do conceito pela quantidade de objetos a que ele se aplica, é extremamente problemático. Isso acontece porque, como já foi visto, é da natureza do objeto da tolerância ser variável, dependendo da época e do costume, e essa instabilidade é a causa maior dos conflitos que surgem entre os conceitos concretos de tolerância subjetiva. Aquilo que se tolera por respeito, não necessariamente vai ser permitido institucionalmente, ou estimado socialmente. Muito menos é possível obrigar a todos os indivíduos tolerar sempre do mesmo modo, o que indica que é possível que haja simultaneamente, em uma mesma comunidade política, todos os tipos de tolerância já descritos. Quando analisados apenas sob o ponto de vista do objeto, os conceitos concretos de tolerância geram um problema de passagem da horizontalidade (indivíduo/indivíduo) para a verticalidade (indivíduo/Estado).

Para superar essa questão, é preciso reconhecer que definir conceitos de tolerância a partir de seu objeto, não é o melhor caminho. Na verdade, as diferentes noções de tolerância subjetiva se aplicam menos ao objeto de tolerância e mais ao nível de comprometimento e esforço moral exigido do sujeito no ato de tolerar, isto é, o tamanho do seu sacrifício perante aquilo que ele detesta. Assim, estimar uma conduta desagradável exige moralmente mais do que simplesmente respeitar, coexistir ou permitir.

É preciso, portanto, delimitar o Conceito de tolerância não a partir de seu objeto, mas sim a partir do seu sujeito. Essa mudança de direcionamento resolve o problema da instabilidade dos conceitos de tolerância pelo seguinte motivo: quaisquer que sejam as definições dadas, quaisquer que sejam os objetos detestados, o sujeito da tolerância, na figura subjetiva, é o mesmo, qual seja, o indivíduo. Seja na concepção de tolerância como permissão, coexistência, respeito ou estima, quem tolera é um indivíduo, que por sua vez tem uma postura moral específica: ele se porta em face de algo que ele considera detestável, e esse juízo de aversão também é determinado pela própria individualidade⁸⁴.

Tomando por base uma linguagem hegeliana, eis como se daria o processo: em um primeiro momento, poder-se-ia colocar a subjetividade tolerante como uma expectadora daquilo que é o objeto da tolerância, ela observa o objeto e sobre ele produz um juízo de aversão que, dependendo do caso, pode acarretar a sua inação (que é a tolerância) ou sua

⁸⁴ O argumento que será desenvolvido a partir desse momento apresenta uma correspondência com o início do movimento da autoconsciência, do Cap. IV da *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel.

intervenção (que é a intolerância)⁸⁵. O objeto da tolerância teria uma alteridade em si, com a qual a subjetividade se relacionaria dualisticamente na produção de um juízo moral que se efetiva pela sua ação ou inação. Em um segundo momento, isso não permanece dessa forma, porque, para Nós, o objeto da tolerância não é em si, não é um isto, mas sim o próprio juízo de aversão que o indivíduo faz sobre algo. O objeto da tolerância, portanto, não é uma coisa, mas sim a própria aversão produzida pelo sujeito, porque é sobre aquela que este vai escolher agir ou não agir e, quando não existe aversão, não há que se falar sobre tolerância.

Dessa forma, desfaz-se a dualidade entre sujeito e objeto da tolerância na integridade do indivíduo tolerante. O objeto da tolerância é colocado pelo próprio sujeito da tolerância, o indivíduo coloca-se a si mesmo como objeto, distinguindo algo que, na verdade, não é distinto. Portanto, na figura da tolerância subjetiva, sujeito e objeto da tolerância têm seu marco no que ficou definido anteriormente como individualismo.

O trajeto do desenvolvimento dessa individualidade, em função da história das teorias sobre tolerância já foi analisado anteriormente. Agora, apenas se pretende reforçar que se entende por figura da tolerância subjetiva aquele tipo de tolerância cuja subjetividade e objetividade não podem ser descritas de outra forma senão pela individualidade. As circunstâncias dessa tolerância serão analisadas na seção a seguir.

1.2.1. As circunstâncias da tolerância

Entende-se por circunstâncias da tolerância as condições de possibilidade da tolerância, isto é, as condições pelas quais a tolerância torna-se possível e necessária, em seu sentido subjetivo⁸⁶. Essas circunstâncias são exigências que definem a própria existência da tolerância e, portanto, são anteriores a ela. Existem dois tipos de circunstâncias da tolerância: as subjetivas e as objetivas.

As *circunstâncias subjetivas* da tolerância dizem respeito às características da individualidade tolerante. Conforme já foi visto, o indivíduo pode ser definido como um ser racional, independente e responsável, dotado de faculdades físicas e morais que o

⁸⁵ Aqui se substitui a questão do saber, na figura da consciência hegeliana, para a questão do juízo moral de aversão, já que se pretende dar à tolerância a característica de uma virtude moral e não de uma verdade. Por outro lado, a ação ou inação é o que realiza o juízo de aversão na efetividade.

⁸⁶ A ideia de circunstâncias da tolerância surge a partir das circunstâncias da justiça, definidas por Rawls no Capítulo III, seção 22 de *Uma teoria de justiça* (1971). Rawls também defende que existem circunstâncias objetivas e subjetivas para a justiça. Aqui, faz-se um paralelo com as teorias da tolerância.

possibilitam pensar e agir de maneira livre. Sua natureza é autônoma e autárquica, de modo que, para constituir-se, o indivíduo não necessita de qualquer mediação social ou relação de dependência com outros seres humanos, e a existência desse tipo de relação só se justifica quando ela aprimora a autossuficiência do indivíduo.

As *circunstâncias objetivas* da tolerância são o plano de fundo em que as diversas individualidades interagem. São condições contextuais, no plano das relações humanas, que tornam o agir tolerante possível e necessário. Para Forst (2013, p. 18) e King (1998, p. 41-51) as circunstâncias objetivas da tolerância formam uma espécie de equação que leva em consideração três variáveis: o componente objeção (*objection component*), o componente aceitação (*acceptance component*) e o componente rejeição (*rejection component*)⁸⁷.

Para o componente objeção, a tolerância só pode existir quando os indivíduos julgam as práticas e os costumes alheios como algo substantiva e normativamente falsos, maus ou condenáveis. O que significa detestar algo substantiva e normativamente? Significa que o desagrado é constante, não muda, diminui ou se completa e que, dessa forma, existe um dever de impedir que algo tão detestável exista (KING, 1998, p. 45). Para Forst, o componente objeção deve ter uma característica objetiva, ou seja, deve ser capaz de ser compartilhado genericamente e justificável razoavelmente, não correspondendo, portanto, ao mero capricho pessoal.

Para o componente aceitação, a tolerância só pode existir quando o objeto ou ação considerada detestável, também tem uma parcela de aceitabilidade, que justifica a não intervenção. Para King (1998, p. 52), o exercício da tolerância é um jogo entre níveis desiguais de objeção e aceitação de uma conduta, sendo que a objeção deve prevalecer sobre a aceitação, pois a tolerância perde seu fundamento quando as razões para aceitação são superiores que as razões para objeção sobre uma conduta. Para Forst (2013, p. 21), o componente aceitação é essencial para o processo de balanceamento das razões (*balancing of reasons*), isto é, para a ponderação entre as diversas justificações da tolerância.

Por fim, o componente rejeição surge quando o componente aceitação é zerado, ou seja, não existem razões mínimas para aceitar uma determinada conduta e, portanto, ela tem objeção máxima. O componente rejeição é, por excelência, a variável que define o limite da tolerância.

⁸⁷ King desenvolve apenas a relação entre o componente aceitação e rejeição. Forst adiciona o componente rejeição.

Considerando essas variáveis, poder-se-ia descrever uma espécie de fórmula lógica para as circunstâncias objetivas da tolerância. Denominando o componente objeção de CO, o componente aceitação de CA, e o componente rejeição de CR, teríamos a seguinte fórmula para as circunstâncias objetivas tolerância: $CO - (CA - CR) > 0$.

Apesar de considerar que tal descrição formal das circunstâncias da tolerância é possível, o intuito desta tese é exatamente desviar desse tipo de objetivismo e elaborar uma noção mais substantiva das condições da tolerância, que se volte para as relações concretas de existência. Dessa forma, seguindo Catriona McKinnon (2006, p. 14), as circunstâncias objetivas da tolerância podem ser definidas como as condições pelas quais é substantivo, é significativo, descrever que uma pessoa tolera outra. Dessa maneira, seriam circunstâncias da tolerância: (1) a eliminação da repressão como forma legítima de resolução de conflitos; (2) a relativização da ideia de verdade de concepções morais; (3) a existência da diversidade irrenunciável de noções de vida boa e de valores de importância essencial; (4) a aplicação do princípio de razoabilidade na mediação entre aceitação e oposição dessas noções plurais de vida boa.

A existência de (1) se justifica pelo fato de que a relação entre tolerância e violência é antagônica, já que o ato de violência ou coerção física e psicológica é descrito, por si mesmo, como um ato de intolerância. A instauração de regimes de violência representa a falência da própria ideia de tolerância. Não se pode falar de tolerância em regimes de exceção, guerras e opressão, mas se pode defender que a tolerância é necessária para que haja a possibilidade de superação desses problemas.

Por outro lado, a existência de (2), (3) e (4) será justificada mediante a análise de algumas teorias da ética e da filosofia política contemporâneas, dispostas a seguir. Entretanto, é preciso ressaltar que esse regime de circunstâncias da tolerância só se aplica à figura da tolerância subjetiva, cuja definição já foi suficientemente defendida acima.

1.2.1.1. Relativismo

Questões sobre tolerância, ceticismo e relativismo são bastante discutidas nas teorias sobre tolerância. Isso acontece porque a ideia moderna de Verdade, seja ela científica ou moral, foi utilizada como justificativa para muitos atos de intolerância, principalmente quando questões sobre a Verdade se misturavam a questões religiosas, e uma crença passava a se definir como verdadeira Fé. Caracterizar uma fé como verdadeira,

era afirmar que ela era única, absoluta e universal, e que, dessa forma, seria natural e correto que todos os seres humanos fossem direcionados para essa tal crença, e que a conversão era um dever moral que um ser humano tinha em relação ao seu semelhante. Ademais, existia uma relação entre verdade e bem, e falsidade e mal, de modo que argumentos epistemológicos poderiam transformar-se imediatamente em argumentos morais, sem grandes questionamentos.

A relação problemática entre tolerância e verdade, por outro lado, não aproxima a tolerância do ceticismo. Isso seria a outra ponta do extremo. O agir tolerante não tem como condição a suspensão do juízo. Ao contrário, a tolerância necessita a existência de juízos de aversão sobre objetos, de modo que a postura cética também é radicalmente contrária à tolerância. O máximo que ela pode gerar é um estado constante de indiferença que, na prática, evita conflitos. Mas o que interessa à tolerância não é o moralmente indiferente, mas sim aquilo que é substancialmente relevante, do ponto de vista moral.

Dessa forma, o que possibilita a tolerância é uma espécie de relativismo moral ou moralidade subjetiva. Segundo David Wong (1984, p. 1), a distinção entre moralidade objetiva e subjetiva pode ser feita a partir da aceitação ou rejeição, respectivamente, de algumas dessas seis proposições:

1. Declarações morais possuem valor de verdade;
2. Existem argumentos bons ou ruins para as posições morais que as pessoas possuem;
3. Fatos não-morais (...) são relevantes para a avaliação dos valores de verdade de declarações morais;
4. Existem fatos morais (...);
5. Quando duas declarações morais entram em conflito, como recomendações para ação, apenas uma pode ser verdadeira;
6. Existe uma única moralidade verdadeira⁸⁸.

Se a resposta para todas essas assertivas é sim, tem-se a moralidade objetiva. Por outro lado, se a resposta para alguma dessas assertivas é não, tem-se a moralidade subjetiva. A tolerância teria, como circunstância, um contexto de moralidade subjetiva.

⁸⁸ No original: “1. Moral statements have truth values; 2. There are good and bad arguments for the moral positions people take; 3. Nonmoral facts (...) are relevant to the assessment of the truth value of moral statements; 4. There are moral facts (...); 5. When two moral statements conflict as recommendations to action only one statement can be true; 6. There is a single true morality”.

Entretanto, para McKinnon (2006, p. 37-51), esse tipo de relativismo pode ser aplicado a diferentes justificações para a tolerância: ele poderia ser um relativismo antropológico, um relativismo filosófico, um relativismo pragmático ou um relativismo epistemológico.

Segundo o relativismo antropológico, verdade moral é uma noção problemática, porque as normas morais diferem segundo contextos culturais, de modo que possuem sua aplicabilidade limitada à comunidade histórica em que elas tiveram origem. Para o relativismo filosófico, verdade moral é algo possível, mas ela não é única, ou seja, existem diversas formas de verdade moral, ligadas a diferentes noções de Bem. Para o relativismo pragmático, uma moralidade é verdadeira apenas quando é capaz servir positivamente no cumprimento dos fins coletivos. Por fim, para o relativismo epistemológico, verdades morais não possuem certeza, porque se baseiam em opiniões que são falíveis e duvidáveis⁸⁹.

É preciso salientar que o relativismo, como circunstância da tolerância, é uma preocupação eminentemente contemporânea. Na Modernidade, essa questão não era um problema. Isso acontece porque as teorias Modernas de tolerância não negavam a possibilidade de uma verdade moral, apenas questionavam sobre o melhor caminho para se chegar a ela. Essa hipótese pode ser justificada por dois argumentos clássicos da tolerância: o do direito à consciência errônea, defendido por Pierre Bayle, e o da falibilidade das opiniões, defendido por John Stuart Mill.

O argumento da consciência errônea, conforme já foi analisado na seção anterior, baseia-se em uma concepção radical de liberdade e autonomia do indivíduo e, nesse sentido, afirma que, estando certa, ou errada, uma consciência livre possui o direito intransponível de seguir aquilo que, para ela, se mostra como verdade. Esse argumento não questiona se existe ou não uma única e universal Verdade Moral, apenas alega que coagir a consciência errada é tão errado quanto impedir a consciência correta, pois qualquer forma de intervenção é contrária ao princípio de autonomia, designado pela Luz Natural.

O argumento da falibilidade das opiniões é um pouco mais complexo. Descrito no Capítulo II do livro *Sobre a Liberdade*, essa hipótese tem uma característica epistemológica forte, pois trata da relação entre correção moral e certeza. Para Mill, o moralmente correto deve ser absolutamente certo, entretanto, a moralidade se baseia em opiniões variáveis, e não em verdades imutáveis. Dessa forma, quando se eliminam opiniões divergentes, mesmo que minoritárias, três erros são cometidos: o primeiro, é que

⁸⁹ Defensores teóricos desses tipos de relativismo são, respectivamente, Charles Taylor, David Wong, Richard Rorty e Brian Barry. Algumas dessas teorias serão analisadas no decorrer desta pesquisa.

se atribui à opinião prevalecente o *status* de certeza absoluta, o que vai contra a própria definição do que é opinião; o segundo, é que se corre o risco de eliminar uma opinião correta, permanecendo com a opinião errada; o terceiro, é que se faz um desfavor à própria verdade, pois perde-se a chance de confrontá-la com o erro, tornando-a mais vívida e efetiva. Assim, só se pode alcançar a verdade de uma opinião em um contexto de diversidade. Segundo Mill:

Existe uma grande diferença entre presumir que uma opinião é verdadeira, porque, em toda oportunidade de contestá-la ela não foi refutada, e assumir a verdade dela com o propósito de não permitir a sua refutação. A completa liberdade de contradizer e reprovar nossa opinião é a própria condição que nos justifica assumir a sua verdade para o propósito da ação (1859, Cap. II, p. 102)⁹⁰.

A variabilidade das opiniões, portanto, serve não só à própria verdade, mas também ao desenvolvimento da natureza humana, esta que, apesar de falível, é capaz de corrigir seus erros pela experiência. Nenhuma opinião, portanto, deve estar a salvo do confronto com outras opiniões divergentes, mesmo aquelas que são consideradas socialmente úteis, pois, para Mill, a utilidade de uma opinião também é uma opinião, e sobre ela é possível se discutir.

Por esse motivo, é mais viável afirmar que Mill não elabora uma defesa do relativismo moral, mas sim de uma espécie de parcialidade moral. Uma opinião não tem a capacidade de abarcar toda a verdade, pelo menos não antes de ser acomodada pela experiência repetida. É mais comum, portanto, que as opiniões contenham parcelas de verdade e, quando entram em conflito, tendem a fazer uma espécie de síntese dialética, alcançando um grau mais elevado de verdade. Assim, doutrinas conflituosas não devem ser vistas como antagônicas, mas sim como complementares (MILL, 1859, Cap. II, p. 122).

Ocorre que, com a crise do paradigma da verdade moderna, o problema sobre a possibilidade de existência de uma verdade moral tornou-se mais alarmante. Do ponto de vista pragmático, é necessário reconhecer que as tentativas de elaborar princípios éticos objetivos tornaram-se uma tarefa cada vez difícil, porque apelam para ideias de racionalidade e homogeneidade que também se tornaram questionáveis.

Todavia, não é objetivo da presente pesquisa tentar discorrer sobre esse problema metaético de definir o que é ou não é a moralidade. Isso acontece porque a crença na possibilidade ou impossibilidade de uma verdade moral é irrelevante para a caracterização

⁹⁰ No original: “there is greatest difference between presuming an opinion to be true, because, with every opportunity for contesting it, it has not been refuted, and assuming its truth for the purpose of not permitting its refutation. Complete liberty of contradicting and disproving our opinion is the very condition which justifies us in assuming its truth for purposes of action”.

do relativismo como circunstância da tolerância. Aqui, entende-se o relativismo como sinônimo de parcialidade de ideais morais: a tolerância subjetiva tem, como condição de possibilidade, o reconhecimento de que regras morais variam, mudam e divergem, porque dependem de um juízo emitido pelo sujeito, no caso, o indivíduo. Se essas divergências levam ou não à verdade, isso é um problema que não pode nem deve ser respondido por uma teoria de tolerância. O suficiente é que haja diversidade conflituosa, para que a tolerância seja necessária. E isso engatilha a segunda circunstância da tolerância, analisada na seção a seguir.

1.2.1.2. Pluralismo

Comumente, entende-se pluralismo como sinônimo de variabilidade. Todavia, o pluralismo, que é circunstância da tolerância, é definido como pluralismo persistente (*persistent pluralism*) ou pluralismo valorativo (*value pluralism*). Isso significa que condições plurais de existência moral são incontornáveis, e que essa persistência é algo a que se pode atribuir um valor essencial. Para explicar melhor o que significa essa hipótese, é preciso recorrer à ideia de incomensurabilidade (*incommensurability*), defendida por Isaiah Berlin e Joseph Raz.

Define-se por incomensurabilidade a propriedade possuída por alguns valores de serem incompatíveis ou incomparáveis. Isso significa que, em alguns casos, quando valores entram em conflito, não existe estratégia adequada para julgar qual o melhor entre eles, ou seja, não existe um “primeiro princípio” que possibilite a comparação entre valores, de modo que não faz qualquer sentido julgar valores a partir de valores.

Essa impossibilidade de estabelecer uma hierarquia de valores, elencando-os como piores, melhores ou equivalentes, possui algumas consequências práticas. Primeiramente, é inaceitável optar por dois valores incomensuráveis ao mesmo tempo: quando se escolhe um, automaticamente exclui-se o outro. Secundariamente, é inapropriado acreditar que uma comunidade de seres humanos possa ser organizada a partir de um único princípio moral incomensurável, sem que haja exclusão arbitrária de todos os outros princípios. E, por fim, considerando que não há possibilidade de haver uma regra moral única, é impossível eliminar definitivamente o conflito sobre valores. Isaiah Berlin, em seu livro *A madeira torta da humanidade* (*The Crooked Timber of Humanity*, 1990), define a condição de incomensurabilidade como o fardo da escolha moral. Para o autor:

A noção de um todo perfeito, a solução última, em que todas as coisas boas coexistem, parece para mim não só meramente inatingível – isso é um truísmo – mas conceitualmente incoerente. Eu não sei o que significa uma harmonia desse tipo. (...) Nós estamos condenados a escolher, e cada escolha pode implicar uma perda irreparável. Felizes são aqueles que vivem sob a disciplina a qual eles aceitam sem questão (...). Eu só posso dizer que aqueles que repousam sobre as confortáveis camas do dogma são vítimas de uma forma de miopia autoinduzida, cegos que podem fazer por contentamento, mas não por entendimento do que é ser humano (BERLIN, 1990, p. 13-14)⁹¹.

Poder-se-ia pensar, então, que Berlin é um relativista moral. Mas esse não é o caso. Berlin acredita que existe um conjunto de valores morais objetivos, nascidos do horizonte de vida humano, que podem ser devidamente comunicados e compreendidos, mas não necessária e universalmente aceitos. O único ponto em comum que existe entre os diversos fins perseguidos pelo homem é exatamente o fato deles terem valores humanos. Para além disso, só resta o pluralismo incomensurável. Para Berlin:

Intercomunicação entre culturas no espaço e tempo só é possível porque o que faz os homens serem humanos é comum a eles, e age como uma ponte entre eles. Mas os nossos valores são nossos, os deles são os deles. Nós somos livres para criticar os valores de outras culturas, para condená-los, mas nós não podemos fingir que nós não os entendemos ao todo, ou considerá-los simplesmente subjetivos. (...) Existe um mundo de valores objetivos. Por isso eu quero dizer aqueles fins que os homens perseguem para seu próprio bem, para o qual outras coisas são meios. (...) Formas de vida diferem. Fins, princípios morais, são muitos. Mas não infinitamente muitos; eles devem estar dentro de um horizonte humano. Se eles não estão, eles estão fora da esfera humana (BERLIN, 1990, p. 11)⁹².

Percebe-se, portanto, que o pluralismo não desemboca necessariamente em um relativismo, ou na completa negação de valores morais objetivos. Estes existem, mas são plurais: é nessa variedade que eles podem entrar em conflito. E, quando os confrontos surgem, não existe possibilidade de acordo. O que ocorre, na verdade, é o sacrifício de um valor em detrimento do outro, a partir de um arranjo moral específico e instável, que Berlin

⁹¹ No original: “The notion of the perfect whole, the ultimate solution, in which all good things coexist, seems to me to be not merely unattainable – that is a truism – but conceptually incoherent. I do not know what is meant by a harmony of this kind. (...) we are doomed to choose, and every choice may entail a irreparable loss. Happy are those who live under a discipline which they accept without question. (...) I can only say that those who rest on such a comfortable beds of dogma are victims of forms of self-induced myopia, blinkers that may make for contentment, but not for understanding of what it is to be human”.

⁹² No original: “Intercommunication between cultures in time and space is only possible because what makes men human is common to them, and acts like a bridge between them. But our values are ours and theirs are theirs. We are free to criticize the values of other cultures, to condemn them, but we cannot pretend to do not understand them at all, or to regard them simply as subjective. (...) There is a world of objective values. By this I mean those ends that men pursue for their own sakes, to which other things are means. (...) Forms of life differ. Ends, moral principles, are many. Bu not infinitely many: they must be within the human horizon. If they are not, they are outside the human sphere”.

denomina de equilíbrio precário (*precarious equilibrium*)⁹³. Esse equilíbrio serve como fundamento da ordem social, mas, para que isso funcione, é preciso que haja um compromisso com prioridades mínimas, ou seja, um limite para a quantidade de sacrifício exigido. Entra em jogo, agora, uma regra utilitarista, de que extremas formas de sofrimento devem ser evitadas.

A tese da incomensurabilidade e do equilíbrio precário tentam desconstruir a busca pelo ideal utópico de sociedade humana, seja ele racionalista, romântico ou materialista. Essa utopia acredita que a humanidade alcançará a sua forma mais perfeita, quando se libertar das amarras da ignorância, da alienação ou da exploração. Para Berlin, esse ideal utópico é um mito, pois o melhor que se pode esperar da humanidade é a criação de uma estrutura social que evite moralidades intolerantes e que seja capaz de buscar fins coletivos, em meio ao jogo de diversidades (BERLIN, 1990, p. 235)⁹⁴. E não há como se fazer isso sem que haja perdas morais, ou seja, sem que existam sacrifícios de alguns fins em detrimento de outros. Para McKinnon (2006, p. 54), a tese da incomensurabilidade estabelece que a tragédia moral é uma característica real e ineliminável da vida humana.

A teoria de Joseph Raz segue o mesmo princípio, mas a ideia de incomensurabilidade, para ele, dá-se em outros termos. Em seu livro *A prática do valor* (*The Practice of Value*, 2003), Raz também tenta fundamentar um pluralismo que não desemboca em um relativismo, mas faz isso a partir de uma perspectiva ontológica: ele desenvolve o que se chama de tese da dependência social (*social dependence thesis*).

Essa tese de Raz tem como ponto de partida dois princípios, um especial e um geral. Para o princípio especial, alguns valores existem apenas quando são, ou foram, mantidos por práticas sociais sustentadoras. Para o princípio geral, todos os valores dependem de práticas sociais sustentadoras, ou porque se submetem ao princípio especial, ou porque dependem de um valor que se submete ao princípio especial (RAZ, 2005, p. 19). Entende-se por prática sustentadora (*sustaining practice*) aquela conduta social que se tem como correta, conscientemente ou não⁹⁵. Dessa forma, os valores se originam de práticas sociais, mas a partir do momento em que são criados eles se destacam dessas práticas, adquirindo existência própria, o que torna possível que eles persistam continuamente e

⁹³ Essa noção de equilíbrio precário é entendida como uma alternativa à ideia de equilíbrio sobreposto, presente na teoria de John Rawls, que será analisada na seção 1.2.1.3 a seguir.

⁹⁴ Algumas outras considerações sobre a filosofia de Berlin serão feitas na seção 3.2.1.2 desta Tese, para o qual se remete o leitor.

⁹⁵ Para Raz, as consequências práticas de uma pessoa que age conscientemente do valor de sua ação e de uma que age apenas por imitação, é a mesma. A consciência ou inconsciência da prática dos valores não interferem em questões ontológicas.

possam ser acessados a qualquer tempo, mesmo que não estejam mais sendo exercitados. Eles se tornam, portanto, conceitos de valor (*value concepts*).

A partir desses conceitos, outros valores podem ser criados por codependência, segundo a regra estabelecida pelo princípio geral. Dessa forma, Raz afirma que “não apenas o valor de objetos particulares é sem sentido sem valoradores, mas a existência em si dos valores é sem sentido sem valoradores” (RAZ, 2005, p. 29)⁹⁶. Entretanto, existem algumas exceções ao princípio geral, pois independem de práticas sustentadoras: (1) os valores que advêm de prazeres sensorialmente puros e perceptuais; (2) valores estéticos de fenômenos naturais, como a beleza de uma montanha; (3) valores facilitadores e possibilitadores, que são valores que são um meio para alcançar outros valores, como a liberdade; e, por fim (4) o valor da pessoa humana (RAZ, 2005, p. 35). Todavia, para Raz, os dois últimos tipos de valores podem estar ligados a práticas sociais sustentadoras, mas apenas indiretamente.

Dessa forma, é possível estabelecer uma espécie de rede de valores, em que até os valores mais abstratos e genéricos podem ser socialmente dependentes, porque se entrelaçam a valores mais específicos que possuem raízes em práticas sustentadoras. Como se estabelece essa relação entre valores abstratos e concretos? Pela hipótese do relativismo de gênero (*gender relativism*). Segundo esse argumento, valores abstratos funcionam como esquemas genéricos de referência, que criam padrões a que os valores concretos devem ser enquadrados e, assim, devidamente valorados segundo seu tipo⁹⁷. Assim, um mesmo valor concreto pode ser considerado bom e, simultaneamente, ruim, dependendo do gênero em que se tenta enquadrá-lo. Para Raz, isso não é uma contradição, nem é relativismo: isso é uma forma de pluralismo valorativo. Mas, para que ele funcione, é preciso que haja duas instâncias: a primeira é a criação de padrões de excelência (gênero), e a segunda é a adequação dos objetos de valor a tais gêneros de referência (espécie)⁹⁸.

Para Raz, em se tratando de valores culturais, quais sejam, valores que determinam noções de vida boa, a questão torna-se complicada. Isso acontece porque eles ontologicamente necessitam de práticas sociais sustentadoras que os criem e os

⁹⁶ No original: “my claim was not only that value of particular objects is pointless without valuers, but that the existence of values themselves is pointless without valuers”.

⁹⁷ Raz exemplifica esse argumento utilizando-se de tipos literários. O valor de uma tragédia só existe quando ela é referida aos padrões de excelência do que é ontologicamente uma tragédia. Caso ela seja submetida aos padrões de excelência de uma comédia, ela falharia cabalmente. Dessa forma, uma peça de teatro pode ser uma boa tragédia e uma má comédia, dependendo do tipo de gênero a que se refere o seu valor.

⁹⁸ A nomeação de “valor gênero” e “valor espécie” não é feita originariamente na teoria de Raz, mas aqui se entende que essa nomeação é pertinente à teoria.

transmitam. Dessa forma, sobre eles há inevitável divergência, eles são incomensuráveis. Entretanto, esses conflitos não impedem a existência de um mínimo de acordo sobre o que são valores gênero, ao contrário: conflitos entre valores culturais só existem porque ambas as partes conflitantes percebem algum valor em comum do objeto, mas não da mesma maneira e a partir do mesmo padrão. Segundo o autor:

Quando as discordâncias das pessoas sobre a natureza de um valor são irresolúveis elas são assim porque têm, ou podem desenvolver, meios de compreensão de valor a que todos conformam com as características comumente compreendidas do valor, o que eu chamei de limites do acordo, mas divergem em suas visões sobre como eles [os valores] se encaixam, como eles se relacionam uns com os outros, sobre a sua relativa importância, e se eles contribuem para o valor em disputa, de uma maneira ou outra. Pessoas não familiarizadas com o conceito de valor não seriam capazes de participar do argumento de modo algum. (RAZ, 2005, p. 55)⁹⁹.

Dessa forma, para os valores culturais, a relação entre valores gênero e valores espécie é fluida e flexível, porque as diversas práticas sustentadoras, das quais eles dependem, criam padrões de valor diferentes. Entretanto, mesmo nesses casos, a tese sobre a existência de conceitos de valor (valores gênero) não pode ser afastada, inclusive porque estes são a condição de possibilidade da própria disputa moral. Ao final, “ambas as partes na disputa podem estar certas” (RAZ, 2005, p. 57).

Dessa forma, tanto Raz quanto Berlin discorrem sobre uma ontologia moral que desemboca em uma ideia de pluralismo valorativo. Este, por sua vez, constitui-se na aceitação de que valores são irremediavelmente incompatíveis, mas não necessariamente entram em contradição ou geram relativismo, afinal, ambos os autores acreditam que valores morais objetivos são possíveis. Entretanto, Berlin é mais radical, pois afirma que a conformidade entre esses valores morais objetivos pode demandar sacrifício. Raz, por outro lado, acredita na possibilidade de interpretação fluida dos conceitos de valor, já que eles são padrões de referência que encontram seu fundamento em práticas sociais variáveis.

Entretanto, poder-se-ia perguntar por que tal pluralismo valorativo é considerado como uma circunstância da tolerância? Porque a tese da incomensurabilidade torna possível o estabelecimento da oposição como algo permanente. E, como já foi visto, a

⁹⁹ No original: “when people’s disagreements about the nature of a value are irresolvable they are so because they have, or can develop, ways of understanding the value that all conform the boundaries of agreement, but diverge in their view on how they fit together, how they relate to each other, about their relative importance, and whether they contribute to the value in dispute for one reason or another. People unfamiliar with the value concept would not be able to participate in the argument at all”. Optou-se por traduzir *understanding* como compreensão, e não como entendimento, porque Raz refere-se literalmente ao termo interpretação, opondo conhecimento (*knowledge*) e compreensão (*understanding*).

oposição do sujeito em face do objeto da tolerância é algo indispensável para a figura da tolerância subjetiva. Para McKinnon (2006, p. 57) isso não é suficiente, pois a questão da oposição não necessariamente está ligada à ideia de aversão: um indivíduo pode opor-se diretamente a uma crença sem que ela lhe cause desagrado. Essa atitude é o que se chama de discordância razoável, ou seja, uma divergência que se mantém a partir de regras procedimentais comuns de racionalidade¹⁰⁰.

Todavia, uma análise estrita da tese da incomensurabilidade é capaz de afastar essa hipótese. Para Berlin, valores incomensuráveis não são simplesmente opostos: o grau de incompatibilidade entre eles é tão extremo que não se pode ter a realização de um sem a exclusão do outro, ou seja, sem seu sacrifício. Para Raz, desacordos sobre valores gênero, ou seja, sobre padrões de excelência, geralmente culminam na tentativa de exclusão recíproca entre valores espécie. A incomensurabilidade exige, portanto, uma espécie de bipolaridade que torna impossível a aplicação de um conceito de divergência razoável. O sujeito tolerante é capaz de compreender os valores morais a que ele se opõe, afinal, são valores humanos enraizados em práticas humanas, mas ele é incapaz de aceitá-los, porque a realização deles implica no sacrifício dos seus próprios valores, e isso não será admitido. Assim, a oposição presente na incomensurabilidade gera, sim, a aversão necessária para lhe estabelecer como uma circunstância da tolerância subjetiva, porque o pluralismo de que ela se origina é, ontologicamente, um pluralismo competitivo.

Assim, entende-se que o pluralismo pode ser enquadrado como uma condição de possibilidade da tolerância, porque a diversidade persistente e competitiva é algo de que não se pode abrir mão, se o conceito de tolerância se basear no sentimento de aversão. Negar isso seria admitir que é possível tolerar-se a si mesmo, o que não é só intuitivamente incongruente, mas também narcisisticamente incompreensível.

1.2.1.3. Racionalidade *versus* Razoabilidade

Considerando, então, o pluralismo e a hipótese de que a discordância razoável é inaplicável a ele, a razoabilidade estaria completamente dispensada, enquanto condição da tolerância? Ela seria substituída pela racionalidade? Para responder a essas perguntas, é

¹⁰⁰ A ideia de razoabilidade como possível circunstância para tolerância será analisada na seção 1.2.1.3 a seguir.

preciso definir o que se entende por razoabilidade e por racionalidade, e determinar de que modo elas podem ser enquadradas como circunstâncias da tolerância.

Uma das distinções mais tradicionais entre racionalidade e razoabilidade foi desenvolvida por John Rawls, em seu livro *Liberalismo Político* (1993). Segundo o autor, é preciso reconhecer que racionalidade e razoabilidade são definições distintas e independentes, mas complementares.

Tomando como ponto de partida os princípios de justiça e a estrutura básica da sociedade, desenvolvidos na obra *Uma Teoria da Justiça* (1971), Rawls afirma que a razoabilidade pode ser definida como uma sensibilidade moral para cooperação social, e concretiza-se pelos atos de reciprocidade e pelo reconhecimento dos limites do juízo.

A reciprocidade corresponde à atitude pela qual pessoas iguais se submetem a termos comuns de cooperação, tendo em vista a garantia de que todos farão o mesmo (RAWLS, 2000, p. 93)¹⁰¹. O reconhecimento dos limites do juízo, por outro lado, implica a aceitação: (1) das regras da racionalidade pública, e (2) dos limites do juízo. As regras da racionalidade pública são diretrizes sobre as formas de argumentação, que podem ser utilizadas em um cenário público e que devem ser de fácil acesso aos cidadãos, baseando-se no senso comum ou em conclusões científicas não controvertidas. Por outro lado, os limites do juízo funcionam como uma barreira que divide os assuntos que podem ou não serem publicamente justificados perante os outros. Caso essa barreira seja ultrapassada, a discordância entre doutrinas abrangentes é certa, e não se conseguirá mais manter os laços equitativos de cooperação¹⁰².

Por outro lado, a racionalidade é a faculdade de julgamento e deliberação que se aplica na realização de fins e interesses particulares (RAWLS, 2000, p. 94). A racionalidade se concretiza pelo cálculo entre meio e fim, mas a sua instrumentabilidade não impede que o agente racional delibere sobre o que ele considera como finalidade última de seu projeto de vida, ou que estabeleça relações de valor hierárquicas sobre os fins, segundo a forma que estes satisfazem seus interesses.

Dessa maneira, apesar de a racionalidade e a razoabilidade serem capacidades distintas e independentes, ambas são complementares no sentido de que desenvolvem

¹⁰¹ Esse argumento é semelhante ao que Rousseau elabora, no *Contrato Social*, como justificativa da submissão igual ao pacto.

¹⁰² Para Rawls, um discurso ultrapassará os limites do juízo quando: (1) basear-se em evidências conflitantes e complexas, de difícil verificação; (2) gerar divergência sobre a importância atribuída àquilo que é considerado relevante; (3) basear-se em conceitos morais e políticos vagos e sujeitos a controvérsias; (4) basear-se em experiências pessoais; (5) gerar divergência quanto ao peso das considerações normativas; (6) tiver como base valores incomensuráveis (RAWLS, 2000, p. 101).

faculdades morais necessárias para o estabelecimento dos termos equitativos de cooperação social. A razoabilidade gera a capacidade de ter senso de justiça, e a racionalidade gera a capacidade de ter uma concepção de bem (RAWLS, 2000, p. 96). Ademais, o razoável é sempre público, enquanto o racional não necessariamente o é, afinal, a razoabilidade só pode ser exercitada em um cenário em que cidadãos livres e iguais discutem questões de justiça básica, criando um consenso sobreposto a partir de suas próprias doutrinas abrangentes.

Considerando o exposto, como seria possível articular o conceito rawlseliano de racionalidade e de razoabilidade em uma teoria de tolerância? Primeiramente, teríamos a racionalidade, que possibilita que cada indivíduo possua uma concepção de bem. Essas concepções de bem, também intituladas de doutrinas abrangentes, correspondem a um complexo de valores políticos e não-políticos, baseados no uso da razão prática, teórica e na vivência de uma tradição, que indica às pessoas um modo possível de vida boa.

Secundariamente, teríamos a razoabilidade, porque as doutrinas abrangentes podem ser razoáveis ou não. Elas não serão razoáveis quando pretenderem se utilizar da força do Estado para tornarem-se obrigatórias para todos, não respeitando as regras de cooperação social. Elas serão razoáveis quando conseguirem estabelecer pactos equitativos de cooperação com outras doutrinas abrangentes. Rawls chama esse acordo de consenso sobreposto, que é uma espécie de módulo de valores políticos básicos, que pertence comumente a todas as doutrinas abrangentes e razoáveis admitidas em uma democracia constitucional.

Como é possível construir um consenso sobreposto? Isso é possível pela abstração racional dos valores não-políticos das doutrinas abrangentes¹⁰³. Sem esses valores, que são o principal motivo da discordância moral, restariam apenas os valores políticos que, sendo comuns a todas as doutrinas razoáveis, tornar-se-iam valores supremos, a partir dos quais seria possível estabelecer um regime constitucional comum. Nesse regime, estaria publicamente claro que cada cidadão não pode exigir do outro algo que este outro não possa exigir dele mesmo.

Segundo Rawls, o princípio de tolerância é um valor eminentemente político e, dado o fato do pluralismo razoável, ele é condição necessária para o estabelecimento do consenso sobreposto. A tolerância está muito mais ligada à razoabilidade do que à

¹⁰³ Essa abstração é realizada por um artifício de representação, chamado por Rawls de “posição original”. Nessa posição, cidadãos dotados de racionalidade e submetidos ao véu da ignorância, deliberam sobre os princípios essenciais de justiça que foram a estrutura básica da sociedade. Sobre esse assunto, vide a seção 3.1.2.

racionalidade, afinal, o uso da racionalidade pura pode gerar uma tendência à intolerância. Isso acontece porque, acreditando que uma doutrina abrangente é verdadeira, pode-se utilizar da força para torná-la obrigatória para todos. Por outro lado, o uso da razoabilidade evita esse problema, já que a submissão igual de todos às mesmas regras funciona como uma barreira que impede a perpetuação de condutas que não sejam recíprocas. Para Rawls:

É claro que aqueles que querem impor suas crenças também pensam que somente elas são verossímeis: impõem-nas porque, dizem eles, são verdadeiras, e não porque são suas. Mas essa é uma afirmação que todos poderiam fazer; trata-se, ademais, de uma afirmação que não pode ser defendida por ninguém perante os cidadãos em geral. Portanto, quando fazemos afirmações desse tipo, os outros, que também são razoáveis, devem achar que não somos razoáveis (RAWLS, 2000, p. 105).

Todavia, a figura subjetiva da tolerância se relaciona muito mais com a racionalidade do que com a razoabilidade. Isso acontece porque a razoabilidade autodestrói a tolerância¹⁰⁴. Ora, conforme já foi visto, a tolerância tem como requisito a aversão, ou seja, o completo desagrado a respeito da crença do outro. Pela ideia de razoabilidade, aquilo que gera a discordância, ou seja, os valores não-políticos, são excluídos do discurso público, exatamente porque criam desacordo. Se somente resta apenas o que há de comum, não sobra nada incomensurável, não existe conflito, então não existe tolerância, pelo menos não em um sentido público.

O que Rawls concebe, portanto, é uma espécie de privatização da tolerância. No cenário público, só podem ser demandados valores políticos que seguem o limite da razoabilidade. No cenário privado, como as pessoas exercitam valores não-políticos que geram desavenças, é possível que haja tolerância, mas isso nunca vai chegar ao nível institucional, porque esbarra nos limites do juízo. Dessa forma, três características podem ser atribuídas à teoria de tolerância de Rawls: (1) ela define a tolerância como uma virtude política de pacificação de conflitos, quando, na verdade, a tolerância é um modo de regulação da aversão; (2) ela se constrói com base em um paradigma teórico utópico, um ideal normativo-abstrato, que é a teoria da justiça de Rawls¹⁰⁵; e, por fim (3) ela não é uma

¹⁰⁴ Tem-se o que se chama de paradoxo da autodestruição, que será tratado na seção 1.3 a seguir.

¹⁰⁵ A teoria da justiça de Rawls, segundo o próprio autor, é uma teoria normativa, e não descritiva. Assim, ela tem como objetivo não ser uma teoria política do real, mas sim estabelecer um horizonte utópico daquilo que é o melhor que poderíamos conseguir em uma sociedade. A posição original, o véu da ignorância, a racionalidade pública, o acordo equitativo de cooperação, a ideia de pessoa e a psicologia moral do sujeito, todos esses conceitos são artifícios de representação, um verdadeiro “como se” kantiano. Mesmo quando Rawls tenta responder às críticas que afirmam que sua teoria é impraticável, ele não consegue libertar-se da ideia de que o liberalismo político é um paradigma ideal autosustentado, e afirma: “nenhuma concepção política de justiça poderia ter peso entre nós se não ajudasse a colocar em ordem nossas convicções refletidas de justiça em todos os níveis de generalidade. (...) O trabalho de abstração não é gratuito (...). É, ao invés disso, uma forma de continuar a discussão pública, uma vez desmoralizadas as

teoria de tolerância, mas sim uma teoria de como é possível prescindir da tolerância nos espaços públicos.

Por outro lado, o mesmo não pode ser dito sobre a questão da racionalidade. Conforme já foi visto, a racionalidade é o que permite que pessoas possuam concepções de bem, e que possam hierarquizar os fins da vida boa segundo a realização máxima dos seus interesses. A relação entre moralidade e racionalidade é um dos principais fatores relacionados à aversão, porque dá origem ao que ficou conhecido como moralidade objetiva, cuja definição já foi dada na seção anterior. Acreditar que sua crença é verdadeiramente única é uma condição da tolerância em sua figura subjetiva, porque é um dos principais motivos pelos quais se pode construir aversão sobre o objeto da tolerância: este é ruim ou mau porque é incorreto e falso. Dessa forma, apenas uma ideia de racionalidade estrita pode ser descrita como circunstância da tolerância.

1.3. OS PARADOXOS DA TOLERÂNCIA SUBJETIVA

Conforme já foi dito, a tolerância tradicionalmente surgiu como uma espécie de virtude moral, que se define pela atitude de suportar algo a que se tem aversão, mesmo quando se tem o poder de intervir. Como foi exposto nas seções anteriores, a Modernidade elaborou muitas justificativas para fundamentar o caráter imprescindível da atitude tolerante e interligá-la com um discurso sobre direitos e sobre o nascimento do Estado.

Entretanto, a Contemporaneidade terminou esvaziando esse conceito, afirmando que, ou ele é desnecessário, ou ele é contraditório. Aqueles que afirmam que a tolerância é desnecessária entendem que essa virtude estaria subentendida no princípio democrático de autonomia, sem o qual a própria configuração da Democracia, enquanto procedimento político e enquanto forma de governo, restaria prejudicada. Não existiria Democracia sem

percepções compartilhadas de menor generalidade (...). A formulação de concepções idealizadas de sociedade e de pessoa relacionadas com essas ideias fundamentais é essencial para chegarmos a uma concepção razoável de justiça” (RAWLS, 2000, p. 89-90). E continua: “que a razão pública deva ser entendida dessa forma e respeitadas pelos cidadãos não é, evidentemente uma questão jurídica (...) ela mostra como as coisas devem ser (...) descreve o que é possível e pode vir a ser, mesmo que isso nunca ocorra, e não é menos fundamental por isso” (RAWLS, 2000, p. 262). Ficam as perguntas: até que ponto essa “utopia realista” só serve para aprofundar mais ainda o abismo entre teoria e prática? Sobra algum espaço para autenticidade na psicologia moral de Rawls? Procuraremos responder a essas questões na seção 3.1.2.

acomodação das diferenças pela tolerância e, assim, ela seria entendida como uma condição de possibilidade do Estado de Direito.

Outros autores afirmam que a tolerância é desnecessária porque ela é um princípio que teve uma origem histórica específica, qual seja, as guerras de religião da Modernidade, e que essa limitação temporal prejudica sua aplicabilidade nos dias de hoje. As formas atuais de organização social e política do capitalismo industrial e financeiro são por demais complexas e exigem algo para além da tolerância. Ela não é suficiente. Ela é inconveniente, discriminadora e repressiva.

Por outro lado, aqueles que afirmam que a tolerância é contraditória entendem que, mesmo quando admitida a necessidade de tolerância, isso seria problemático, porque o conceito dessa virtude tem falhas estruturais graves, que dão origem aos paradoxos da tolerância. De modo geral, existem seis paradoxos que envolvem o conceito clássico de tolerância: o paradoxo do objeto moral, o paradoxo do racista tolerante, o paradoxo da ordem das razões, o paradoxo da escolha dos limites, o paradoxo da relativização da verdade e o paradoxo da autodestruição (FORST, 2013, p. 19-21).

O objetivo da presente seção é analisar até que ponto essas três críticas elidem a possibilidade da ideia de tolerância. O problema da desnecessidade da tolerância em relação ao Estado Democrático não será discutido neste momento, pois se trata de uma questão da tolerância em seu sentido político¹⁰⁶. Agora, procurar-se-á dar uma resposta: (1) à questão da desnecessidade da tolerância pela sua inadequação aos dias atuais; (2) à questão das contradições do conceito de tolerância.

Segundo Herbert Marcuse, no texto *Repressive Toleration* (1965), a tolerância é desnecessária porque é repressiva, e atinge fins contrários ao que ela pretende. Para esse autor, a tolerância é um discurso utópico e uma prática opressiva. Isso acontece porque a tolerância, ao invés de garantir a idiosincrasia individual e a resistência, como classicamente pretendia Stuart Mill, transforma-se, nas sociedades industriais, em uma estratégia de poder que impede a oposição às formas estabelecidas de controle. No discurso, ela advoga pela coesão social. Na prática, ela promove a aceitação acrítica e bestializante das regras do jogo de exploração. Dessa forma, “a tolerância é estendida a políticas, condições e modos de comportamento que não deviam ser tolerados porque eles

¹⁰⁶ Essa questão será analisada na figura objetiva da tolerância (Capítulo 3 desta Tese), para o qual se remete o leitor.

estão impedindo, se não destruindo, as chances de criar uma existência sem medo e miséria” (MARCUSE, 1965, p. 82)¹⁰⁷.

Em uma sociedade em que as liberdades perderam seu sentido e sua eficácia, a tolerância se transforma em um instrumento de violência institucional. A “tolerância apartidária” (*non-partisan tolerance*) é uma aberração em si mesma, é uma “neutralidade benevolente” que, ao final, tem a finalidade de manter os paradigmas tradicionais de repressão e a dar continuidade à servidão. A exploração dos opressores deve ser tolerada pelos oprimidos. Mas a revolta dos oprimidos nunca vai ser tolerada pelos opressores.

Marcuse reconhece que a intolerância criou muitas vítimas, mas também aponta que a tolerância também produz as suas. As vítimas da tolerância foram violentamente caladas pelo ideal utópico de conformidade social. A mídia e a tecnologia usam a tolerância como um meio de controle da formação de opinião. Se a tolerância se justifica a partir da defesa da imparcialidade, da neutralidade e da necessidade de um padrão de racionalidade pública, ela é repressiva e, assim, melhor que não exista¹⁰⁸. A tolerância só é possível em um contexto de igualdade e racionalidade radicais: o pensamento deve ser completamente não dogmático, não heterônomo e independente.

Dessa forma, Marcuse defende que a tolerância é desnecessária porque produz mais males do que benefícios. Ela foi engolida pelo discurso liberal do capitalismo industrial e, assim, transformou-se em uma forma violenta de homogeneização e manutenção do *status quo*. É sempre a vítima que deve tolerar e aceitar, é sempre o excluído. E sob essa estratégia de dominação a ilusão de coesão e paz social vai sendo mantida.

Em um primeiro momento, essa crítica parece ser contundente. Mas em uma análise mais profunda, percebe-se que ela tem um âmbito restrito de aplicação: destina-se a criticar apenas uma das variadas e problemáticas tentativas de se efetivar a tolerância. Tentar afirmar a desnecessidade da tolerância a partir do fato de que ela não surtiu o efeito esperado em um determinado caso é, não só imprudente, mas também um erro lógico de se tentar invalidar uma regra através de um fato. Marcuse reconhece que, na teoria, a tolerância é benéfica, mas que, na prática, ela é perversa. Mas por que isso acontece?

¹⁰⁷ No original: “tolerance is extended to policies, conditions and modes of behavior which should be not tolerated because they are impeding, if not destroying, the chances of creating existence without fear and misery”.

¹⁰⁸ Essa é uma crítica direta à ideia de tolerância de Rawls. A existência de regras do jogo e a necessidade de concordar com elas para participar da vida pública por si só impossibilitam a existência de uma verdadeira tolerância. Segundo Marcuse (1965, p. 92), “the background limitations restrict tolerance before it begins to operate”.

Porque, no fundo, o que ele descreve são, na verdade, práticas de intolerância que são indevidamente chamadas de práticas de tolerância. E é preciso esclarecer isso.

Quando Marcuse afirma que a tolerância é um princípio que se aplica apenas aos excluídos, ele tenta legitimar a tese de que a atitude tolerante é esperada apenas daqueles que são explorados, e que isso é uma estratégia de poder da classe dominante para manter o sistema de alienação. A tolerância seria um ato de intolerância. Ocorre que o que Marcuse faz é muito mais uma crítica aos limites forçosamente brandos da tolerância, do que à ideia de tolerância em si. Para entender isso, é preciso delimitar um contexto. Como ponto de partida, Marcuse é defensor de uma teoria crítica radical, que se soma à ideia de uma liberdade também radical de expressão e pensamento. Em um primeiro momento isso parece ser contraditório, afinal, seria unir, em uma única fundamentação, teses clássicas do marxismo, como as ideias de exploração, alienação e ideologia, com teses clássicas do liberalismo, como as ideias de racionalidade, liberdade de pensamento e expressão.

Mas, de fato, é isso que acontece. Por um lado, Marcuse afirma que a tolerância é hipócrita, porque a estabilidade social que ela gera é apenas uma aparência sustentada pela ideologia. Existem posturas que não podem ser ditas nem feitas em nome da tolerância, mas esses *hard cases* intoleráveis sempre dizem respeito apenas às condutas dos oprimidos, quando estes tentam questionar as estruturas exploradoras da sociedade industrial. Não se pode tolerar aquilo que atenta contra o princípio democrático (da maioria), contra os costumes sociais (da maioria) e contra a racionalidade pública (da maioria).

A tolerância deve existir para todos ou para ninguém. A liberdade deve ser radical, ou não há liberdade. Ambas devem existir para o inteligente e para o estúpido. Para o razoável e para o subversivo¹⁰⁹. Esse é o mesmo argumento epistemológico do direito ao erro, utilizado tanto por Bayle, quanto por Mill¹¹⁰. Todavia o direito ao erro só funciona se for baseado em uma ideia objetiva de racionalidade liberal (MARCUSE, 1965, p. 95). O capitalismo industrial e financeiro não permite isso. Não aceita a tolerância ao radicalismo, nem reconhece que aquilo que rompe a estrutura e a superestrutura social pode ser algo propulsor de uma dialética da verdade.

Diferentemente de Hegel, Marcuse não acredita que se deve esperar que a História corrija a conduta, eliminando o erro e ratificando o racional. A história sempre chega

¹⁰⁹ Para corroborar esse argumento, Marcuse (1965, p. 88-89) faz uma comparação entre a hipocrisia da liberdade de expressão política e a radicalidade da liberdade de expressão artística.

¹¹⁰ Inclusive Marcuse (1965, p. 92-93) cita Mill, o que aponta, cada vez mais, para sua tentativa de harmonizar teses da teoria crítica com teses da teoria liberal clássica.

atrasada, e a luta deve ser armada. A violência do oprimido é preferível à violência do opressor (*revolutionary versus reactionary violence*).

A não violência não só é normalmente pregada para, mas também exigida do fraco – é uma necessidade ao invés de uma virtude, e normalmente ela não prejudica seriamente o caso do mais forte. Aí, a resistência passiva foi carregada através de uma escala massiva, que perturbava, ou ameaçava perturbar, a vida econômica do país (MARCUSE, 1965, p. 103)¹¹¹.

O argumento é radical e causa, no mínimo, espanto. Marcuse está correto ao afirmar que a ideia de imparcialidade e de neutralidade, empurradas forçosamente pelo conceito de racionalidade pública, são opressivas e favorecem os valores dos mais fortes. Por exemplo, na teoria de Rawls, a ideia de razoabilidade, principalmente quanto à questão dos limites do juízo, é um corte severo às possibilidades de conteúdos que podem ser publicamente discutidos. Rawls justifica essa demanda devido à escassa possibilidade de acordo sobre esses assuntos. Mas qual o problema do desacordo? Qual o problema do conflito? Por que existe uma necessidade tão extrema de fundar a estrutura básica em um consenso que não passa de uma construção teórica abstrata?

Não se pretende aqui dar uma resposta definitiva para essa questão. Entretanto, é possível afirmar que a relação estrita entre Democracia e consenso só pode ser construída quando se interpreta a estratégia democrática como um modo legítimo de resolver conflitos, de apaziguar divergências pelo princípio da maioria. E Marcuse está correto em afirmar que esse apaziguamento é feito mediante um custo alto, que é a liberdade dos oprimidos, da minoria. Trata-se do que ele corretamente denomina de democracia totalitarista (*totalitarian democracy*), em um claro paralelo com o conceito de tirania da maioria, elaborado por Mill e já analisado anteriormente. Mas superar esse estado legitima o uso da violência? A ideia de racionalidade, defendida por Marcuse, que fundamenta a radicalidade da liberdade e do direito ao erro, também não é um preconceito liberal-democrático?

Um dos fatos mais contundentes que a História aponta é que o uso da violência não gera outra coisa, senão mais violência. Para Hegel, esse movimento é necessário, quando se objetiva um desenvolvimento dialético da ideia de razão na História. Para Marcuse, a violência não pode ser injusta, quando ela tenta quebrar um ciclo predecessor de violência. Mas o que acontece quando o oprimido vira opressor? Até que ponto esses limites podem

¹¹¹ No original: “Non-violence is normally not only preached to but exacted from the weak – it is a necessity rather than a virtue, and normally it does not seriously harm the case of the strong. There, passive resistance was carried through on a massive scale, which disrupted, or threatened to disrupt, the economic life of the country”.

ser tão claramente estabelecidos por uma ideia de racionalidade que, em si mesma, é problemática e parcial? Marcuse, ao fim do seu texto, reconhece sua utopia: “uma tal sociedade não existe em lugar algum. Por enquanto, a questão tem que ser tratada em abstrato” (MARCUSE, 1965, p. 105)¹¹². E continua: “as condições sobre as quais a tolerância pode novamente se tornar uma força libertadora e humanizadora ainda têm que ser criadas” (MARCUSE, 1965, p. 111)¹¹³.

Acontece que o modo como ele defende o uso da violência não é, de modo algum, *in abstracto*. Também não é o caso de se elaborar um argumento pacifista. Aliás, uma das principais hipóteses que aqui se defende é a de que a tolerância não é um modo de resolução de conflitos, de “neutralização de opostos”, como afirma Marcuse. A tolerância é uma estratégia de regulação da aversão¹¹⁴.

Nesse cenário, é claro que a liberdade de expressão deve ser garantida, mas é por demais forçoso confundir liberdade de expressão com liberdade de coerção física. A luta revolucionária, por meio da violência, pode trazer mais danos que benefícios. Mas isso não deslegitima a luta, só a desloca para um campo tão conflituoso quanto, mas menos sangrento, que é a linguagem pública, como exteriorização da linguagem privada. A luta, portanto, continua sendo teórica, e o desafio é desenvolver, ou quem sabe excluir por completo, a ideia de racionalidade pública liberal, porque o poder da minoria nunca vai se efetivar enquanto o único registro de linguagem reconhecido for o da maioria.

Poder-se-ia alegar que, nesse caso, nunca será possível chegar a um acordo. Rawls previu exatamente isso, quando elaborou os limites do juízo e afastou da discussão pública os valores não-políticos das doutrinas abrangentes. Mas a ideia não é criar um consenso, porque este é uma confirmação do princípio majoritário de deliberação. O que se procura, na verdade, é um dissenso qualitativo, é um convencimento. Convencer não é concordar. É ser vencido, é reconhecer que, por mais que se tenha feito todos os discursos legítimos possíveis, baseado em todos os valores possíveis, tentado até a exaustão, o lado oposto permaneceu, resistiu, enraizou-se e efetivou-se. E isso não pode acontecer enquanto as minorias não tiverem paridade de representação no poder.

Uma ideia de tolerância radical só pode ser defendida em face de uma ideia de representação radical. A tolerância será ilusória, enquanto a representação for ilusória,

¹¹² No original: “Such a society does not exist anywhere. In the meantime, the question must be treated *in abstracto*”.

¹¹³ No original: “The conditions under which tolerance can again become a liberating and humanizing force have still to be created”.

¹¹⁴ Sobre a questão, vide Wendy Brown, *Regulating Aversion* (2006).

independentemente de ela ser feita mediante grupos ou indivíduos. Não existe desigualdade material justa. Não existe política neutra. O que é possível, todavia, é definir o que é um conflito justo, o que é o direito à resistência. E, para isso, a tolerância é necessária.

Portanto, o argumento sobre a desnecessidade da tolerância, com base na sua inaptidão para adequar-se aos problemas contemporâneos, é questionável. Mas, e quanto à questão das contradições do conceito? Enquanto atitude moral, o exercício da tolerância é paradoxal? Quando realizada, a tolerância elimina o que a torna necessária, ou perpetua aquilo que a reprime?

Em seu livro, *Toleration in Conflict* (2003), Rainer Forst faz uma enumeração bastante completa dos paradoxos da tolerância. Conforme já foi dito, a tolerância, para esse autor, é aquilo que resulta de uma espécie de cálculo que considera a composição de três elementos: a objeção, a aceitação e a rejeição. Considerando essas três variáveis, é possível admitir os seguintes paradoxos da tolerância.

O primeiro paradoxo da tolerância é conhecido como *paradoxo do racista tolerante*. A existência do componente objeção indica que, quanto mais fundamentalista e radical for um sujeito, mais tolerante ele será. Aquelas pessoas que são relativistas e que aceitam a ideia de pluralidade, não serão tolerantes, mas sim indiferentes ou entusiastas. Se, para tolerar é preciso suportar um mal, uma pessoa tem que possuir uma concepção consideravelmente estrita do que é um bem, e tem que acreditar que esse bem é o único possível, para ser realmente capaz de tolerar.

O segundo paradoxo da tolerância é conhecido como o *paradoxo do objeto moral*. A tolerância só é requerida em face do intolerável. Se aquilo que é preciso tolerar gera objeção, ou seja, é um mal, e se, por outro lado, existe um mandamento moral do tipo “deve-se evitar o mal”, logo, tolera-se apenas aquilo que nunca deveria existir. Assim, tolerar passa a ser sinônimo de frouxidão moral, de aceitação do erro. Também não se sabe ao certo qual a intensidade da aversão que o objeto moral deve causar: aceitar que alguém vá de terno para a praia é ser tolerante? Ou só questões moralmente mais “consistentes”, como religião, sexualidade e etnia, são objetos verdadeiros de tolerância?

O terceiro paradoxo da tolerância é o *paradoxo da ordem das razões*. Quando se relacionam, tanto a objeção quanto a aceitação podem ter sua existência justificada em iguais termos de razões morais. Isso levaria à suspensão da ação, ou a suspensão do juízo? O ceticismo não pode ser a resposta, porque leva a uma indiferença que descaracteriza a

tolerância. Como é possível, então, compor logicamente variáveis que são incomensuráveis?

O quarto paradoxo da tolerância é o *paradoxo da escolha dos limites*. Toda vez que se tolera, traça-se um limite entre o tolerante e o tolerado. O tolerante está do lado “certo”, e o tolerado está do lado “errado”. Tolerância é uma virtude binária, pois todo ato de tolerância tem uma intolerância implícita, porque fixa lugares morais intransigentes, que promovem exclusão e reforçam costumes e crenças arbitrários de uma maioria em detrimento dos de uma minoria.

O quinto paradoxo da tolerância é o *paradoxo da relativização da verdade*. Tolerar aquilo que se considera errado significa aceitar a possibilidade de que o erro esteja certo. Não se trata de um argumento cético, muito menos de um argumento pluralista, segundo o qual pode existir algo de verdadeiro em cada crença ou opinião divergente no mundo. Trata-se apenas da aplicação prática do princípio da não contradição. Se aquilo em que uma pessoa acredita é a verdade, logo, aceitar a crença do outro é afirmar que existem duas verdades possíveis que se conflitam, logo, que há contradição.

Por fim, o sexto paradoxo da tolerância é *paradoxo da autodestruição*. Esse paradoxo diz respeito ao componente rejeição. Aceitá-lo implica reconhecer que existem casos em que a tolerância não deve existir. Mas dependendo do nível e da quantidade de rejeições, duas possibilidades são possíveis: ou se rejeita muitas coisas, e a tolerância fica inviável, ou se rejeitam poucas coisas e, assim, passa-se a tolerar intolerantes, o que coloca em risco a própria ideia de tolerância. Em ambos os casos, a tolerância gera sua autodestruição.

Para Rainer Forst, esses paradoxos da tolerância são apenas aparentes. Isso porque eles podem ser todos resolvidos a partir de uma única estratégia, que ele chama de *direito à justificação*. O *direito à justificação* tem dois pilares fundamentais: de um lado, a ideia de dignidade humana, de origem kantiana; do outro, a ideia de racionalidade pública rawlsiana.

Trata-se de uma tentativa de “abrandar” os limites do juízo. Todos os seres humanos, enquanto agentes morais, teriam o direito de expor as justificações que advogariam pela tolerância pública de suas condutas, entretanto, seria necessário estabelecer condições mínimas para os julgamentos de objeção e rejeição. Desse modo, de acordo com Forst:

Tolerância deve ser uma questão de formulação das condições mínimas para julgamentos de objeção, que, para colocar em termos negativos, excluem

grosseiramente preconceitos imorais e irracionais. As razões para objeção devem ser suficientemente “defensíveis”, para que permaneça compreensível porque as convicções e as práticas dos outros são condenáveis; a referência nua a “diferenças de aparência” ou “vindo de outro lugar” não podem servir como crítica substantiva. Razões para objeção devem ser desenhadas a partir de sistemas éticos de crenças particulares; ainda elas devem ser reconhecíveis e inteligíveis como razões onde as razões em questão não são compartilhadas (FORST, 2003, p. 20)¹¹⁵.

A ideia de afrouxar os limites do juízo não é uma alternativa ruim, mas ela não resolve o problema moral da tolerância, em termos teóricos. Apenas busca uma alternativa, como tantas outras, de compor conflitos morais politicamente¹¹⁶. Os paradoxos da tolerância criticam o conceito de tolerância em seu nível teórico e estrutural. Resolvê-los em uma perspectiva prática apenas afirma, na melhor das hipóteses, que os problemas lógicos permanecem, mas que eles não são impeditivos para um possível exercício da atitude tolerante. A tolerância, portanto, continuaria sendo um problema, mas, devido à sua necessidade prática, ela se tornaria um mal necessário, que deve continuar a ser utilizado.

Entretanto, a negligência quanto às celeumas teóricas da tolerância gera problemas sérios, em particular quando a tolerância vem a ser exercitada na prática. E isso se dá não só na Contemporaneidade. Mesmo na Modernidade a tolerância já era difícil de ser articulada. Isso aponta para o fato de que o conceito clássico de tolerância, desde sua origem, já era, e continua sendo, dificilmente esclarecido. Superar os paradoxos implica, necessariamente, a elaboração de uma nova reestruturação do conceito.

Essa reestruturação, entretanto, dar-se-á como negação determinada, no sentido hegeliano do termo. Conforme já foi explicado, os paradoxos da tolerância constituem-se exatamente como contradição necessária e suficiente para que se dê a passagem entre a primeira e a segunda figura da tolerância. Assim, esses paradoxos não se “resolvem”: eles apenas indicam que a ideia de tolerância subjetiva é apenas uma realização imperfeita do Conceito de Tolerância e, sendo assim, ela deve supracumir em uma outra forma de conceito, mais genérica, que é a figura da tolerância intersubjetiva.

Mas antes de propor a definição da nova figura da tolerância, é preciso identificar a origem do problema da primeira figura. E ele acontece por dois motivos: (1) pela

¹¹⁵ No original: “Toleration must be a matter of formulating minimal conditions for objection judgments, which, to put in negative terms, excludes grossly irrational and immoral prejudices. The reasons for objection must be sufficiently “defensible” that it remains comprehensible why the convictions and practices of others are condemned; the bare reference to “differences in appearance” or “coming from elsewhere” cannot serve as substantive criticism. Reasons for objection will be drawn from particular ethical belief systems; yet they must be recognizable and intelligible as reasons where the reasons in question are not shared”.

¹¹⁶ Conforme já foi dito anteriormente, esta tese também apresentará uma proposta política para as questões relativas à tolerância, mas isso não é objeto da presente seção. Remete-se o leitor novamente ao Capítulo 3 desta Tese, onde todas essas questões políticas serão apropriadamente discutidas.

importância indevida que ele dá ao objeto da tolerância; e (2) pelo fato de tomar como necessária a existência da aversão em face desse objeto.

Quando um conceito de tolerância é definido a partir do paradigma do objeto, a primeira consequência problemática é que a pergunta sobre o que pode ser tolerado passa a ser o critério que define a tolerância. Assim, mesmo que as pessoas concordem que a tolerância é algo necessário, elas discordam ferozmente sobre quais condutas podem ser toleradas. O objeto da tolerância varia conforme o contexto, a cultura e os modos legítimos de julgamentos de valor. Assim também variam as teorias sobre tolerância. Isso é o que leva ao paradoxo da ordem das razões e ao paradoxo da relativização da verdade, porque o mesmo objeto pode ser justificadamente tolerável para uma teoria, e justificadamente intolerável para outra teoria. Essa variação cria instabilidades.

A atitude do sujeito perante o objeto da tolerância se dá nos mesmos moldes da figura da Consciência, na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Uma consciência, que antes produzia um saber sobre um objeto cuja essência ela acreditava que era em si, agora percebe que o objeto, na verdade, é para si, ou seja, é para uma consciência. O objeto da tolerância, portanto, não é uma coisa ou uma conduta boa ou má por essência, mas sim boa ou má de acordo com aquilo que a subjetividade tolerante determina sobre ela. O indivíduo transfere seu próprio juízo de aversão sobre o objeto da tolerância e, erroneamente, afirma que essa aversão faz parte da essência do objeto.

Desse erro surgem os paradoxos do racista tolerante e do objeto moral. Para esses paradoxos, a ideia de aversão é essencial: quanto mais radical é o sujeito, mais tolerante ele será e, quanto mais tolerante ele for, mais descumpridor de sua moralidade radical ele será. E aí surge o dilema: se o tolerante se revolta contra essa situação, surge o paradoxo da escolha dos limites, já que ele estará sempre certo, e aquilo que é tolerado sempre errado; por outro lado, se o tolerante aceita a situação de que ele pode ser permissivo em relação ao que ele considera mau, surge o paradoxo da autodestruição, ou seja, a tolerância requer, para existir, aquilo que destrói ela mesma.

Insistir que a tolerância deve ser definida pelo paradigma do objeto/aversão é uma contradição cuja única função é impulsionar o movimento dialético de superação dessa forma imperfeita de conceito. A figura da consciência subjetiva, portanto, está fadada ao fracasso e à contradição. Suprassumi-la é algo que se realiza em dois momentos dialéticos: primeiramente retira-se o objeto da tolerância como paradigma norteador do Conceito e, em seu lugar põe-se o sujeito; secundariamente, afasta-se a possibilidade de relacionar o conceito de tolerância com qualquer forma de juízo de aversão. Tolerar deve deixar de ser

definido como um ato individual de suportar algo desagradável. Surge, então, a figura intersubjetiva da tolerância.

CAPÍTULO 2

TOLERÂNCIA INTERSUBJETIVA E SEUS LIMITES

O primeiro passo em direção à figura intersubjetiva da tolerância é uma mudança de perspectiva quanto ao objeto da tolerância. Conforme já foi dito na Introdução desta tese, definir a tolerância a partir da perspectiva do objeto é algo problemático, pois, além de não gerar uma noção estável, cria paradoxos incontornáveis e promove uma separação entre sujeito e objeto da tolerância, que não possui razão de ser. Para superar essas dificuldades, de um ponto de vista teórico, é essencial compreender que o Conceito de tolerância é dialético, e que ele se articula em um contexto de formação da subjetividade. Portanto, a base teórica do argumento que se desenvolve, neste capítulo, é tipicamente hegeliana.

A primeira figura da tolerância, ou a tolerância subjetiva, estudada no Capítulo anterior, se inspira na figura da consciência descrita na primeira parte da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Nesta primeira figura, Hegel aponta a existência de um sujeito e de um objeto que, quando se relacionam, produzem um saber, cujo fundamento de certeza é sua correspondência com a essência que o objeto possui em si mesmo. O mesmo movimento é feito na primeira figura da tolerância. De um lado, tem-se o sujeito, que é um indivíduo; do outro lado, tem-se o objeto da tolerância, que é uma coisa ou ação em si essente. No caso da tolerância, a relação entre essas duas partes não tem natureza epistemológica, mas sim moral: o objeto da tolerância promove no sujeito uma reação emotiva de aversão. Mas o indivíduo pensa que essa aversão pertence à essência do objeto e, assim, distingue-o dele mesmo, coloca-o como algo diferente, algo que só existe enquanto é por ele tolerado. Ele é incapaz de perceber que a origem da aversão não está no objeto, mas sim nele mesmo.

Assim o objeto da tolerância não tem qualquer essência em si, e essa relação dualista entre o sujeito e o objeto da tolerância tende à insustentabilidade. Enquanto a tolerância for definida como ato de suportar um mal, que é externo por essência, o sujeito da tolerância não é autoconsciente. Ele precisa considerar que o desagrado só existe

enquanto proveniente dele mesmo, ou seja, é um para si. A aversão que o indivíduo sente não lhe é externa, na verdade, sua origem aponta para uma dimensão moral interna, de modo que os objetos da tolerância são apenas uma forma que a subjetividade tolerante possui de lidar com o outro, a partir de si mesma.

Portanto, a segunda figura da tolerância, ou tolerância intersubjetiva, inspira-se na figura da autoconsciência da fenomenologia hegeliana. Para Hegel, o sujeito percebe que seu pensar é uma extensão dele mesmo, e não tem sua origem em uma essência objetiva. Assim, ele sintetiza a dualidade anterior e, agora, enquadra o mundo como algo para si, algo que deve satisfazer o seu desejo e tornar-se idêntico a ele mesmo. O sujeito consome o mundo e, assim, insere sua existência na Vida, do ponto de vista mais corpóreo possível.

Ocorre que essa primeira dialética do desejo hegeliana é um ato típico de intolerância. Ao satisfazer seu desejo pelo consumo do outro, seja coisa ou pessoa, a subjetividade tolerante se insere em uma relação de identificação, cujo resultado é a neutralização das oposições. Sob esse ponto de vista, a intolerância pode ser definida como a atividade de satisfação do desejo primário do indivíduo de identificar-se com o que ele pensa ser moralmente correto. Isso engendra um processo moral de homogeneização das diferenças: o outro não deve existir, para que o eu, tolerante, afirme-se certo de si.

Para Hegel, esse processo assimilatório se encerra porque ele não é efetivamente satisfativo. Quanto mais consome o mundo, mais a consciência deseja, até o ponto em que ela percebe que sua verdadeira busca é por outra consciência desejante. Por que isso acontece? Porque, entre os objetos vivos, a consciência é a única coisa que consegue manter-se, ainda que sob a atividade negativamente consumidora do desejo. Dessa maneira, para Hegel, a relação deixa de ser entre sujeito e objeto, e passa a ser entre sujeito e sujeito: ambos operam entre si um duplo movimento negativo, estranham-se, lutam, sobrevivem e retornam para a Vida com um novo *status*, com consciência de gênero humano, com autoconsciência.

O mesmo movimento é reproduzido na figura intersubjetiva da tolerância. O sujeito tolerante julga moralmente o objeto da tolerância a partir de si mesmo, como coisa desagradável. Nesse ato, ele tenta homogeneizá-lo, consumi-lo, convertê-lo para o correto, para o mesmo de si, o idêntico. Mas não consegue. O objeto da tolerância sobrevive ao ato de intolerância, exatamente porque ele não é uma coisa, um algo: ele é outra consciência, cuja principal característica é resistir ao movimento negativo do desejo alheio.

Enquanto essas duas subjetividades se lançarem na Vida apenas como indivíduos, o conflito é inevitável. O indivíduo atomista, conforme descrito no capítulo anterior, é incapaz de reconhecimento, porque ele é autossuficiente: o outro só existe porque é atividade de seu desejo, é uma concessão que ele mesmo opera. Dessa forma, quando duas individualidades se relacionam, elas se põem em risco. A luta de vida e morte, descrita por Hegel, é a consequência fenomenológica desse embate. Se as duas consciências não operarem entre si o duplo movimento negativo de alienação e reflexão, refreando o seu desejo, a luta continuará, e o resultado será ou a morte de ambos, ou a servidão de uma.

Todavia esse é um argumento que será desenvolvido posteriormente. O que se pretende apenas introduzir, agora, é o seguinte raciocínio: (1) através da Teoria do Reconhecimento hegeliana, uma subjetividade só é autoconsciente de si, livre e autônoma, quando reconhece e é reconhecida; (2) para que haja reconhecimento, é necessária a ocorrência de uma atividade moral anterior de restrição ou refreamento do desejo de consumir o outro, de tornar o outro uma extensão de si mesmo; (3) esse ato de refreamento do desejo é, por definição, tolerância; (4) se houver tolerância, os sujeitos deixarão de ser indivíduos autossuficientes e reconhecerão sua interdependência, ou seja, instaurar-se-á a intersubjetividade, um eu que é um nós, e que, assim, encontra sua liberdade e autonomia; (4) se a tolerância não acontecer, os sujeitos lutarão até a morte ou se submeterão a uma relação de dominação por coação, o que impossibilita, em última instância, que ambas se tornem livres e autônomas. E, nessa linha de raciocínio, tolerância, reconhecimento, liberdade e autonomia estão não só logicamente, mas fenomenologicamente interligadas.

Admitindo esses argumentos, torna-se necessário analisar, com mais profundidade, a natureza desse ato de refrear, de conter um desejo. A hipótese que se defende, neste capítulo, é a de que essa atividade não é outra senão a tolerância. Tolerar não é suportar um mal, não é estabelecer uma hierarquia de poder entre o mais favorecido, que tolera, e o menos favorecido, que é tolerado. Tolerar não é uma virtude individual (atomista), muito menos só é requerida em face do intolerável. Tolerar, na verdade, é restringir um desejo de si em face do desejo do outro. Tolerar é o desejo de ser desejado pelo Outro¹. Dessa forma, a tolerância, em sua figura intersubjetiva: (1) é condição de possibilidade do reconhecimento; (2) é um elemento fenomenológico da formação da subjetividade; (3) não está ligada à existência de um juízo de valor anterior, muito menos relacionada à ideia de

¹ Nesta tese, o termo “outro” com letra minúscula se refere à outra autoconsciência, enquanto o termo “Outro”, em maiúsculo, refere-se ao Objetivo.

aversão, na verdade, ela é o início da capacidade moral do sujeito, já que ela é a condição a partir da qual uma subjetividade se torna moralmente apta a realizar juízos de valor autônomos.

O principal objetivo deste capítulo vai ser, portanto, desenvolver essas três hipóteses, segundo o paradigma da Teoria do Reconhecimento. A intenção é fazer um paralelo entre a figura da autoconsciência e a figura da tolerância intersubjetiva. Para tanto, analisar-se-á a questão do reconhecimento não só na filosofia hegeliana, mas também em algumas de suas interpretações mais contemporâneas, como a de Charles Taylor e de Axel Honneth. O que se deve observar, a partir de agora, é que traçar o caminho da formação da intersubjetividade corresponde à descrição do itinerário da tolerância intersubjetiva e também de seus limites.

2.1. A CONSTRUÇÃO DA INTERSUBJETIVIDADE TOLERANTE

A tolerância, enquanto restrição de um desejo, é uma atividade formadora da intersubjetividade. O sentido desta intersubjetividade é formulado, nesta Tese, a partir da teoria do reconhecimento. É preciso, portanto, justificar essa opção teórica.

A questão da subjetividade é um tema comum, tanto na filosofia moral, quanto na filosofia política. Durante a Modernidade, a subjetividade moral ganhou a característica que faltava ao sujeito religioso: a liberdade. Como foi visto no capítulo anterior, a subjetividade moderna correspondia a um indivíduo que, ao abraçar a liberdade como algo constitutivo de si mesmo, tomava para si a responsabilidade pelo seu raciocínio, seja ele científico, político ou moral. O conceito clássico de subjetividade humana, portanto, estava intrinsecamente atrelado ao de autonomia individual.

Na Contemporaneidade, esse paradigma entrou em crise, pois a ideia de autonomia passa a ser questionada. Segundo Honneth, no texto “Autonomia descentrada” (*Descentered Autonomy*, de 1990), duas vertentes teóricas são responsáveis por essa crítica: a psicanálise de Freud e a filosofia da linguagem de Wittgenstein.

Sob o ponto de vista da psicanálise, a ideia de autonomia, como capacidade de controle da ação e da vontade, deixa de existir em face do inconsciente. É impossível que um ser humano seja completamente transparente em relação às suas volições, tendo em

vista que a maioria delas é determinada por algo sobre o qual ele não possui qualquer controle. A psicanálise, através de casos empíricos, buscava encontrar, no estudo do inconsciente, os limites da autonomia, enquanto atividade constitutiva do sujeito.

Por outro lado, sob o ponto de vista da filosofia da linguagem, defendia-se que a capacidade discursiva do sujeito é dependente de um sistema prefixado de significados linguísticos. Ora, se a linguagem é aquilo de que o sujeito se utiliza para acessar o mundo, isso significa que o indivíduo é incapaz de formular significados autônomos, pois o sistema de linguagem precede qualquer intencionalidade.

A principal função dessas críticas é evidenciar que existe um conjunto de forças e poderes operativos que independem da vontade ou da consciência do sujeito e que, por causa disso, limitam vertiginosamente sua capacidade autodeterminação². Para Honneth (1995, p. 262), todavia, a principal questão não é salvar o conceito clássico de autonomia, mas sim avaliar o que pode ser feito quando o ser humano não está mais no comando de si mesmo.

Para o autor, abrem-se três possibilidades. A primeira delas é radicalizar a descentralização do sujeito a partir da objetificação das forças involuntárias que o constituem, tornando a autonomia impossível (pós-estruturalismo). A segunda delas é defender uma espécie de realidade cindida, em que, de um lado, o sujeito é determinado por elementos do mundo empírico, mas, por outro, a ideia de autonomia se mantém como algo transcendental (retorno à teoria kantiana). Por fim, a terceira delas é reconstruir o itinerário de formação da subjetividade de um modo dialético o suficiente para transformar o controle externo não em um impedimento, mas em uma característica inerente da autenticidade interna de uma individualidade (teoria da intersubjetividade). Para Honneth (1995, p. 263), a última opção é a mais vantajosa, pois “o desenvolvimento de um conceito de sujeito baseado na teoria da intersubjetividade é o caminho mais promissor para essa posição, isto é, é um dos que tentam adaptar a ideia de autonomia individual às condições limitadoras do inconsciente e da linguagem”³.

O mesmo ponto de vista é defendido nesta Tese. Não se nega que seria possível construir uma noção de intersubjetividade a partir da psicanálise ou da filosofia analítica. Aliás, muitos dos temas elaborados neste capítulo também são desenvolvidos por autores

² Honneth cita outros marcos teóricos importantes para desconstrução da autossuficiência, com as teorias de Lévi-Strauss e Foucault.

³ No original: “the development of a concept of the subject based on a theory of intersubjectivity to be the most promising path for such a position, that is, one which attempts to adapt the idea of individual autonomy to the limiting conditions of the unconscious and language”.

dessas áreas, de maneira bastante convincente, inclusive, muitos deles são citados pelo próprio Honneth, como George Mead, Donald Winnicott, John Dewey e William James. Também não se pode esquecer que um dos conceitos centrais deste capítulo, qual seja, o desejo, é um tema de trabalho exaustivo da psicanálise, seja na obra de Freud ou de Lacan. Todavia é preciso, por questões pragmáticas e metodológicas, adotar um paradigma teórico. E, desde o princípio, seguindo Honneth, esse paradigma é o da teoria da intersubjetividade, a partir da teoria hegeliana do reconhecimento.

O que se pretende desenvolver, portanto, não é uma teoria psicanalítica do sujeito, ou um estudo analítico da linguagem e da mente humana. Na verdade, as hipóteses aqui defendidas têm o objetivo de constituir uma teoria filosófica da pessoa, do ponto de vista moral e, em breve, do ponto de vista político. Honneth talvez denominaria isso de psicologia moral. Entretanto, não se vai tão longe, porque ainda não se tem como requisito a necessidade de se produzir provas empíricas sobre como e porque os desejos aparecem na mente humana. O fundamental é perceber que, conscientemente ou não, a dialética do desejo tem um papel formador para a subjetividade. É nesse jogo entre opostos que se pode desenvolver um conceito intersubjetivo de tolerância.

Uma das principais vantagens de se adotar a teoria do reconhecimento como ponto de partida para um novo conceito de tolerância está exatamente no modo pelo qual aquela teoria reformula o conceito de autonomia e liberdade. Como já foi dito, a ideia de intersubjetividade é essencialmente dialética, porque transforma em condição aquilo que, antes, era tido como barreira para o desenvolvimento da identidade. Todavia, na tarefa de sintetizar esse conflito, Honneth (1995, p. 268) propõe que algumas mudanças precisam ser feitas.

A primeira delas é quanto à ideia de transparência. Tem-se comumente a autonomia como a capacidade de conhecer e averiguar todos os motivos e causas de uma ação. Entretanto, após a crítica psicanalítica, essa faculdade tornou-se duvidosa. Resta, então, transformá-la apenas em uma capacidade de articular necessidades por meio da linguagem: o sujeito autônomo seria aquele que consegue, progressivamente, articular o inconsciente linguisticamente. Realizar essa atividade é uma forma de tornar impulsos incontrolláveis em algo limitado pelo uso da linguagem.

A segunda delas é quanto à consistência biográfica. O sujeito autônomo era aquele capaz de traçar racionalmente um plano de vida linear. A pulsão para o indeterminado, presente no inconsciente, também tornou inviável essa faculdade. Agora, Honneth (1995,

p. 270) propõe que ela seja substituída pela capacidade de narrar uma história de vida a partir de contextos éticos genéricos, mas não únicos. Ele chama esses contextos de qualidades avaliativas (*evaluative qualities*) ou valorações fortes (*strong valuations*). Charles Taylor também partirá da mesma ideia, elaborando o conceito de avaliações fortes (*strong evaluations*) para desenvolver a ideia de desejos de primeira e segunda ordem.

Por fim, a terceira mudança é quanto à autodeterminação. Comumente compreende-se a autonomia como ausência de intervenção, isto é, como realização radical do desejo do sujeito, às vezes superando esse próprio desejo, sem qualquer mediação ou interferência alheia. Trata-se do que Honneth denomina de autonomia unilateral (*one-sided autonomy*). Essa hipótese foi afastada pela influência do sistema de significados linguísticos prévios. Mesmo que a capacidade para o indeterminado seja mantida pelo apelo ao inconsciente, não se pode afirmar que essa esfera de inovação existe de modo irrefletido. Na verdade, para Honneth, a autonomia implica a capacidade de relatar demandas morais da ordem social. Trata-se de uma espécie de sensibilidade ao contexto que, no texto *Coisificação* (*Reification*, de 2005), Honneth vai equiparar à ideia de cuidado (*care*).

A construção desse novo modelo de identidade mediada, e a possibilidade dessas três demandas defendidas por Honneth serão aprofundadas no decorrer deste Capítulo. Entretanto, antes que isso seja feito, é preciso elaborar uma pequena análise do desenvolvimento histórico da intersubjetividade, a partir do paradigma hegeliano. Dessa forma começará-se pelo estudo do termo reconhecimento na filosofia de Hegel, passando, contemporaneamente, para Charles Taylor e Axel Honneth. Depois, elaborará-se a relação dessas teorias com o desenvolvimento de uma figura intersubjetiva da tolerância, enquanto ética do desejo, para, ao fim, verificar a existência dos limites dessa fase, preparando o terreno para o desenvolvimento da etapa objetiva do conceito de tolerância.

2.1.1. Fundamentos hegelianos da Teoria do Reconhecimento

Quando uma teoria filosófica procura pensar os problemas de seu tempo, é muito comum que ela se volte para o passado, em busca de seus fundamentos. O caminho adotado por esta tese não seria outro. A diferença é que esse retorno não se dá apenas por sofisticação histórica: é preciso entender que questões sobre tolerância deixam sempre a sensação de que se repetem e de que, na verdade, o que se colhe hoje são os frutos de uma

erva daninha que já foi ceifada há muito tempo, mas que continua a rebrotar. Todavia, em meio a tantas possibilidades teóricas, por que se optou por Hegel?

Como já foi dito no Capítulo anterior, a melhor forma de se abordar a tolerância não é a partir de uma definição, mas sim a partir de um processo dialético que se determina enquanto prática. Nessa busca, não se pretende satisfazer os caprichos sintomáticos de uma ontologia transcendental. Na verdade, o que se almeja é compreender a tolerância como um processo, uma atividade ou, na linguagem mais contemporânea, como um acontecer. Nesse contexto, abrigar-se na filosofia hegeliana é sentir-se em casa, pelo menos temporariamente, já que toda hospitalidade tem limites.

O primeiro desses limites é o próprio peso lógico do Sistema hegeliano. Na Introdução desta Tese, já se deixou claro que algumas questões tipicamente hegelianas, como as que remetem ao Absoluto e à Ideia, ficarão de fora deste estudo. Alguns leitores poderiam afirmar, em tom de crítica, que é inapropriado fazer interpretações pontuais da obra de Hegel, sem dar crédito à totalidade do seu Sistema, de modo que uma teoria que abre mão do Absoluto pode ser qualquer coisa, menos hegeliana.

Entretanto, esse preciosismo sistemático é algo contraproducente. A intangibilidade do Sistema hegeliano já foi desbravada por outros filósofos de maneira muito melhor sucedida do que a que poderia ter sido feita originariamente nesta tese, mas isso não diminui em nada a importância da obra de Hegel. Para Taylor (2005, p. 7), “Hegel contribuiu para a formação dos conceitos e dos modos de pensar que são indispensáveis se desejamos compreender determinados dilemas e problemas modernos”. Para Honneth (2007, p. 45), “o renascimento do pensamento hegeliano prepara o caminho para a superação do abismo entre a tradição analítica e a continental”. Entretanto, se a filosofia hegeliana está longe de ser apenas uma História da Filosofia, por que ninguém insiste na reconstrução de uma ontologia do *Geist*? Porque isso não proporciona mais nenhum alento: é preciso um bocado de fé para engrenar a máquina do Absoluto, e fé é uma coisa que a Contemporaneidade até tem, mas está em falta.

A grande questão é que essa falta não é um vazio inerte: ela move. O sofrimento de indeterminação, o déficit do desejo e as patologias sociais têm, agora, a mesma função que a ideia de Razão tinha para a dialética hegeliana: impulsionam as subjetividades a lutar por formas mais gerais e menos angustiantes de existência em comum. Nesse desenrolar da História, continua-se tendo a liberdade como meta, todavia, o que não se pode mais ter é a confortável certeza de que, por linhas tortas, a humanidade trilha o caminho reto do

Espírito, enquanto determinação da Razão. Lamentar-se por isso é inútil, pois não se pode chorar pela perda daquilo que nunca se teve.

No fim, continua sendo importante resgatar a filosofia hegeliana, quando se pretende elaborar uma crítica ao individualismo atomista e a sua ideia abstrata de autonomia. Ainda é importante resgatá-la, quando se pretende encontrar uma forma recíproca de superar a dominação e a servidão, por meio de uma liberdade que só se perfaz enquanto também é liberdade do outro. Este é o lugar que Hegel encontrou para sua teoria do reconhecimento. Este é o lugar encontrado para Hegel em uma teoria sobre a tolerância.

O estudo da questão do reconhecimento em Hegel será dividido conforme suas obras, consultadas e analisadas conforme as seções que se enumeram a seguir.

2.1.1.1. Reconhecimento no Capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*

No Capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* (1807)⁴, intitulado de “A verdade da certeza de si mesmo”, Hegel tem como objetivo apresentar uma narração sobre o segundo momento ou figura da consciência, qual seja, a autoconsciência. Trata-se, portanto, do movimento de uma consciência que percebe a contradição de manter-se em uma postura meramente expectadora da natureza fenomênica e passa a buscar a unidade de si mesma enquanto sua certeza, isto é, lança-se na tarefa de refletir sobre si mesma, de se colocar como seu próprio objeto.

O movimento dialético desse Capítulo não tem sua origem na própria autoconsciência, mas sim no suprassumir de um momento anterior, denominado consciência. Tomando como ponto de partida um sujeito natural do conhecimento, Hegel articula um conjunto de contradições internas que impulsionam a consciência para um estágio ascendente e sucessivamente mais adequado. É por esse motivo que os modos da figura da consciência, quais sejam, o da certeza sensível, o da percepção e o do entendimento, estão fadados a engendrar um conflito que culmina na inadequação e na sobreposição deles pela figura da autoconsciência.

Mas figura da autoconsciência será submetida também ao mesmo processo dialético. Entretanto, ao caracterizá-la como sujeita à ação e ao desejo, Hegel vai operar uma mudança, não apenas na concepção do conhecimento, mas também na concepção do si-

⁴ Nesta tese, a *Fenomenologia do Espírito* será mencionada também de forma abreviada, pela sigla *FE*.

mesmo. A certeza de si compreende uma noção de integridade que afirma a independência da consciência em relação a tudo o que lhe é estranho, de modo tal que não haverá, para ela, outra saída senão a de colocar-se a si-mesma como objeto, isto é, distinguir algo que para ela não é distinto.

Hegel inicia o capítulo IV da *Fenomenologia* retomando o argumento pelo qual a figura da consciência entra em contradição. Quando a consciência põe a verdade em um objeto que ela considera como um fenômeno distinto e independente dela mesma, essa verdade desvanece na experiência do objeto que, ao contrário do que ela acreditava, não tem em si a sua essência. Segundo Hegel, isso acontece porque “o objeto é somente para um Outro” (*FE*, § 166, p. 135).

Entretanto, o colapso dessa noção inicial de alteridade traz para a relação algo que antes não existia, isto é, uma equiparação entre a certeza e a verdade da consciência. A certeza de si mesma para a consciência é a noção de sua integridade, ou seja, a confirmação do fato de que ela não depende de nada que lhe é exterior, que lhe é um outro. Quando essa certeza se transforma em verdade, isso significa que a consciência colocou-se como objeto, ou seja, instituiu o outro a partir daquilo que ela mesma é. Desse modo, “a consciência distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não diferente” (*FE*, § 166, p. 135).

Segundo Hegel, isso implica a identidade entre conceito e objeto, isto é, o “objeto em si” é igual ao “objeto que se mostra para uma consciência”, de forma que o fundamento de verdade não se encontra mais em algo externo à consciência, mas sim nela mesma. Entretanto, instaura-se uma relação sujeito/objeto que, no fundo, é apenas a duplicação da própria consciência, a construção de um “eu” que é tanto a forma quanto o conteúdo da relação. Desse modo, “o Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma: defronta um outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro para ele, é apenas ele próprio” (*FE*, § 166, p. 135).

Em última instância, isso significa que “em nossa noção de nós mesmos, o objeto da nossa certeza não é algo em relação ao qual possamos ficar neutros” (TAYLOR, 2014, p. 176). E a diferença entre saber-de-um-outro e saber-de-si-mesmo repousa justamente nisto: é improvável que se possa alcançar a consciência-de-si sem que se perceba o papel que a própria consciência tem como formadora da realidade. Não se trata apenas de se colocar como sujeito do conhecimento e perceber que o objeto se apresenta a partir das condições dessa subjetividade. Isso é um impulso tautológico que não representa um

verdadeiro movimento, mas apenas um retorno constante à identidade do Eu = Eu. Segundo Axel Honneth, esse primeiro estágio da autoconsciência representa uma crítica à Kant e Fichte, porque, nessa perspectiva:

minha consciência do fato de que a realidade é, em última instância, o conteúdo dos meus estados mentais não é suficiente para assegurar a mim mesmo a minha atividade sintetizadora e determinadora; ao invés disso, eu percebo minha consciência apenas seletivamente e passivamente, enquanto eu percebo a atenção mental que eu presto àquilo naquele momento (HONNETH, 2012, p. 5)⁵.

Dessa maneira, Hegel afirma que a duplicação da consciência dá origem a dois momentos: no primeiro, ela é consciência, ou seja, é um saber-do-outro; no segundo, ela é autoconsciência, isto é, um saber-de-si-mesma. Os dois momentos, entretanto, estão destinados a se fundir, quando a consciência realiza a unidade dela consigo mesma. E como é possível que ela faça isso? Negando o ser-em-si do outro, isto é, retirando-lhe o fundamento de verdade e redirecionando-o para ela mesma. Nesse importante momento, a consciência-de-si surge como desejo.

Segundo Jean Hyppolite (2003, p. 173) o desejo representa um movimento da consciência em relação ao mundo. Esse movimento, todavia, possui duas características: ele é tanto negativo, pois retira a subsistência do mundo na tentativa de assimilá-lo, quanto positivo, pois é necessário para que a consciência-de-si se apresente. Esse sentido positivo do desejo é, segundo Alexandre Kojève (2002, p. 161) o primeiro retorno a si mesmo, porque “o desejo se revela sempre como *meu* desejo e, para revelar o desejo, é preciso utilizar a palavra ‘Eu’. (...) De pronto [o Eu] percebe que, além da coisa, existe sua contemplação, existe ele, que não é a coisa”.

O sentido dessa existência do “Eu”, contudo, não se dá apenas enquanto pensamento. É preciso asseverar que, para Hegel, o ser humano é necessariamente corporificado, ele é um ser vivo. A Vida pode ser definida como a unidade fluida de substâncias simples, que se dissolvem no Universal através do processo contínuo de morte e reprodução. Tanto a consciência, quanto os objetos do mundo, compartilham desse mesmo ‘destino do ser vivente’, entretanto, a vida, apesar de estar neles, também os ultrapassa, no sentido de que ela permanece, ao contrário dos seres vivos que representam a sua individuação, estes que perecem.

⁵ No original: “My awareness of the fact that reality is ultimately the content of my mental states is not enough to assure myself of my synthesizing and determining activity; rather, I perceive my consciousness just as selectively and passively as I perceive the mental attention I pay to it in that moment”.

Nesse momento da obra, o desejo se apresenta em dois estágios: o primeiro é uma espécie de desejo animal, biológico, que encontra seu momento máximo no sentimento-de-si; o segundo é o desejo da consciência-de-si, que parte de uma negação que, reflexivamente, gera autoafirmação. Ambos os desejos têm por objeto a Vida, mas se relacionam com ela de maneiras distintas.

No primeiro tipo de desejo, tem-se um animal que consome as coisas do mundo. Entretanto, na satisfação desse desejo biológico está envolvida apenas uma pulsão natural, por exemplo, em face da fome, o animal come as coisas do mundo e, assim, sacia seu desejo. Segundo Kojève (2002, p. 163), o resultado dessa satisfação é apenas um ‘pseudo-Eu’, pois não há um caráter reflexivo nessa ação, isto é, o animal é incapaz de se alienar e de retornar a si mesmo, enquanto consciência-de-si.

Por outro lado, no segundo tipo de desejo, essa mera satisfação animalesca não é suficiente. O ser humano busca não só o gozo de pulsões naturais: ele também busca romper esse ciclo e, nessa ruptura, encontrar sua independência em relação ao mundo. Segundo Taylor (2014, p. 179), esse processo de autoafirmação se opera a partir da anulação do ser-outro, uma atividade negativa que assegura a integridade, isto é, a completa independência em relação à corporificação exterior.

É exatamente essa difícil condição do homem que faz Hegel afirmar, no final do § 167, que o desejo da consciência de si tem dois objetos: um é a coisa imediata, e o outro é ela mesma. O objeto imediato é o objeto da certeza sensível, a corporificação, que ela constantemente procura negar, ou seja, marcar com o “sinal do negativo”. O segundo desejo é a pulsão pela integridade, pelo retorno de si mesma que se origina a partir da oposição em relação ao primeiro objeto do desejo.

Todavia, enquanto acontecimentos situados na vida, esses dois desejos proporcionam consequências distintas para a subjetividade. No primeiro deles, a negação da corporeidade se dá de maneira irrefletida, inconsciente. Ao contrário, no segundo, a experiência da negatividade é consciente e refletida, de um modo tal que permite ao ser humano estabelecer um vínculo com o Universal, isto é, ir além de si mesmo, enquanto ser vivente. Por esse motivo, Hegel afirma que “a consciência de si é a unidade *para qual* é a infinita unidade das diferenças; mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é, ao mesmo tempo, *para si mesma*” (FE, § 168, p. 137).

Esse “ir-além”, contudo, não se trata de uma morte, mas sim um colocar-se para além da morte, porque “isso engendra um tipo constante de negação, um tipo que não

abole o que é negado, como faz a morte. Pode-se dizer que, ao viverem no universal, os seres humanos vivem para além da morte” (TAYLOR, 2014, p. 180). Ao colocar-se nessa posição de universalidade, entretanto, a consciência não consegue negar-se completamente enquanto indivíduo corpóreo, isto é, ela permanece viva e, nesse sentido, ocorre novamente o fracionamento, o que aponta para a continuidade do movimento. Nesse sentido, Hegel afirma que “a substância simples da vida é o seu fracionamento em figuras, e ao mesmo tempo a dissolução dessas diferenças subsistentes; e a dissolução do fracionamento é também um fracionar ou um articular de membros” (*FE*, § 171, p. 139).

Segundo Kojève, essa experiência da negatividade enquanto desejo por integridade dá origem à descrição de uma consciência que se movimenta em um vazio. Esse vazio é a impulso necessário para que se dê início à cadeia de negação do ser-outro, para que o Eu se manifeste a partir do não-outro e, assim a ação negadora transforme tanto o homem quanto o mundo. Segundo o autor:

O homem deve ser um vazio, um nada, que não é puro nada, mas algo que é na medida em que ele aniquila o Ser, para realizar-se as suas custas de negar o Ser. O homem é ação negadora que transforma o ser dado e que transforma a si mesmo ao transformá-lo. O homem só é o que é na medida em que ele se torna; seu ser verdadeiro é devir” (KOJÈVE, 2002, p. 162).

Ocorre que o ciclo de satisfação desse tipo de desejo está fadado ao fracasso. Isso acontece porque a experiência da independência em relação ao objeto, através do seu aniquilamento, implica a ratificação do objeto, ou seja, “para que haja supressão, esse Outro deve ser” (*FE*, § 175, p. 140). A satisfação do desejo, portanto, leva à independência do objeto, ao estabelecimento de uma alteridade essencial, de modo que ambos se reproduzem reciprocamente. Segundo Honneth, isso leva a consciência-de-si à decepção, porque “o sujeito engana-se sobre si mesmo. Ao acreditar-se capaz de destruir seus objetos através da satisfação de suas necessidades, ele mantém ideias falsas sobre sua relação com o mundo” (2012, p. 11)⁶. E o ocaso dessa falsa ideia é a subsistência da vida em face do desejo: “a realidade natural continua a existir, apesar dos humanos” (HONNETH, 2012, p. 12)⁷.

Essa decepção leva a consciência-de-si a um terceiro estágio do desejo, que é o desejo por um objeto que opere em si o mesmo movimento negativo que ela perfaz para si.

⁶ No original: “The subject deceives itself about itself. By believing itself capable of destroying its object through the satisfaction of its needs, it entertains false ideas about its relation to the world”.

⁷ No original: “natural reality continues to exist despite humans”.

Trata-se, portanto, de um outro que resista à negação, que internalize o processo sem que haja a abolição dele mesmo. A consciência-de-si, portanto, deseja outra consciência de si (FE, § 175, p. 141) e, reciprocamente, deseja também ser desejada por essa outra consciência. Trata-se, portanto, do desejo por reconhecimento.

A questão do reconhecimento, que se toma como ponto central desta análise, representa a real concretização da consciência-de-si, porque é mediante ele que a consciência é capaz de operar a real unidade entre si mesma e seu ser-outro. Essa unidade tem como prerrogativa uma reciprocidade do movimento negativo, de modo que a primeira consciência-de-si se aliena na segunda e, do mesmo modo, a segunda consciência-de-si se aliena na primeira. Segundo Hegel, “a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto [a segunda consciência-de-si] leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é *em si* o negativo, e deve ser para o outro o que ele é” (FE, § 175, p. 141).

O reconhecimento, portanto, constitui o primeiro fundamento fenomenológico da interação social. Como foi dito anteriormente, Kojève descreve o sujeito hegeliano como uma negação que se move em um vazio, pois seu intuito último é nadificar o Ser. Dessa forma, o processo de negação mútua desloca a consciência de sua posição excêntrica e onipotente para lançá-la na experiência do vazio do outro que, simultaneamente é semelhante e diferente do seu. Quando a consciência-de-si deseja o outro de si mesma, então o objeto do seu desejo é o outro vazio, isto é, um não-Ser. Por esse motivo, Kojève (2012, p. 163) afirma que “o desejo deve dirigir-se a um não-Ser, isto é, a um outro desejo, a um outro vazio ávido, a um outro Eu. Pois o desejo é ausência de Ser (ter fome é estar privado de alimento): um nada que nadifica o Ser, e não um Ser que é”.

Entretanto, Taylor e Honneth apresentam uma visão mais positiva no tocante ao movimento do reconhecimento⁸. Para Taylor, o reconhecimento é um encontrar-se a si mesmo em algo que permanece, isto é, em algum outro que estabelece uma relação recíproca alienação e identificação. Para o autor:

O sujeito depende da realidade exterior. Para que ele esteja realmente em casa, essa realidade exterior deve refletir para ele o que ele é. Na dialética do desejo, deparamo-nos com objetos forâneos que então destruímos e incorporamos; o que se precisa é de uma realidade que permanecerá e, não obstante, que terá anulado o caráter forâneo que lhe é próprio, uma realidade na qual o sujeito pode, apesar de tudo, encontrar a si mesmo (TAYLOR, 2014, p. 181).

⁸ Essas duas interpretações serão determinantes para o desenvolvimento da hipótese de que neste momento da constituição da subjetividade existe uma concepção incipiente da virtude da tolerância.

Honneth vai mais além. Para ele, a estrutura ontológica do desejo por reconhecimento demanda uma espécie de autonegação específica, que só se perfaz quando duas consciências-de-si se encontram. Estabelece-se, portanto, uma relação de dependência que não só transforma diretamente ambos os sujeitos, mas também instaura novas possibilidades de ação. Segundo o autor:

No encontro entre dois sujeitos, uma nova esfera de ação é aberta no sentido de que ambos os lados são compelidos a restringir suas pulsões egoísticas assim que eles se encontram entre si. Diferentemente do ato de satisfazer necessidades, em que a realidade vivente permanece inalterada, no processo de interação os dois sujeitos submetem-se a uma transformação. Ego e alterego reagem entre si ao restringirem ou negarem os seus respectivos desejos egocêntricos; eles podem, então, encontrar-se entre si sem o propósito de mero consumo (HONNETH, 2012, p. 15)⁹.

Honneth relaciona, então, essa noção inicial de autorrestrrição com a descrição da moralidade, proposta no Capítulo VI da *Fenomenologia*, e, assim, passa a afirmar que a restrição do desejo em face do outro representa uma protomoralidade que é reflexo da própria relação de percepção entre consciências-de-si¹⁰. Segundo o autor:

a possibilidade de autoconsciência requer um tipo de protomoralidade, porque apenas na autorrestrrição moral do outro nós podemos reconhecer a atividade pela qual nosso próprio si instantaneamente resulta em uma mudança permanente no mundo e até produz uma nova realidade (HONNETH, 2012, p. 16)¹¹.

Essa nova realidade é a realidade do Espírito. Por esse motivo Hegel finaliza essa seção afirmando que “para Nós, já está presente o conceito de Espírito” (*FE*, § 177, p. 142). A consciência-de-si abandona, então, o mundo dos fenômenos e ingressa em uma relação que não só instaura a possibilidade de convívio social, mas também se coloca como condição indispensável da constituição dela mesma.

Chega-se, portanto, à parte do capítulo em que se discute a dialética do senhor e do servo. O início dessa seção é marcado por um aprofundamento da noção de

⁹ No original: “In the encounter between two subjects, a new sphere of action is opened in the sense that both sides are compelled to restrict their self-seeking drives as soon as they encounter each other. Unlike the act of satisfying needs, in which living reality ultimately remains unchanged, in the process of interaction both subjects undergo a transformation. Ego and alter ego react to each other by restricting or negating their own respective, egocentric desires; they can then encounter each other without having the purpose of mere consumption”.

¹⁰ Essa ideia de protomoralidade faz Honneth definir o reconhecimento como o movimento de limitação recíproca de desejos egocêntricos, em benefício do outro (2012, p. 17). Essa noção de reconhecimento é o argumento base que justifica uma definição de tolerância como reconhecimento no sentido moral.

¹¹ No original: “the possibility of self-consciousness requires a kind of proto-morality, because only in the moral self-restriction of the other can we recognize the activity by which our own self instantaneously effects a permanent change in the world and even produces a new reality”.

reconhecimento. Entretanto, isso é algo que se mostra apenas para Nós, e não para a consciência-de-si, que experiência o processo. Segundo Paulo Vieira Neto (2014, p. 114), trata-se, portanto, de uma descrição de como o reconhecimento deveria ser, ou seja, de uma forma geral do reconhecimento que, por sua vez, diferencia-se da experiência do reconhecimento.

No § 179, Hegel começa a descrever o processo pelo qual a consciência-de-si retorna a si mesma por meio de sua alteridade. Nesse momento, o duplo sentido da autoconsciência já está colocado: ela é, simultaneamente, corpo individuado e espírito universal. Mas algo a mais acontece. Quando a consciência-de-si se encontra em face de outra consciência-de-si, ocorre um novo processo de objetivação, pois ela se coloca novamente para fora de si, ela se perde. Todavia, o outro em que ela se perde não é mais objeto fenomênico, mas sim outro de si-mesma. Ela vê a si mesma nessa alteridade. Isso significa que a consciência continua dependente de como ela aparece para outra consciência.

Ora, isso vai contra a busca por integridade e, dessa forma, a consciência-de-si vai lançar-se na tarefa de suprassumir esse outro-de-si-mesma. Esse suprassumir se dá tanto sobre si mesma quanto sobre o outro. Segundo Paulo Vieira Neto (2014, p. 118), “ao fazer isso, ela suspende a alteridade do outro (como se Narciso bebesse o lago), mas também precisa suspender a sua alteridade (...): a ação sobre a outra que é também, por força do duplo sentido que assombra todo esse começo do texto, ação sobre si mesma”¹².

Esse suprassumir duplo representa tanto a alienação da consciência, quanto o retorno dela para si mesma. O mesmo processo ocorre simultaneamente em ambas as consciências-de-si, porque a ação de uma é a ação da outra (*FE*, § 182, p. 143). Todavia, nesse movimento elas são incapazes de se consumirem reciprocamente, porque aquilo que a consciência-de-si coloca como fora dela é, ao mesmo tempo, algo seu. Por esse motivo, Hegel afirma que a autoconsciência “suprassume esse seu ser no outro, e deixa o outro livre de novo” (*FE*, § 181, p. 143).

No § 184, Hegel descreve o silogismo que representa esse jogo de forças das consciências de si. Os extremos desse silogismo são cada uma das consciências, enquanto o termo médio é o movimento de flutuação da alteridade entre cada um dos extremos. Nessa descrição abstrata, Hegel afirma que a conclusão é a unidade do para-si-essente com

¹² Para o autor, entretanto, isso não significa que a consciência age como se visse sua imagem no espelho, porque as duas consciências-de-si são ativas, seres viventes, enquanto no espelho a imagem é sempre passiva.

o para-si-do-Outro, de modo que as consciências “se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente” (*FE*, § 184, p. 144).

Essa, portanto, é a forma do reconhecimento para Nós. A experiência do reconhecimento, isto é, o modo como as consciências-de-si viventes realizam esse reconhecimento na efetividade, nem sempre alcança essa forma desde o início. Isso acontece porque as consciências se deparam entre si sem operar em si mesmas o movimento absoluto de negação. Elas estão fixadas em sua imediatez e, ao mostrarem-se dessa forma uma à outra, entram em uma luta, um embate por meio do qual elas arriscam a própria vida.

É preciso, portanto, pôr em risco a própria vida, em um conflito cujo limite último seria a morte, a perda de tudo aquilo que é, para a consciência, sua imediatez. Segundo Hyppolite (2003, p. 185), essa luta tem, no fundo, um sentido espiritual, pois é através dela que o homem busca ser reconhecido não apenas como um animal vivo, mas como um ser que ultrapassa autonomamente esse estado. Para Kojève (2002, p. 164), é nesse momento que o homem arrisca seu aspecto biológico (sua vida), em função de um desejo não biológico (reconhecimento e prestígio). Para Hegel, essa luta representa a elevação da consciência à sua verdade (*FE*, § 187, p. 145).

Apesar do risco iminente, a luta entre as duas consciências não deve chegar à morte efetiva de uma delas. Se isso acontecesse, o movimento do reconhecimento, mesmo que desigual, não se operaria, e a consciência vitoriosa permaneceria no estado anterior de consciência desejante. O que ocorre, de fato, é que uma das consciências consegue libertar-se, encarando a morte como uma negação da vida natural, mas uma afirmação do espírito livre: ela se torna Senhor. Por outro lado, a outra consciência, incapaz de abrir mão de sua imediatez, permanece presa à determinidade da vida, mas nega sua existência como espírito livre: ela se torna Serva. Dessa forma, afirma o intérprete:

O vencido sujeitou seu desejo humano de reconhecimento ao desejo biológico de conservação da vida; é o que determina e revela – a ele e ao vencedor – a sua inferioridade. O vencedor arriscou a vida por um objetivo não vital e isso é o que determina e revela – a ele e ao vencido – sua superioridade sobre a vida biológica e, em consequência, sobre o vencido (KOJÈVE, 2002, p. 165).

No § 190, Hegel descreve as características gerais da consciência-de-si que se consubstancia como Senhor. Primeiramente, ela é para si essente, pois é ser independente que realizou a tarefa negativa de colocar-se acima da vida natural. Secundariamente, ela é mediante a sua relação com a consciência do Servo, que a reconhece como dotada de

independência (*FE*, § 190, p. 147). Isso significa que o reconhecimento é unilateral, pois, apesar do Servo reconhecer o Senhor, este é incapaz de reconhecer aquele, pois o Servo não aparece para o Senhor como potência autônoma. Segundo Taylor (2014, p. 183), o Servo não pode refletir, para o Senhor, uma face humana, seu reconhecimento de nada serve ao Senhor, que não enxerga nele um outro de si mesmo.

A relação de dominação, portanto, está fadada a permanecer imóvel. Este é o seu ápice. Quando o Senhor estabelece o vínculo de dominação, ele é incapaz de aceitar o reconhecimento do Servo como um reconhecimento legítimo. Em tese, ele só seria capaz de ser reconhecido plenamente em face da consciência de outro Senhor, o que seria fisicamente impossível, porque, caso esse encontro acontecesse, nenhuma das consciências se submeteria, o que levaria a necessária morte de uma delas.

Além disso, por marcar o Servo com o ‘sinal do negativo’ e afirmar, assim, a sua completa independência, a relação do Senhor com a realidade material é uma relação de consumo, que se perfaz mediante a ação do Servo. Isso significa que, entre o Senhor e o gozo da coisa, existe algo que só pode ser provido pela consciência servil. Segundo Hyppolite (2003, p. 188), a independência do senhor torna-se, então, completamente relativa, pois, na realidade, ele apenas se relaciona mediatamente, tanto com a coisa, quanto com o Servo e, desse modo, segundo Hegel (*FE*, § 192, p. 149), “o senhor não está certo do ser-para-si como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência”.

A consciência inessencial é a consciência do Servo, e seu agir é seu serviço. A consciência coloca-se em um lugar de inessencialidade quando, por medo da morte, ela se deixa aprisionar pela sua imediatez: não consegue arriscar sua própria vida para obter sua liberdade. Ela teme a morte, sente a angústia do nada. Por esse motivo o Servo se submete ao Senhor, mas, antes, ele se submete à Vida e, nesse sentido, torna-se escravo dela. Ele humilha-se perante o Senhor, coloca-se em uma posição inessencial e dependente, pois contempla o Senhor como sua essência, mas esta essência está fora dele, não lhe pertence. Então, ele serve, e por serviço entende-se a transformação da natureza sob os critérios exigidos pelo Senhor.

Segundo Kojève (2002, p. 170), quando o Servo serve, ele reprime seus instintos por medo do Senhor, mas este medo não é mais uma angústia existencial, como havia sido antes, mas sim algo que se relaciona com uma ideia de senhorio, que é uma ideia não natural, um objetivo não biológico. Assim, o servo modifica a natureza, mas não para

benefício próprio, e sim para o consumo alheio. A coisa, assim, mostra-se independente, e a função do servo é torná-la adequada ao desejo humano. Entretanto esse desejo não é seu e, dessa forma, o servo torna-se capaz de refrear seu desejo, libertando-se de si próprio.

O Servo percebe, nesse momento, que ele e sua obra são o mesmo. Através do medo da morte, da disciplina e do serviço, ele desvincula-se do ser-aí natural e alcança, pelo menos em pensamento, o mesmo grau de autonomia que o Senhor. O serviço se transforma em trabalho, que representa uma atividade de caráter formativo. Segundo Kojève (2002, p. 173), essa formação tem um duplo sentido: ela humaniza o mundo e educa o homem. Ela representa tanto a perda da ingenuidade da consciência servil, quando a instituição do seu próprio mundo. E a educação criadora do homem é o que possibilita o surgimento da História, porque esta é o resultado contínuo da libertação das consciências servis.

O Servo, portanto, adquire a capacidade de pensamento mediante seu trabalho, adquire para si mesmo um sentido próprio, isto é, a capacidade de criar as coisas de acordo com conceitos e modelos universais. Dessa maneira o trabalho forma o mundo do homem como um reflexo de si mesmo enquanto universal. Segundo Taylor (2014, p. 185), isso é uma característica essencial da filosofia hegeliana, pois não pode haver uma mudança conceitual sem que haja mudança efetiva no mundo¹³.

Entretanto, como já foi dito anteriormente, essa liberdade do servo é uma liberdade abstrata, enquanto pensamento. Eis o sentido da obstinação, isto é, “uma liberdade que permanece no interior da escravidão” (*FE*, § 195, p. 151). Entretanto, o Servo vai buscar justificativas para essa sua liberdade, mesmo em face da sujeição. A partir desse momento, Hegel passará a analisar as figuras subsequentes da autoconsciência, quais sejam, as consciências estoica, cética e infeliz.

No § 197, Hegel procura desenvolver o argumento da liberdade como movimento do pensar. Esse pensar envolve dois momentos: por um lado, ele é pura consciência-de-si, mas, por outro, ele é o modo que essa consciência se exterioriza nas coisas através do trabalho. No pensar, o objeto é conceito, todavia, é um conceito da consciência e, nesse sentido, opera-se uma unidade indivisa entre a ‘essência do ser’ e o seu ‘ser para a consciência’. Segundo Hegel, “no pensar Eu sou livre, porque não estou em um Outro, mas pura e simplesmente fico em mim mesmo, e o objeto que, para mim é a essência, é meu

¹³ Segundo o autor essa ideia de que o pensar conceitual se origina da capacidade aprendida de transformar as coisas é uma antecipação do materialismo histórico.

ser-para-mim, em unidade indivisa; e meu movimento em conceitos é um movimento em mim mesmo” (*FE*, § 197, p. 153).

Esse modo de pensar diz respeito, historicamente, à consciência estoica. Na liberdade da essência pensante, a racionalidade é o critério do bem e da verdade e, dessa forma, a consciência torna-se indiferente no tocante à relação de dominação e servidão. Fenomenologicamente, a consciência-de-si continua dependente, mas seu agir é livre, porque se coloca como simples essencialidade do pensamento.

Essa posição de liberdade retira a consciência do movimento da existência, lançando-a em direção a uma universalidade que enxerga a alteridade apenas enquanto diferença pensada. “O puro pensamento é sua verdade; e verdade sem a implementação da vida” (*FE*, § 200, p. 154). E, conforme já foi visto, não é possível, segundo a filosofia hegeliana, que uma mudança se opere apenas em seu nível conceitual, sem qualquer determinidade. Por esse motivo, a consciência estoica encontra seu limite: sua liberdade é ausente de conteúdo, uma ilusão de interioridade que, ao fim, gera tédio. Para Taylor, o estoicismo é um momento de impotência política, que padece tanto de incapacidade prática quanto teórica. Para o autor,

A liberdade estoica é radicalmente incompleta, porque ainda estamos tratando de uma filosofia de escravos. Através do seu intercâmbio com a matéria, eles chegaram à intuição de que o pensamento é a base de tudo. Porém, exatamente do mesmo modo que não são capazes de remodelar seu entorno e, particularmente, a sua sociedade, visando expressar essa intuição (...), eles ainda são incapazes de elaborar a ideia visando mostrar que as determinações particulares do seu mundo são manifestação do universal, necessidade conceitual (TAYLOR, 2014, p. 186).

O estoicismo, portanto, entra em colapso devido à realização putativa de sua liberdade. Para Kojève (2002, p. 174), o estoicismo foi uma filosofia criada para explicar a inação do escravo, pois ela se contenta apenas com o pensamento e abandona o impulso à ação. Ele, então, entedia-se, mas agir nesse cenário é lutar com o senhor, arriscar sua própria vida. Ele busca, portanto, outra forma de negação, e essa nova forma é a consciência cética.

No ceticismo, a negação, que antes era apenas enquanto pensamento, agora se dá em efetividade. A tarefa do cético é negar radicalmente a essencialidade de qualquer conteúdo, resguardando-se em um solipsismo que, segundo Kojève (2002, p. 175), tem seu fim último no suicídio. A consciência encerra-se a si mesma, e o pensamento aniquila totalmente o ser do mundo, transformando em negatividade real aquilo que, no estoicismo, era apenas indiferença. As coisas multifacetadas são dotadas de uma diferença que

desaparece perante o pensamento, e a alteridade transforma-se em algo que não é em si mesmo.

Todavia, essa figura da consciência também desemboca em uma contradição. Quando o cético sobrevive ao suicídio, ele se dá conta do seu estado: por um lado, ele nega toda essência da determinidade, mas permanece enquanto consciência determinada. Ele afirma a superioridade do pensamento em face da realidade, mas permanece como ser corpóreo e partícipe dessa mesma realidade. Nega a singularidade sendo singular. Isso causa confusão, e a consciência cética transforma-se em uma consciência-de-si perdida, porque “como sujeitos corporificados, continuamos vivendo na realidade exterior. Por mais que a declaremos como não existente, ela retorna de modo incessante e inescapável” (TAYLOR, 2014, p. 188).

Segundo Kojève (2002, p. 175), dar-se conta dessa contradição gera o impulso de querer modificá-la. Entretanto, isso só pode ser feito pela ação, e a consciência ainda não está disposta a correr tal risco, de modo que ela busca sustentação em outra justificativa para sua sujeição, o que dá origem à consciência infeliz.

Nessa última etapa, a consciência internaliza a distinção entre senhor e escravo nela mesma e, assim, procura interpretar sua cisão como algo constitutivo da própria existência. Sua dupla condição de universalidade e singularidade seria uma característica inevitável e que, em tese, não constituiria uma contradição. Para justificar essa demanda, a consciência vai estabelecer uma distinção entre dois mundos: o imutável (infinito) e o mutável (finito). O mundo mutável é o mundo da existência, onde tudo é sujeição, enquanto o mundo infinito é o mundo do além, da verdadeira liberdade.

A figura da consciência infeliz se desenvolve em três momentos históricos distintos, quais sejam, o judaísmo, o cristianismo e a Igreja Medieval. Cada um desses momentos possui uma forma distinta de se relacionar com o Imutável. No judaísmo, o Imutável se opõe à singularidade em geral. No cristianismo, o Imutável se transforma em um singular que continua distinto dos demais singulares. Na Igreja Medieval, o Imutável se reconcilia com o singular (*FE*, § 210, p. 160).

No judaísmo, a consciência-de-si se sente rejeitada pelo Imutável. Segundo Hyppolite (2003, p. 206), para ela a vida é uma experiência de dor que expele a consciência para o lado do nada, isto é, coloca a verdadeira vida como algo ausente deste mundo. A verdadeira liberdade está no além: nesta vida, todos são escravos, todos compartilham do mesmo destino, e lutar é inútil. O verdadeiro senhor absoluto é apenas

Deus, que repousa em um mundo transcendente e inacessível. A infelicidade da consciência repousa exatamente nisto: ela deseja se reencontrar no universal, mas, para isso, ela precisa livrar-se da sua singularidade, de tudo aquilo que a constitui como indivíduo. Isso significa que qualquer opção que ela tome resultará inexoravelmente em uma perda irreversível.

Ocorre que esse Imutável é fruto da figuração da própria consciência. Nesse sentido, Deus não é sem o homem, e vice-versa. Para a consciência, “encontrar-se enfim no Imutável lhe aparece em parte como produzido por ela mesma – ou ter ocorrido porque ela mesma é singular” (*FE*, § 212, p. 161). Aparece então, uma unidade entre a existência singular e o imutável, e essa síntese é representada historicamente pelo cristianismo.

No cristianismo, Jesus Cristo é a encarnação de Deus, ou seja, é a manifestação, na singularidade, da imutabilidade. O Cristo, portanto, representa um elogio à singularidade, entretanto, a relação da consciência singular com o Cristo ainda é de estranhamento. A alma cristã é capaz de sentir, pela devoção, a singularização do imutável na figura do Cristo, mas não estabelece uma relação entre essa imutabilidade e ela mesma, a nível do conceito. Para Hyppolite (2003, p. 222):

O sentimento que essa consciência tem do divino, porque é só sentimento, é um sentimento esfacelado: não encontra a si mesmo nem se possui como uma verdade autêntica, uma verdade que seria imanente à consciência de si e seria seu próprio saber. Em Cristo, a alma cristã conhece o divino como singularidade pensante, não ainda como singularidade universal. (...) O que falta à consciência cristã é o pensamento do seu sentimento.

Por não ser capaz de compreender o sentido espiritual da encarnação do Cristo, a consciência infeliz recai em uma nostalgia, voltando a estabelecer uma cisão entre sua essência e sua existência. Ela retorna, então para o trabalho e o desejo. Entretanto, depois do Cristo, o mundo mutável, sobre o qual ela age, não é mais o mesmo, pois a encarnação apontou para a possibilidade do Imutável se colocar nas coisas do mundo. Segundo Hegel:

a efetividade, contra a qual se volta o desejo e o trabalho, já não é uma nulidade em si, que ela deva apenas supressumir e consumir. É uma efetividade cindida em dois pedaços, tal como a própria consciência: só por um lado é em si nula, mas pelo outro lado é um mundo consagrado, a figura do Imutável (*FE*, § 219, p. 165).

O gozo que a consciência retira da realidade, portanto, passa a ser uma concessão do Imutável, que lhe cede essa prerrogativa de ação. Em troca do dom que o Imutável oferece, a consciência infeliz dá graças e, com isso, ela se nega duplamente: ela abandona a independência de si e do seu agir. A Igreja Medieval surge nesse cenário histórico. Quando

o homem se coloca em uma postura passiva e reconhece apenas Deus como parte ativa, é preciso que haja um terceiro mediador da relação entre esses dois extremos, e esse meio termo é a estrutura eclesiástica da Igreja. Ela é a responsável por “traduzir” a vontade do Imutável em relação às coisas singulares e ao destino do homem e, dessa forma ela completa o processo de total aniquilamento da individualidade e da responsabilidade do agir. A experiência da Igreja, portanto, é a experiência da comunidade cristã.

Entretanto, na humilhação perante Deus, a consciência se eleva. Isso acontece porque o ato de prostração é uma obra da própria consciência: ela aniquila a integridade de sua singularidade, para ganhar um grau mais profundo de verdade. Na vontade singular anulada, a vontade universal surge. Para Hyppolite:

a humilhação do homem, que tudo atribui à graça e nada concede a si mesmo é, de fato, uma elevação. Assim, é o próprio homem que põe Deus; reconhece o senhor, mas o reconhecimento emana dele; ali onde se põe como o mais baixo e o mais elevado. A consciência de si, portanto, não chega a se despojar de sua liberdade, a aliená-la verdadeiramente; glorifica a Deus e nega essa liberdade do homem, mas esta é sua maior ação (HYPPOLITE, 2003, p. 227).

A Igreja Medieval, portanto, é a responsável por preparar a consciência de si para a realização da unidade entre o Imutável e a singularidade. A disciplina eclesiástica imposta ao ser humano termina formando-o para reconhecer que o universal está nele próprio. Para Hegel, “o renunciar à vontade própria só por um lado é negativo: segundo seu conceito, ou em si. Mas, ao mesmo tempo, é positivo, quer dizer: é pôr a vontade como um Outro, e, determinadamente, pôr a vontade como um não singular e sim como um universal” (*FE*, § 230, p. 170).

A autoconsciência, enfim, consegue unificar sua singularidade com a universalidade, mas ela é capaz de enxergar apenas o lado negativo desse processo: a universalidade da sua ação não decorre da sua vontade, mas da vontade de Deus¹⁴. O lado positivo dessa unidade poderá aparecer para a consciência, mas apenas quando ela abandonar seu estado de infelicidade e passar a identificar-se com a figura da razão. É na razão, portanto, que a autoconsciência encontra sua universalidade, longe da cisão divina, já que a racionalidade passa a ser o fundamento determinante de toda realidade. Por esse motivo, Hegel conclui a seção afirmando que, quando a razão vem-a-ser para a consciência, ela passa a ter certeza de que é absolutamente em si, em sua própria singularidade (*FE*, § 230, p. 171).

¹⁴ O lado positivo dessa unidade, nesse momento, só se mostra para Nós.

De modo geral, percebe-se que a teoria do reconhecimento é retratada, na *Fenomenologia*, pelo sinal do negativo. Para Robert Williams (1997, p. 47) toda ênfase é dada na inquietação e autossubversão de uma consciência que deseja se sentir em casa, sendo para si e para o outro. O processo de reconhecimento é narrado em três fases: o da autoconsciência imediata e desejante, o da oposição entre particulares, e o da sublimação do desejo para construção de uma universalidade mediada. Esta universalidade se determina por um *self* alargado: reconhecer é ter a coragem e correr o risco de ser livre ao dispor de si mesmo e também do outro. Segundo Williams (1997, p. 57) “o *self* que sofre perda e alienação perante o outro não pode superar essa alienação por si mesmo. Em vez disso, essa alienação é superada apenas por uma liberação mútua e recíproca. O cancelamento do *self-othering* é correlativo e condicionado a deixar o outro livre”¹⁵.

Nesse contexto, é importante observar que, para Hegel, existe uma ligação importante entre reconhecimento, autonomia e liberdade. Mas antes de demonstrar essas conexões, é preciso analisar o sentido mais positivo de reconhecimento, que aparece apenas na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

2.1.1.2. Reconhecimento na Filosofia do Espírito da *Enciclopédia*

A questão do reconhecimento reaparece, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817, 8127, 1830)¹⁶, na letra B da primeira seção da Filosofia do Espírito, que vai tratar também sobre a questão da consciência de si enquanto verdade de si mesma. Entretanto, a principal diferença entre a abordagem da *Enciclopédia* e a da *Fenomenologia* é que naquela o reconhecimento aparece em um sentido mais positivo, cujo resultado é a construção de uma consciência social universal, por meio da liberdade. Dessa forma, segundo Robert Williams (1997, p. 69),

o conceito de reconhecimento recíproco está mais completamente desenvolvido na *Enciclopédia* do que na *Fenomenologia*. Além disso, a questão do reconhecimento funde-se com a questão da liberdade de tal modo que o reconhecimento mútuo é o meio para a liberação da coerção e dominação, e como tal ele resulta em uma consciência social universal, ou Nós, que é central para o *Geist* objetivo e a vida ética (*Sittlichkeit*).

¹⁵ No original: the self that undergoes loss and alienation before the other cannot overcome this alienation by itself. Rather such alienation is overcome only in *mutual-reciprocal releasement*. Cancellation of self-othering is correlative with and conditioned on letting the other go free.

¹⁶ Nesta tese, a obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830) será mencionada também de forma abreviada, pela sigla *Enc*.

No adendo do § 425, Hegel apresenta a estrutura dos argumentos da *Enciclopédia*, dividindo-o em três estágios. No primeiro, a consciência de si é imediata, particular, desejante e em contradição com o objeto que ela tem como exterior e imediato. No segundo, a consciência de si se depara com outra consciência de si, dando início ao processo de reconhecimento e de sublimação da singularidade na universalidade. No terceiro, a consciência de si singular se suprassume no seu ser-outro e, encontrando sua autonomia, transforma-se em consciência de si universal. Vamos seguir, nesta análise, esse mesmo itinerário.

Na primeira fase da consciência, o Eu = Eu se expressa por uma identidade abstrata. Para Hegel (*Enc*, § 424, p. 195), “a consciência de si é sem realidade; pois ela mesma, que é objeto de si, não é tal objeto, já que não há diferença alguma dela consigo mesma”. Percebe-se, portanto, que a questão repousa no problema da diferença. No Adendo do § 425, Hegel descreve um hiato que existe entre o Eu simples, de um lado, e a variabilidade infinita dos objetos do mundo, do outro lado. A consciência, entretanto, vai tentar ratificar sua identidade, incorporando essa diferença nela mesma através do desejo. Define-se desejo como um impulso não produzido pelo pensamento, que se volta para um objeto exterior, na tentativa de satisfazer-se (*Enc*, § 426 Adendo, p. 197) e, segundo Hegel, o desejo é fruto da própria contradição sentida pela consciência. Para o filósofo (*Enc*, § 426 Adendo, p. 197),

Onde há algo idêntico a si mesmo traz em si uma contradição e está cheio do sentimento de sua identidade, essente em si, consigo mesmo, como também do sentimento oposto de sua contradição interna, ali surge necessariamente o *impulso* a suprassumir essa contradição. O não-vivo não tem impulso por não poder suportar a contradição, mas perece quando nele irrompe o Outro de si mesmo. O [ser] animado, ao contrário, e o espírito tem necessariamente o impulso, porque nem a alma nem o espírito podem ser sem ter neles a contradição, ou sem senti-la ou saber dela.

Portanto, ao tentar se referir a ela mesma, enquanto imediata, a consciência de si termina referindo-se a um outro, também imediato, e, por isso, a consciência busca retomar sua integridade nulificando o objeto exterior, que cede à investida, pois o objeto, por ser carente de si, não pode resistir a atividade negativa da consciência. O objeto, portanto, serve não só para engendrar a contradição de onde brota o desejo, mas ele também o mantém e o estimula, tornando necessária a relação da consciência com o objeto (*Enc*, § 427 Adendo, p. 198). Quando a consciência acredita que encontrou sua integridade ao aniquilar e consumir aquilo que ela deseja, na verdade ela apenas suprassume a sua própria

falha, tornando-se prisioneira de sua imediatez indiferenciada. A liberdade que ela acha que alcança nesse processo é uma liberdade abstrata, pura idealidade (*Enc*, § 424, p. 195).

Aparece, então, o que Honneth chama de déficit do desejo, que pode ser descrito como o caráter destrutivo do impulso. Nas palavras de Hegel (*Enc*, § 427 Adendo, p. 199), “o desejo é em geral *destrutor* em sua satisfação, assim como é egoísta segundo seu conteúdo, e já que a satisfação só ocorreu no singular – mas esse é passageiro – o desejo se gera de novo na satisfação”. Enquanto a consciência continuar desejando o imediato, estará presa a uma “alternância tediosa, que prossegue até o infinito, do desejo e de sua satisfação” (*Enc*, § 429, p. 200). É preciso que a consciência desenvolva um desejo que vá para além do imediato, que seja capaz de romper o tédio. Assim, ela desenvolve o desejo pelo Nós, pelo outro Eu que também é um Eu desejante, e que também deseja o mesmo, isto é, o desejo de ser desejado pelo outro.

É no desejo de segunda ordem (desejo de ser desejado) que se inicia o segundo momento da autoconsciência. Hegel afirma que, inicialmente, as duas consciências de si se colocarão uma frente a outra enquanto imediatas: um outro que é para um outro. Nesse outro, o eu se identifica e ao mesmo tempo se estranha. É preciso pôr à prova a sua liberdade em face desse outro, e isso é expresso como uma luta. Inicia-se, assim, o processo de luta pelo reconhecimento (*Enc*, § 430, p. 201).

É preciso observar, todavia, que a luta por reconhecimento só se impõe porque as consciências de si estão determinadas a se manterem apenas em sua imediatez e, assim, a colocarem o outro como algo absolutamente distinto de si, impenetrável (*Enc*, § 430 Adendo, p. 201). E, dessa forma, “não posso me saber no Outro como a mim mesmo, enquanto Outro é para mim um outro ser-aí imediato” (*Enc*, § 431, p. 201). É preciso pôr em risco essa imediatez, porque se o Eu é vontade corporificada, a luta por reconhecimento é uma luta entre corpos, ou seja, é uma luta de vida e morte.

Ocorre que a morte só pode ser vislumbrada enquanto possibilidade, apenas enquanto perigo (*Enc*, § 432, p. 202). Porque a morte de uma das consciências é uma contradição maior que a própria assimilação do outro. E, sendo a vida tão essencial quanto a liberdade, se a luta não resultar em morte, resultará na desigualdade. Para Hegel, “um dos lutadores prefere a vida, conserva-se como consciência-de-si singular, mas renuncia a seu ser reconhecido; enquanto o outro se sustenta em sua relação a si mesmo e é reconhecido pelo primeiro, enquanto este é o subjugado” (*Enc*, § 433, p. 204). Assim se constitui a relação do senhor e do servo.

É preciso ressaltar que a relação do senhor e do servo já é, para Hegel, uma comunidade, entretanto uma comunidade baseada em laços de necessidade imediata, coação e submissão, e não de autonomia¹⁷. O servo trabalha, o senhor, consome. O senhor continua preso ao desejo egoísta, enquanto o servo desgasta seu desejo em função do desejo do outro, seu senhor, e, portanto, seu desejo se alarga, e ele é capaz de se elevar acima da singularidade egoísta. Nesse sentido, ele se eleva mais alto que o seu senhor e aí se dá o “começo da verdadeira liberdade do homem” (*Enc*, § 435 Adendo, p. 205). A disciplina e a obediência, portanto, tem papel formador positivo.

Até o presente momento, nesta análise não aparece nada de diferente em relação ao que já havia sido dito na *Fenomenologia*. Com exceção da relação entre reconhecimento e liberdade, que será melhor explicada em momento posterior, a *Enciclopédia* parecia apenas explicar, de maneira mais clara e sucinta, aquilo que já estava exposto na *Fenomenologia*. Todavia, no adendo do § 435 aparece o que se chamou, nesta Tese, de caráter positivo do reconhecimento, que não aparecia no texto anterior. Assim afirma Hegel (*Enc*, § 435, Adendo, p. 206):

Como foi dito, essa obediência servil forma apenas o *começo* da liberdade; porque aquilo a que se submete aqui a singularidade natural da consciência-de-si não é a vontade *essente em si e para si*, verdadeiramente *universal*, racional, mas sim a vontade *singular, contingente* de um *outro* sujeito. Assim, aqui se apresenta simplesmente *um* momento da liberdade, a *negatividade* da singularidade egoísta; enquanto o lado *positivo* da liberdade só recebe efetividade quando: [1] de um lado, a consciência-de-si escrava, ao livrar-se tanto da singularidade do senhor como de sua própria singularidade, capta o que é *racional em si e para si*, em sua *universalidade* independente da particularidade dos sujeitos; e quando, [2] de outro lado, a consciência-de-si do senhor é levada – pela *comunidade* existente entre ele e o escravo, da necessidade e do cuidado para a sua satisfação; como também pela intuição da suprassunção, que se lhe torna objetiva no escravo, da vontade singular imediata – a reconhecer como verdadeiro também em relação a ele mesmo essa suprassunção, e por conseguinte a submeter sua própria vontade egoísta à lei da vontade essente em si e para si.

Esse momento é de extrema importância na comparação entre os textos da *Enciclopédia* e da *Fenomenologia*. Conforme já foi visto, após a luta do senhor e do servo, a *Fenomenologia* abandona a figura do senhor, enquanto condenado aos seus desejos imediatos, e se fixa na figura do servo, descrevendo o caminho tortuoso que este persegue em direção à sua libertação, nas figuras da consciência estoica, cética e infeliz. Esses momentos não aparecem na *Enciclopédia*, porque Hegel sintetiza antecipadamente a liberdade de ambos, com base na pequena comunidade que existe entre servo e senhor. O

¹⁷ Hegel relaciona essa comunidade com o início fenomênico dos Estados, mas esse assunto só será trazido à análise no Capítulo 3 desta tese.

servo encontra sua liberdade na sublimação do seu desejo imediato, seu e do senhor, através do trabalho e da disciplina. E o senhor, por sua vez, encontra a sua liberdade intuindo nele mesmo, em si, o mesmo movimento que fez o servo: ele toma a consciência do servo liberta do desejo, e reconhece que isto é verdadeiro também para ele, libertando-se, assim, de sua vontade egoísta e, mais importante, libertando também o servo. O senhor percebe que a carência, a necessidade que ele sente, não é satisfeita pelo impulso negativo de dominação do servo, mas sim pelo impulso positivo de cuidado e de autoafirmação na relação entre ambas as partes.

Esse reconhecimento, enquanto restrição dos desejos imediatos, que se opera agora no servo e no senhor, é essencial para o argumento hegeliano de que seres humanos se reconhecem não apenas na sua imediatez e em seus corpos desejantes, mas também como seres livres. E a liberdade é a sua segunda natureza. Mas essa liberdade deve ser recíproca e mediada. Não existe liberdade enquanto apenas um é livre. Para Robert Williams (1997, p. 72):

O *self* requer um outro para objetificar, a fim de se tornar consciente de sua liberdade. O outro torna possível a separação entre a liberdade autônoma do mero desejo. No reconhecimento, o desejo se torna sublimado para o nível ético. Dessa forma, a possibilidade da ética e da vida ética está ligada ao conceito de reconhecimento.

A partir daí Hegel introduz o terceiro e último momento da consciência, agora, como consciência de si universal. Ele afirma, no Adendo do § 436 que o resultado da luta pelo reconhecimento é a consciência de si universal. Mas em que consistiria esse universal? O Nós, que se forma pelo reconhecimento, é uma universalidade determinada, porque seu caminho perpassa e se realiza pelos seres particulares. O universal hegeliano, portanto, é social, e não transcendental, porque se instaura no seio de uma comunidade intersubjetiva. Nessa comunidade, os sujeitos se reconhecem não apenas como naturais, mas também como livres reciprocamente, de modo que “se ponham e se reconheçam em seu ser-aí, em seu ser-para-outro, tais como são em si ou segundo seu conceito” (*Enc*, § 431 Adendo, p. 201). Ser em si, enquanto se é no outro, é uma condição essencial para o estabelecimento da universalidade real que Hegel vislumbra: “é o saber afirmativo de si mesmo no outro Si” (*Enc*, § 436, p. 306).

O Eu só é livre quando deixa o Outro ser livre. “A liberdade compete a todos e, por isso, à intuição de sua identidade determinada de um com o outro” (*Enc*, § 436 Adendo, p. 207). A autoconsciência só se encontra formada quando ela suprassume as duas

particularidades que antes eram equivocadamente colocadas como diferentes. A Objetividade, portanto, é intersubjetividade, é a unidade do sujeito no objeto, este que, na relação de reconhecimento, é o outro sujeito.

Dessa forma, o reconhecimento, enquanto restrição do desejo primário e imediato, traz à tona outro desejo mediato e mais essencial: o desejo por liberdade e autonomia, que é um desejo compartilhado: não é mais o desejo do Eu, mas o desejo do Nós. É assim que a subjetividade desemboca no Objetivo. Na teoria do reconhecimento da *Enciclopédia* Hegel apontou uma maneira não só de superar os paradigmas de um individualismo cuja identidade é abstrata e imediata, mas também de estabelecer uma forma social de vida substantiva. O mesmo argumento se repetirá na *Filosofia do Direito*, porque o reconhecimento é a condição fenomenológica do Espírito Objetivo.

2.1.1.3. Reconhecimento na Introdução da *Filosofia do Direito*

Apesar de Hegel não mencionar diretamente a questão do reconhecimento em sua obra *Princípios de Filosofia do Direito* (1820)¹⁸, pode-se considerar que, enquanto estudo e desenvolvimento do Espírito Objetivo, a *Filosofia do Direito* já pressupõe a existência do reconhecimento, porque ele é sua gênese fenomenológica (WILLIAMS, 1997, p. 111). Ademais, como já foi visto, a *Enciclopédia* interliga as noções de reconhecimento, liberdade e autonomia, e isso fica bastante claro quando, na *Fenomenologia do Espírito* (seção B) da primeira parte da Filosofia do Espírito, dedicada ao espírito subjetivo, Hegel afirma que (*Enc*, § 413 Adendo, p. 183):

Com efeito, o Eu não pode existir sem diferenciar-se de si, e estar junto de si mesmo no [que é] diferenciado dele; o que justamente significa: sem saber de si, sem ter – e sem ser – a certeza de si mesmo. A *certeza* se refere, por isso, ao *Eu* como a *liberdade* à *vontade*. [...] Mas a certeza deve comparar-se, antes de tudo, à liberdade *subjetiva*, ao livre-arbítrio: somente a certeza *objetiva* – a *verdade* – corresponde à autêntica liberdade da vontade.

Essa citação é importante como ponto de partida, porque nela existem comparações essenciais. A primeira delas é a de que a certeza de si está para o Eu, assim como a liberdade está para vontade, isto é: o Eu deve estar certo de si, e a vontade deve ser livre. É possível, portanto, estabelecer um paralelo entre as fases da autoconsciência, enquanto

¹⁸ Nesta tese, a obra *Princípios de Filosofia do Direito* será mencionada também de forma abreviada, pela sigla *FD*.

formação da subjetividade na certeza de si, e as fases da vontade, enquanto formação de sua liberdade.

Mas isso não é o bastante, pois, em uma segunda comparação, Hegel afirma que a certeza de si está para liberdade subjetiva, assim como a certeza objetiva está para a liberdade objetiva. A liberdade subjetiva pode ser exercitada como liberdade abstrata e como liberdade determinada. Mas a liberdade objetiva, a qual Hegel atribui o *status* de autêntica e verdadeira, é mais que isso: ela é a autonomia mediada, é liberdade que se engendra apenas no Direito, enquanto “reino da liberdade efetivada” (*FD*, § 4, p. 56).

A *Filosofia do Direito* é nitidamente um livro sobre o Espírito Objetivo. Se o reconhecimento é essencial para uma subjetividade em formação, é de se esperar que ele estivesse presente também na objetividade em formação, até porque não há separação entre esses dois processos. Portanto, não é de se estranhar que a questão do reconhecimento esteja implícita na narrativa hegeliana sobre a liberdade, autonomia e determinação da vontade. É com o intuito de evidenciar essas conexões que se desenvolve, nesse momento, uma análise da Introdução da *Filosofia do Direito*, já que é nessa parte da obra que Hegel procura delimitar de que maneira se dará a construção da ideia de liberdade individual como condição intersubjetiva da autonomia¹⁹. Dessa forma, o principal objetivo é estabelecer uma análise paralela entre os três momentos da liberdade da vontade e os três momentos da autoconsciência, já esboçados na *Fenomenologia* e na *Enciclopédia*.

A estrutura seguida nessa análise do processo de formação da vontade livre vai ser a mesma apresentada por Hegel na Introdução da *Filosofia do Direito*: (1) liberdade abstrata, como pura indeterminação infinita do pensar em si mesmo (*FD*, § 4, p. 57); (2) liberdade determinada, momento absoluto da particularização do eu (*FD*, § 6, p. 58); (3) liberdade ética, momento em que se sintetizam os dois momentos anteriores para que a singularidade seja segundo seu conceito, isto é “um particular que é tomado igual ao universal pela sua reflexão dentro de si” (*FD*, § 7 Anotação, p. 59-60).

Para Hegel, o ponto de partida do Direito é a vontade livre. No Direito, a liberdade se efetiva porque o Espírito produz a si mesmo, como uma segunda natureza (*FD*, § 4, p. 56). Mas a vontade progride enquanto sentimento, representação e pensamento e, por esse motivo, é essencial entender os momentos de sua formação.

¹⁹ Discussões acerca do Espírito Objetivo aparecem aqui apenas como introdução. Uma análise mais detalhada dessas questões é o objeto central do Capítulo 3 desta pesquisa.

No primeiro momento da vontade, conforme já foi dito, é o da liberdade abstrata. Nele a vontade é pura reflexão do eu dentro de si, $Eu = Eu$, estando ausente qualquer determinação, sejam eles impulsos, desejos ou carecimentos naturais. A vontade encontra sua infinitude na abstração absoluta do puro pensar de si: ela é exclusivamente pensar, e não sentir. Hegel entende que essa “fuga para fora do conteúdo” parte de uma má compreensão da relação entre pensamento e vontade, e resulta em uma liberdade vazia, negativa, que permanece enquanto puro pensar teórico e que, ao mesmo tempo é destrutiva, porque seu objetivo é aniquilar toda e qualquer determinação particular, para que consiga subsistir. Honneth (2007, p. 58) afirma que, para Hegel, esse momento é importante para alguns elementos da vontade individual, como a capacidade de suicídio, mas ele se conduz, em geral, como uma perda da ação.

Para Robert Williams (1997, p. 123), esse momento da liberdade é uma crítica à concepção kantiana de liberdade, que a divide em dois momentos, um legislativo, responsável puramente por comandar (*Wille*) e um executivo, que age, mas não comanda (*Willkür*). Hegel criticaria, portanto, essa duplicidade entre concepções substantivas e reflexivas de liberdade. A liberdade abstrata, o $Eu = Eu$, encontra-se cindida na distinção entre razão prática e razão teórica, da mesma forma que a consciência está cindida entre sujeito e objeto e, nesse sentido, liberdade e consciência estão equiparadas nessa condicionalidade de pura abstração de si. Todavia, o ser puro termina tornando-se indistinto do nada, e é por isso que, pelo momento da vontade abstrata, apenas duas consequências são possíveis: ou o vazio ou o terror.

A vontade abstrata está fadada à contradição, pois o movimento negativo é sempre um movimento que põe o outro, o objeto. O pensar negativo deve recair sobre o algo que se nega e, dessa forma, a universalidade que a todo custo se obtinha, por via da razão teórica pura, é deficiente e serve daquilo de que ela constantemente tenta se abstrair. Para Hegel (*FD*, § 6 Anotação, p. 59): “[...] por ser abstração de toda determinidade, ele mesmo [o momento da vontade abstrata] não é *sem* a determinidade; e ser enquanto termo abstrato, unilateral, constitui sua determinidade, sua deficiência e sua finitude”²⁰.

Isso leva ao segundo movimento da vontade. Dessa vez, o Eu é a passagem da completa indeterminação para a absoluta determinação. Trata-se do conteúdo da vontade, que são os desejos e os impulsos, que podem ser postos pela natureza ou pelo próprio espírito (*FD*, § 6, p. 58). O segundo momento da vontade também é um movimento

²⁰ Colchetes adicionados para melhor compreensão da citação.

negativo porque suprassume a fase anterior, isto é, a da vontade abstrata. Nela, a vontade surge como liberdade de escolha sobre algo que se determina positivamente, mas que a vontade toma como um desejo que é seu. Dessa forma, segundo Williams (1997, p. 125), o *self* expõe-se a si mesmo à contingência e ao risco. Mas esse segundo momento também está fadado à contradição, pois se fundamenta na dualidade entre sujeito e objeto, entre finitude e infinitude. Quando a vontade se projeta para aquilo que ela deseja, e o objeto deste impulso é algo que não é posto por ela mesma, a vontade que aí se coloca é uma vontade que não é própria.

Existe, portanto, uma tensão latente entre a liberdade negativa e a liberdade positiva. Ambas pecam pelo excesso. Na primeira, o excesso de abstração lhe equipara ao nada. Na segunda, a heteronomia dos objetos que a vontade estabelece como seu desejo a impede de ter um desejo que seja autonomamente seu.

Por esses motivos, Hegel propõe um terceiro movimento da vontade, este que, por sua vez, é de síntese entre o negativo e o positivo. Nessa síntese está supracompreendida a duplicidade entre razão e vontade. A racionalidade é a forma, e o desejo é o conteúdo da vontade. A vontade é, portanto, a unidade entre particularidade do conteúdo e universalidade da forma, no que Hegel chama de “singularidade segundo seu conceito”. Isso só é possível em um contexto de liberdade ética, em que o sujeito reconhece a sua liberdade na medida em que essa liberdade também é reconhecida e exercitada por todos, o que, para Hegel, só pode existir num contexto de Direito e de Espírito Objetivo. Segundo Hegel (*FD*, § 7 Anotação, p. 60):

Toda autoconsciência sabe-se como universal – como a possibilidade de abstrair de todo o determinado –, como particular com um objeto, conteúdo, fim determinados. Todavia, esses dois momentos são somente abstrações; o concreto e verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) é a universalidade que tem por oposto o particular, mas o particular que é tornado igual ao universal pela sua reflexão dentro de si. – Essa unidade é a *singularidade*, mas não a singularidade em sua imediatidade, enquanto Um, tal como é singularidade na representação, porém a singularidade segundo seu conceito.

Para Honneth (2007, p. 59), Hegel alcança um modelo complexo de vontade livre, através do qual os vestígios de heteronomia são dissipados no próprio processo de autodeterminação individual. Isso significa que a multiplicidade de objetos que estão à disposição para a escolha da consciência e da vontade desejante tem origem nela mesma, mas enquanto Objetividade. Ao fim, a consciência quer a si mesma como vontade livre.

Para evidenciar o que significa essa Objetividade, é preciso entender, conforme Honneth (2007, p. 60-61), que Hegel reelabora intensamente o sistema de impulsos

humanos. A vida ética, em seu caráter formador da disposição moral e política dos indivíduos, cria um conjunto de estruturas e de estímulos que servem como base do sistema de motivação individual. Isso não significa, entretanto, que o indivíduo está subordinado à comunidade e que, portanto, alheia sua liberdade a ela. A Objetividade, enquanto suprassunção do subjetivo e do objetivo, abarca a individualidade de maneira reflexiva, de modo que o que ela produz objetivamente também é produto da subjetividade.

Obviamente, esses argumentos têm fundamento especulativo. Entretanto eles convergem não só com a definição de consciência-de-si universal, já apresentada na *Fenomenologia* e na *Enciclopédia*, mas eles também propõem uma alternativa ao problema moral comum das teorias políticas modernas: como é possível formar uma comunidade política a partir de indivíduos? Hegel responde: a partir de uma individualidade que é em si, sendo para outro; uma subjetividade que vivencia o desespero da perda de si, mas que se reencontra apaziguada, como parte de um todo. Trata-se de um individualismo construído em oposição ao individualismo atomista, para o qual o reconhecimento é um risco que compensa²¹. Para Williams (1997, p. 127-128):

essa concepção holista de vontade como estando em casa em uma determinação torna possível a transição para um outro nível, nomeadamente, o nível das relações inter-humanas. O princípio de que não há nenhum conflito inerente entre liberdade e determinidade agora se torna [o princípio] de que não há conflito inerente entre liberdade e relação. Relembre-se o ponto inicial de análise do conceito de reconhecimento: o encontro com o outro parece ser inicialmente uma perda do *self*. Mas enquanto o processo de reconhecimento se desenrola, torna-se aparente que entrar em relação não é uma perda do *self*. (...) No reconhecimento mútuo, o *self* toma-se de volta para si, como ele era, no reconhecimento do outro. Como um membro de uma vontade universal constituída reciprocamente, cada um permanece livre na relação; em seu outro, em sua determinação, ele coincide consigo mesmo²².

Feitas essas considerações gerais sobre a estrutura e as principais características dos três momentos de formação da vontade livre, começar-se-á, agora, a analisar essas etapas de maneira mais específica, conforme descrito por Hegel do § 8 ao § 20 da *Filosofia do Direito*. Esse processo está intimamente ligado à formação da autoconsciência, porque esta

²¹ Mais ao final deste Capítulo, será defendido que na liberdade ética existe uma segunda ordem de desejo, ou *second order desires*, que se contrapõe aos desejos imediatos do sujeito, *first order desires*, no contexto da filosofia de Charles Taylor.

²² No original: This holist concept of the will as being at home in a determination makes possible a transition to another level, namely, the level of interhuman relations. The principle that there is no inherent conflict between freedom and determinacy now becomes there is no inherent conflict between freedom and relation. Recall the starting point of the analysis of the concept of recognition: the encounter with the other appears initially to be a loss of the self. But as the process of recognition is worked out, it becomes apparent that entering into relation is not a loss of self. (...) In mutual recognition, the self gets itself back, as it were, in the recognition of other. As a member of reciprocally constituted universal will, each remains free in relation; in its other, in its determinacy, it coincides with itself.

“é o lado do fenômeno da vontade” (*FD*, § 8, p. 61). A mesma meta que é colocada para a autoconsciência, qual seja, a de transpor o limite entre subjetivo e objetivo, de ser em si e para si, também é posta para a vontade, do modo descrito a seguir.

Na primeira fase de sua determinação, a vontade é imediata e o seu conteúdo são os impulsos, desejos e inclinações imediatas do Eu. Considerando-se o conceito de desejo apresentado na *Enciclopédia*, percebe-se que esses impulsos não são racionais, mas são apropriados pelo Eu como vontade finita dentro de si. Ocorre que essas volições possuem as mesmas características dos objetos que se apresentavam à consciência desejante na *Fenomenologia*: eles se põem ao Eu, mas também são vários e se replicam mediante sua satisfação. O Eu, portanto, na vontade imediata, é servo daquilo que ele deseja.

Mas a vontade busca libertar-se desse estado, estabelecendo para si uma espécie de procedimento segundo o qual ela submete a variabilidade do conteúdo do desejo ao controle de sua escolha. A vontade que arbitra é livre porque decide, indistintamente, por uma coisa ou por outra, segundo seu próprio critério. As escolhas que determinam o conteúdo do desejo, são meras possibilidades e, assim, o Eu não sucumbe mais a qualquer impulso, mas apenas aos que ele quer, por decisão própria e livre. Ele toma o desejo como algo seu e o põe para fora, frente a outro. O Eu se constitui, portanto, enquanto possibilidade de se determinar arbitrária e contingencialmente entre uma miríade de objetos de desejo que se apresentam a sua frente.

Hegel identifica essa liberdade como “o fato de poder fazer o que se quer” (*FD*, § 15 Anotação, p. 65). Mas essa subjetividade está longe de ser livre pelo procedimento de escolha, pois a liberdade continua formal, apenas abstrata. O ato de escolha pode até ser livre, mas os objetos sobre os quais ela escolhe não são produto da própria subjetividade. Assim, ela continua heteronomamente determinada. De acordo com Hegel (*FD*, § 15 Anotação, p. 65):

O *determinismo* opôs-se, com razão, à certeza dessa autodeterminação abstrata, o *conteúdo*, que, enquanto algo já encontrado ali, não está contido naquela certeza, e por isso *lhe* vem *de fora*, embora esse fora seja o impulso, a representação e, de maneira geral, a consciência preenchida seja como for[:] desse modo, o conteúdo não é próprio da atividade que se determina a si mesma enquanto tal. Visto, pois, que somente o elemento formal da autodeterminação livre é imanente ao arbítrio, mas que o outro elemento é algo que *lhe* é dado, o arbítrio pode sem contradição – se ele deve ser a liberdade – ser chamado de uma ilusão.

É preciso, portanto, purificar esses impulsos, mas não a partir de um cálculo utilitarista. Para Hegel, existem duas formas de se fazer isso. A primeira delas é por meio

da psicologia empírica, segundo a qual os impulsos são purificados do subjetivismo e caracterizados como um fato da consciência (*FD*, § 19 Anotação, p. 67). A segunda delas, mais correta, é pela via filosófica, segundo a qual os impulsos devem ser refletidos segundo um sistema racional de delimitação da vontade. Sob essa perspectiva, o impulso revisado pelo pensar não é mais nem abstrato, nem imediato, senão ambos: é a vontade que se põe como forma e como conteúdo, é a vontade em si e para si, é a vontade que pensa e que sente. E, assim, alcança-se o terceiro momento da vontade: o da liberdade ética.

A narrativa da determinação da vontade, apresentada por Hegel na *Filosofia do Direito*, é feita do ponto de vista do Conceito, enquanto universalidade concreta. Essa entrada, portanto, é pela porta da *Ciência da Lógica*. Mas existe outra forma de adentrar o Sistema hegeliano: pela porta da Fenomenologia. E por esse ponto de vista, o processo de objetivação dos impulsos para formação da vontade eticamente livre se opera pela *restrição do desejo de si em face do desejo do Outro*. É, enfim, a *prática do reconhecimento*.

Os desejos de segunda ordem (*second order desires*) são desejos sociais (ou desejos da Objetividade) e funcionam como instância mediadora dos desejos de primeira ordem (*first order desires*), que são os desejos imediatos da subjetividade formal. Mas a influência daqueles sobre estes nunca será evidente para a vontade, se a subjetividade não tornar-se consciente do modo específico pelo qual o Nós forma seu Eu. Os desejos de segunda ordem não sobredeterminam os desejos de primeira ordem, porque, se eles fizessem isso, a consciência aparentemente correria o risco de perder-se a si própria e, assim, não haveria liberdade. Na verdade, o que ocorre é que ambos os desejos se supressumem, se conservam e se elevam, porque não é suficiente estar livre, é preciso ser livre. Estar livre é uma condição de liberdade aplicada apenas a uma vontade formal, individual e abstrata. Ao contrário, ser livre é uma condição de liberdade ontológica, que só se realiza substancialmente em conjunto: o Eu é livre porque o Outro também o é, porque, em ambos, existe o desejo (Objetivo) de que ser, em conjunto, indivíduos livres é algo que importa (*worth*). Segundo Hegel (*FD*, § 27, p. 71), “o conceito abstrato da ideia de vontade é, de maneira geral, a vontade livre que quer a vontade livre”.

Assim, entende-se que, do ponto de vista fenomenológico, a purificação dos impulsos, para formação da liberdade ética, é o resultado do reconhecimento. Reconhecer é restringir um desejo de si em face do desejo do Outro e, nesse ato de restrição, construir, intersubjetivamente, uma dimensão ética da vida em comum.

A questão dos desejos de primeira e segunda ordem será retomada na continuidade deste Capítulo. Entretanto, o que se tem de deixar claro é que a análise apresentada nesses tópicos não tem a função de exaurir o conteúdo do sistema hegeliano, se é que isso é uma tarefa possível. Na verdade, o único intuito que se teve foi o de lançar mão de alguns conceitos clássicos da filosofia hegeliana que se tornaram essenciais para o desenvolvimento de algumas teorias morais e políticas da contemporaneidade. Essas teorias serão representadas aqui pelas obras de Charles Taylor e de Axel Honneth, cuja análise será objeto das seções seguintes. Posteriormente, mostrar-se-á de que maneira todas essas vias teóricas são essenciais para a proposição de uma nova figura para o conceito de tolerância, que aqui se denomina de tolerância intersubjetiva.

2.1.2. Charles Taylor: *Self* e Reconhecimento

A teoria do reconhecimento, desenvolvida por Charles Taylor, constitui-se enquanto elaboração de uma história do *self*²³. O objetivo da filosofia de Taylor é evidenciar que as maneiras pelas quais os indivíduos são e pensam hoje têm sua origem no percurso histórico do desenvolvimento da subjetividade moral na Modernidade. Mas o caminho que Taylor percorre nessa busca, não é, em nenhum momento, o mais fácil ou o mais aceito, seja moral ou epistemologicamente. Taylor toma como paradigma o que ele chama, em variados textos, de ponto de vista substantivo, expressivista ou significativo.

O que isso significa? Significa que Taylor opõe-se às principais determinações da moral racionalista, procedimentalista e utilitarista. Para o autor, esse tipo de moralidade não é impossível, mas está enganada quanto às razões que evoca para explicitar a motivação moral. Questões morais são sempre difíceis, porque geram discordância, desconforto e angústia. Elas são vividas por diferentes sujeitos de modos distintos, e muitas vezes esses não conseguem alcançar o nível comunicativo da linguagem e, assim, transformam-se em sintomas, em crises existenciais, às vezes em guerras. Esse é o sentimento que legitima a ideia, comum nas teorias morais contemporâneas, de que se está lançado em um mundo desencantado, sem finalidade, destino ou guia que direcione o caminho em meio ao abismo deixado pelo abandono da ideia de Bem e de Deus como

²³ Não será apresentada aqui uma tradução para esta palavra, tendo em vista que se acredita que não há correlato usado para ela em português, que expresse seu significado de maneira apropriada.

fundamento da Moral e da Ciência. Para o sujeito, o amparo foi retirado: restou apenas o buraco e a queda.

Para Taylor, entretanto, todos esses problemas possuem uma mesma origem. Eles são o resultado da tentativa da Modernidade de lidar com o vazio de fundamento. Claro, havia a ciência. Mas a linguagem descritiva não exaure o que é o Bem. Em meio à luta pela individualidade, Taylor mostra que a Modernidade chegou à seguinte conclusão: ser autêntico no tocante as concepções de Bem é interminavelmente conflitivo. É mais simples estabelecer o que deve ser certo fazer, garantir a ordem e, assim, articular critérios racionais prescritivos, e não substantivos, para a obrigação moral. A questão moral se articula procedimentalmente, e não ontologicamente. A pergunta moral é sobre o “como” e não sobre “o quê”.

Acontece que isso, para Taylor, é um dilema. Não se sabe o que é pior: fingir que o problema não existe, ou encarar que ele persiste, mas que para ele não há uma solução definitiva, nos moldes formulados pela ciência moderna. Encarar a Moral a partir de uma teoria sobre o Bem, e sobre o significado deste para a subjetividade, é angustiante, porque não há certeza sobre o resultado a que se pode chegar. É possível que se fique sem respostas, é possível que se alcance uma péssima resposta, mas é também possível que apareça uma boa resposta. Para Taylor, o mero vislumbre desta última possibilidade vale a pena o risco.

Assim, permanecer num paradigma de moral racionalista ou utilitarista é operar sobre si mesmo uma espécie de mutilação, ou cegueira seletiva (*selective blindness*). É criar uma definição de subjetividade aleijada e simples demais para o que verdadeiramente ela é. Isso resolve alguns problemas práticos? Sim, sem dúvidas. Mas gera muitos outros, por exemplo, a completa alienação do que é ação humana (*human agency*), do ponto de vista de suas motivações morais, e o estabelecimento de uma racionalidade prática alheia aos limites da linguagem descritiva e àquilo que realmente “importa”²⁴.

Remontar à noção de Taylor sobre o que “importa”, enquanto atividade linguística expressiva humana, não é uma tarefa fácil. Esse tópico é apenas uma tentativa. Isso acontece porque criar uma linha única de raciocínio, que seja fiel às justificativas que Taylor apresenta para esse seu posicionamento, é estar constantemente assombrado pela morte. Quando Taylor define crise existencial, desencantamento do mundo, perda de

²⁴ Esse conceito daquilo que importa como algo real será discutido neste tópico. Entretanto, os efeitos políticos da tese do Taylor serão discutidos apenas no Capítulo 3, para o qual se remete o leitor.

horizonte de sentido, isso não é feito de forma ingênua, puramente descritiva. Taylor se inquieta por esse sentimento visceral, que existe em todo ser humano, da falta, do indigno, do humilhante, da angústia e acredita que esses sentimentos remetem a algo superior²⁵. Não há como deixar de relacionar isso com a ideia de morte, de experiência de perda de si, como bem explica as palavras de Hegel, nas *Preleções de Jena*, de 1805-1806, citadas por Kojève (2010, p. 536):

O homem é essa noite, esse nada vazio, que contém tudo em sua simplicidade indivisa. (...) É essa escuridão que se percebe quando se olha bem nos olhos de um homem numa noite que se torna terrível: é a noite do mundo que se apresenta a nós. Força de tirar dessa noite as imagens, ou deixá-las cair nela: isto é posição autônoma, consciência interior, ação. É essa noite que se retirou a entidade-existente-come-um-ser-dado; mas o movimento dessa força está igualmente afirmado.

Mas esse cenário de horror muitas vezes não aparece na linguagem otimista de Taylor. Só que é preciso ter em mente que sua filosofia é uma tentativa de manter a subjetividade viva e consciente, no sentido hegeliano do termo. Os que estão mais habituados com o “proceder” da moral racionalista, podem achar que Taylor é ingênuo, já que ele acredita em um mundo dos Bens (que ele chama de hiperbens, ou bens de segundo grau). Entretanto, prefere-se, nesta Tese, aliar-se à perspectiva de Taylor, afinal, em prol de um novo conceito de tolerância, aceitar algum nível de “ingenuidade” não pode ser pior do que aceitar, de pronto, a segunda temível alternativa, qual seja, o vazio, a morte moral e a intolerância.

Sem mais longas discussões, portanto, é preciso estabelecer uma ordem de argumentos, bem como de referências, sobre a filosofia de Taylor que aqui serão utilizadas. Quanto às obras, analisar-se-ão, principalmente, *As fontes do Self* (1989), somada à *Ética da Autenticidade* (1992) e ao mais recente *The Language Animal* (2016). Junto a essas referências principais, aparecerão remissões eventuais a outros textos, tais como *Philosophical Papers: Human Agency and Language* (1985), *Argumentos filosóficos* (1995) e *Imaginários sociais modernos* (2004)²⁶.

Na obra *As fontes do Self*, uma das principais preocupações de Taylor é lançar uma proposta para o problema das significações morais. O sujeito moderno é fruto da evolução das representações da ideia de bem no decorrer de sua história, de modo que existe uma

²⁵ Honneth, como se analisará no tópico a seguir, também se utiliza de imagens físicas da ausência de reconhecimento como doença e experiência de morte.

²⁶ Outras obras importantes, que se ligam mais ao aspecto político da teoria de Taylor, como *The Politics of Recognition* (1994), *A Secular Age* (2007) e *Boundaries of Toleration* (2014) serão discutidas no próximo Capítulo 3, para o qual se remete o leitor.

relação inseparável entre identidade e moralidade. Mas isso é continuamente negado pela Filosofia Moral Moderna: ela preferiu construir uma ideia de moralidade em sentido estrito, que se volta apenas para a determinação daquilo que é certo obrigar a se fazer, sem delimitar o que é bom ser.

Só que essa atitude, apesar de tornar mais palatável a existência moral e política individual e social, não consegue elidir o sentimento de inarticulação perante o mundo. Taylor acredita que isso acontece porque a moralidade estrita não se permite ser uma ontologia do ser humano, pois deixou de formular questões sobre a natureza humana e, assim, deixou de elaborar critérios para definir aquilo que pode ser objeto de respeito, bem como para explicar o motivo pelo qual o humano apresenta certas reações viscerais de náusea e desconforto, quando vê esses objetos sumariamente violados.

O pior é que, quando a Filosofia Moral tenta dar conta desses problemas, ela o faz de modo duvidoso. Ela tenta dar explicações ontológicas a partir de explicações naturalistas, com predicados análogos aos das ciências naturais. Isso significa que ela tenta se utilizar de uma linguagem descritiva, tomando o bem como uma espécie de objeto essencial em si que pode ser explicado por um padrão abstrato, neutro e universal. O fracasso é certo. Eis o porquê.

Em um primeiro momento, é inapropriado pensar que uma ontologia moral possa ser construída longe das intuições morais. Intuições morais, para Taylor, são respostas morais viscerais. Não existe abstratividade, neutralidade nem universalidade nelas. Do ponto de vista do modo de pensamento racionalista, essas intuições morais são objetos melindrosos, indefinidos, tateantes e incertos. Melhor recalá-las. Só que isso não elimina o problema. Segundo Taylor (2005, p. 24):

Muitos dos nossos contemporâneos, embora não se sintam atraídos pela tentativa naturalista de negar por inteiro a ontologia e embora, pelo contrário, reconheçam que suas reações morais mostram estar eles comprometidos com alguma base adequada, ficam perplexos e indecisos quando chega o momento de dizer que base é essa. (...) A maioria de nós ainda está no processo de procurar respostas para isso. Temos aí, como tentarei argumentar, uma condição essencialmente moderna.

Essa condição moderna, que Taylor apresenta, é descrita por três diretrizes essenciais: (1) a ideia de autonomia, que atribui ao ser humano o papel de colaborador ativo na construção do respeito que lhe é devido; (2) a ideia de que o sofrimento deve ser diminuído; (3) a afirmação da vida cotidiana como lugar do bem viver, cujas funções

produtivas e reprodutivas da vida privada substituem as relações coletivas que, no período antigo e medieval, davam sentido e estrutura à vida subjetiva.

Considerando essas três diretrizes, é possível delimitar o que seja a ideia de *dignidade* para Taylor. Geralmente, entende-se por digno aquilo que é passível de respeito. E, para garantir esse respeito de um modo objetivo, atribuem-se direitos e obrigações morais. Acontece que, ao fazer isso, a moralidade moderna esqueceu-se de que a ideia de respeito pode ser ativa, mas também pode ser implícita. O respeito ativo é o respeito a direitos de não violação de liberdades. Já o respeito implícito é a aceitação e admiração interna que uma pessoa tem sobre as escolhas morais de outra (TAYLOR, 2005, p. 29)²⁷.

Quando um sujeito possui respeito implícito, isso encadeia algumas consequências morais importantes: (1) ele considera que seu lugar no mundo, sua função, tem um sentido; (2) esse sentido motiva a ação do sujeito de forma substantiva, porque é considerado *importante* (*worth*) a partir de uma ordem que lhe é superior; (3) essa motivação está contraposta a outras motivações apresentadas por outros sujeitos; (4) essa motivação não é capaz de ser expressa por meio de uma linguagem descritiva ou prescritiva. Analisar-se-ão, a partir de agora, os efeitos mais profundos de cada uma dessas consequências.

Primeiramente, quanto à questão do sentido da vida (1). Taylor considera que, na Modernidade, por mais que possa “zombar dessa expressão” (2005, p. 33), não se pode negar o extremo desconforto que ela causa. Isso acontece porque a inexistência de fundamentos morais últimos gerou uma perda de horizonte de sentido. Na obra *Ética da Autenticidade*, Taylor descreve essa experiência como um sentimento de declínio, que ele intitula de perda de significado. Esse mal encontra sua origem na desarticulação do *self* em relação à tradição, à história, à religião, ou a qualquer outro horizonte moral que ultrapasse o autodomínio do sujeito. O desencantamento do mundo é o descrédito das ordens morais superiores, que anteriormente davam significado à vida.

Quanto mais o ser humano cai nesse fosso e, quanto mais a filosofia moral tenta demonstrar que esse fosso não tem fundo, o efeito é o inverso. O sentido da vida já está operando: ele é a atividade de cair. O sentido da vida não é uma definição. Citando Alasdair MacIntyre (*After Virtue*, 1981), Taylor afirma que as pessoas estão sempre em busca. Às vezes, essa busca alcança uma resposta, e a pessoa passa a se identificar com um conjunto de valores disponíveis em uma das vastas tradições morais existentes. Às vezes

²⁷ Essa discussão sobre liberdades positivas e negativas serão aprofundadas no Capítulo 3 da presente tese.

essa busca resulta em uma resposta, mas que se apresenta incongruente para o sujeito, o que gera uma crise existencial. Às vezes a busca resulta em nenhuma resposta, mas apenas em um sentimento de inadequação pessoal.

Nesta tese, prefere-se utilizar o verbo “cair”, para expressar essa ideia de sentido da vida enquanto atividade. E isso parece ser mais apropriado, porque o verbo “buscar” implica se ter previamente uma orientação, que, de fato, não existe, pelo menos do ponto de vista do sujeito que está buscando. Cair é estar lançado, jogado no fosso da vida, similar ao *Dasein* heideggeriano. O cair é a retirada involuntária do chão sobre os pés. É involuntário, mas, ao mesmo tempo, é algo que diz do seu estado de vida. Ademais, o verbo “cair” justifica a ideia de que, quando a queda acaba, alcança-se o chão, um horizonte de sentido. Só que, a experiência da aterrissagem não é confortável. Será dolorosa, porque horizontes de sentidos não são nem definitivos, nem historicamente estáveis. Mas, na pior das hipóteses, chegar a ele é mais confortável do que continuar caindo.

Todavia, seja enquanto busca, seja enquanto queda, é relevante afirmar que o sentido da vida enquanto atividade questionadora comum existe, é constitutivo de diversos povos e culturas, e mais: ele define a identidade do sujeito, isto é, o seu *self*. Entende-se por *self*, no sentido tayloriano, uma espécie de moldura (*framework*) móvel de distinções morais qualitativas, adquiridas pelo sujeito no decorrer de sua busca por sentido²⁸. A moldura é uma espécie de armadura, juízos de valor que “envolvem” o sujeito, já que sua existência não pode deixar de ser um acontecimento tradicional.

Chega-se, então, ao argumento (2), isto é, às distinções qualitativas. Distinções qualitativas são desejos, ou seja, ideias de bem. Na *Ética da Autenticidade* (2011, p. 25), Taylor define ideal moral como um “padrão do que devemos desejar”. Esses desejos ajudam a pensar, sentir, julgar e funcionar perante as escolhas significativas da vida. Ocorre que, para Taylor, existem dois tipos de desejos: os de primeira ordem, sujeitos à avaliação fraca (*weak evaluations*); e os de segunda ordem, sujeitos à avaliação forte (*strong evaluations*)²⁹.

Os desejos de primeira ordem são desejos simples, mantenedores das funções vitais. Desejo de comer, descansar, sentir-se seguro. Podem ser enquadrados como o desejo

²⁸ Na tradução em português de *As fontes do self* a palavra *framework* é traduzida como *configuração*. Discorda-se plenamente dessa escolha. Traduz-se, aqui, *framework* como *moldura*.

²⁹ O conceito de desejos de primeira e segunda ordem são inaugurados na filosofia de Taylor no texto *What is Human Agency* (na obra *Philosophical Papers*) e não serão aprofundados nesse momento da análise. Eles serão objeto de estudo do tópico 2.2, para o qual se remete o leitor.

na concepção utilitarista, de maximizar a felicidade e minimizar a dor. São desejos que, para Hegel, estariam ligados à ideia de posse e consumo de um objeto determinado.

Os desejos de segunda ordem são mais complexos. Primeiramente, eles são desejos que se aplicam a desejos, isto é, eu posso estabelecer hierarquias e resolver conflitos entre desejos primários a partir dos desejos secundários³⁰. Além disso, eles são o desejo de ser desejado pelo outro, isto é, o desejo que o Eu tem de que os seus desejos primários sejam tidos pelos outros como algo importante, sejam considerados dignos de serem mantidos e respeitados. Por fim, os desejos de segunda ordem são tão constitutivos da identidade do *self* que, quando são desrespeitados, o *self* é capaz de lutar por eles. Mas ele luta, na verdade, porque sem eles a sua vida já é experiência de morte (do ponto de vista da consciência, e não necessariamente física). Eles são desejos estruturantes da vida; sem eles, a função subjetiva internaliza um movimento negativo autodestrutivo³¹.

São sobre os desejos de segunda ordem que o naturalismo e o utilitarismo mais se contrapõem. Para essas filosofias, eles não têm motivo para existir, já que a experiência moral se equipara à experiência física, e o sujeito moral é capaz de se relacionar com seus desejos como se relaciona com um objeto físico comum: de forma desprendida, neutra, coerente, instrumental e abstrata.

Ocorre que, excluir uma ontologia moral é, em si, uma posição moral de segunda ordem. Em *As fontes do Self* (2005, p. 39), Taylor afirma “essa ideia é profundamente errônea. Como afirmei acima, ela mesma é motivada por razões morais, e essas razões formam uma parte essencial do quadro das configurações [molduras] com base nas quais vivem as pessoas em nossos dias”. Na *Ética da Autenticidade* (2011, p. 27), Taylor denomina a tese naturalista de “relativismo leve” e afirma que “há algo contraditório e autodestrutivo nessa posição, já que o próprio relativismo é alimentado (pelo menos em parte) por um ideal moral. [...] O ideal se reduz ao nível de um axioma, algo que não se desafia e também nunca se expõe”.

O naturalismo e o utilitarismo, portanto, são confusos. Mas quando se toma consciência disso, surge outro dilema, tipicamente moderno. O que justifica as distinções

³⁰ O desejo de segunda ordem é um desejo que estabelece as condições do importante (*worth*), mas não define o que é importante. Isso é essencial para entender que os desejos expressam, e não definem ou prescrevem.

³¹ Os desejos de primeira ordem são os desejos imediatos da consciência hegeliana. Os desejos de segunda ordem são desejos objetivos, desejos sociais por reconhecimento. Esse jogo é um argumento essencial para a definição de tolerância na figura intersubjetiva, que será apropriadamente discutida no tópico 2.2.

morais dos desejos de segunda ordem? Chega-se ao argumento (3). As distinções qualitativas dos sujeitos, isto é, suas identidades, suas molduras, seus desejos de segunda ordem estão contrapostos às distinções qualitativas apresentadas por outros sujeitos. Não há um padrão único. Como Taylor pode solucionar isso?

Na verdade, isso não precisa de solução. Isso não chega nem a ser um problema. A pluralidade de distinções qualitativas só vira uma celeuma quando colocada a partir de uma interpretação dos valores sob o paradigma naturalista. Ora, se valores se comportam como objetos físicos, o conhecimento moral produzido sobre eles só pode ser descritivo, único, estável e verdadeiro. E se os valores forem outro tipo de objeto? Um que não tenha absolutamente nada a ver com os objetos naturais?

Essa é a principal hipótese de Taylor. As distinções qualitativas, para Taylor (2005, p. 41), têm três funções no tocante à avaliação moral. Primeiramente, elas imprimem no sujeito a noção de que existem desejos que são superiores e inferiores. Secundariamente, elas fazem o sujeito entender que o que é superior são objetos adequados de respeito. Por fim, elas indicam ao sujeito que os objetos de respeito são sagrados ou gozam de uma espécie de imunidade que não deve ser atacada.

Isso mostra que as distinções qualitativas são importantes para a constituição do *self*. Mas o naturalismo insiste em defender que elas são demandas irrealis. São projeções de uma subjetividade cindida e enganada. Para Taylor, isso é uma contradição performativa. Distinções qualitativas são reais, porque são articuladas. Para Taylor (2005, p. 42-43):

Articular uma configuração [moldura] é explicar o que dá sentido a nossas respostas morais. Isto é, quando tentamos explicitar o que pressupomos ao julgar que dada forma de vida vale de fato a pena, quando colocamos nossa dignidade numa certa realização ou posição ou quando definimos de dada maneira nossas obrigações morais vemo-nos articulando, *inter alia*, o que tenho denominado de configurações [molduras]. (...) Desejo defender a tese forte de que é praticamente impossível à pessoa humana prescindir das configurações [molduras]; em outras palavras, que os horizontes no seio dos quais levamos a vida e a compreendemos têm que incluir essas discriminações qualitativas fortes. (...) O que afirmo é que viver no âmbito desses horizontes fortemente qualificados é algo constitutivo do agir humano, que sair desses limites equivaleria a sair daquilo que reconheceríamos como uma pessoa humana integral, isto é, intacta.

Os desejos de segunda ordem, enquanto formadores do *self*, são os limites do humano. Mas isso não é uma tese biopolítica. Na verdade, isso é o que Taylor, nos textos, *The Concept of A Person e Self-interpreting Animals* (1985)³² entende por humano como

³² Esses textos se encontram no livro *Philosophical Papers: Human Agency and Language*.

animal autointerpretante. O *self* não é fixo. Ele se move no espaço moral. A identidade é uma espécie de orientação, e não uma algema. Ela é uma moldura, e não uma cela. Ela orienta o ser humano no espaço moral, sugere o que para ele é bom ou ruim, superior ou inferior, naquele momento, naquela posição.

Cada pessoa elabora seu horizonte moral, a partir de sua história. Isso poderia sugerir que Taylor é um relativista, um subjetivista moral?³³. O que Taylor está tentando articular é o mesmo movimento particular-geral-particular que Hegel tem como base na sua dialética, e que Honneth também reproduz³⁴. O *self* é uma articulação particular, mas, ao mesmo tempo, é muito mais profundo que isso, porque esse particular só é enquanto situado em algo geral, algo a partir do qual ele retira seus desejos de segunda ordem. Segundo Taylor (2005, p. 47):

Orientamo-nos num espaço que existe independentemente de nosso sucesso ou fracasso na descoberta de nossas coordenadas, o que, além disso, torna incontornável a tarefa de descobrir essas coordenadas. Dentro desse quadro, a noção de inventar uma distinção qualitativa a partir do nada não faz sentido. Porque só podemos *adotar* as distinções que fazem sentido para nós, no âmbito de nossa orientação básica.

Isso significa que o ser humano é, sim, capaz de liberdade de escolha. Essas escolhas diferenciam as nossas subjetividades morais. Mas há algo que não muda e que vem de fora. O que seria isso? Seriam os *objetos de valor* sobre os quais se escolhe. O sentido do que é importante. A responsabilidade de se lançar em busca dessas “coordenadas”. Isso tudo não é uma autodeterminação do sujeito. Pertence à tradição. Taylor (2005, p. 47) é enfático: “a ideia de que inventamos distinções a partir do nada equivale à noção de que inventamos tanto as perguntas como as respostas”³⁵.

Dessa forma, os desejos de segunda ordem são reais, porque se expressam na linguagem das instituições sociais que os constituem. Em conjunto, eles formam o *self*, motivando a ação humana segundo o Bem. Mas o *self*, enquanto objeto real, possui características específicas: ele é espacial, mas não é físico; ele não pode ser descrito de maneira absolutamente objetiva; ele não pode ser descrito explicitamente; ele não é independente do contexto que o cerca (TAYLOR, 2005, p. 51).

³³ Relembra-se, aqui, o conceito de moralidade objetiva defendido por Wong, e citado na seção 1.2.1.1 desta tese. Segundo Wong, Taylor seria um defensor da moralidade subjetiva, entretanto, o que Taylor defende é uma reapropriação de significado da moralidade objetiva. A mesma crítica à ideia de liberdade como liberdade de escolha foi elaborada por Hegel.

³⁴ Sobre esse movimento em Honneth, vide a seção 2.1.3 deste capítulo.

³⁵ Taylor defende, portanto, que o universo moral utilitarista é extremamente patológico. Gera um sujeito destacado, que remete à ideia de reificação, analisada no próximo tópico, a partir da teoria de Lukács e Honneth.

Finalmente, chega-se ao argumento (4). A motivação, orientada pelo *self*, não é capaz de ser expressa por meio de uma linguagem descritiva ou prescritiva. A articulação linguística dos desejos de segunda ordem nunca é completa, porque se dá mediante cruzamentos de linguagem³⁶. No *self* há algo que se mostra ao mesmo tempo em que se esconde. O que se mostra é o Eu. O que se esconde é o Outro. Só se é um *self* em meio de outros. Na *Ética da Autenticidade* esse embate fica mais claro. O *self* se constitui em uma tensão contínua entre autenticidade e reconhecimento. Autenticidade é a ideia de ser fiel a si mesmo, de se autodeterminar. Surgiu com o individualismo atomista, já analisado no Capítulo anterior, e se solidificou no movimento romântico. O reconhecimento, por outro lado, é o que freia essa autossuficiência. Ele é um desejo de segunda ordem que possibilita a aquisição primária da linguagem.

O ser humano constitui-se na cultura enquanto ser dotado de linguagem. Essa tese aristotélica é renovada em Taylor, assim como nos demais filósofos comunitaristas. A linguagem de que o sujeito se utiliza para expressar seus desejos (primários e secundários) não é autossuficiente. Ela foi aprendida, mediante um parceiro de fala, que reproduziu acordos anteriores de significados e de juízos. Esses acordos prévios têm que ser aprendidos e minimamente compartilhados, para que as palavras façam sentido e para que haja comunicação.

Assim, mesmo quando o *self* fala de si mesmo, ele fala por meio de significados que não são autônomos, pois só existem por meio do que Taylor chama de “redes de interligação”. Eis o caráter dialógico da identidade humana. Para Taylor, é só através desse jogo dialético do *self* e de sua linguagem expressiva que se pode responder à pergunta sobre “quem sou eu?”³⁷.

Quando é assim descrita, a linguagem adquire um tom determinista. Mas não se trata disso. Os acordos linguísticos não são impostos, eles são articulados. Essa articulação não tem final, nem se completa. A linguagem não engessa, não é um lugar apenas de forma. Ela tem um sentido, e esses sentidos podem mudar, podem ser entrecruzados, podem ser subtraídos ou adicionados. O *self* vai ser moldado nessas curvas de sentido. Mas, apesar de constantemente modificáveis, uma coisa continua certa: a linguagem não é autossuficiente nem monológica.

³⁶ Nesse argumento, Taylor se inspira em Wittgenstein.

³⁷ A psicanálise se apropriaria dessa dialética para fundar o *Ego* e o *Alter Ego*. Não é essa a intenção de Taylor, nem de Honneth, apesar de que este admite consequências psicanalíticas para a teoria do reconhecimento.

O *self* só é capaz de ressignificar a partir de uma base geral que ele já possui. Mesmo quando ele é original, quando ele percebe no mundo uma coisa que só ele viu, ainda assim, essa coisa só se instaura como “nova”, porque foi contraposta a algo “velho”, a partir do recurso a um desejo de segunda ordem, que indica o “novo” como melhor e superior ao “velho”. Taylor afirma (2005, p. 57):

Um ser humano sempre pode ser original, ir além dos limites do pensamento e da visão dos contemporâneos, pode até mesmo ser objeto de muitos mal-entendidos por parte deles. Mas o impulso à visão original ver-se-á obstruído, perder-se-á em última análise na confusão interior, caso não possa ser colocado de alguma maneira em relação com a linguagem e a visão dos outros.

É por esse motivo que Taylor descreve a subjetividade individualista como um *self* mutilado. Ela seria incapaz de se relacionar apropriadamente com as coisas no mundo, porque não há que se falar em um mundo de um só. E ainda, se por um milagre, ela conseguisse fazer isso, de que serviria, se ela não conseguisse comunicar sua experiência singular? Seria quase como uma experiência mística idiossincrática, que nasce e morre com ela mesma, já que não há quem queira nem possa escutar. O *self* se autodestruiria. Retorna, novamente aqui, a experiência da morte³⁸.

Ter uma posição em um espaço moral é, portanto, essencial para a constituição do sujeito. Não se pode negar que as pessoas desejam a plenitude, desejam aliar-se ao que elas consideram um modo bom de viver. Isso é uma necessidade básica do sujeito, é sua posição no espaço moral. A partir dessa posição, o ser humano pode enxergar o quanto ele está perto ou longe da concretização de seu sentido de bem, e isso é uma fonte inegável de motivação da ação moral: impulsiona ao que se está seguindo ou se poderia seguir. A partir daí o sujeito torna-se capaz de narrar sua vida. Para Taylor (2005, p. 71)³⁹:

A partir do meu sentido de onde estou em relação a ele, e entre as diferentes possibilidades, projeto a direção de minha vida em relação a ele. Minha vida sempre tem esse grau de compreensão narrativa: compreendo minha ação presente na forma de um “e então”: havia A (o que sou), então faço B (o que posso me tornar).

³⁸ Esse argumento de Taylor responde à crítica, feita à sua filosofia, de que ela permite o etnocentrismo e o isolamento entre comunidades linguísticas. Para Taylor, entretanto, o etnocentrismo é a confusão entre as condições transcendentais e o uso concreto da linguagem em uma cultura. Uma cultura radical, que não consegue colocar-se como ouvido do outro, é uma cultura que engessou suas distinções qualitativas e, assim, passa a ignorar as condições transcendentais da linguagem. Ela passa a aplicar as mesmas regras do atomismo individualista, só que, agora, a um grupo, que se fecha e se diz autossuficiente. Isso, para Taylor, continua sendo uma contradição performativa. Mas essa questão será melhor discutida no Capítulo 3 desta tese.

³⁹ Esse sentido de subjetividade como capacidade narrativa também é defendido por Honneth, conforme já foi visto no conceito de autonomia descentrada (cf. seção 2.1).

Encontrar um sentido para a ação presente envolve, portanto, a capacidade de consciência sobre o passado e projeção para o futuro. É um argumento hegeliano. A construção de uma subjetividade não pode ser feita de modo abstrato. A preocupação narrativa de uma vida não é apenas um recontar, mas remete a uma ideia de totalidade no tempo e no espaço moral: o que o sujeito é, vem do que ele foi, e motiva o que ele será. E nessa compreensão do sujeito no tempo (passado, presente e futuro) só é possível a partir da posição que ele ocupa no espaço moral, isto é, de sua moldura, seu *self*.

A diferença é que Hegel atribui um fio condutor para esse movimento da consciência: sua universalidade enquanto Conceito. Essa alternativa não está disponível para Taylor. Também não está disponível para esta Tese. Por isso Taylor insiste na ideia de que sua filosofia é um ensaio de resgate. E a beleza disto está justamente no otimismo que ele sustenta, mesmo caminhando por areia movediça.

Isso incomoda. Causa espanto. Este é o retrato mais fiel da subjetividade moderna, perturbada. A ideia de Bem está ali, no horizonte. Mas qual seria ela? Taylor acredita que responder a isso é desnecessário, porque desvia a atenção daquilo que é mais importante: os desejos de segunda ordem são reais, constitutivos e remetem a uma concepção de vida boa, independentemente de qual ela seja, na prática. Mas como esse bem pode ser real, se não se sabe o que ele é, ou se, na melhor das hipóteses, ele sempre varia?

Conforme já foi visto, a questão da variabilidade do bem não é um problema para Taylor, porque o bem não é uma ideia transcendente, mas sim uma realidade linguística e histórica. Mas isso não significa que, por causa disso, eles não são generalizáveis. Para Taylor, termos valorativos não têm equivalentes descritivos: eles são reais em um sentido especial. Eles são termos indispensáveis, que obedecem ao princípio da melhor descrição.

Termos indispensáveis são aquelas palavras sem as quais não se pode expressar um determinado contexto de vida. Esses termos não são explicativos, isto é, não são científicos, no sentido naturalístico. Eles fazem parte do uso expressivo da linguagem. É exatamente a indispensabilidade deles que gera o *Princípio da Melhor Descrição* (PMD): se o termo é o que expressa melhor o sentido moral daquilo que se faz, ele é incapaz de desaparecer, não se pode deixar de recorrer a ele, então ele é real. E seu uso deve ser admitido como uma forma de justificação moral e, por conseguinte, política.

Os termos indispensáveis servem para expressar o que Taylor (2005, p. 90) denomina por *hiperbens*, que é a mesma coisa que desejos de segunda ordem, ou seja, bens com base nos quais se discriminam outros bens, atribuindo a eles valor e importância num

grau superior de decidibilidade. Os hiperbens são resultado do processo de hierarquização ou transvaloração de bens, que ocorre na Cultura. Eles, em geral, são fonte de conflito e tensão.

Taylor não nega que os hiperbens podem ser incomensuráveis⁴⁰. Não há como se declarar que os hiperbens de uma cultura estão errados ou certos, são superiores ou inferiores, a partir dos hiperbens de outra cultura. Mas a incomensurabilidade não justifica o abandono da tese dos hiperbens. Eles continuam lá, mas são conflituosos. Não há problema ontológico nisso. Na verdade, há um problema prático.

Taylor sugere que esse problema prático pode ter uma solução a partir da tomada de consciência histórica. É possível assumir uma posição crítica perante hiperbens, tendo em vista a abertura e indefinição da linguagem que os expressam. Dessa forma, do mesmo modo em que o sujeito pode comparar hiperbens antigos e novos de seu próprio horizonte de sentido, a partir da capacidade que eles têm de resolver os conflitos daquela própria cultura, o mesmo pode ser feito entre os hiperbens interculturais. Mas isso não necessariamente vai acontecer de modo indolor ou pacífico, porém não deixa de ser possível⁴¹.

O importante é que uma ação que envolve uma escolha moral não pode ser justificada simplesmente pelo seu viés procedimental. Isso é um modo de expressão inarticulado. O que verdadeiramente importa é o que move um sujeito moral de forma substancial. Como fazer? Essa pergunta é desprovida de sentido ético. O que é certo fazer? Aquilo que corresponde ao que é bom ser. O que é bom ser? Aquilo que se conforma aos desejos de segunda ordem, na moldura proporcionada por um *self* e seu modo de vida.

Pode-se provar que um modo de vida está correto? Não. Mas não se trata de uma questão de provar, mas sim de *sentir*, e de articular esses sentimentos com os outros, linguisticamente. Esses sentimentos importam. Eles são o desejo ser reconhecido e, ao mesmo tempo, de ser autêntico. São o desejo de ser digno de respeito pela coletividade, vivendo a sua própria vida singular. Ver-se inserido na História tem uma enorme força moral (TAYLOR, 2005, p. 131). É a força da autoconsciência, que se vê particular, mas se sente universal, no sentido mais hegeliano possível.

⁴⁰ A tese da incomensurabilidade foi defendida por Isaiah Berlin e Joseph Raz, e discutida no Capítulo 1 desta tese, para o qual se remete o leitor.

⁴¹ Do ponto de vista de uma teoria da tolerância, já foi defendido que a tese da incomensurabilidade só permanece enquanto circunstância da tolerância se nela estiver subentendido um conceito de aversão. Na figura da tolerância intersubjetiva, o recurso ao sentimento de aversão é desnecessário, então a incomensurabilidade deixa de ser um problema relevante.

2.1.3. Axel Honneth: Reconhecimento e Desrespeito

A teoria do reconhecimento, desenvolvida na obra de Axel Honneth, segundo o próprio autor, constitui-se enquanto filosofia, psicologia e sociologia morais. Na obra *Luta por Reconhecimento* (1992), Honneth aprofunda a ideia, já defendida em textos anteriores⁴², de que as demandas sociais têm um fundamento moral, já que surgem da experiência do desrespeito, enquanto ausência de reconhecimento. O objetivo da presente seção é fazer uma breve análise dessa hipótese defendida por Honneth, bem como de algumas das suas principais consequências para o conceito de intersubjetividade. Entretanto, o foco principal não será a *Luta por Reconhecimento*, mas sim a relação desta obra com outros textos mais recentes do autor, quais sejam, *Reificação* (*Reification*, 2005), *O Eu no Nós* (*The I in We*, 2010) e *O direito da liberdade* (2011)⁴³.

Em qualquer caso, é preciso relembrar o argumento da *Luta por Reconhecimento*. Nessa obra, Honneth se fundamenta nos escritos do jovem Hegel e na psicologia moral de George Mead⁴⁴, para elaborar uma teoria social de teor normativo, que se baseia na ideia de que existem, na estrutura das relações da vida social, três espécies de reconhecimento que, quando não efetivadas, geram três experiências de desrespeito. A primeira esfera de reconhecimento é a do amor ou dedicação afetiva. A segunda esfera do reconhecimento é a jurídica; e a terceira esfera do reconhecimento é a da estima social ou assentimento solidário.

Na *esfera do amor*, Honneth enquadra as relações afetivas primárias, que se baseiam em laços emotivos fortes, como a relação entre pais e filhos, relações de amizade e entre parceiros eróticos. Nessa esfera, os partícipes se reconhecem como seres carentes e essa dependência é o que condiciona suas existências corporais. Isso significa que, nas relações afetivas, existe um equilíbrio precário entre autonomia e dependência, de modo

⁴² Sobre menções anteriores ao conceito de desrespeito, vide *Integrity and Disrespect*, texto contido na obra *The Fragmented World of the Social*, de 1990.

⁴³ Esta seção vai priorizar o estudo de dois textos dessa última obra: *From desire to recognition* e *Recognition as ideology*. A escolha por essas obras menos discutidas dá-se enquanto aprofundamento e revisão da análise da *Luta por Reconhecimento*.

⁴⁴ De modo geral, os escritos de Hegel mais utilizados por Honneth nessa obra são os *Escritos de Jena* (*Jenaer Schriften*) de 1801-07, mais precisamente o *Sistema da Eticidade* (*System der Sittlichkeit*) de 1802-03, e a *Filosofia Real I e II* (*Jenaer Realphilosophie I und II*) de 1803-04 e 1805-06, respectivamente. Em relação a Mead, a principal obra consultada é *Espírito, Identidade e Sociedade* (*Geist, Identität und Gesellschaft*) de 1973.

que a interação com os outros significantes é indispensável para a constituição psíquica da pessoa e de sua relação corpórea com os demais objetos do mundo⁴⁵. É na esfera do amor, portanto, que se constitui a integridade física de uma pessoa, e a ideia de autonomia que se perfaz no controle do próprio corpo, que Honneth denomina de autoconfiança. Essa esfera é personalíssima, pois cada subjetividade a constrói de maneira específica e única e, portanto, ela está ligada à noção de particularismo moral.

Na *esfera do jurídico*, Honneth enquadra a questão da relação jurídica. Tradicionalmente, define-se relação jurídica como uma relação em que atuam dois sujeitos e cujo objeto é um fato ou ato juridicamente relevante, ou seja, um acontecimento ou uma ação que engendra os efeitos previamente regulados por uma norma jurídica. Uma relação jurídica, portanto, é uma conexão entre duas situações jurídicas. Uma situação jurídica pode ser definida como um conjunto específico e atual de direitos subjetivos, ou seja, um conjunto de direitos e deveres, pertencentes a uma pessoa, que existem por estarem inclusos em uma esfera que lhe é mais geral, qual seja, a do direito objetivo, este que, por sua vez, corresponde a normas gerais e abstratas existentes em um determinado sistema jurídico.

Nesse cenário, o reconhecimento do outro, enquanto subjetividade jurídica, é a compreensão do outro enquanto sujeito igualmente dotado de direitos e de obrigações. Reconhece-se o parceiro de integração como uma pessoa portadora de situação jurídica, isto é, de direito subjetivos. Ocorre que estes direitos particulares (subjetivos) têm sua origem em direitos mais genéricos (objetivos), ou seja, são garantidos a todos os indivíduos por normas jurídicas gerais e abstratas, que se aplicam a todos os membros de uma sociedade de modo genérico e formal. Dessa maneira, o reconhecimento jurídico produz: (1) a ideia de que o ser reconhecido participa de uma ordem social e jurídica; (2) a ideia de que esse membro possui direitos e deveres; (3) a ideia de que esse sujeito é capaz de responsabilização e imputação moral e jurídica. Considerando que o sistema jurídico seria fruto de um acordo racional e geral sobre normas comuns, legitimadas pelo assentimento, o reconhecimento jurídico, portanto, engendra o autorrespeito e opera em uma esfera universalizável de garantias formais e procedimentais, e não mais em uma esfera personalíssima, como a do reconhecimento amoroso.

⁴⁵ Honneth apresenta, como prova empírica dessa afirmação, a teoria das relações de objetos da psicanálise, que aponta como essenciais as experiências interativas da primeira infância para o processo de organização das pulsões libidinosas e amadurecimento sadio do sujeito.

Por fim, na *esfera da estima social*, Honneth enquadra a questão das relações de solidariedade. Em um sistema jurídico, conforme foi visto, existe uma tendência à generalização de direitos formais que ignoram os papéis sociais do indivíduo, bem como seu pertencimento a uma tradição. A estima social, portanto, é definida como um *status* social convencional de diferentes coletividades dentro de uma estrutura social de cooperação. O pertencimento a uma tradição determina o horizonte normativo que se aplica ao indivíduo, seja ele moral ou jurídico. Isso significa que, dependendo da tradição, não só a situação jurídica de um sujeito muda, mas também o valor social atribuído à função que ele exerce na estrutura social também é passível de modificação. No reconhecimento das relações de solidariedade, portanto, funda-se a autorrealização ou autoestima, que representa um retorno ao particularismo, antes abandonado pela generalidade da esfera de direitos, mas que agora retorna enquanto propriedade constitutiva de um sujeito singular que se apropria de valores tradicionais de maneira específica, e que pretende ter essa forma idiossincrática de existência valorizada.

É preciso observar, portanto, que as três esferas de reconhecimento interagem entre si no mesmo modelo proposto por Hegel, sobre a questão da determinação da vontade, na *Filosofia do Direito*⁴⁶. Esse paralelo é estabelecido pelo próprio Honneth, no texto *O reino da liberdade atualizada (The realm of actualized freedom)*⁴⁷. Existe um processo de objetivação na passagem do reconhecimento amoroso para o reconhecimento jurídico, entretanto, é necessário que isso seja efetivado novamente na particularidade. Isso é feito exatamente pela ideia de estima social. Para Honneth, as condutas eticamente admissíveis “não são mais propriedades coletivas, mas sim capacidades biograficamente desenvolvidas do indivíduo” (2009, p. 205).

Ocorre que, do ponto de vista interno ao grupo, existe uma relação de solidariedade simétrica entre os membros. Mas isso não ocorre do ponto de vista externo, em que se instaura uma assimetria de poder entre os integrantes de grupos distintos, assimetria esta que, por sua vez, é a causa da resistência. Todavia essa resistência não necessariamente é grupal: para Honneth, ela se expressa do ponto de vista moral e, portanto, individual. O conceito de solidariedade não se dá a partir do ponto de vista do grupo, nos moldes clássicos da sociologia de Tönnies ou de Durkheim. Na verdade, Honneth define solidariedade social como uma “relação de estima simétrica entre sujeitos individualizados

⁴⁶ A análise da questão do reconhecimento neste livro de Hegel será elaborada no Capítulo 3, para o qual se remete o leitor.

⁴⁷ Esse texto faz parte da obra *The I in We*, previamente citada.

(e autônomos)” (2009, p. 210). Estimar simetricamente é reconhecer no outro a apropriação singular de valores que são úteis para a prática social. Isso é o que torna possível a realização de fins comuns.

Todas as vezes que, por qualquer motivo, as relações entre sujeitos ignoram ou desconsideram alguma dessas esferas de reconhecimento, entende-se que houve a privação de uma pretensão de individualidade. Isso gera um dano, cuja demanda é moral, e que Honneth intitula de desrespeito. No texto *Integridade e Desrespeito (Integrity and Disrespect)*⁴⁸, que antecede a *Luta por Reconhecimento*, é possível perceber que Honneth já defendia que o desrespeito é uma afronta à ideia de dignidade e que ele pode ocorrer em três níveis: (1) enquanto ausência de reconhecimento afetivo, ele é o dano à integridade física, por maus-tratos e violências; (2) enquanto ausência de reconhecimento jurídico, ele é o dano à integridade social, pela privação ou exclusão indevida de direitos; (3) enquanto ausência de reconhecimento solidário, ele é o dano à estima, pela degradação e a ofensa ao *status* social de uma pessoa.

Honneth compara a experiência do desrespeito a uma experiência de doença física. Ele se refere à morte psicológica e à morte social (1995, p. 252; 2009, p. 219) como a linguagem mais apropriada para relatar a experiência moral de humilhação e rebaixamento. Mas, apesar dessa comparação, esses males são tipicamente morais, porque, se a moralidade pretende proteger a ideia de dignidade humana, ela não pode deixar de defender a reciprocidade do amor, o universalismo de direitos e o igualitarismo da solidariedade (1995, p. 256).

Baseando-se na teoria de John Dewey e William James, Honneth vai defender a hipótese de que as reações emotivas, que se originam da experiência do desrespeito, podem ser utilizadas como motivação para os conflitos sociais. Tanto sentimentos positivos, quanto negativos, podem engendrar uma ação. Os sentimentos negativos podem se originar de dois tipos de empecilhos: (1) os técnicos, que são acontecimentos imprevistos que modificam a relação meio-fim; (2) os morais, que são acontecimentos que violam expectativas normativas. Os empecilhos morais podem ser causados por si mesmo, o que gera o sentimento de culpa, ou por outrem, o que gera o sentimento de indignação moral (1995, p. 258).

⁴⁸ Esse texto faz parte da obra *The Fragmented World of the Social*, de 1990.

O desrespeito pode ser classificado, portanto, como um empecilho moral causado por outrem⁴⁹. Mas a profundidade do dano que esses obstáculos podem causar só veio a ser devidamente analisada, por Honneth, em uma obra mais tardia, intitulada *Reificação (Reification)*⁵⁰. Nesse texto, Honneth vai desenvolver a ideia de reificação como o esquecimento do reconhecimento e, para tanto, vai partir da análise crítica desse termo clássico da filosofia de Lukács.

Para Honneth, a ideia de reificação, na obra de Lukács, tem um sentido eminentemente materialista. Ele significa uma instrumentalidade do agir humano: o ser humano, quando interage com outro, comporta-se como se este fosse uma coisa. A reificação é um processo que resulta da expansão da troca de mercadorias a partir do critério do lucro, e pode existir sob três aspectos: (1) o sujeito passa a perceber os objetos do mundo apenas como coisas passíveis de gerar lucro; (2) o sujeito se relaciona com outras pessoas como se estas fossem objetos de uma transação lucrativa; (3) o sujeito valora suas próprias faculdades a partir do critério da potencialização do lucro (2008, p. 22).

Dessa forma, a reificação é uma consequência antropológica da produção do modo capitalista de vida: ela vira uma segunda natureza humana, um hábito persistente, que afeta diretamente a relação que um sujeito possui com o mundo exterior. Nas relações reificadas, os sujeitos se colocam na posição epistemológica de *outro destacado (detached other)*, e produzem uma visão contemplativa e emocionalmente desinteressada sobre os acontecimentos da sua vida. Para Lukács, portanto, a coisificação é uma síndrome estável e multifacetada de consciência distorcida, todavia ela não pode ser superada por uma mera mudança de hábito, já que seu fundamento se encontra enraizado no modo de produção.

O grande problema dessa construção teórica, segundo Honneth, é exatamente o fato de que ela não coloca o processo de reificação como algo moralmente reprovável. Para

⁴⁹ A indignação moral que surge da experiência do desrespeito é o combustível da luta social. Honneth reconhece, entretanto, que isso se dá apenas em potência, afinal, o sentimento de injustiça só é capaz de desfazer os laços repressivos de desrespeito quando existe um contexto político e cultural que assim o permite. Isso significa que é preciso que essas experiências negativas sejam compartilhadas ao ponto de gerarem um interesse coletivo, suficientemente representado em ações políticas de grupo. Enquanto isso não acontece, a ideia de luta social permanece, não como ocorrência sociológica, mas apenas como “um interesse empírico que corresponde a uma preocupação teórica sobre moralidade” (1995, p. 260). A questão da relação entre reconhecimento e luta social será melhor abordada no Capítulo 3 desta tese, para o qual se remete o leitor.

⁵⁰ Esse texto é o resultado das *Tanner Lectures on Human Values*, ministradas em Berkeley no ano de 2005. A palavra reificação será traduzida, nesta tese, também por “coisificação”. Apesar de parecer um neologismo, acredita-se que coisificação expressa com mais propriedade o radical latino *res* (coisa) contida na palavra *Reification*.

tentar solucionar esse problema, Honneth propõe que possa existir uma interpretação “não oficial” de reificação, em que Lukács compara o modo de vida social capitalista com um ideal de vida social que exige uma *prática engajada* (*engaged praxis*).

Entende-se por prática engajada a ideia de que é impossível abordar o mundo a partir de uma perspectiva neutra e emocionalmente destacada. Para Honneth, essa mesma ideia também aparece, na filosofia de Heidegger, como cuidado, e, na filosofia de John Dewey, como envolvimento prático. Todavia, prática engajada, cuidado e envolvimento prático são nomes distintos para a mesma coisa: reconhecimento. E reconhecimento é um engajamento empático que surge da experiência de valor e significado que se tem com o mundo.

Trata-se, portanto, de uma redefinição do termo reconhecimento. Diferentemente do que foi visto na *Luta por Reconhecimento*, o argumento apresentado em *Reificação* é ligeiramente mais ousado. Isso acontece porque, em seu primeiro momento, o reconhecimento se dava como esferas sobrepostas de pretensão formativa da subjetividade. O desrespeito era visto como um empecilho que barrava uma expectativa de individualidade. Agora, não basta isso. Reconhecimento é uma condição de possibilidade do conhecimento. Ele é uma instância cognitiva, modo inexorável de existência humana, que se realiza no ato de tomar para si a perspectiva de outrem. O desrespeito, agora, é reificação, ou seja, é um empecilho que transforma o ser humano em coisa e, assim, interfere no modo pelo qual ele é no mundo. Essas novas definições de reconhecimento e de reificação ocorrem de três modos: (1) o intersubjetivo, em que os sujeitos se relacionam com outros sujeitos; (2) o objetivo, em que o sujeito se relaciona com coisas no mundo; (3) o subjetivo, em que o sujeito se relaciona consigo mesmo.

Em todos os casos Honneth defende que o reconhecimento “ontogenicamente” é anterior ao conhecimento. Sua principal tese é a de que a postura epistemológica do outro destacado, em que repousa a ideia de neutralidade científica, só é possível em um contexto prévio de engajamento, seja com os outros, com as coisas ou com si mesmo. É preciso estar previamente enroscado, para poder desenroscar. Todavia, é necessário analisar como é possível a reificação, a partir dessas novas três formas de reconhecimento.

Sob o aspecto intersubjetivo, ou seja, na relação do sujeito com outros seres humanos, a prioridade do reconhecimento se fundamenta em dois argumentos, o psicológico-cognitivo e o sistemático-categorial.

Do ponto de vista psicológico-cognitivo, Honneth se utiliza do pensamento de Mead, Freud, Winnicott, entre outros, para afirmar que a necessidade de reconhecimento, isto é, a necessidade de apropriação da perspectiva do outro, é uma condição do desenvolvimento da capacidade primária de comunicação e de formulação do pensamento simbólico, ambas desenvolvidas na primeira infância. A criança deve ser capaz de se engajar com figuras parentais primárias, para que possa desenvolver respostas emocionais pertinentes aos objetos no mundo. Quando isso não ocorre, a criança torna-se emocionalmente não receptiva, como nos casos de autismo.

Todavia, Honneth afirma que esse argumento já existia, do ponto de vista sistemático-categorial, na filosofia de Adorno, quando este afirmava que a mente humana surge de sua capacidade de imitar figuras afetivas. Honneth alega que, em termos psicanalíticos, isso corresponde à *catexia libidinal*, de modo que:

o ato de colocar a si mesmo na perspectiva de uma segunda pessoa requer uma forma antecedente de reconhecimento que não pode ser compreendida por conceitos puramente cognitivos ou epistêmicos, já que ela sempre e necessariamente contém um elemento de abertura involuntária, devoção ou amor (...) aqui eu estou preocupado em mostrar que a receptividade emocional surge antes da transição ao conhecimento intersubjetivo de objetos dados, numa forma estritamente temporal (HONNETH, 2008, p. 45).

O conhecimento objetivo do mundo é condicionado pela existência do reconhecimento emocional prévio. Mas Honneth pretende reforçar conceitualmente essa hipótese e, para isso, ele recorre à filosofia analítica, mais precisamente à obra de Stanley Cavell e Wittgenstein. Para ambos os autores, estados mentais não podem ser objeto de conhecimento. O máximo que se pode pretender sobre eles é uma tentativa de comunicação, a partir da qual se objetiva uma reação específica do ouvinte, tentando alcançá-lo pelas suas próprias experiências emocionais.

Para que haja conhecimento, portanto, é preciso que ambos os sujeitos, partícipes da comunicação, estejam existencialmente e emocionalmente envolvidos no mundo um do outro. Só assim é possível que a mensagem do orador gere uma reação apropriada no ouvinte. Cavell também denomina por reconhecimento (*acknowledgement*) essa espécie de abertura. E, assim, Honneth conclui que a anterioridade deste reconhecimento não é apenas uma questão psicanalítica ou temporal: ela é categorial, no sentido de que é condição de possibilidade do entendimento linguístico (2008, p. 50) e, portanto, da relação intersubjetiva.

Mas, podemos indagar, como isso se caracteriza quanto à relação do sujeito com as coisas do mundo? Trata-se, de acordo com o autor, de um reconhecimento objetivo. Sobre esse aspecto, é muito comum acreditar que a postura do observador destacado, neutro e emocionalmente desinteressado é essencial para que haja produção de conhecimento objetivo e certo sobre as coisas do mundo. Essas são capacidades que o sujeito precisa desenvolver, se dele quiser resolver problemas racionalmente.

Como isso é possível, considerando tudo o que já foi dito? Honneth vai defender a hipótese de que, nos atos de conhecimento cotidianos, ou seja, nas relações ordinárias com as coisas do mundo, é comum que haja o “esquecimento do reconhecimento” (*forgetfulness of recognition*). Há uma redução da atenção (*reductive attentiveness*), que gera a perda de foco sobre a consciência do reconhecimento como condição. Isso pode se dar em dois casos: (1) quando há uma ambição enérgica, que prioriza a obtenção dos resultados em detrimento dos fins; (2) quando se instaura uma defesa negativa, em que o sujeito insiste em manter certos preconceitos ou estereótipos sem analisar devidamente as circunstâncias do caso.

Ocorre que o esquecimento do reconhecimento não é o mesmo que seu desaparecimento. Quando um sujeito se relaciona com a natureza de forma instrumental, isso de modo nenhum fere o princípio da anterioridade do reconhecimento, que se deu na esfera intersubjetiva. Inclusive porque, para se relacionar adequadamente com as coisas, o sujeito teve que, antes, relacionar-se adequadamente com outrem, adquirindo, a partir desse ponto, a capacidade de relacionar coisas a emoções. Por esse motivo, para Honneth, o reconhecimento dos objetos da natureza é uma consequência indireta do reconhecimento intersubjetivo: o sujeito valoriza objetos a partir das ligações emocionais que ele aprendeu com outrem e, dessa forma, ele deve ser capaz de reconhecer que os objetos não são apenas corpos que existem materialmente: eles também possuem um sentido existencial, um significado emocional específico para as pessoas que estão ao redor. Ignorar isso é reificar.

Em face do exposto, tem-se a reificação direta na ausência de reconhecimento intersubjetivo, e a reificação indireta na ausência de reconhecimento objetivo. Mas o que ocorre quando a reificação se dá sobre si mesmo? Para Honneth, isso é possível já que o sujeito é capaz de apropriar-se de si mesmo, como forma de amor próprio. Todavia, para entender esse processo, primeiro é preciso definir se há, e como se dá, a forma “normal” de relacionar-se consigo mesmo. Segundo Honneth, existem três respostas: a detectivista, a construtivista e a expressionista.

Para o *detectivismo*, o sujeito se relaciona consigo da mesma forma que se relaciona com os objetos naturais, mas naquele caso ele possui uma posição privilegiada, porque tem consciência de onde provém a intencionalidade dos seus desejos e sentimentos. Basta acessar internamente seus estados mentais. De acordo com Honneth, esse modelo falha porque nenhum estado mental pode ser objeto de conhecimento, inclusive o próprio. Não existe um órgão ou processo de raciocínio interno que consiga rastrear sentimentos, nem internos, nem externos. Há apenas linguagem.

Para o *construtivismo*, os estados mentais internos são construídos ativamente pelo sujeito: quando ele comunica a alguém um desejo, ele dá origem à sua intencionalidade e, assim, o estado mental passa a existir. O sujeito, portanto, é completamente responsável pelo seu estado mental interno. Mas, para Honneth, isso também falha, porque intuitivamente a impressão é a de que existe uma exposição passiva do sujeito aos seus desejos e sentimentos: a dor e o prazer existem independentemente da consciência que a pessoa tem sobre eles. Inclusive, existem alguns desejos que se aprendem a possuir ou a negar, a partir da experiência de socialização.

O caminho do meio é o *expressionismo*. Segundo essa perspectiva, estados mentais são articulações de sentimentos novos com sentimentos já presentes no sujeito. Cada pessoa possui uma dimensão moral de si mesma, o “cuidado de si” (*care of the self*), que corresponde a um conjunto de experiências morais e afetivas singulares, consideradas dignas de apropriação e manutenção. Quando isso inexistente, o sujeito é reificado em relação a si mesmo, isto é, ele é incapaz de reconhecer a si mesmo e compreender que seus desejos são algo que possuem valor para si, o que transforma suas intenções em uma *espécie-objeto*, como pensava o detectivismo, ou *produto*, como pensava o construtivismo.

Todavia, Honneth não deixa claro como se constrói essa esfera moral do amor próprio, o que levaria a pensar que se trata de uma questão pessoal e particular de cada sujeito. Mas no texto *Reconhecimento como ideologia (Recognition as ideology)*⁵¹, ele desenvolve um novo conceito, o de *qualidades avaliativas (evaluative qualities)*. Defende-se, aqui, que o recurso a essas qualidades é capaz de esclarecer a imprecisão sobre o amor próprio, deixada em *Reificação*.

É preciso ressaltar que, originariamente, Honneth não utiliza o termo “qualidades avaliativas” nesse contexto do amor próprio. Na verdade, qualidades avaliativas, às vezes chamadas de razões avaliativas (*evaluative reasons*), são faculdades que permitem

⁵¹ Esse texto integra a obra *The I in We*, citada anteriormente.

distinguir entre formas justificadas e injustificadas de reconhecimento. *Reconhecimento como ideologia* é um texto em que Honneth tenta responder algumas críticas direcionadas à sua teoria. Uma delas é a de que o reconhecimento pode ser utilizado como forma de manutenção dos padrões de desrespeito, reforçando expectativas de comportamento e, assim, reproduzindo ideologias de cunho irracional.

Para responder a essas críticas, Honneth afirma que a sua teoria do reconhecimento se baseia em quatro premissas: (1) remete ao significado alemão do termo reconhecimento (*Anerkennung*) e, portanto, significa o ato normativo de atribuir um valor social positivo a um grupo ou pessoa; (2) não é um ato meramente simbólico ou linguístico; (3) não é um ato que se realiza de maneira indireta, como um efeito secundário, pois deve ser diretamente intencionado; (4) perfaz-se em várias esferas, seja o amor, o respeito jurídico ou a estima social. A partir dessas premissas, Honneth unifica os conceitos apresentados em *Luta por Reconhecimento* e em *Reificação*, ratificando o caráter moral e epistêmico do reconhecimento, de maneira que este que passa a ser definido como:

um gênero que compreende variadas formas de atitudes práticas cuja intenção primária consiste em um ato particular de afirmar outra pessoa ou grupo (...). Longe de ser uma mera ideologia, reconhecimento constitui um pré-requisito intersubjetivo para a habilidade de cumprir metas de vida autonomamente (HONNETH, 2010, p. 81)⁵².

Acontece que o ato de reconhecimento pode ser atributivo ou receptivo. No primeiro caso, o reconhecimento é produtivo, ele atribui uma nova qualidade positiva a um grupo ou pessoa. No segundo caso, o reconhecimento é reprodutivo, ele apenas se apercebe, torna-se consciente, de um *status* positivo que já pertencia ao grupo ou indivíduo.

Ambos os casos têm vantagens e desvantagens. Sob o aspecto produtivo, o reconhecimento é um ato constitutivo mais forte, só que não existe um critério para determinar até que ponto essa nova atribuição de valor é apropriada ou não. Por outro lado, sob o aspecto reprodutivo, o reconhecimento é um ato que precisa de uma motivação prática, mas essa motivação está condicionada à existência de um paradigma moral objetivo, ao qual o *status* do grupo precisa corresponder.

⁵² No original: “recognition should be understood as a genus comprising various forms of practical attitudes whose primary intention consists in a particular act of affirming another person or group (...) Far from being a mere ideology, recognition constitutes an intersubjective prerequisite for the ability to fulfil one’s life goals autonomously”.

Para Honneth, o dilema é aparente. Isso acontece porque, para que o reconhecimento seja um ato moral, é preciso que ele seja baseado em boas razões. A teoria do reconhecimento, portanto, não é irracional, mas também não tem como requisito uma moralidade objetiva. Na verdade, ela se fundamenta “num realismo valorativo moderado”, somado a uma perspectiva forte de progresso.

Assim, Honneth tenta escapar de Hegel, mas termina retornando a ele. Se Honneth acredita que a sociedade progride moralmente, e que esse progresso pode ser percebido pelo conjunto de transformações culturais sobre a valoração das qualidades humanas através da história (2010, p. 83), isso significa que devem existir certos critérios de valor para mensurar o progresso. Isso é exatamente a função das qualidades avaliativas. Inclusive existe um tipo de racionalidade pertinente aplicável a essa prática, denominada de razão avaliativa.

Mas Honneth insiste que isso não é fruto de uma moralidade objetiva, ou de uma *eticidade*, como diria Hegel. Na verdade, o que Honneth pretende é inserir essas qualidades em um contexto habermasiano de Mundo da Vida. Isso significa que, apesar de servirem como razões morais para uma determinada cultura particular de reconhecimento, elas estão condicionadas historicamente, ou seja, são mutáveis e variáveis.

No Mundo da Vida, as pessoas estão em constante processo de aprendizagem, e a consciência disso é uma barreira natural ao egocentrismo. Mas isso não impede que razões morais para o reconhecimento sejam estabelecidas, só torna impossível que elas sejam consideradas imutáveis. Por isso o realismo valorativo que Honneth defende é, por ele mesmo, considerado moderado. E, por causa disso, ele afirma que “poderíamos, assim, entender que o comportamento humano recognitivo é um pacote de hábitos ligados a razões revisáveis para o valor de outras pessoas no processo de socialização” (2010, p. 83)⁵³.

Dessa maneira, quando as qualidades avaliativas mudam, no decorrer da história, novas formas de reconhecimento reprodutivo aparecem e tornam possível a identificação de novos *status* de valor em outras pessoas. Esses novos *status* se articulam às qualidades já existentes e, assim, aumentam a possibilidade do exercício da autonomia, o que, para Honneth, pode ser interpretado como um progresso. Reconhecer, portanto, é dar expressão a qualidades avaliativas.

⁵³ No original: “as a result, we could then understand human recognitional behaviour as a bundle of habits linked to the revisable reasons for the value of other persons in the process of socialization”.

Em face desses novos argumentos, é preciso reforçar a seguinte interpretação: existe uma relação entre o conceito de cuidado de si (amor próprio), qualidades avaliativas e solidariedade (estima social)⁵⁴. Conforme já foi visto, o cuidado de si é uma espécie de reconhecimento de si mesmo. Ele é a compreensão, que o sujeito tem, de que ele articula um conjunto de intenções que devem ser mantidas, porque são consideradas importantes, de seu ponto de vista singular. De onde surgem esses sentimentos? Da apropriação de valores que o sujeito faz, quando relaciona sua vida particular à tradição a que ele pertence. Na verdade, o que o sujeito faz, por meio dessa ligação, é particularizar qualidades avaliativas gerais que, quando não encontram expressividade apropriada, geram uma demanda por reconhecimento intersubjetivo, ou de estima social.

Reivindicar a validação de qualidades avaliativas, portanto, é um ato de reconhecimento perante si mesmo e perante o outro. É o desejo de ser desejado pelo outro, no sentido mais hegeliano possível. Honneth afirma que “reconhecer os outros é perceber uma qualidade avaliativa neles que nos motiva intrinsecamente a não se comportar mais de forma egocêntrica, mas sim de acordo com as intenções, desejos e necessidades dos outros” (2010, p. 85)⁵⁵. Dessa forma ele justifica que *reconhecer é um ato moral*, porque ocasiona uma restrição da ação de um sujeito em face das motivações de outro.

Mas que ação é essa a ser restringida? É a ação de homogeneização ou engessamento das qualidades avaliativas de uma subjetividade sobre a outra; é o ato de reificação de um sujeito sobre o outro. É um ato de desrespeito de um indivíduo sobre o outro. Caso se prefira utilizar uma linguagem mais hegeliana, a ação a ser restringida é a busca pela integridade de uma consciência através da satisfação de seus desejos pela negação da essência do outro. Todavia, do ponto de vista da hipótese deste trabalho, a linguagem fica mais simples: *a ação que se restringe é a ação de intolerância*.

Tolerar é o ato de refrear um desejo de si em face do desejo de outrem. Intolerância é o que acontece quando esse refreamento não ocorre. Isso pode parecer confuso, porque muitas vezes Honneth define reconhecimento nesses exatos termos. Qual seria a diferença? Tolerância é o mesmo que reconhecimento? Poder-se-ia dizer que sim, mas, caso o leitor

⁵⁴ Cada um desses conceitos é elaborado em uma obra diferente. Cuidado de si está em *Reificação* (2008, p. 71). Qualidades avaliativas está em *The I in We* (2010, p. 78). Estima social está em *Luta por Reconhecimento* (2009, p. 198).

⁵⁵ No original: “to recognize others is to perceive an evaluative quality in them that motivates us intrinsically to behave no longer egocentrically, but rather in accordance with the intentions, desires and needs of others”.

seja afeito a distinções, existe uma *diferença temporal* sutil, quase imperceptível, entre tolerância e reconhecimento. Tolerância vem antes, reconhecimento vem depois.

Quando duas consciências desejantes se deparam em face uma da outra, é necessário que ocorra primeiro o refreamento do desejo imediato, isto é, a tolerância. É preciso que o *self* sinta a perda de si no outro. Se isso não acontecer, as consciências vão lutar até à morte, ou até à submissão, o que, por definição, é a efetivação da intolerância. Mas, se o refreamento acontecer, a consciência retoma-se a si mesma, agora unida ao outro exprimindo seu desejo em comum, que é a liberdade. Não há como ser livre sem que o outro seja livre, da mesma forma que não há como reconhecer sem ser reconhecido. Não existe reconhecimento sem tolerância, da mesma forma que a tolerância não tem razão de ser, caso não seja sucedida pelo reconhecimento.

Por isso não se considera que seja equivocado dizer que tolerância é reconhecimento. Há muito em comum entre esses dois conceitos: ambos são morais, ambos são recíprocos, ambos são dialéticos. E, se a hipótese defendida nesta tese está correta, tolerância e reconhecimento também são condições da intersubjetividade. A tolerância está na base da dialética do desejo, que fundamenta a Ética do Reconhecimento. Definir o que seria isso é o objetivo da próxima seção.

2.2. TOLERÂNCIA INTERSUBJETIVA COMO FIGURA DE UM CONCEITO

O que há de comum entre as teorias de reconhecimento de Hegel, Taylor e Honneth? Qual a relação entre essas teorias e um possível novo conceito de tolerância? Responder a essas duas perguntas será o principal objetivo deste tópico. Todavia, não há pretensão de que essa resposta seja definitiva, mas apenas de que ela seja coerente com a proposta inicial defendida nesta Tese.

Essa proposta gira em torno da hipótese de que a tolerância é um conceito dialético. As variadas experiências de tolerância e os problemas gerados por cada uma delas são negações determinadas: existem apenas enquanto expressões imperfeitas de um Conceito de tolerância como atividade que se direciona para uma efetivação cada vez mais genérica de seu conteúdo.

Essa generalidade, entretanto, não se dá do ponto de vista do objeto da tolerância. Na verdade, a tolerância só se generaliza mediante a *ampliação do grau de consciência do*

sujeito que tolera. Assim, o conceito de tolerância se desdobra, conforme muda a definição dos sujeitos que a exercem e que mudam sua configuração ou moldura. Acontece que a segunda hipótese desta tese é precisamente a de que os sujeitos da tolerância são moralmente comprometidos. Dessa maneira, é possível defender não só que a tolerância é (1) uma condição do processo de formação da subjetividade, mas também que ela é (2) indissociável daquilo que se entende por moralidade.

No primeiro capítulo, viu-se que o conceito tradicional de tolerância se baseia em uma subjetividade individualista. A construção dessa individualidade foi uma das tarefas da Filosofia Moral da Modernidade. Mas esse conceito de tolerância está fadado à contradição, porque tem como condição a ideia de aversão, isto é, um juízo de valor desagradável sobre o objeto da tolerância, cuja origem não é outra senão o sujeito autossuficiente, que julga o mundo a partir de uma extensão de si mesmo.

No segundo capítulo, entretanto, essa ideia de individualidade aparece desconstruída pela teoria do reconhecimento. Viu-se que, seja para Hegel, Taylor ou Honneth, uma subjetividade só pode se considerar formada pela atividade de reconhecer e ver-se reconhecida em e por outrem. Esse ato, que condiciona a obtenção primária da linguagem, é o que torna capaz o estabelecimento de uma relação íntegra do sujeito consigo mesmo, com os outros e com o mundo.

As três teorias do reconhecimento acima analisadas possuem ênfases distintas, mas semelhanças notórias, afinal, as três consideram que o reconhecimento é uma etapa constitutiva da subjetividade. Ademais, todas elas tangenciam uma questão de extrema importância para esta Tese, qual seja, a questão do desejo.

No Capítulo IV dedicado à autoconsciência, na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, o desejo é descrito em duas fases. Na primeira, ele é o desejo ligado ao corpo, à vida de uma subjetividade que promove um movimento negativo sobre o mundo, para poder afirmar a si mesma. Depois, ele passa a ser o desejo por outra consciência, o desejo do duplo movimento negativo, mediante o qual uma consciência se estranha e se identifica em outra, constituindo sua autoconsciência. O mesmo movimento se repete na *Enciclopédia*, momento em que o desejo é definido como um impulso que deve ser suprassumido, em prol da formação da consciência-de-si universal ou espírito racional. Na *Filosofia do Direito*, por sua vez, o desejo aparece como algo inicialmente limitador da vontade, mas que depois é absorvido pela vivência de uma liberdade ética, já que esta é representada pela junção não só da forma do racional, mas também do conteúdo do querer.

Em Taylor, o desejo também é descrito em duas fases. Na primeira, têm-se os desejos de primeira ordem, que são desejos também ligados às condições básicas de existência. Depois, têm-se os desejos de segunda ordem, definidos como os hiperbens a partir dos quais os primeiros desejos são julgados e hierarquizados. O desejo por reconhecimento é, por definição, um desejo de segunda ordem.

Em Honneth, o desejo é sempre desejo por reconhecimento, mas ele se desdobra em três esferas. A primeira se dá no corpo, na integridade física. A segunda se dá no direito, na integridade moral e jurídica. A terceira se dá na estima social, na solidariedade. Em todo caso, o reconhecimento, para Honneth, é um desejo que se volta tanto para si, quanto para o outro, quanto para o mundo. E essa ideia também é compartilhada por Hegel e Taylor.

Além disso, os três autores compartilham críticas ao individualismo metodológico, à autonomia autossuficiente e reconhecem a importância do estabelecimento de uma moralidade substantiva para formação de uma comunidade política e social. Confiam, também, na existência da possibilidade de um progresso moral, a partir da tomada de consciência histórica. O compromisso com essa ideia de progresso moral, entretanto, é mais forte em Hegel, depois em Taylor e só mais frouxamente defendida em Honneth. Isso se justifica pela própria concepção de racionalidade prática desenvolvida por cada autor.

Em face dessas definições sobre a teoria do reconhecimento, qual a importância que elas têm para uma teoria de tolerância? Ora, já foi dito que o conceito de tolerância está estritamente relacionado à formação da subjetividade: a tolerância deve ser uma definição tomada a partir do ponto de vista do sujeito, e não do objeto. A primeira figura da tolerância tinha como sujeito o indivíduo e seus juízos de aversão. Esse esquema entrou em contradição, exatamente porque o individualismo metodológico se desfaz, em função do desenvolvimento da noção dialógica de reconhecimento. Portanto, o conceito de tolerância se suprassume em sua segunda figura, denominada doravante de *tolerância intersubjetiva*.

Na figura intersubjetiva da tolerância, o tolerante é um sujeito desejante. O tolerado também. Este não aparece mais como coisa a ser tolerada, mas sim como sujeito capaz de desejo e também de tolerância. É esperado, de ambos os sujeitos, que eles se tornem demandantes e demandados. Mas nem sempre isso ocorre reciprocamente.

Primeiramente, só existe o desejo primário. Para Hegel, Taylor e Honneth, o desejo primário é o desejo do corpo. A subjetividade que possui mais poder, isto é, que é mais destemida em face da Vida, vai tentar se afirmar pela assimilação ou homogeneização do

outro, isto é, pela destruição do outro através da negação de sua integridade física e de tudo aquilo que fundamenta a sua autoafirmação em si mesmo. Nessa perspectiva desgovernada, a realização do desejo primário da subjetividade tolerante é, por definição, um ato de intolerância.

Só que a subjetividade tolerada não é mais um objeto: ela não é incapaz de resistir ao impulso destrutivo do desejo. Enquanto outra consciência-de-si, o tolerado pode tentar resistir, porque ele também é capaz de operar o mesmo movimento negativo que sobre ele é exercido. Tolerante e tolerado estarão em luta. Se uma dessas consciências fraquejar e temer a morte, ela se submeterá à servidão. Surge, então, a experiência concreta do desrespeito e da coisificação. Mas tudo isso significa a mesma coisa: a realização desenfreada dos desejos de primeira ordem de apenas uma das subjetividades implica a atualização do ato de intolerância no plano da efetividade.

Mas isso não é o que Hegel, nem Taylor nem Honneth esperam que aconteça. O que se pretende é que ambas as subjetividades, do tolerante e do tolerado, refreiem o desejo primário de homogeneizar o outro em sua busca por integridade, e se reconheçam reciprocamente como partes distintas e iguais. O refreamento do desejo é, por si mesmo, um desejo de segunda ordem (para Hegel e Taylor) ou desejo de ser desejado pelo outro (para Honneth). O ato de refrear o desejo primário (do corpo), em face de um desejo superior (do reconhecimento) é, por definição, um ato de tolerância, e isso se dá do ponto de vista fenomenológico como um ato formativo da subjetividade.

Tolerar, portanto, é refrear um desejo de si (primário) em face do desejo do outro (secundário). Como se baseia em uma ideia primária de restrição, de acordo com Honneth, a tolerância é uma *protomoralidade*. Ela está inserida, portanto, num contexto que aqui se denomina de Ética do Reconhecimento. O significado dessa expressão e seus principais elementos serão objeto de discussão do próximo tópico.

2.2.1. Tolerância e a Ética do Reconhecimento

A Ética do Reconhecimento pode ser definida como o conjunto de motivações decorrentes da dialética do desejo, em um contexto de teoria do reconhecimento. Conforme dito acima, a tolerância, enquanto restrição de um desejo, é uma protomoralidade. Esse termo é tomado, nesta tese, por empréstimo, pois ele foi originariamente utilizado por

Honneth no texto *From Desire to Recognition* (2012), ao analisar o Capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*⁵⁶. Segundo o autor (2012, p. 16), “a possibilidade de autoconsciência requer um tipo de protomoralidade, porque é apenas na autorrestricção moral do outro que podemos reconhecer a atividade pela qual o nosso próprio *self* instantaneamente efetua uma mudança permanente no mundo e até produz uma nova realidade”⁵⁷.

Essa nova realidade, a que Honneth se refere, é a realidade ética, ou o Espírito, como diria Hegel. Nesse sentido, a Ética do Reconhecimento contém uma teoria filosófica da *pessoa*, segundo a qual a tolerância é um princípio moral primário indissociável do processo de constituição da subjetividade: ela é um impulso de restrição. Para compreender o que isso significa, é preciso esclarecer cada um dos termos utilizado nessa expressão.

Para a Ética do Reconhecimento, a tolerância é primária, porque é o que possibilita a manifestação incipiente da subjetividade dialógica (intersubjetividade), isto é, de uma subjetividade que percebe aquilo com que ela se relaciona como outro de si mesma. Antes dela, a dualidade entre sujeito e o objeto não permitia que houvesse qualquer possibilidade de relação entre essas duas partes. O sujeito é supostamente certo de si, e o objeto é posto como carente de essência. Entretanto, nenhum deles supera a sua singularidade, afinal, existir em um lugar de coisas imediatas implica, também, na necessidade de ser também um sujeito imediato.

A tolerância também é um impulso de restrição. Essa restrição se dá sobre o desejo do sujeito de operar um movimento negativo sobre aquilo de que dele se diferencia. A consciência busca sua integridade pela satisfação do seu desejo, ou seja, pela assimilação do objeto de uma forma tal que esteja garantida a identidade homogênea dela consigo mesma. $Eu = Eu$, sem espaço para diferenças. Restringir esse movimento negativo do desejo é evidência de uma protomoralidade, porque o ato de restrição é comumente visto como um indício moral de autodeterminação.

Ao ser protomoralidade, a tolerância se coloca como precondição de juízos morais. Por quê? Porque é só depois dela ser manifestada, que a subjetividade se forma e se compreende como responsável por si e pelo outro. Se o ato de restrição dos desejos primários não ocorrer, a subjetividade é incapaz de operar juízos de valor que ultrapassem

⁵⁶ Esse texto faz parte da obra *The I in We*.

⁵⁷ No original: “the possibility of self-consciousness requires a kind of proto-morality, because only in the moral self-restriction of the other can we recognize the activity by which our own self instantaneously effects a permanent change in the world an even produces a new reality”.

a ponta de seu nariz, porque se relaciona com o mundo sob o ponto de vista de seu desejo imediato, e não a partir daquilo que importa (*worth*).

Mas o que é um desejo primário? Geralmente, ele é descrito como um impulso que retira a essência do objeto desejado para que, assim, possa satisfazer-se. O desejo não existe despreziosamente: ele é carência de si que espelha essa falta no outro, transformando-o em algo também carente de essência. Isso possibilita que o outro, enquanto mero objeto inessencial, torne-se apto a responder à demanda crescente por satisfação. É inessencial definir os objetos a que o desejo se aplica, ou afirmar que ele só é viável se a ação dirigida pelo desejo vem ou não a acontecer efetivamente. O que realmente importa é que o desejo é um impulso que motiva a ação negativa de assimilar, consumir aquilo a que ao desejo inessencialmente se põe.

Se não é importante elencar os objetos do desejo primário, o mesmo não pode ser dito quanto aos modos pelos quais ele se efetiva. Segundo Honneth (2012, p. 6-16), esse tipo de desejo possui três fases. Na primeira, ele é um desejo corpóreo, e a subjetividade deseja e depende daquilo que a mantém viva. Na segunda, ele é um desejo de autodeterminação, e a subjetividade se põe abstratamente em um lugar de superioridade perante os outros objetos vivos do mundo, na tentativa de tornar-se mais íntegra e menos determinada. Na terceira, ele é um desejo ressentido, e a subjetividade, ao não conseguir escapar de sua determinidade (pois se está viva ela precisa do corpo), tenta negar a essência daquilo que ela mesma fracassou em consumir, anulando-o. Segundo o autor, cada uma dessas fases do desejo remete diretamente às figuras da autoconsciência hegeliana.

Para Hegel, a consciência do sujeito está atrelada à sua capacidade de perceber-se como algo capaz de se pôr na efetividade. Todavia, a primeira fase do desejo é uma fase corpórea. Nela, a consciência é pontual e imediata, só existe enquanto se relaciona com a natureza. Esta é vista como pura determinação, como um conjunto de objetos com os quais o sujeito se relaciona para satisfazer suas necessidades elementares, como fome, sede, frio, etc. Isso é o que significa estar vivo e, em última análise, o desejo de primeira ordem é o desejo de estar e permanecer vivo. É manter o corpo. Isso consome todo desejo, toda a motivação para a ação dessa subjetividade incipiente.

Mas é no ato contínuo desse estar-vivo que a subjetividade dá o primeiro passo em direção à autoconsciência. Ela percebe que estar-viva não significa só se-manter-viva, mas sim ser-viva. E, para ser-viva, ela tem que fazer parte de uma realidade maior que ela

mesma e, ao mesmo tempo ser livre dela, indeterminada. A Vida se realiza no particular das coisas vivas, mas não se resume a elas, porque é infinita. A subjetividade, todavia, tem consciência da sua finitude, mas agora consegue ver-se como agente capaz de ação efetiva, isto é capaz de modificar as coisas do mundo para que estas fiquem em conformidade consigo mesma. Trata-se da busca por integridade ou da autodeterminação da vontade livre.

Dessa maneira, os objetos não têm mais essência, senão aquela que é lhes atribuída pela própria subjetividade. Esta deixa de apenas satisfazer seus desejos e passa a confirmá-los. Esta confirmação se dá pelo primeiro movimento negativo que ela opera sobre o mundo: a consciência se retira do imediato, dando a si um *status* ontológico superior, porque ela não é determinada pela natureza, já que ela é quem determina a natureza. Torna-se, portanto, excêntrica e, assim, passa a ser consciência consumidora, assimiladora de um mundo que é produto de si mesma. O pressuposto do desejo de consumo, portanto, é a colocação da consciência em um lugar excêntrico na Vida, como ser autossuficiente e autodeterminado.

Só que esse desejo está fadado ao fracasso, à decepção. O primeiro movimento negativo da consciência falha porque gera um mau entendimento acerca do lugar da consciência no mundo. Surge o desejo ressentido. Em sua singularidade, a consciência consome o objeto e adquire, com isso, apenas integridade parcial e contraditória, pois parece sempre buscar sua certeza em algo que lhe vem de fora. Ela tenta satisfazer seus desejos atribuindo ao objeto um caráter negativo, carente de si, sem essência, mas, na verdade, o objeto do desejo possui um sentido positivo: não existe só para satisfazer a consciência de maneira passiva, mas também constitui o próprio desejo, que existe para manter a relação infinita de inter-relação entre a subjetividade e seu objeto. Nesse contexto, a integralidade pela satisfação do desejo não satisfaz é passageira, imediata e egoísta. Surge o que Honneth (2012, p. 11) chama de “déficit do desejo” (*deficit of desire*). A consciência sente em si a angústia de sua falta de subsistência. Ela não é capaz de suportar, ainda, a existência de um outro independente e, portanto, continua dependente.

É nesse desconforto que o desejo primário encontrará seu fim. A subjetividade desejanse, desiludida e particular, atualiza seu desejo: agora, ela deseja liberdade. Mas ela não conseguirá alcançar isso se continuar insistindo no consumo de objetos imediatos: agora, ela possui um desejo de segunda ordem, e esse é o início do processo de reconhecimento. O verdadeiro objeto que ela deseja é uma outra consciência de si, um

outro dela mesma, um Eu diferente. Mas o encontro de ambos não será tranquilo, pois essas consciências só aprenderam a se relacionar no mundo pela homogeneização daquilo que é externo. Entrarão, portanto, em uma luta de vida e morte.

A consciência de si vai, portanto, realizar uma atividade negativa contra ela mesma: vai experimentar a perda de si no outro. Mas essa atividade tem que ser recíproca, ou seja, replicada pela outra consciência de si. Se as consciências não conseguirem duplicar o movimento negativo, o que acontecerá? Uma das consciências vai tentar dominar a outra, atribuindo a esta um caráter não essencial e, portanto, assimilando-a na tentativa de, forçosamente, torna-la idêntica ao Eu. Isso é, por definição, um ato de intolerância. Todas as vezes que uma consciência nega a essência de outra, na tentativa de manter uma aparente integralidade da identidade subjetiva formal, o $\text{Eu} = \text{Eu}$, tem-se um ato de intolerância e, fenomenologicamente, uma ausência de reconhecimento.

Todavia, se as consciências operarem entre si o duplo movimento negativo, primeiro em face de si, perdendo-se a si mesma, depois em face da outra, retomando-se para si, surge uma reciprocidade de caráter formativo. Restringir o desejo imediato faz a consciência vislumbrar uma espécie de liberdade que não se concretiza pela dominação e coerção do outro: ser livre apenas quando o outro também é livre e, assim, seu ser-aí é seu ser-para-outro. O resultado do reconhecimento ocorre quando uma subjetividade restringe seus desejos egoístas, porque toma consciência da existência de desejos de segunda ordem, que são também seus, mas vão além da sua singularidade. A partir daí ela consegue compreender que o desejo pelo reconhecimento é um desejo sobre o que importa, o desejo de não ser-viva só e, portanto, de ser livre em conjunto. Entender o que significam esses desejos de segunda ordem é o objetivo principal de uma Ética do Reconhecimento.

Todo esse itinerário da autoconsciência hegeliana pode ser parafraseado em uma teoria sobre a subjetividade tolerante. Primeiramente, tolerante e tolerado são corpos vivos e desejantes, mas são consciências singulares ou indivíduos. Depois, eles se descobrem vivos, e cada um deles afirma o seu modo de ser como o único possível, tornando o outro carente de si e eliminando tudo aquilo que lhes é diferente, para que o mundo corresponda a uma extensão da ideia que eles têm deles mesmos. Eles constituem a si mesmos como vontade abstrata de indivíduos egoisticamente mal formados. O desejo do tolerante se sobredetermina, enquanto o do tolerado se transforma em algo não essencial. Mas o tolerante pode permitir arbitrariamente que o tolerado exista, e então eles convivem, mas não em uma relação de liberdade.

Essa é a figura da tolerância subjetiva e, em muitos sentidos ela é intolerante. Para além dos paradoxos já explicados no capítulo anterior, duas situações podem ser apontadas. Primeiramente, o tolerado pode se rebelar contra a dominação do intolerante, e eles entrarão em luta de vida e morte, o que por si só já indica a inviabilidade dessa tolerância, já que resulta em um cenário de violência. Secundariamente, mesmo que essa luta não ocorra, e o tolerado se submeta, a liberdade adquirida pelo intolerante, por meio dessa dominação, não é liberdade efetiva. O intolerante pode até acreditar, ou pelo menos fingir que acredita, que seu desejo não prevalece por causa da coerção; inclusive é comum que ele insistentemente conte para si a fábula de que seu desejo persiste, porque é o desejo correto. Portanto, existe uma demanda moral por certeza de si na relação de intolerância. O intolerante busca desesperadamente por uma integridade que nunca será obtida pelos meios de dominação que ele utiliza. Ele inutilmente se acha livre, mas está acorrentado à servidão do tolerado por todo lugar.

Mas o mais importante é perceber que a tolerância subjetiva nasce torta desde seu princípio. A subjetividade na qual ela se baseia é extremamente mal formada. O individualismo metodológico, que é o fundamento da tolerância subjetiva, é incapaz de inculcar qualquer disposição ética, social ou política para além do umbigo da consciência narcisista. Através dela a tolerância é impossível, e é por esse motivo que o conceito de tolerância tem continuamente sido desacreditado.

Todavia, as críticas devem ser endereçadas ao destinatário certo. Não ao conceito de tolerância em si, mas à ideia Moderna de individualismo. Nesse contexto, as teorias analisadas nesse capítulo são suficientes para evidenciar que tolerância só pode ser intersubjetiva, e que intersubjetividade é o resultado do processo de reconhecimento. Se reconhecer é restringir o desejo de si em face do desejo do outro, reconhecer é tolerar, e tolerar é compreender que a liberdade é uma experiência que só pode ser vivida em conjunto.

Só que é preciso insistir no seguinte: tolerar, enquanto ato de restringir um desejo, tem caráter formativo. Isso significa que a tolerância é uma precondição da intersubjetividade. Ela é uma estrutura do *self*, condição fenomenológica da eticidade. Por isso é protomoralidade. Nesse contexto, a Ética do Reconhecimento só pode existir enquanto ética substantiva, mas nunca como moralidade objetiva, e isso se justifica a partir dos próprios paradigmas teóricos deste capítulo.

Poder-se-ia, por exemplo, utilizar a *Filosofia do Direito* de Hegel para justificar como a ética precede a moralidade. Todavia, seria filosoficamente complicado fazer isso sem utilizar a ontologia absoluta do sistema hegeliano. A melhor intenção do argumento, portanto, é de que ele seja inserido em um contexto de filosofia contemporânea. Portanto, recorre-se à teoria de Taylor sobre a questão das avaliações fortes (*strong evaluation*), sobre a qual se discorre a seguir.

Para Taylor, no texto *What is Human Agency* (1985), existem dois tipos de desejo. Os de primeira ordem e os de segunda ordem. Os desejos de primeira ordem estão ligados às necessidades corpóreas. Os desejos de segunda ordem estão ligados à capacidade de avaliar desejos. Trata-se, portanto, de um desejo que determina a “desejabilidade” de algo.

Os desejos de primeira ordem são avaliados do ponto de vista fraco (*weak evaluation*). Essa avaliação fraca é caracterizada, primeiramente, pelo aspecto quantitativo e também pela homogeneidade dos efeitos que os modos diferentes de satisfação dos desejos proporcionam. Por exemplo, Maria está com fome e deseja comer. Tem que decidir entre maçã ou chocolate. O resultado é o mesmo, independentemente do que ela escolha comer: saciar a fome.

Os desejos de segunda ordem, por outro lado, são avaliados do ponto de vista forte (*strong evaluation*). Eles são exclusivos da subjetividade humana. São esses desejos que transformam os agentes em pessoas responsáveis pelas suas ações. A avaliação forte é qualitativa no sentido de que envolve uma distinção hierárquica entre bens. Os desejos têm um grau de importância entre si, e isso é expresso pelo sentimento de que eles importam (*worth*). Seguindo o mesmo exemplo dado acima: Maria tem fome e deseja comer. Pode escolher entre maçã ou chocolate. Ocorre que em Maria tem para si que ser mais magra é um modo melhor de ser, então ela o deseja. A partir deste desejo, a escolha por maçã ou chocolate não produz o mesmo resultado. A maçã é escolhida, porque importa mais, para um plano melhor de vida.

A diferença é marcante. Os desejos de segunda ordem possuem uma linguagem expressiva em que se baseiam a moldura do *self*. No exemplo dado, o desejo de ser magra ao mesmo tempo em que é de Maria, também é de algo que está para além dela, que vem de um padrão de saúde ou de uma definição social do que é belo, mas que determina o modo pelo qual Maria se apropria de seu corpo. Ele faz parte do *self* de Maria, porque ela o tem como algo que importa, mas, em última instância, ele não tem sua origem nela.

Para Taylor (1999, p. 21), em face de um desejo secundário, os desejos primários são afastados não devido a uma contingência, mas devido a um conjunto de avaliações qualitativas que uma identidade possui sobre si mesma e sobre o modo de vida que ela pretende expressar no mundo. O conflito é, portanto, profundo e substantivo: desejos de segunda ordem atuam na capacidade que se tem de se interpretar a si mesmo.

Em todo caso, o modo de pensar de um avaliador forte é mais articulado. Honneth (2010, p. 83) também vai se apropriar dessa linguagem de Taylor e afirmar que existem certas qualidades avaliativas, apreendidas pela consciência histórica, que são capazes de avaliar valorações de qualidades humanas. Esse processo se realiza por meio da razão avaliativa, e é um dos requisitos pelos quais ele entende que sua teoria do reconhecimento não é irracional. Só que Taylor está menos preocupado em salvar uma ideia de racionalidade desse tipo. Por isso, em se tratando de ética substantiva, ele vai mais fundo que Honneth, mas não tão fundo quanto Hegel.

Com base no argumento de Taylor, seria possível afirmar que, no contexto da tolerância subjetiva, o indivíduo autossuficiente é sempre um avaliador fraco, um utilitarista, na melhor das hipóteses. Mas, no contexto da tolerância intersubjetiva, o indivíduo é demandado a ser um avaliador forte, porque ele precisa restringir o desejo de si (primeira ordem) em face do desejo do outro (segunda ordem). Ao final, seu desejo é mediado e articulado a partir daquilo que importa.

O leitor poderia afirmar, então, que é possível que exista uma proximidade desconcertante entre a Ética do Reconhecimento e o Utilitarismo. Ao mediar seu desejo a partir daquilo que importa, o sujeito estaria fazendo um cálculo sobre os efeitos positivos de suas escolhas, e que a hierarquia entre seus desejos poderia muito bem ser dada pelo princípio da utilidade.

Todavia, concordar com isso é negligenciar o fato de que os desejos de segunda ordem não são desejos da individualidade imediata. E isso se dá por dois motivos. O primeiro é que esses desejos são hiperbens, isto é, “bens que não apenas são incomparavelmente mais importantes que os outros como que proporcionam uma perspectiva a partir da qual esses outros devem ser pesados, julgados e decididos” (TAYLOR, 2005, p. 90). O segundo é que os hiperbens são bens irreduzivelmente sociais. Eles só existem em um contexto intersubjetivo de reconhecimento, enquanto dimensão substantiva de uma esfera ética.

Taylor, no texto *Bens irredutivelmente sociais* (1995)⁵⁸, a partir da análise da distinção saussuriana entre *langue* e *parole*, defende que existe, na ontologia social, algo que não pode ser decomposto em ocorrências individuais. Os papéis que se cumprem socialmente só fazem sentido em um contexto de significado, em que condições de validade são definidas a partir das práticas institucionais da sociedade. Existem, para Taylor (2000, p. 155), dois tipos de bens irremediavelmente sociais: (1) os provenientes da cultura, que atribuem sentido e valor a modos de viver, sentir e agir; (2) os que incorporam, em sua essência, compreensões de valor comuns e indecomponíveis. Sobre esses bens Taylor dá alguns exemplos, como o amor, a amizade e as relações sociais francas, livres e igualitárias⁵⁹.

Desse modo, há argumentos suficientes para ratificar que a tolerância é uma protomoralidade, mas se insere em um contexto de Ética do Reconhecimento. Aliás, seria até possível dar um passo além, e afirmar que a tolerância faz parte da Ética do Reconhecimento porque é um desejo de segunda ordem: ela é algo que importa para as consciências-de-si, no processo de reconhecimento. Todavia, desejos de segunda ordem não fazem sentido para avaliadores fracos. Para esses, só existem os desejos primários, decomponíveis em indivíduos, e o social se transforma em um agregado de organismos humanos interagindo, quando querem⁶⁰.

Se a comunidade política for realmente fundada nesses termos, estamos condenados à figura da tolerância subjetiva. O individualismo metodológico interpreta a vida social a partir de dois extremos: ou ela é muito frouxa e a todo tempo ameaça desfazer-se, ou ela é persecutoriamente paranoica e a todo tempo é um perigo à liberdade. Para além desse mal-estar teórico, as sociedades continuam existindo, as pessoas continuam vivendo e as necessidades continuam sendo produzidas. Mas resta sempre a sombra de uma falta: falta de sentido, falta de legitimidade, falta de direitos ... Muitos nomes podem ser dados a esse sentimento de perda, mas o que ele é, de fato, é *falta de reconhecimento*. Hegel chama isso

⁵⁸ Esse texto pode ser encontrado na obra *Argumentos Filosóficos*.

⁵⁹ Não se poderia deixar de notar, aqui, a influência hegeliana da ideia de Eiticidade.

⁶⁰ Inclusive esse é o segundo motivo pelo qual a dialética dos desejos, aqui apresentada, não pode ser reduzida ao utilitarismo. Poder-se-ia até afirmar que Mill tenta colocar o princípio do dano como um hiperbem, entretanto, ele não é irredutivelmente social, porque sua base subjetiva continua sendo indivíduos autossuficientes. Não causar dano ao outro mediante ação própria não elabora um conceito social de dano, pois é medido e calculado a partir do ponto de vista do interesse individual de uma vítima autossuficiente que sofreu uma interferência indevida na sua esfera de liberdade. A reciprocidade implícita ao princípio do dano é muito rarefeita: evitar o dano ao outro é necessário para evitar o dano a si. Em nenhum momento se vislumbra a defesa de que causar dano aos outros é algo ontologicamente mau ou errado.

de servidão. Taylor chama de desencantamento do mundo. Honneth chama de desrespeito. Aqui, chama-se de intolerância.

No fim, a busca por tolerância é uma demanda filosófica pela superação do individualismo metodológico e amenização das patologias sociais que ele causa. Junto a ela, existe o desenvolver prático da luta social por reconhecimento. Mas deve haver um meio termo entre o narcisismo individualista e o coletivismo comunitário. Se isso não for possível, não existe saída além da repetição histórica da intolerância, sob um custo humano elevado. Resta, então, a pergunta que não quer calar: por que, apesar de tudo o que foi exposto, a tolerância subjetiva, do ponto de vista teórico e prático, ainda persiste? Chegou, enfim, o momento de se analisar os limites da tolerância intersubjetiva.

2.3. OS LIMITES DA TOLERÂNCIA INTERSUBJETIVA

Conforme o que foi dito na seção anterior, a tolerância é uma precondição da intersubjetividade. Em algum momento do percurso do reconhecimento, um sujeito vai refrear seu desejo a partir do desejo de outrem. Pelo menos esse é o caminho esperado. Mas, se isso é verdade, o que justificaria a continuidade dos atos de intolerância? A tolerância não deveria estar pressuposta? Isso não ocorre. Cada vez mais, o que se percebe é um crescimento de atitudes intolerantes, seja do ponto de vista moral, seja do ponto de vista político. Por causa disso, poder-se-ia afirmar que o conceito de tolerância não “serve” mais? É algo que surgiu no passado e lá deve ficar?

Possivelmente não. Mas essas perguntas não deixam de apontar o problema que existe na passagem entre as figuras subjetiva e intersubjetiva da tolerância. Há algo que acontece e que não permite a transição dialética de uma figura para a outra. A hipótese defendida nesta Tese é a de que *a subjetividade tolerante não conseguiu superar a dialética do senhor e do servo*. Isso aprisiona o conceito de tolerância em sua figura subjetiva, impedindo o suprassumir para a figura intersubjetiva.

Quando se parte de uma análise da dialética do desejo, acima já descrita, percebe-se que obtenção da capacidade de realizar avaliações fortes ou qualitativas não é obtida de forma pacífica. O processo de reconhecimento é doloroso, pois envolve uma perda de si. E a consciência não se submeterá tão facilmente, sem luta. Reconhecer é um risco, porém

necessário: sem ele, a subjetividade mantém-se no nível das avaliações fracas. Só sabe se relacionar com o mundo de uma forma instrumental.

A luta de vida e morte, descrita por Hegel na dialética do senhor e do servo, culmina com a experiência unilateral e desigual de reconhecimento. Nesta Tese, isso é um ato de intolerância. Quando o senhor vence a luta, o que ele ganha, na verdade, é a chance de permanecer exatamente o que ele já é: um sujeito desejante de primeira ordem. O senhor, quando arrisca sua vida e sai vitorioso da batalha, torna-se um indivíduo supostamente autossuficiente. Ele não adquire o senhorio por acaso: ele tem poder, é destemido e por isso atribui a si mesmo um lugar excêntrico no mundo. Ele acredita que encontrou a certeza de si em sua autodeterminação abstrata.

Para Hegel, essa certeza não passa de ilusão, pois o senhor é duplamente dependente: primeiro de seu desejo e, depois, de seu servo, que trabalha esse desejo pelo serviço. A consciência do senhor é a descrição mais sincera da individualidade intolerante: diz-se livre e autêntica, mas não percebe que por todos os lados é determinada. Ocupa lugar do senhorio não por mérito próprio, mas sim porque o próprio servo, destituído de seu desejo, colocou-o nesse pedestal.

Se o senhorio é a representação da individualidade autossuficiente, o leitor já pode imaginar como seria uma comunidade política formada pelo conjunto deles: um pacto entre senhores proprietários. Se uma filosofia política parte de uma teoria filosófica de pessoa como indivíduo autodeterminado, a ética social mais elaborada que ela pode desenvolver é esta: a sociedade é uma associação voluntária de indivíduos que articulam interesses em comum. Mas do mesmo modo volátil que esses interesses se criam, eles se desfazem. As associações desaparecem, pactos são desfeitos, vínculos substantivos se desmancham no ar, ou pior, são interpretados como sobredeterminação. O mundo do senhor é um mundo desencantado e violento, porque ele nunca será um avaliador no sentido forte. O indivíduo moderno é senhor de si, e a história do liberalismo político (e também econômico) é contada por eles.

A primeira figura da tolerância, portanto, é a figura do senhor. E o mais lastimável é ver que a maioria dos críticos da ideia de tolerância não percebe que o erro está não no conceito de tolerância em si, mas na defesa de que a tolerância subjetiva é o modo certo de se tolerar. Se a cegueira persiste, a tolerância é um exercício de poder do tolerante em face do tolerado, ela se autodestrói e, por isso, não funciona. Mas não precisa ser assim. Esse não é o modo “certo” de se tolerar, porque esse não é o modo “bom” de ser. Como já foi

dito anteriormente, tolerância é um problema moral em face de uma ética substancial: não se trata de definir como é certo agir, mas sim como é bom ser.

Taylor tem razão ao afirmar que é necessário reconstruir as fontes morais do *self*, para pôr um chão sob os pés da subjetividade. O problema é que as doutrinas morais que apelam para uma ética substantiva cedo ou tarde são acusadas de dogmatismo, de subjetivismo ou particularismo. Mas isso não é acertado. A elaboração de uma Ética do Reconhecimento, enquanto ética substantiva, não implica necessariamente a defesa engessada de um modo específico de bem. Os desejos de segundo grau, que formam a moldura do *self* e determinam as concepções de bem, não são dogmáticos, mas sim históricos e linguísticos. Eles estão sempre mudando, aumentando, diminuindo ou se mesclando, a partir da linguagem expressiva que lhes serve de base. Todavia, articulados ou não, moderados ou não, é preciso que esses desejos estejam lá, que eles sejam reconhecidos e que para eles seja encontrado um lugar no social.

Mas esse lugar social do desejo de segunda ordem só pode ser articulado do ponto de vista da tolerância objetiva. É na dimensão ética e política da tolerância que os limites da figura intersubjetiva da tolerância são suprassumidos. O problema é que, desde seu início, a figura da tolerância objetiva não surge bem formada: ela está imersa em contradições. Uma delas é a impressão constante de que o progresso político, proporcionado pelas garantias liberais de direitos fundamentais, não corresponde a um progresso ético da humanidade. Em uma Era de Direitos, que se coloca historicamente como a execução bem-sucedida do liberalismo político, como é possível que atos de intolerância aumentem vertiginosamente? Como é possível, no contexto de políticas liberais, que radicalismos éticos, religiosos e políticos se fortaleçam e alcancem o poder institucionalizado?

A Modernidade lutou para libertar o indivíduo de seus desejos irracionais, porque estes são responsáveis por um estado de animosidade que nunca foi tido como uma boa base para a constituição do político, se este pretendesse ser minimamente racional. A independência entre o pensar e o querer era, portanto, essencial para a constituição da sociedade civil e do Estado e para a autodeterminação de um sujeito político que se colocava acima de sua própria natureza desejante.

Todavia, a partir da *Filosofia do Direito* hegeliana, percebe-se que pensar e querer são a forma e o conteúdo do Objetivo e que neste devem aparecer suprassumidos. Mas o leitor poderia alertar para o fato de que esse argumento envolve um risco político muito

elevado e, assim, elencar todas as possíveis críticas e perigos que geralmente os liberais apontam sobre o Estado Ético hegeliano. Então, seria mais garantido confiar nas teorias procedimentalistas de justiça e no conforto do seu desenvolver racional e razoável?

Quando se estabelece que o papel do político é pensar parâmetros sobre como é justo agir, e não sobre como é certo ser, pretende-se que, com isso, seja proporcionado um maior grau de liberdade para os indivíduos, já que estes estariam aptos a escolher entre as mais diversas e radicais noções de bem ao seu dispor. Todavia, essa liberdade não é reproduzida politicamente, pois esses radicalismos não têm morada na vida pública: existem as regras do jogo, os limites do juízo e toda uma sorte de barreiras institucionais que garantiriam a isenção e a neutralidade do processo democrático. Os indivíduos devem ser razoáveis e estarem dispostos a refletir sobre suas crenças em prol da obtenção de termos equitativos de cooperação.

Todavia, o político é muita coisa, menos isento e neutro. O procedimentalismo liberal é um tipo de teoria que dá com uma mão o que ela tira com a outra: liberdade privada e liberdade pública são duas coisas distintas, quando deveriam ser só uma. Essa experiência cindida do que é ser livre, do ponto de vista da subjetividade, é uma experiência catastrófica, porque o desejo negado é um desejo recalçado, que sempre retorna de maneira problemática. Quando um sujeito é livre para querer, mas não é livre para fazer, dois resultados são possíveis: a anomia ou o fundamentalismo.

Na anomia, a importância de ter uma concepção de vida boa é diluída pela neutralidade do político. Trata-se do que Taylor, na *Ética da Autenticidade*, chama de desencantamento do mundo ou da experiência da perda de significado perante a vida política. O relativismo moral e a indiferença acomodam o vazio dessa perda, mas, em todo caso, ela termina inviabilizando o político, já que o sujeito se vê impotente perante ele. Isso é a expressão contemporânea da consciência servil.

No fundamentalismo, a relação é inversa. O desejo recalçado e a experiência da perda de significado perante a vida política fazem com que o sujeito se radicalize na pureza da afirmação de si mesmo. Quanto mais implacável e puro, mais o indivíduo encontra a certeza de si mesmo, e essa certeza extravasa o limite do privado: ela tem que, a qualquer custo, também ser pública. Isso nada mais é do que a expressão contemporânea da consciência senhoril. Segundo Taylor (2005, p. 658-659):

Em nossos dias, muitos jovens são levados ao extremismo político, às vezes por condições realmente terríveis, mas também por uma necessidade de dar sentido a sua

vida. E, como a falta de sentido costuma ser acompanhada de uma sensação de culpa, eles às vezes respondem a uma ideologia de polarização intensa, em que recuperam o senso de direção, assim como uma sensação de pureza, ao se alinhar a uma posição implacável às forças das trevas. Quanto mais implacável, e até mesmo violenta a oposição, tanto mais a polaridade é apresentada como absoluta e tanto maior é a sensação de distanciamento do mal e, por isso, de pureza.

No mesmo sentido, para Eagleton (2016, p. 181):

O fundamentalismo tem suas origens antes na angústia que no ódio. É a atitude mental dos que se sentem esmagados pelo admirável mundo novo da modernidade tardia, alguns deles chegando à conclusão de que podem chamar atenção para suas vidas desprezadas explodindo uma bomba no supermercado. Não se trata, é necessário lembrar, de Ocidente e Oriente. O fundamentalismo é um credo global. O mundo, assim, se divide entre os que acreditam demais e os que acreditam de menos.

Percebe-se, portanto, que o fundamentalismo em geral não é o resultado fatídico da ligação entre ética substantiva e política. Na verdade, ele é produto da falta dessa relação. Elaborar desejos de segunda ordem, que são bens irremediavelmente sociais (e não apenas regras procedimentais), é essencial para o desenvolvimento de uma teoria filosófica da pessoa como sujeito tolerante, tanto no aspecto intersubjetivo quanto no aspecto objetivo.

O que não se pode negar é que, se as condições da tolerância intersubjetiva fossem efetivadas desde o princípio, segundo uma Ética do Reconhecimento, a descrição do itinerário dialético da figura da Tolerância Objetiva seria bem mais simples. Mas, como não o são, é preciso dar um passo atrás, voltar para o ponto de partida e criar uma nova porta de entrada para o Conceito de Tolerância. Esse é o objetivo principal do próximo Capítulo.

CAPÍTULO 3

TOLERÂNCIA OBJETIVA E SEUS LIMITES

Existe, portanto, uma espécie de déficit dialético no conceito de tolerância, que impede a suprassunção da figura subjetiva na figura intersubjetiva? Acredita-se que sim. No Capítulo anterior, defendeu-se que é nesse déficit que a tolerância intersubjetiva encontra seu limite. Todavia, a primeira hipótese que se pretende defender neste Capítulo é a de que esse problema só pode ser superado pela *figura objetiva* da tolerância. Afinal, se a Ética do Reconhecimento pretende ser uma ética substantiva, ela terá a autoconsciência apenas como ponto de partida, pois sua principal meta é a substancialidade ética.

Para explicar melhor os fundamentos dessa hipótese, é preciso recorrer à *Filosofia do Direito* de Hegel. Entretanto, desde logo já se alerta ao leitor que a interpretação que se dá, aqui, a essa obra não é dogmática. Não se pretende reiterar as intenções específicas de Hegel, nem defender que é possível aplicar, hodiernamente, sua filosofia política na íntegra. Além de ser academicamente ingênua, essa atitude estaria permeada de inaptidão histórica. Entretanto, existe um fardo que injustamente foi colocado sobre as ideias políticas hegelianas que, segundo Honneth (2007, p. 48), terminou por emudecer sua obra.

Em seu livro *Sofrimento de Indeterminação* (2001), Honneth aponta que as críticas feitas à *Filosofia do Direito* podem ser divididas em dois grupos. O primeiro deles constrói uma objeção política à obra, ao afirmar que ela possui tendências antidemocráticas, tendo em vista que, ao não descrever a autonomia individual a partir do princípio de soberania popular, Hegel termina subordinando a liberdade individual à autoridade ética do Estado. O segundo grupo de críticas constrói uma objeção metodológica à obra, apontando que a estrutura do texto só pode ser entendida com referência a partes da *Ciência da Lógica*, sem a qual seu conceito ontológico de espírito se torna completamente incompreensível.

Sobre o primeiro conjunto de críticas, uma importante resposta foi elaborada por Kenneth Westphal, segundo o qual Hegel “é um liberal de orientação reformista que baseou a sua filosofia política na análise e na realização da liberdade humana individual” (2014, p. 274). Segundo o autor, afirmar que Hegel é um conservador é não perceber que,

na verdade, ele apenas apontava a falsa dicotomia que existe na oposição entre liberalismo e comunitarismo. Estabelecer a prioridade do indivíduo sobre a sociedade, ou da sociedade sobre o indivíduo é irrelevante quando se percebe que a intenção de Hegel era conceber a individualidade no seu agir social, de modo que as práticas sociais ofereçam o conteúdo de um desejo singular que se alia à forma universal do pensamento. Para K. Westphal (2014, p. 277):

Hegel argumenta que não existem indivíduos, nem atores sociais, sem práticas sociais, e vice-versa, que não existem práticas sociais sem atores sociais – sem indivíduos que aprendam, participem, perpetuem e *que modifiquem* essas práticas sociais conforme o necessário, para atender suas necessidades, objetivos e circunstâncias. A questão da prioridade ontológica dos indivíduos ou da sociedade é espúria.

De fato, no § 154 na *FD*, Hegel afirma “o direito dos indivíduos à sua *particularidade* está igualmente contido na substancialidade ética, pois a particularidade é o modo exterior aparecendo, no qual o ético existe”. Dessa forma, Westphal (2014, p. 278-279) ratifica que as práticas sociais não estão isentas de revisão e crítica racional, já que as normas e instituições públicas necessitam de uma justificação racional.

Sobre o segundo conjunto de críticas, uma possível resposta é apresentada por Honneth (2007, p. 50-51), quando este afirma que uma reatualização da *Filosofia do Direito* poder ser feita de dois modos: o direto, em que se toma como pressuposto o próprio padrão metodológico de Hegel, reabilitando seu conceito de Estado; e o indireto, em que se abre mão das instruções operativas da *Ciência da Lógica*, com o intuito de demonstrar que a *Filosofia do Direito* é uma teoria de justiça normativa que “tem que ser concebida em relação às esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral das sociedades modernas”. Honneth opta pelo caminho indireto e, no mesmo sentido, acompanha-o Charles Taylor (2014, p. 415):

Quando concebemos um ser humano, não estamos nos referindo simplesmente a um organismo vivo, mas a um ser capaz de pensar, sentir, decidir, emocionar-se, responder, estabelecer relações com os outros; e tudo isso implica uma linguagem, um conjunto de maneiras relacionadas de experimentar o mundo, de interpretar seus sentimentos, de pensar a sua relação com os outros, com o passado, com o futuro, com o absoluto e assim por diante. É o modo particular como ele situa a si mesmo dentro desse mundo cultural que chamamos de sua identidade.

O caminho percorrido por esta Tese é o mesmo que foi traçado por esses últimos dois autores. É claro que essa perspectiva envolve riscos. O principal deles, como o próprio Honneth afirma, é o sacrifício da substância própria da obra, em favor de uma plausibilidade superficial do texto. Entretanto, entende-se que defender uma tese sem

assumir riscos é algo improvável e, desde a Introdução, já se deixou estabelecido que, nesta Tese, falta o elemento do Absoluto, da Ideia. Nesse momento, o leitor poderia alegar que o abandono dessa instância lógica prejudicaria diretamente o entendimento de algumas definições essenciais da *Filosofia do Direito*, como o conceito de vontade livre universal, que por sua vez é indispensável na configuração daquilo que Hegel entende por Direito. Mas a perda do horizonte do Absoluto não é algo sobre o qual se deve lamentar tão profundamente. E os motivos para isso se apresentam a seguir.

Primeiramente, a hipótese do déficit dialético do conceito de tolerância intersubjetiva, mencionada no início deste Capítulo, não faz sentido enquanto persistirem os desígnios da Ideia. Não seria apropriado, dentro da dialética exposta na *Ciência da Lógica*, afirmar que as determinações do Conceito se paralisam neste ou naquele modo de determinação. Não haveria, portanto, como explicar por que, apesar da notória contradição, a relação de reconhecimento intersubjetivo insiste em se determinar de forma assimétrica. Segundo a hipótese desta Tese, essa permanência indesejada na dialética do senhor e do servo afeta não só a figura da tolerância intersubjetiva, mas também amarra o início da figura objetiva da tolerância ao individualismo da tolerância subjetiva que, na *Filosofia do Direito*, aparece sob as formas jurídicas do Direito Abstrato e da Moralidade.

Secundariamente, segundo Honneth (2007, p. 50), insistir em seguir as instruções metodológicas da *Ciência da Lógica* na interpretação da *Filosofia do Direito* é intencionalmente ignorar os padrões pós-metafísicos de racionalidade. A escolha pela pureza metodológica é um caminho ladeado de pedras e não de plumas, principalmente quando se tem por objeto a questão da tolerância, que não é um tema próprio da filosofia hegeliana. Mas o leitor poderia objetar que, ao abrir mão do rigor metodológico, a Tese inteira entraria em contradição, afinal, desde o início o que se busca é elaborar um conceito de tolerância, e isso não poderia ser feito sem a lógica hegeliana. Entretanto, desde a Introdução já ficou esclarecido que o ponto de partida nunca foi o da *Ciência da Lógica*, mas sim o da *Fenomenologia*. Só assim o conceito de tolerância pode ser inserido no percurso da subjetividade, resultando na unidade do processo de sobreposição não excludente (negação determinada) de diversas concepções filosóficas de tolerância, as quais, inicialmente, se mostram imperfeitas e contraditórias, mas que, ao final, são todas essenciais para a constituição de uma prática social cujo fim é tornar-se cada vez mais geral, e não absoluta.

Assim, a tolerância é o caminho irremediavelmente percorrido por uma subjetividade em formação para o político. É por isso que o último movimento do conceito

é a figura da tolerância objetiva. Isso não significa, entretanto, que é na objetividade que a tolerância encontra sua realização perfeita e, enfim, surge a paz no mundo. Enganam-se os que pensam que a tolerância é uma alternativa para a resolução de conflitos, um instrumento de construção de consensos. Ao invés disso, a tolerância objetiva tem a intenção de institucionalizar conflitos. Mas como é possível que isso ocorra sem a completa implosão da própria objetividade?

Tradicionalmente, o debate público é descrito em termos binários: contrapõe-se o certo ao errado, a liberdade ao dever, o lícito ao ilícito. Mas Hegel já apontava que, na objetividade, esses dualismos são falsas dicotomias. Por exemplo, quando Hegel interpreta *Antígona* (*FE*, § 446 e seguintes), o problema que ali se instaura não pode ser reduzido a um conflito binário. Quem possui o direito válido? *Antígona* ou *Creonte*? A tragédia está exatamente no fato de que ambos os polos antagônicos possuem ou têm direito. São duas demandas por reconhecimento que pertencem a momentos distintos de uma única eticidade. Segundo Hegel (*FE*, § 446), “a multiplicidade dos momentos éticos se torna a dualidade de uma lei da singularidade e de uma lei da universalidade. Porém, cada uma dessas massas da substância permanece [sendo] o espírito todo”. O mesmo acontece quando Hegel afirma (*FD*, § 100) que a punição é um direito do criminoso, porque o ilícito (*FD*, § 97), ao negar o direito, é nulo dentro de si e, nessa dupla negação, termina ratificando aquilo contra o qual ele antes pretendia opor-se. Ou seja, tanto o lícito quanto o ilícito têm a função de instituir o Direito enquanto instância objetiva, motivo pelo qual as aparentes dualidades se dissolvem.

Dessa maneira, sob a perspectiva de uma *Ética do Reconhecimento*, a tolerância objetiva poderá institucionalizar conflitos sem que, com isso, a substância ética esteja prejudicada. Na verdade, é nesse conflito que ela se realiza, pois, se existe uma eticidade democrática, ela é dialeticamente conflitiva e, dessa forma, a tolerância objetiva se torna o limite do político. Todavia, em contextos de luta por reconhecimento, o exercício da política geralmente é uma experiência trágica.

Todavia, se não existe mais a *Ideia* como princípio motor do conceito, o que gera o movimento da figura objetiva da tolerância? O que faz com que os indivíduos busquem a realização de uma liberdade geral? O que é capaz de superar o déficit dialético do conceito de tolerância, suprassumindo a incompleta figura intersubjetiva na figura objetiva da tolerância?

Para Honneth, a realização incompleta da liberdade resulta em patologias sociais, que ele descreve como “sofrimento de indeterminação”. Assim, o que move a autoconsciência para a objetividade é o sofrer e a angústia de não se ver reconhecido no outro. Dessa maneira, para ele, a teoria de justiça hegeliana tem um “significado terapêutico de uma emancipação dos fenômenos de sofrimento” (2007, p. 53). Para Taylor, por sua vez, o que move o indivíduo para o objetivo é a sua condição linguística, pois a linguagem a partir da qual um indivíduo narra a si mesmo não é autoadquirida, mas é aprendida através das práticas sociais e da vida em comunidade. Para o autor (2014, p. 417):

Podemos conceber as instituições e práticas da sociedade como uma espécie de linguagem em que suas ideias fundamentais são expressas. Porém, o que é “dito” nessa linguagem não são ideias que poderiam estar nas mentes de certos indivíduos apenas; elas são, antes, comuns a uma dada sociedade, porque estão acomodadas em sua vida coletiva, nas práticas e instituições que são as dessa sociedade de modo indivisível.

Ambas as perspectivas serão abordadas nesta Tese, como modos possíveis de construção da objetividade tolerante. Essa é uma maneira de ratificar que, nessa seção, a filosofia política hegeliana passa a ser reconstituída apenas de maneira indireta, por intermédio das filosofias de Honneth e de Taylor. Todavia, antes de aprofundar essa questão, é preciso delimitar o itinerário da objetividade tolerante, que será descrito na próxima seção.

3.1. A CONSTRUÇÃO DA OBJETIVIDADE TOLERANTE

O que é a tolerância objetiva? Também denominada de tolerância vertical, a tolerância objetiva tem como subjetividade o cidadão e sua relação com o Estado. Dessa maneira, em sua figura objetiva, a tolerância é eminentemente política.

Para Michael Walzer, no livro *Da Tolerância* (1997), “tolerar e ser tolerado tem algo do governar e ser governado de Aristóteles” (1999, p. XI). Segundo o autor, para narrar o percurso da tolerância, é preciso ter em mente que seu caráter circunstancial impede que existam regras gerais e únicas que sejam válidas e aplicáveis em todas as épocas e lugares. Por esse motivo, o filósofo prefere optar por uma descrição histórica e contextualizada das práticas concretas da tolerância.

A filosofia deve ser historicamente informada e sociologicamente competente se quiser evitar o utopismo ruim e reconhecer as duras escolhas que muitas vezes se exigem na vida política. Quanto mais duras forem as escolhas, tanto menos será a probabilidade de que uma solução, e apenas uma, tenha sua aprovação filosófica garantida. Talvez devêssemos escolher desse modo aqui e daquele outro ali, desse modo agora e daquele outro em algum momento futuro. Talvez todas as nossas escolhas devessem ser provisórias e experimentais, sempre sujeitas à revisão ou até reversão (WALZER, 1999, p. 8).

Dessa maneira, dentre os variados regimes históricos de tolerância, cinco são apontados pelo autor: os impérios multinacionais, a sociedade internacional, o Estado consociativo, o Estado-nação, e as sociedades imigrantes.

Sobre os impérios multinacionais, Walzer afirma que eles podem ser definidos como comunidades autônomas ou semi-autônomas administradas por burocratas, segundo o direito imperial. Os burocratas, portanto, não interferem na vida interna das comunidades, desde que os tributos sejam pagos e a paz seja mantida. A tolerância dos regimes imperiais, portanto, acomodaria a diferenças, mas não de uma maneira liberal.

Mas o domínio imperial estabelecido é muitas vezes tolerante – tolerante precisamente por ser em toda parte autocrático (não se sujeitando aos interesses ou preconceitos de quaisquer dos grupos conquistados, equidistantes de todos eles). (...) A autonomia imperial tende a prender os indivíduos em suas comunidades e, portanto, numa única identidade étnica ou religiosa. Toleramos grupos e suas estruturas de autoridade e práticas de costume (exceto algumas cidades cosmopolitas e nas capitais), mas não homens e mulheres que circulam livremente (WALZER, 1999, p. 23).

Um dos principais exemplos de tolerância imperial, segundo Walzer, é Roma. No Império Romano, antes do advento do cristianismo, as cidades conquistadas podiam continuar com seus costumes, desde que a lei imperial fosse seguida. A diversidade religiosa, portanto, era tolerada desde que permanecesse sem gerar problemas públicos. Por exemplo, na obra *De Legibus* (Livro I, § 40), Cícero afirma:

Mas não existe a menor expiação quando se trata de crimes contra os homens ou de sacrilégio contra os deuses. Por isso, os castigos não nascem tanto das sentenças judiciais (que antes não se davam em parte alguma, que hoje não se dão em muitas partes e, quando se dão, são frequentemente errôneas) como das fúrias que acozzam e perseguem, ainda que não com ardentes teias – estas pertencem à lenda – ao menos com a angústia da consciência e os tormentos da culpa.

Nesse sentido, segundo Alain Michel (1971, p. 441), a punição era devida não pela ausência de crença em um determinado dogma, mas apenas quando um comportamento

puдesse gerar a destruição da estrutura política e das leis favoráveis à cidade¹. Não se pode esquecer, também, do édito de Milão (313 d.C.), que afirmava a neutralidade do Império Romano sobre a questão religiosa, acabando com a perseguição oficial aos cristãos.

Sobre a sociedade internacional, Walzer aponta que a tolerância  uma característica essencial da soberania, pois fundamenta a ideia de não intervenção entre as fronteiras nacionais. O desrespeito a essa regra básica pode dar origem  guerras e ao seu alto custo. Dessa maneira, acordos internacionais são atos de tolerância, pois países com costumes incompatíveis devem acomodar seus interesses em prol da manutenção da paz.

Em nome da paz, ou porque acreditam que a reforma cultural ou religiosa deve vir de dentro, deve resultar de trabalho local, eles reconhecem o outro país como membro soberano da sociedade internacional. Reconhecem sua independência política, e integridade territorial – que em conjunto constituem uma versão muito mais poderosa da autonomia comunitária mantida em impérios multinacionais (WALZER, 1997, p. 29).

Dessa maneira, as sociedades internacionais exercem uma política formal de tolerância, que se fundamenta no argumento pragmático do custo da guerra. Embargos econmicos, intervenções humanitárias, entretanto, continuam sendo possíveis em face do intolerável, que o filósofo define como uma ação contrária aos direitos humanos ou que chocam a consciência da humanidade.

Sobre os Estados consociativos², Walzer os define como um meio termo entre os impérios multinacionais e os Estados nacionais, pois eles buscam a cooperação entre duas ou mais comunidades internas, mas sem a gerência administrativa de uma burocracia unificada. Dessa forma, as comunidades devem negociar entre si os termos de sua cooperação, podendo compartilhar o território, mas viver segundo seus próprios costumes, língua e direito.

Nesses casos, a tolerância depende da confiança mútua, pois uma das comunidades não pode parecer perigosa aos olhos da outra. Se isso ocorrer, a tolerância se torna impossível, e o equilíbrio dos acordos estabelecidos se desestrutura. Segundo Walzer (1997, p. 33):

Não posso viver de modo tolerante lado a lado com um outro perigoso. De que tenho medo? Do perigo de que a consociaço se transforme em um Estado-nação comum onde serei membro da minoria, procurando a tolerância de meus ex-consorciados, que já não precisam da minha.

¹ Um desses casos, também citado por Cícero, no *De Legibus* (Livro II, § 37), foi a proibição dos Bacanais (culto ao deus Baco), vistos pelo Senado como uma ameaça ao Estado.

² Walvez apresenta, como exemplo de Estados consociativos, a Bélgica, a Sua, o Chipre e o Líbano.

Dessa maneira, a tendência dos Estados consociativos é transformarem-se em Estados nacionais. Sobre esse tipo de Estado, existe um grupo nacional dominante que organiza a vida em comunidade de maneira duradoura, reproduzindo seu modo de vida para a posteridade. Nesse cenário, surgem os grupos majoritários, que detêm o controle político, e os grupos minoritários, que dependem da tolerância para existirem. Entretanto, a principal característica dessa forma política de organização é a aquisição de uma dupla identidade: a do indivíduo e a do coletivo privado. Enquanto indivíduo, cada pessoa tem um conjunto de direitos e deveres. Enquanto membro de uma coletividade privada, cada pessoa pode criar ou fazer parte de associações sociais, culturais e religiosas. Entretanto, a coletividade pública permanece sobre o controle do Estado, de modo que as práticas de tolerância se tornam privatizadas. Para Walzer (1997, p. 36):

Em princípio, não há coerção de indivíduos, mas a pressão para que todos assimilem à nação dominante, pelo menos no que se refere às práticas públicas, tem sido muito comum e, até em tempos recentes, muito bem-sucedida. Quando os judeus alemães do século XIX descreveram a si mesmos como “alemães na rua, judeus em casa”, estavam aspirando a uma norma do Estado-nação que faz da privacidade uma condição da tolerância.

Assim, os Estados nacionais priorizam a tolerância sob o aspecto individual, mas temem a tolerância sob o aspecto do coletivo. Pelo enfraquecimento do controle interno das comunidades, duas alternativas são possíveis: ou as associações se voluntariam, ficando dependentes do assentimento individual para sua existência, correndo o risco de terem seus costumes abandonados; ou elas se radicalizam, tornando-se rígidas e sectárias. E, mesmo quando o direito de desfrutar da própria cultura é garantido, “nenhum reconhecimento se refere ao grupo enquanto pessoa jurídica coletiva; os indivíduos agem ‘em conjunto com’; apenas a maioria nacional age como uma comunidade” (WALZER, 1997, p. 40). Isso gera uma descentralização da tolerância, que se torna uma ação entre indivíduos que compartilham da mesma unidade política.

Por fim, o último modelo histórico de tolerância, qual seja, o das sociedades imigrantes, ocorre quando grupos ou indivíduos abandonam sua terra natal e, por motivos políticos ou econômicos, buscam residir em outro território. As imigrações geralmente são feitas de forma desorganizada, em grupos pequenos, o que torna improvável a existência de reivindicações territoriais. Se quiserem manter seus traços culturais, os grupos imigrantes devem fazer isso por meio de associações privadas, nos moldes permitidos pelo Estado nacional, descrito anteriormente. A tolerância, nesses casos, também é descentralizada. Segundo Walzer (1997, p. 43):

Individualmente, homens e mulheres são incentivados a tolerar uns aos outros como indivíduos, a entender a diferença entre cada caso como uma versão personalizada (e não estereotipada) de cultura de grupo – isso também significa que os membros de cada grupo, se quiserem mostrar a virtude da tolerância, devem aceitar mutuamente as diferentes versões de cada um.

Apesar da abordagem histórica, apresentada por Walzer, ser uma perspectiva possível de análise da tolerância objetiva, esta Tese seguirá por outro caminho. Aqui, assim como nas outras figuras da tolerância anteriormente discutidas, a construção da objetividade tolerante terá como base a narrativa do percurso de uma subjetividade política em formação. Nesse processo, o sujeito tolerante encontrará seu lugar no Direito e no Estado, de modo que o conceito de tolerância se aproxime de uma Teoria de Justiça.

Para realizar essa tarefa, é importante que seja feita uma “reatualização indireta” da *Filosofia do Direito* de Hegel, de acordo com as maneiras propostas por Honneth e Taylor. Segundo Honneth (2007, p. 51), a reconstrução da filosofia política de Hegel, desvinculada do restante de seu sistema, deve levar em consideração dois elementos teóricos: (1) as intuições ligadas ao conceito de espírito objetivo; e (2) as razões que o levaram a adotar o conceito de eticidade.

Para satisfazer o primeiro elemento, Honneth ressalta que, para Hegel, a realidade social deve ter uma estrutura racional que não esteja apartada de sua aplicação prática. Dessa maneira, qualquer conceito que gere consequências negativas no interior da vida social deve ser afastado, como falso ou insuficiente. Por conseguinte, “a violação contra argumentos racionais, com os quais nossas práticas sociais sempre se encontram entrelaçadas num determinado tempo, causa danos e lesões à realidade social” (HONNETH, 2007, p. 52). Tratam-se, portanto, das patologias sociais, ou do sofrimento de indeterminação, que podem assumir a forma de solidão, vacuidade ou abatimento.

Para satisfazer o segundo elemento, Honneth afirma que as normas e valores que regulam as esferas de ação de um sujeito não têm sua origem em uma normatização autossuficiente e abstrata, mas surgem de interações sociais institucionalizadas que se deram anteriormente, e que constituem o que Hegel entende por *Eticidade* (*Sittlichkeit*). Entretanto, o itinerário que a subjetividade segue a caminho da *Eticidade* não é reto. Antes, ele passa por estágios que, apesar de indispensáveis, resultam no desenvolvimento de uma autorrealização individual incompleta. Esses estágios foram denominados, por Hegel, de *Direito Abstrato* e de *Moralidade*.

Dessa maneira, *Direito Abstrato*, *Moralidade* e *Eticidade*, compõem os três estágios que a realização da vontade livre deve percorrer. Sob esse aspecto, Robert Williams aponta um problema sistemático, tendo em vista que o *Direito Abstrato* e a *Moralidade* são estágios que se baseiam em um individualismo metodológico, o que contrasta, por um lado, com o coletivismo descrito na seção da *Eticidade* e, por outro lado, com a própria noção de reconhecimento, que subjaz na filosofia do direito hegeliana.

Entretanto, como já foi mencionando anteriormente, esses dualismos são apenas falsas dicotomias, porque Hegel é um crítico tanto do individualismo quanto do coletivismo abstrato (WILLIAMS, 1997, p. 115). Para Honneth, isso também não representa qualquer problema, tendo em vista que o *Direito Abstrato* e a *Moralidade*, enquanto condições incompletas da realização da vontade livre, são momentos necessários por dois motivos: primeiramente, enquanto experiências frustradas de liberdade, eles justificam o sofrimento de indeterminação; e, secundariamente, eles servem para sedimentar o papel da particularidade na substância ética (HONNETH, 2007, p. 72).

A hipótese que se defende nesta Tese é a de que a construção da objetividade tolerante segue o mesmo processo da formação da vontade livre hegeliana. Inclusive o aspecto individualista, que reaparece no *Direito Abstrato* e na *Moralidade*, é um reflexo do déficit dialético da tolerância intersubjetiva. Se as autoconsciências estão presas à dialética do senhor e do servo, e as relações de reconhecimento não conseguem superar a unilateralidade e assimetria dessa condição, a prática social da tolerância está justificadamente atada à figura subjetiva e à ideia de individualidade que a ela pertence. É por causa disso que o início do percurso da objetividade tolerante voltará a coincidir com o conceito subjetivo de tolerância, já explicado no primeiro Capítulo.

Sob esse aspecto, a figura da objetividade tolerante terá que realizar aquilo que a figura intersubjetiva não conseguiu: suprasumir a individualidade, através de uma política de direitos que não se fundamente em uma moralidade individualista, mas sim na substancialidade de uma Ética do Reconhecimento. Dessa maneira, algumas das teorias apresentadas no primeiro Capítulo serão reordenadas, agora, pelo seu viés político e de acordo com as três etapas da objetividade tolerante, quais sejam, o *Direito Abstrato*, a *Moralidade* e a *Eticidade*. As próximas seções, portanto, analisarão o modo pelo qual as condições da liberdade são (in)satisfeitas por cada uma dessas etapas na filosofia hegeliana, para só depois verificar como o mesmo processo também se reproduz entre as teorias de tolerância.

3.1.1. Direito abstrato

Segundo Westphal (2014, p. 291), a principal questão da *Filosofia do Direito* diz respeito aos requisitos para realização de uma vontade livre. Dessa maneira, é possível analisar as partes dessa obra a partir da pergunta sobre que tipos de ação e que tipos de contexto são relevantes para a liberdade da vontade. A Primeira Parte da *Filosofia do Direito*, intitulada de *Direito Abstrato*, vem descrever um desses momentos. Nessa parte, Hegel irá tratar da vontade livre do sujeito enquanto pessoa, bem como do tipo de direito que essa subjetividade pode desenvolver.

No § 35 da *FD*, a pessoa é uma subjetividade formal, isto é, desprovida de conteúdo. O sujeito é um *eu* dotado de ser exterior imediato, mas que, pela negação dessa exterioridade, coloca-se como livre, universal e abstrato, sendo elevado pelo pensamento enquanto infinitude simples (*FD*, § 35 Anotação, p. 79-80). Nesse momento da vontade, a particularidade ainda não se põe como algo determinante para a ação, porque o conteúdo do agir concreto é apenas uma possibilidade posterior, que não interfere constitutivamente na ação (*FD*, § 38, p. 81). Segundo Robert Williams (1997, p. 135)³:

Quando seres humanos pensam a si mesmos como indivíduos, essa individualidade (que todos nós compartilhamos) é ao mesmo tempo negativa e exclusiva. A mesma negatividade que me permite diferenciar minha humanidade das contingências do nascimento, raça, gênero, e religião também radicalmente me individualiza e abre a minha esfera privada. Assim, a mesma abstração que descobre a pessoa abstrata, universal e legal também individualiza essa pessoa como uma pessoa privada. Essa paradoxal combinação de universalidade abstrata e individualismo privado, atomista, constitui o conceito de pessoa legal. A pessoa legal formal-universal é constituída pelo domínio privado.

Dessa maneira, o direito que surge do exercício dessa vontade livre e abstrata de uma pessoa também é um direito abstrato e pode ser descrito sob a forma de um imperativo negativo⁴, qual seja “*não lesar a personalidade e o que deriva dela*” (*FD*, § 38, p. 81). Mas

³ No original: “When human beings think of themselves as individuals, this individuality (which all share) is at the same time negative and exclusive. The same negativity that allows me to differentiate my humanity from contingencies of birth, race, gender, and religion also radically individualizes me and opens up my private sphere. Thus, the very abstraction that uncovers the abstract universal legal person also individuates that person as a private person. This paradoxal combination of abstract universal and private, atomistic individualism constitutes the concept of the legal person. The formal-universal legal person is constituted as a private domain”.

⁴ Nesta Tese entende-se por imperativo negativo a obrigação de não-fazer (proibição) e por imperativo positivo a obrigação de fazer, segundo a definição clássica da Teoria Imperativista do Direito.

não se deve esquecer de que, no § 36, Hegel descreve também um imperativo positivo, qual seja, “*sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas*”. Williams (1997, p. 137); denomina esses imperativos de *imperativos solipsistas (solipsistic imperatives)*, cuja principal característica é a de que eles não requerem que seja atribuída nenhuma característica positiva ao outro, a não ser aquela que o permita ser uma pessoa.

Em face de uma singularidade abstrata, a natureza e sua contundente imediaticidade põem-se como o outro, sobre o qual a vontade abstrata da pessoa tende sempre a se apropriar. É necessário, portanto, que o sujeito se apodere, para “pôr esse ser-aí como o seu” (FD, § 39, p. 81), ou seja, a apropriação é o modo pelo qual a vontade adquire um corpo, põe-se no exterior. Por esse motivo, Hegel descreve que o movimento da vontade abstrata se desenvolve em três etapas (FD, § 40, p. 81): a posse, o contrato e o ilícito.

Na posse, existe uma dualidade entre a pessoa e a realidade exterior, de modo que aquela, sendo portadora da vontade livre, automaticamente atribui a esta a qualidade de ser não essencial, não livre e carente de direito (FD, § 41, p. 83). Em face da inessencialidade da coisa, a pessoa torna-se apta a apropriá-la, ou seja, a colocar nela a sua própria vontade e, assim torná-la sua. Isso é o que Hegel chama de *direito de apropriação absoluto* (FD, § 44, p. 85).

Esse direito de apropriação pode ser exercitado de dois modos, pela posse e pela propriedade. A posse representa a transferência de substância da vontade do sujeito livre para a coisa esvaziada, entretanto, essa apropriação se dá apenas segundo o aspecto particular de algum interesse, desejo, carência (FD, § 45, p. 85) ou condições circunstanciais de força física ou inteligência (FD, § 52 Anotação, p. 90). Todavia, quando a vontade livre se põe em algo e atribui a ele a qualidade de ser seu, a posse deixa de ser mero fato contingente e se transforma em uma demanda por reconhecimento daquilo que se chama propriedade privada. Ter a propriedade de algo, portanto implica uma mediação intersubjetiva e racional que, segundo Williams (1997, p. 142), “envolve uma duplicação intersubjetiva, nomeadamente, que a coisa de que eu tomei posse e fiz minha, seja minha; isto é, ela deve ser reconhecida como minha pelos outros”⁵. O ato de reconhecimento do direito de propriedade alheio é, simultaneamente, positivo e negativo: positivo porque constitui o direito de propriedade daquele que detém a coisa, e negativo porque retira o direito de propriedade de todos os outros que não detêm a coisa.

⁵ No original: “involves an intersubjective doubling, namely, that the thing I have take possession of and made mine, is mine; that is, it must be recognized as mine by others”.

A propriedade se determina mediante três etapas: pela tomada de posse, pelo uso e pela alheação (*FD*, § 53, p. 91). A tomada de posse inicia-se pela apreensão corporal da coisa, seguida pelo dar-lhe forma, isto é, dar à coisa um direcionamento positivo, colocá-la como objeto de desejo que se alinha à vontade subjetiva daquele que a detém. O uso, por sua vez, decorre da relação entre a positividade da vontade e a negatividade da coisa: usar é aniquilar ou consumir a coisa para satisfazer o desejo do sujeito que é seu dono (*FD*, § 59, p. 95). Entretanto, como o uso se fundamenta em uma carência, ele torna-se uso repetido, tendo em vista que o desejo e seus objetos tendem a se renovar continuamente (*FD*, § 60, p. 95). A possibilidade do uso continuado da coisa, bem como a capacidade que ela tem de ser quantificada, vem a torná-la útil e, sob essa perspectiva, ela obtém um valor que também é propriedade de seu dono (*FD*, § 63, p. 98). Em face desse valor, pode ser que outra vontade subjetiva demonstre interesse sobre a mesma coisa e, desse ponto de vista, ela poderá ser alheada, ou alienada, já que na coisa agora se põe uma vontade que não é mais subjetiva, mas sim que é comum, pois pertence ao mesmo tempo ao atual e ao futuro proprietário.

A existência dessa vontade em comum é o que possibilita a figura do contrato. A vontade comum é, na verdade, a unidade de vontades particulares diferentes, que renunciam a sua diferenciação e, ao mesmo tempo, permanecem sendo próprias para si (*FD*, § 73, p. 107). Dessa maneira, segundo Hegel: “Essa relação é, com isso, a mediação de uma vontade idêntica, na diferenciação absoluta de proprietários sendo para si e contém o fato de que cada um por sua vontade e pela vontade do outro, *deixa de ser, permanece e torna-se proprietário*” (*FD*, § 74, p. 107).

Sendo as partes contratantes duas pessoas autônomas, Hegel aponta as seguintes características do contrato: (1) ele procede do arbítrio; (2) a vontade comum que o fundamenta não é uma vontade em si e para si universal, apenas a convergência entre duas vontades subjetivas imediatas; (3) o objeto do contrato é uma coisa específica, sobre a qual as partes impõem e renunciam suas vontades (*FD*, § 75, p. 107). Além disso, do mesmo modo em que a propriedade é a substância que se exterioriza pela posse, o contrato é a substância que se exterioriza pela execução do convencionado (*FD*, § 78, p. 109).

No entanto, por mais que o contrato seja um estágio mais avançado da vontade abstrata, ele ainda é expressão de um direito em sua existência contingente – direito subjetivo – pois ainda está vinculado ao exercício de uma vontade particular. Quando ambas as partes contratantes alheiam a sua vontade na vontade do outro, para que assim

surja a vontade comum, isso se faz não do ponto de vista da vontade universal, mas apenas em relação a uma coisa singular específica e também contingente. Por esse motivo, a figura do contrato ainda é incapaz de estabelecer o direito em si – direito objetivo (*FD*, § 81, p. 114).

Essa dificuldade só será superada através do ilícito, pois é através dele que a vontade particular tenta colocar-se como se fosse vontade universal, mas pela via do arbitrário e da contingência. O ilícito, portanto, é a contraposição entre a vontade em si e a vontade particular, que tenta subsumir o direito em si ao direito contingente dela mesma. Segundo Williams (1997, p. 152), o ilícito é um erro, pois:

O erro assim pressupõe o estabelecimento e existência de alguma vontade em comum mutuamente reconhecida que encontra sua expressão no contrato, ou na situação genérica de *Anerkanntsein*, isto é, estatuto reconhecido, costume ou completude da lei. O erro surge quando um indivíduo rompe, viola ou usurpa esses arranjos. O erro consiste na violação do *Anerkanntsein*⁶.

Para Hegel, existem três tipos de ilícitos: o civil, a fraude e o crime (*FD*, § 83, p. 115). O ilícito civil surge de conflitos sobre títulos jurídicos, isto é, as partes contratantes rompem com a ideia de vontade comum contratual e reivindicam o *status* de proprietário para si. A disputa pela coisa singular exige, portanto, um posicionamento do direito objetivo quanto a aplicação de um juízo negativo, atribuindo a propriedade apenas a uma das partes, e negando esse direito à outra (*FD*, §§ 85-86, p. 116), mas o importante é que esse tipo de erro é não intencional.

Já na fraude, o erro é intencional, pois uma das partes induz o arbítrio do outro a uma falsa aparência de direito. A vontade fraudulenta é uma vontade particular que se utiliza do semblante da vontade geral, com o intuito de enganar a outra parte contratante e, assim, alcançar seus fins privados escusos. Segundo Williams (1997, p. 153) a fraude depende do direito porque de certa maneira ela o parasita.

Por fim, no crime há o uso da violência para promover coação. Enquanto ser corporificado, o ser humano é vulnerável à violência. Mas, do ponto de vista do direito, existe uma dupla coação: a primeira, violenta, que é chamada de crime e é nula dentro de si; e a segunda, restaurativa, que é chamada de sanção e que suprassume a primeira violação (*FD*, §§ 94 e 97, p. 119-120). Para Hegel, o crime produz dois tipos de violação.

⁶ No original: “Wrong thus presupposes the establishment and existence of some mutually recognized common will that finds expression in contract, or the general situation of *Anerkanntsein*, that is, recognized status, custom, or law-fulness. Wrong arises when an individual breaks, violates, or usurps these arrangements. Wrong consists in the violation of *Anerkanntsein*”.

A primeira delas é a negativa, do ponto de vista da vítima que sofre a violência, sobre a qual atua o primeiro tipo de coação. A segunda delas é a positiva, que é a vontade particular do criminoso sendo aí, sobre a qual atua o segundo tipo e coação. Nesse sentido, o criminoso não é punido pela vontade da vítima, mas pela vontade dele mesmo, de modo que a sanção é um direito do criminoso. Assim afirma Hegel (*FD*, § 100, p. 122):

A lesão que sofre o criminoso não é apenas justa *em si* – enquanto justa, ela é, ao mesmo tempo, sua vontade sendo em si, um ser-aí de sua liberdade, de *seu* direito; porém ela também é um *direito do criminoso* mesmo, ou seja, *posto* em sua vontade *sendo aí*, em sua ação.

É essencial que a pena esteja na vontade do criminoso, porque assim é possível reconhecê-lo como um ser racional. Quando o crime é suprassumido, restaura-se o Direito, através da negação da negação (violação a uma violação). Nesse sentido, é através da justiça punitiva (e não vingativa), que a contradição, provocada pelo crime, é suprassumida, porque o ilícito, entretanto, é nulo, e o direito, ao negar essa negação pela punição, ratifica a integridade e a validade de si mesmo (*FD*, § 103, p. 126). A exigência de que a punição se fundamente na vontade daquele que a sofre é condição essencial da *Moralidade*, pois é essencial para o desenvolvimento da *autodeterminação da vontade* (*FD*, § 104 Anotação, p. 127).

Em face de todo esse contexto, o interessante é observar que, desde o princípio, esse movimento negativo da vontade livre abstrata está fadado ao fracasso. Inicialmente, poder-se-ia afirmar que no momento do *Direito Abstrato*, temos uma vontade livre que, por ser formal, prescinde das relações de reconhecimento e que, portanto, coloca-se para além delas. Entretanto, do ponto de vista de uma Ética do Reconhecimento, existem relações de reconhecimento mesmo na vontade abstrata, mas se tratam de relações formais, limitadas e impessoais. Segundo Williams (1997, p. 140), o “direito não é real até que ele seja ao mesmo tempo exercitado e reconhecido. O direito é sempre exercitado e afirmado pelos indivíduos. Mas ele não é completamente real a não ser que seja reconhecido pelos outros”⁷.

De que modo esse percurso do *Direito Abstrato* pode ser recontado a partir das teorias sobre tolerância? Conforme já foi mencionado anteriormente, quando Hegel descreve a instância do *Direito Abstrato*, ele o faz a partir da ideia de individualismo. Isso acontece não só para evidenciar que o individualismo é problemático, mas também para

⁷ No original: “Right is not actual until it is both exercised and recognized. Right is always exercised and asserted by individuals. But it is not fully actual unless it is recognized by others”.

demonstrar que ele tem um lugar na narrativa da eticidade. Enquanto modo de realização de uma vontade abstrata, a seção do *Direito Abstrato* está relacionada com a figura da tolerância subjetiva. E essa hipótese deverá ser confirmada através da análise da teoria de tolerância de Locke, já mencionada no Capítulo 1, mas que agora reaparece recontada sob o ponto de vista da objetividade.

A teoria de tolerância de John Locke se baseia em três argumentos principais: o argumento da separação entre Igreja e Estado, o argumento da irracionalidade da perseguição e o argumento da caridade cristã. Esses argumentos já foram devidamente explicados no Capítulo 1⁸. Neste momento, o objetivo é fazer uma relação entre eles e a questão do *Direito Abstrato* na *Filosofia do Direito*.

Não se pode negar que a teoria da tolerância de Locke está intimamente ligada à sua teoria política. Conforme já foi dito, a ideia de tolerância, defendida por Locke, se fundamenta em três pilares básicos: (1) a ideia de que o uso da força não é capaz de gerar a conversão sincera; (2) a ideia de que o indivíduo possui liberdade de autodeterminação interna; e (3) a necessária separação entre Estado e Igreja. O que é preciso observar, entretanto, é que todos esses três pilares estão ligados à ideia de propriedade, seja pelo tomar posse de si mesmo e de suas capacidades, seja pelo apropriar-se de algum objeto externo, como uma habilidade natural do indivíduo. Locke descreve, no livro *Dois Tratados sobre o Governo* (1689, Livro II, Capítulo II, § 4, p. 382), que no estado natural o sujeito está em “um estado de *perfeita liberdade* para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado”⁹. Esse processo de tomar posse de si mesmo é descrito, por Hegel (*FD*, § 57, p. 93), como um movimento do *Direito Abstrato*, quando este afirma que:

O homem é, segundo a existência *imediata*, em si mesmo algo natural, externo ao seu conceito; é apenas pela formação do seu corpo e de seu espírito próprios, *essencialmente* pelo fato de que *sua autoconsciência se apreende como livre*, que ele toma posse de si e se torna propriedade de si mesmo em relação aos outros. Esse tomar posse é, ao contrário, igualmente o pôr na *efetividade* o que ele é segundo seu conceito.

O tomar posse de si representa a corporificação da vontade, que agora vive em um corpo orgânico e que, assim, torna-se capaz de relacionar-se com os objetos externos. Para Williams (1997, p. 145), essa tomada de corpo não só possibilita o surgimento da esfera privada, mas também dá origem ao controle sobre o próprio corpo, através da disciplina e

⁸ Encaminha-se o leitor para seção 1.1.3.

⁹ Grifo nosso.

da educação, entretanto, também deixa em aberto um espaço de vulnerabilidade, já que coloca a subjetividade em contato externo com os outros.

Para Locke, tomar posse de si é o ato mais fundamental da natureza humana. É por esse motivo que a lei natural é, primordialmente, uma lei de autopreservação de posses, seja sob a posse do corpo (vida, saúde e vontade), seja sob a posse de bens adquiridos por meio do trabalho. Segundo Locke, (1689, Livro II, Cap. V, § 27, p. 409):

cada homem tem uma *propriedade* em sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O *trabalho* do seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e lhe junta algo que é seu, transformando-se em sua propriedade.

Nesse sentido, quando Locke condiciona a autodeterminação de si mesmo como uma a tomada de posse sobre o próprio corpo e sobre a natureza, isso lhe localiza no movimento do *Direito Abstrato*, descrito por Hegel. A vontade, puramente formal e abstrata, corporifica-se e, nessa determinação, põe-se a si mesma no exterior, tornando-se vontade possuidora e apropriadora. Esse movimento é reproduzido no argumento da irracionalidade da perseguição, pelo qual Locke defende que penas corpóreas não geram convicção, pois são inapropriadas para a persuasão. Persuasão de quem? Da vontade abstrata, que tem o corpo como algo apropriado, mas ainda exterior a ela mesma. A punição do corpo e a expiação pela morte não geram crença verdadeira, não maculam a vontade abstrata, que permanece formalmente em si a mesma.

Dessa maneira, a liberdade em face do poder absoluto é essencial, porque abrir mão dela é perder o próprio direito à vida (LOCKE, 1689, Capítulo IV, § 23, p. 403). Segundo Locke, “ninguém pode ceder mais poder que o que ele mesmo detém; e assim como não pode tirar a própria vida, tampouco pode colocá-la sob o poder de outrem”. O poder máximo que um indivíduo pode ter é o poder sobre seu corpo e suas posses, e isso é o limite de sua autodeterminação. Nesse sentido, a ideia de autodeterminação em Locke, está muito mais próxima do *Direito Abstrato* do que da *Moralidade*, pois o indivíduo autodeterminado é aquele que se considera como único proprietário de si mesmo e de suas capacidades.

Sob esse aspecto, Locke e Hegel convergem sobre a questão da posse e sua relação com a escravidão. Locke afirma que a escravidão só pode se estabelecer enquanto uma condição acidental de um estado de guerra entre um conquistador e um conquistado, e não como algo natural, pois a posse da vida é indisponível. Hegel, por sua vez, aponta seu

entendimento para o mesmo sentido, ao afirmar que a luta pelo reconhecimento entre senhor e servo concerne apenas a um modo imediato de ser do espírito subjetivo, o que não pode ser replicado do ponto de vista do espírito objetivo (*FD*, § 57 Anotação, p. 94).

Entretanto, Hegel e Locke discordam sobre a questão da vontade comum em que se baseia o direito de propriedade. Como já foi visto, Hegel descreve o contrato como o meio pelo qual se alheia uma vontade à outra, instituindo-se a vontade comum, que implica uma relação de reconhecimento essencial para a substância do direito de propriedade. Ser proprietário é ser reconhecido, pelos outros, como proprietário. Isso se traduz no movimento do particular para o comum, isto é, a apropriação particular da vontade leva ao estabelecimento de uma vontade comum por meio do contrato. O mesmo não acontece com Locke, para o qual o sentido é o inverso: tem-se naturalmente o comum que é arrebatado por uma individualidade, sem qualquer consentimento. Segundo Locke (1689, Livro II, Capítulo V, § 28, p. 410):

Vemos nas terras *comuns*, que assim permanecem em virtude de um pacto, que é o tomar qualquer parte daquilo que é comum e retirá-la do estado em que a deixa a natureza que dá início a *propriedade*, sem isso, o comum não tem utilidade alguma. (...) Desse modo (...) em qualquer lugar onde eu tenha um direito a ele em comum com outros homens tornam-se minha propriedade, sem a cessão ou consentimento de quem quer que seja. O *trabalho* que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam *fixou* a minha propriedade sobre elas¹⁰.

É por esse motivo que o estado inicial de paz natural se desvirtua em guerra e, nesse cenário, o Estado surge como meio de possibilitar ao indivíduo o “gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte” (1689, Livro II, Capítulo VIII, § 95, p. 468). O Estado lockeano, portanto, está longe do Espírito Objetivo, e representa apenas uma associação de vontades abstratas, proprietárias e formais, “no qual a maioria tem o direito de agir e deliberar pelos demais” (1689, Livro II, Capítulo VIII, § 95, p. 469). Essa assimetria deliberativa, a partir da qual alguns decidem e outros se submetem a essas decisões, tem, por ação intermediadora, a renúncia do poder punitivo e, por fim, a conservação da propriedade (1689, Livro II, Capítulo IX, § 124, p. 495), de maneira que:

o poder político é o direito de editar leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a perseverar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos (LOCKE, 1689, Livro II, Capítulo 1, § 3, p. 381)¹¹.

¹⁰ Grifo nosso.

¹¹ Grifos nossos.

Cabe ao Estado, portanto, definir aquilo que é crime e o que não é. Dessa forma, a ideia de crime e punição não alcança, para Locke, o ponto de vista moral, porque a punição não é uma segunda coerção, fruto da autodeterminação da vontade subjetiva do criminoso, mas sim um direito heterônomo de proprietários sobre não proprietários. A teoria da tolerância de Locke, portanto, continua presa aos desígnios de uma vontade abstrata, que se determina apenas pela sua propriedade, tida como usurpação daquilo que é comum. A punição é uma escolha da comunidade política particular, e não uma dupla negação que suprassume o ilícito e ratifica o Direito Objetivo.

Isso significa que, mesmo enquanto teoria política, a ideia de tolerância lockeana é uma concepção estritamente subjetiva de tolerância: ela não forma a vontade mediatizada pelo comum. Tolerância, para Locke, é um direito abstrato, porque, na melhor das hipóteses, instrumentaliza-se como uma mera concessão arbitrária e contingente do Estado para pessoas proprietárias.

3.1.2. Moralidade

Na Segunda Parte da *Filosofia do Direito*, Hegel analisará o percurso da vontade sob o ponto de vista da *Moralidade*. Nesse aspecto, a pessoa dá lugar ao sujeito, isto é, à vontade livre, que antes somente se tornava presente mediante coisas externas e contingentes; agora estará livre em si mesma, “apenas reconhece e é algo na medida em que ele é *seu*, em que ela é para si enquanto algo subjetivo” (FD, § 107, p. 130).

A autodeterminação da vontade subjetiva, entretanto tem um custo: uma ruptura entre vontade universal (*Wille*) e vontade particular (*Willkür*). Para que a vontade se reconheça livre em sua intenção, ela deve passar por três momentos. Primeiramente, para compreender a sua interioridade como singularidade, ou seja, como algo cujo conteúdo é determinado por ela mesma, a vontade subjetiva colocará para si mesma seu fim e, assim, torna-se responsável pelas consequências de suas ações. Em um segundo momento, a vontade tentará suprassumir esse fim subjetivo ao fim objetivo, qual seja o dever, isto é, a obrigação universalmente racional, e poderá ver-se em conflito com este. Por fim, ela reconhecerá que a ação moral não poderá ser simplesmente subjetiva, e terá que

essencialmente levar em consideração a relação com o outro, reconhecendo-o não apenas como proprietário, mas como alguém que possui uma vontade própria e uma consciência.

Assim, a vontade subjetiva, através da ação, primeiramente se relaciona com ela mesma, estabelecendo seu propósito. Depois, ela se relaciona com a ideia de dever, equiparando o universal de sua ação ao seu bem-estar. Por fim, ela se relaciona com a vontade do outro, o bem-estar de todos (*FD*, §§ 113-114, p. 132-133). Segundo Williams (1997, p. 184), nesse último estágio, não é possível mais vislumbrar o atomismo, em face do surgimento do dever de reconhecimento, que é um dever positivo, pois a consciência moral é um dever que demanda a correspondência entre aquilo que se quer e aquilo que é o Bem. Dessa maneira:

O sujeito desse dever, e o dever de reconhecimento em si mesmo, não pode ser concebido como um particular nu ou como um indivíduo atomista; o dever pode ser realizado apenas reciprocamente e conjuntamente. O reconhecimento recíproco impõe o requisito central ou a obrigação de que eu tenho que perseguir minha liberdade apenas se eu estiver preparado para permitir e estender aos outros esse mesmo direito. O reconhecimento de minha liberdade é inseparável do meu reconhecer da liberdade dos outros. (...) O ponto de vista moral implica deveres para os outros no sentido positivo notado acima. O primeiro dever da moralidade é querer e fazer o que é certo. (...) A autêntica ação correta como tal é que o certo seja feito por causa do certo¹².

No primeiro movimento da vontade moral, o sujeito age e, dessa maneira, transforma o objeto exterior, segundo seu *propósito*. Assim, a subjetividade torna-se responsável, ou culpada, pelas consequências contingentes ou necessárias do seu agir transformador. A culpa, entretanto, só pode existir enquanto dimensão da própria vontade, isto é, o agir deve ser proposital (*FD*, §§ 115-117, p. 134-135). Ninguém sofre irresponsavelmente: se há sofrimento, há culpa¹³.

No segundo movimento da vontade moral, o propósito da ação é relacionado à racionalidade do ser pensante e, assim, transforma-se em *intenção*. A intenção é a qualidade universal da ação que se efetiva na atuação concreta de um sujeito que age sabendo de sua vontade subjetiva (*FD*, § 120, p. 137). O discernimento, portanto, isola o

¹² No original: “Thus the subject of this duty, and the duty of recognition itself, cannot be conceived as a bare particular atomic individual: the duty can be realized only reciprocally and jointly. Reciprocal recognition imposes a central requirement obligation that may pursue my freedom only if I am prepared to allow and extend to others the same right. The recognition of my freedom is inseparable from my recognizing the freedom of others. (...) The moral point of view implies duties towards others in the positive sense noted above. The first duty of morality is to will and do what is right. (...) Authentic right action as such is that right be done for the sake of right”.

¹³ A relação entre sofrimento e culpa é importante para tentar vislumbrar o verdadeiro sentido empregado por Honneth ao utilizar a expressão “sofrimento de indeterminação”. A solidão, a vacuidade, o abatimento e as demais formas de angústia e de apatia que maculam a vida social implicam a culpa da individualidade. É o reflexo da ineficácia do dever de reconhecimento.

aspecto singular da ação, todavia, não afasta o sujeito de sua particularidade, já que por meio desse agir ele realiza a sua liberdade subjetiva, satisfaz um *interesse* que possui um *valor subjetivo*.

No processo de estabelecimento do conteúdo do valor subjetivo, a subjetividade se coloca apenas como atividade formal, isto é, “o fato de que o sujeito [esteja presente] com sua *atividade* junto ao que deve considerar e promover como sendo seu fim” (FD, § 123, p. 138). Por esse motivo, o conteúdo do valor subjetivo depende da subjetividade, pois é determinado posteriormente a ela, e corresponde a seus desejos, necessidades e carência naturais¹⁴. A satisfação desses desejos leva ao bem-estar e a felicidade, mas apenas enquanto determinação particular (FD, § 123, p. 138). Do ponto de vista do universal, esse bem-estar subjetivo é insatisfatório porque não tem validade em si e para si, ou seja, não encontra correspondência aos fins objetivos, e a subjetividade, portanto, esvazia-se¹⁵.

Esse momento da *Filosofia do Direito* é consideravelmente importante para a hipótese desenvolvida nesta Tese. No § 124, Hegel descreve: “O que o *sujeito* é, é a *série de suas ações*. Se elas são uma série de produções sem valor, então a subjetividade do querer é igualmente sem valor; se, ao contrário, a série de seus atos é de natureza substancial, então também é a vontade interna do indivíduo”. Ocorre que, enquanto o entendimento abstrato colocar o valor subjetivo (desejos de primeira ordem) em *oposição* ao valor objetivo (desejos de segunda ordem), a subjetividade terá o dever apenas como forma que se opõe ao conteúdo de sua satisfação. Segundo Hegel (FD, § 124 Anotação, p. 139):

Esse princípio da particularidade é, então, sem dúvida, um momento da oposição e é, inicialmente, ao menos, *tão* idêntico ao universal *quanto* diferente dele. Mas a reflexão abstrata fixa esse momento na diferença e na sua contraposição com o universal e produz assim uma maneira de ver a moralidade segundo a qual ela apenas pode perpetuar-se como enquanto combate hostil contra a satisfação própria, – a exigência de *fazer com aversão o que ordena a obrigação*¹⁶.

Para Williams (1997, p. 187), essa oposição insensata entre querer e dever é a base da crítica que Hegel faz ao ponto de vista da moralidade kantiana e seu princípio de autonomia individual negativa. Sob essa perspectiva, o indivíduo, para ser autônomo, deve dissolver toda sua particularidade, deve pôr-se para além dos seus desejos naturais,

¹⁴ Nesta Tese, estabelece-se que esses valores subjetivos que se ligam aos desejos naturais são os desejos de primeira ordem.

¹⁵ Tem-se, nesse momento, o que foi descrito no Capítulo 2 como déficit do desejo (cf. seção 2.2.1).

¹⁶ Grifos nossos.

cumprindo aquilo que categoricamente lhe é posto como dever. Essa é a única forma pela qual sua ação pode ter um valor moral: quando ela corresponde a princípios *a priori* da boa vontade incondicionada.

A vontade moral é, portanto, uma vontade cindida entre duas concepções possíveis de Bem, quais sejam: (1) o Bem é aquilo que tem valor segundo o discernimento de uma vontade subjetiva; (2) o Bem é uma ideia abstrata que não inclui em si a vontade subjetiva (FD, § 131, p. 143). Essa dualidade faz surgir uma ruptura entre conteúdo e forma da vontade. O conteúdo está ligado a (1) e dá origem ao direito absoluto da subjetividade de entender como Bem aquilo que seu discernimento põe como bom. Já a forma está ligada a (2) e se põe como uma essencialidade abstrata universal de cumprir o dever pelo dever (FD, § 133, p. 146).

Se a vontade tenta suprasumir esses dois momentos, mas o faz do ponto de vista da moralidade, os seguintes resultados são possíveis: (1) a subjetividade sucumbe a uma indeterminidade abstrata cujo dever moral *a priori* impede a construção de uma perspectiva positiva de deveres particulares; (2) a subjetividade tenta pensar o seu bem-estar a partir da realização do bem comum, enquanto bem da totalidade simples das particularidades; (3) a subjetividade se radicaliza na autodeterminação de sua vontade, colocando-se como certeza formal infinita de si mesma.

Quando ao primeiro resultado, tem-se a *autonomia infinita* que, segundo Hegel, não é capaz de formar uma doutrina concreta das obrigações possíveis, satisfazendo-se pelo falatório sobre o dever pelo dever (FD, § 135 Anotação, p. 147).

Quanto ao segundo resultado, a vontade subjetiva pensa a sua ação a partir do *bem comum*, enquanto o *bem de todas as particularidades em geral*, mas isso ainda é uma mera abstração, porque o bem comum ainda não é compreendido em um contexto de Eticidade. Bem-estar próprio e bem-estar comum podem entrar em contradição, porque a conformidade entre vontade objetiva e vontade subjetiva não é algo aprioristicamente dado, mas sim algo que deve ser construído através da ação individual (FD, § 125, p. 141).

Quanto ao terceiro resultado, tem-se a *consciência moral*, em seu modo mais radical. Nela, a universalidade sucumbe à certeza absoluta da subjetividade cujo discernimento *sabe* de si mesma. Segundo Hegel (FD, § 137 Anotação, p. 148):

A consciência moral expressa a autorização absoluta da autoconsciência, isto é, saber *dentro de si e a partir de si* o que é direito e obrigação e nada reconhecer a não ser o que ela sabe como Bem, com o que ao mesmo tempo afirma que o que ela sabe e que é, em *verdade*, direito e obrigação.

A subjetividade, portanto, torna-se o *poder judicante* ao qual se subordina o dever ser do Direito e do Bem. Essa subjetividade não compreende que seu discernimento pode ser *verdadeiro*, mas também pode ser simples *opinião* ou *erro*. Dessa maneira, a autoconsciência, em seu direito absoluto à autossuficiência, tende para o *Mal*. Assim, o vazio da subjetividade formal, tomado como pressuposto da *Moralidade*, pode ser indistintamente preenchido não só pelo Bem, mas também pelo Mal.

A partir do § 140, Hegel passará a descrever os modos pelos quais o Mal pode ser efetivado pela subjetividade formal, quais sejam, a *má consciência formal*, a *hipocrisia*, o *probabilismo*, o *consequencialismo*, o *ceticismo* e a *ironia*.

A *má consciência formal* ocorre quando a subjetividade sabe da universalidade do seu dever, mas ainda assim quer algo contrário a ele. Para essa própria consciência seu querer é um mal, mas isso não a impede de agir. A *hipocrisia*, por sua vez, ocorre quando a má consciência coloca o Mal como se fosse o bom, e portanto, age com intenção de enganar as outras pessoas. A hipocrisia, quando busca elencar boas razões para o Mal, gera o *probabilismo*, segundo o qual a subjetividade entende que, sempre que ela encontrar boas razões para algo, por mais que sejam controversas, a ação baseada nelas será boa, porque é justificada. De outro modo, quando a subjetividade age de maneira má, mas tem boa intenção, tem-se o *consequencialismo*, segundo o qual o fim justifica os meios. O *ceticismo*, por sua vez, ocorre quando o sujeito nega a cognoscibilidade da verdade e, portanto, torna o Bem também incapaz de ser conhecido, o que o autoriza a agir conforme sua própria convicção. Por fim, a *ironia* ocorre quando a certeza absoluta de si se dissipa em vaidade. O sujeito irônico tem uma profundidade sem fundo, ele contém em si mesmo o princípio de si e seu oposto, entretanto, ele não se realiza dialeticamente enquanto Espírito, porque a cisão que ele internaliza se põe apenas de modo irônico. O sujeito irônico, portanto, dilacera-se conscientemente.

Dessa maneira, por mais que a *Moralidade* envolva um sentido positivo do dever de reconhecimento, a subjetividade permanece fixada na determinação de sua própria vontade. A liberdade é uma condição que a vontade mesma põe para si, é um direito individual puramente formal e desprovido de conteúdo, que pode servir tanto para o Bem quanto para o Mal. A consciência moral vislumbra o reconhecimento, mas não pelo horizonte ético e, assim continua atormentada pela sua existência cindida. Dessa maneira, a

vontade subjetiva continua sendo individualista e, portanto, continua se relacionando com a Objetividade a partir da diferença.

De modo geral, a maioria das teorias de tolerância subjetiva, descritas no Capítulo 1, encontram-se sob o domínio da *Moralidade*. Elas têm em comum o fato de que se fundamentam em uma individualidade autossuficiente, que age e pensa segundo seus propósitos e suas intenções e que, quando recorre a alguma instância objetiva, sempre o faz de maneira abstrata e baseada em uma espécie de *reciprocidade fraca*, segundo a qual qualquer restrição do desejo, que por ventura venha a existir, realiza-se em função do bem-estar de si, e não do bem-estar do outro. Nesse cenário, o maior grau que a tolerância pode alcançar é a coexistência, a partir da garantia de um conjunto formal de direitos individuais.

Ademais, muitas das teorias de tolerância subjetiva se encaixam nos moldes imperfeitos do que Hegel chama de *consciência moral*. Por exemplo, em Bayle, o direito a consciência errônea é um bom exemplo de consciência hipócrita, probabilista e cética. Em Rousseau, o amor de si pode gerar uma má consciência formal, enquanto o amor próprio é uma subjetividade irônica. Em Voltaire, o argumento econômico e a ideia de que a tolerância é o apanágio da humanidade se baseia em uma subjetividade consequencialista. Em Humboldt e em Mill, a questão do vigor individual e da excentricidade, respectivamente, apontam também para um consequencialismo. Ademais, em Mill, o argumento da infalibilidade das opiniões o direciona ainda para uma subjetividade probabilista.

Tais argumentos parecem apressados, mas isso acontece porque o objetivo da presente seção não será analisar novamente aquelas teorias¹⁷. O que se pretende, na verdade, é observar que a *consciência moral* continua presente em teorias contemporâneas sobre a tolerância. Essas teorias herdaram uma influência kantiana, entretanto, de uma maneira menos categoricamente compromissada. Exemplos dessa hipótese são a teoria de tolerância de John Rawls e a de Rainer Forst.

A teoria de justiça de John Rawls já foi objeto de análise no Capítulo 1, principalmente no tocante à racionalidade e à razoabilidade¹⁸. Entretanto, naquele momento, uma pergunta foi deixada sem resposta: como se configura a subjetividade

¹⁷ O desenvolvimento teórico de cada um desses argumentos já foi apresentado no Capítulo 1 (seção 1.1.3), para o qual se remete o leitor.

¹⁸ Remete-se o leitor à seção 1.2.1.3.

rawlseliana? Já foi dito que se pressupõe que ela deva ser racional e razoável. Entretanto, isso não é suficiente para fundamentar a psicologia moral de Rawls.

Acontece que a pergunta sobre o que é uma subjetividade política não é uma questão principal na filosofia política de Rawls. Ela aparece secundariamente, como um reflexo do que torna possível o exercício prático de princípios abstratos de justiça, quando uma sociedade se encontra dividida entre diversos credos e contrastantes concepções de vida boa. Portanto, a pergunta principal é esta: como seria possível garantir a unidade política na diferença moral? Para Rawls, a resposta é um acordo sobre critérios procedimentais de justiça e sobre condições de razoabilidade discursiva para a esfera pública. Assim, é preciso fornecer uma base pública de justificação para acordos democráticos que determinem a estrutura básica da sociedade. Isso tornaria possível a formulação razoável de discursos públicos que possam aderir as mais variadas justificativas morais.

Dessa maneira, segundo Rúrion Melo e Denilson Werle (2007, p. 21), o objetivo central de Rawls é desenvolver uma concepção filosófica de justiça que expresse o núcleo político comum de uma tradição democrática sem apelar para uma concepção de justiça moralmente abrangente. Rawls acredita, portanto, na prioridade do justo sobre o Bem, prioridade esta que se exercita: (1) pela inviolabilidade da liberdade e da autonomia dos indivíduos (RAWLS, 2002, p. 4); e (2) pela neutralidade estatal em face da justificação do esquema de direitos que regulam a vida em comum (RAWLS, 2003, p. 82). É essencial, portanto, que indivíduos, em diversos contextos morais, sejam capazes de concordar com os mesmos princípios de justiça. Para Rawls (2002, p. 4-5):

uma sociedade é uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas. (...) Entre indivíduos com objetivos e propósitos díspares, uma concepção partilhada de justiça estabelece os vínculos da convivência cívica; o desejo geral de justiça limita a persecução de outros fins.

Os princípios de justiça estabelecem, portanto, um mínimo de convivência. No livro *Uma teoria de justiça* (1971), Rawls defende que esses princípios dizem respeito à estrutura básica de uma sociedade, que é “a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social” (2002, p. 8). Os princípios de justiça têm por objetivo construir uma sociedade bem ordenada que, em *Uma teoria de justiça*, é definida como uma sociedade em que “(1) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos

princípios de justiça, e (2) as instituições sociais básicas geralmente satisfazem, e geralmente se sabe que satisfazem, esses princípios” (2002, p. 5). No livro *Justiça como equidade: uma reformulação* (2002), Rawls acrescenta um terceiro elemento, qual seja, (3) “os cidadãos têm um senso normalmente efetivo de justiça, ou seja, um senso que lhes permite entender e aplicar os princípios de justiça publicamente reconhecidos” (2003, p. 12).

Esse terceiro elemento já indica o que é requerido pela psicologia moral de Rawls. Em uma sociedade bem ordenada, pressupõe-se que as pessoas estão aptas a participar de um sistema equitativo de cooperação social¹⁹ ao longo da sua vida e que, portanto, junto às faculdades da razão (capacidade de pensamento, inferência e julgamento), elas também possuem faculdades morais, quais sejam, (1) capacidade de ter senso de justiça²⁰, e (2) capacidade de ter uma concepção de Bem²¹. No exercício dessas faculdades morais, é essencial que os cidadãos sejam livres e iguais. Eles deverão ser livres porque: (1) consideram que têm capacidade moral de ter uma concepção de Bem; (2) consideram-se como fontes auto-autenticadoras de reivindicações morais legítimas; e (3) consideram-se responsáveis pelos seus fins e concepções de Bem (RAWLS, 2000, p. 73-77). No mesmo sentido, eles deverão ser iguais porque têm a capacidade, em grau mínimo, de avaliar e aplicar publicamente os princípios de justiça que regularão a estrutura básica de sua sociedade.

A teoria de justiça rawlseliana, portanto, oferece um padrão mínimo a partir do qual tanto as reivindicações institucionais quanto as individuais poderão ser consideradas justas ou injustas. Entretanto, considerando a liberdade e igualdade dos cidadãos, é preciso que esse padrão seja publicamente reconhecido e aceito. Sob essa perspectiva, o liberalismo político rawlseliano se fundamenta em um esquema de validação normativa que possui dois níveis: a posição original e o equilíbrio reflexivo.

Se os princípios de justiça são fruto de um acordo, este deve ser submetido a certas condições. A posição original é uma delas. Enquanto esquema de validação normativa, Rawls descreve a posição original como um procedimento de representação hipotético e

¹⁹ A cooperação social se fundamenta na ideia de reciprocidade (cumpram-se os termos de cooperação porque os outros também o fazem) como o meio termo entre a imparcialidade (cumpram-se os termos de cooperação pelo bem comum) e o benefício mútuo (cumpram-se os termos de cooperação porque ela gera benefício a todos). Para cooperarem, os indivíduos não só devem se submeter a termos equitativos, mas também devem vislumbrar uma vantagem racional para cada participante envolvido na cooperação.

²⁰ Que equivale ao elemento (3) da sociedade bem ordenada.

²¹ Essa concepção de Bem não é definida por Rawls sob o aspecto substancial, mas apenas enquanto uma capacidade racional de formar, revisar e procurar concretizar vantagens pessoais (RAWLS, 2000, p. 62).

ahistórico, mediante o qual as partes contratantes simulam um “véu da ignorância”. Para Rawls (2000, p. 13), isso significa que:

ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o *status* social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas concepções de bem ou suas propensões psicológicas particulares.

O véu da ignorância foi o meio que Rawls encontrou para conseguir afastar os sujeitos das circunstâncias particulares que poderiam distorcer suas vontades ou criar posições vantajosas de negociação. A partir dele, as partes se encontram sobre a mesma situação. Entretanto, o véu da ignorância não é uma condição ontológica anterior à pessoa. Ele é um artifício de representação abstrato do qual se pode entrar e sair a qualquer momento. É uma espécie de simulação, nos moldes do *como se* kantiano, que ajuda a determinar quais são as razões para se estabelecer uma determinada concepção de justiça, não apenas originariamente, mas também aqui e agora (RAWLS, 2000, p. 70).

Dessa maneira, uma das principais funções da posição original é possibilitar uma alternância entre a identidade pública e a identidade moral dos sujeitos submetidos ao pacto de cooperação. Para Rawls (2000, p. 30-31), ambas as identidades têm seu fundamento na liberdade. A identidade moral compreende o conjunto de convicções religiosas, filosóficas, morais e afinidades pessoais e de lealdade que as pessoas possuem em sua relação com os outros significantes. Ela dá conteúdo à concepção de vida boa, bem como influencia os fins que o sujeito tem como importantes. A identidade moral contém as doutrinas abrangentes de um sujeito, enquanto resultado do uso da razão teórica (RAWLS, 2000, p. 103). Ela pode mudar, paulatina ou repentinamente, porque é passível de revisão racional, entretanto, essas mudanças não devem produzir efeitos na identidade pública, que, por sua vez, é o resultado do conjunto de compromissos políticos assumidos entre pessoas livres e iguais. A identidade pública é invariável porque segue um padrão de racionalidade prática, que não se relaciona com nenhuma concepção específica de bem, estando, por isso, ligado à própria ideia de razoabilidade.

A posição original é aquilo que permite, aqui e agora, que o sujeito alterne entre o uso de sua identidade moral, na esfera privada, e o uso de sua identidade pública, na esfera pública. Nesse sentido, a justiça como equidade trabalha com uma *concepção normativa de pessoa*, que se utiliza da racionalidade teórica, mas opera principalmente com a

racionalidade prática, porque os princípios de justiça devem ser ratificados nas práticas morais e políticas concretas, isto é, ele deve ter estabilidade e efetividade (2000, p. 33).

Dessa maneira, se a posição original se baseia na prioridade do justo sobre o bem, o segundo nível de validação normativa, qual seja, o equilíbrio reflexivo, baseia-se na prioridade do razoável sobre o racional (primazia da razão prática)²². Conforme já foi descrito no Capítulo 1, cidadãos racionais são aqueles capazes de ter, manter e rever uma determinada concepção de bem (identidade moral). Por outro lado, cidadãos razoáveis são aqueles capazes de estabelecer termos equitativos de cooperação, *apesar dos conflitos entre suas identidades morais*. Esse acordo, entretanto, não é cético, porque não é uma simples suspensão da identidade moral em face da identidade pública. Na verdade, o objetivo do equilíbrio reflexivo é estabelecer um conjunto de regras gerais de justificação pública que funcionem como razões aceitáveis para as mais variadas doutrinas abrangentes. Segundo Rawls (2000, p. 38), “para que a justiça como equidade tenha sucesso, ela tem de ser aceitável não só nos termos de nossas convicções bem-ponderadas, mas também para a dos outros, e isso em todos os níveis de generalidade num equilíbrio reflexivo mais ou menos amplo e geral”.

O equilíbrio reflexivo é uma conquista moral dos indivíduos que se inserem em um mesmo contexto de justificação política, mas que divergem em seus valores particulares. Entretanto, ele só pode ser realizado através de um consenso sobreposto entre valores políticos que as diversas doutrinas abrangentes têm em comum. A noção de consenso sobreposto é introduzida por Rawls em uma tentativa de tornar mais realista a sociedade bem ordenada, levando em consideração o fato do pluralismo razoável. Dessa maneira, o consenso sobreposto é “um consenso entre doutrinas abrangentes razoáveis” (RAWLS, 2000, p. 190). Para o autor, uma doutrina abrangente compõe-se de valores políticos e de valores não políticos, todavia, para que haja consenso sobreposto, basta que as doutrinas razoáveis apresentem valores políticos em comum que sejam endossados por razões morais que provêm de diversas fontes. O objeto do consenso sobreposto é uma concepção política de justiça que por si só é uma concepção moral, pois “inclui concepções de sociedade e de cidadãos enquanto pessoas, assim como princípios de justiça e uma visão de virtudes políticas por meio das quais esses princípios se encarnam no caráter humano e são expressos na vida pública” (2000, p. 193). Entretanto, o consenso sobreposto, enquanto

²² Essa primazia apenas se estabelece do ponto de vista da esfera pública, pois racionalidade e razoabilidade das duas faculdades complementares da subjetividade.

concepção moral, liga-se apenas a uma “teoria fraca ou atenuada de Bem” (2000, p. 225), caso contrário ela seria incapaz de aderir a variadas noções fortes de Bem (religiosos, filosóficos ou morais abrangentes)²³.

Assim, a partir do consenso sobreposto, cidadãos podem estabelecer um acordo estável sobre os mesmos princípios de justiça, mas os defender a partir de diferentes razões morais. Para Forst (2013, p. 472), os indivíduos “permanecem situados em diferentes níveis e apenas sobrepõem-se no ponto da justiça, como folhas ligadas à mesma haste sem tocar umas nas outras”²⁴. De acordo com Rawls (2000, p. 24):

O liberalismo político pressupõe que, para os propósitos políticos, uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, e, ainda assim, incompatíveis, seja o resultado normal do exercício da razão humana dentro da estrutura das instituições livres de um regime democrático constitucional. O liberalismo político pressupõe também que uma doutrina abrangente e razoável não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático (RAWLS, 2000, p. 24).

O consenso sobreposto é importante devido ao fato do pluralismo razoável. Basear uma concepção pública de justiça em apenas uma doutrina abrangente só pode ser feito por meio da força (fato da opressão), o que não é uma estratégia democrática. Ademais, presume-se que pessoas razoáveis tenham não apenas senso de justiça, mas também reconheçam os limites do juízo (*burden of judgement*). Os limites do juízo são os limites da própria racionalidade prática: eles enumeram as razões que, quando apresentadas em um contexto público, tornam difícil ou improvável a obtenção de um consenso. Eles causam o que Rawls (2000, p. 99) chama de “desacordo razoável”. Junto a eles, existem as fontes de desacordo não-razoável, que são os preconceitos, os interesses pessoais e a obstinação. Em face do desacordo razoável, resta apenas a tolerância. Já para o desacordo não-razoável resta a intolerância.

Os problemas relativos às ideias de tolerância e dos limites do uso da razão prática na esfera pública já foram elencados no Capítulo 1²⁵. Nesse momento, o objetivo principal

²³ A ideia de concepção atenuada de Bem é descrita por Rawls como a ideia de Bem enquanto racionalidade (2000, p. 223) que, por sua vez, serve como limite do razoável para as concepções fortes de Bem. Sob esse aspecto, Rawls entende que uma sociedade democrática possui um projeto racional de vida em comum que concorda sobre as necessidades e objetivos humanos básicos, enumerados por uma lista de bens primários que servem de base tanto para o consenso constitucional quanto para o consenso sobreposto, quais sejam: os direitos e liberdades fundamentais, a liberdade de movimento e a livre escolha de ocupação em um contexto de oportunidades diversificadas, os poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica, a renda e a riqueza e as bases sociais do autorrespeito (2000, p. 228).

²⁴ No original: “they remain situated at different levels and only overlap in the point of justice, like leaves threaded on a string without touching each other”.

²⁵ Remete-se o leitor à seção 1.2.1.3.

é fazer uma crítica à noção de pessoa moral, desenvolvida por Rawls, enquadrando-a como um exemplo da instância da *Moralidade*.

A ideia de justiça como equidade, desenvolvida por Rawls, baseia-se em uma espécie de liberalismo que se opõe tanto ao consequencialismo utilitarista, quanto ao perfeccionismo. Trata-se, portanto, de uma teoria de justiça normativa, ou deontológica. Segundo Michael Sandel (2005, p. 28), em seu livro *O liberalismo e os limites da justiça* (1982):

na perspectiva deontológica, o que importa, acima de tudo, não são os fins que escolhemos, mas a nossa capacidade de os eleger. (...) O conceito de um sujeito que é anterior e independente dos seus atributos oferece-nos um fundamento para a lei moral que, ao contrário de fundamentações meramente empíricas, não depende da teleologia nem da psicologia, completando, assim, e com vigor, a visão deontológica.

Entretanto, na filosofia de Rawls, percebe-se uma tentativa de revisar a deontologia transcendental kantiana, tornando-a mais humana e voltando-a para seres humanos concretos, no aqui e agora. Para Sandel (2005, p. 37), essa tentativa não foi bem-sucedida: “ou uma deontologia com uma face humeana fracassa enquanto deontologia, ou então recria na posição original o sujeito sem corpo que propunha evitar”. Sob essa perspectiva, a crítica de Sandel se volta para os dois esquemas de validade normativa proposto por Rawls: por um lado, a posição original fracassa no seu intuito de corporificar o sujeito, enquanto, por outro lado, o equilíbrio reflexivo falha enquanto dever deontológico.

Nesse sentido, a teoria de justiça como equidade não consegue se libertar de sua herança kantiana, e esse é um dos primeiros motivos pelos quais se justifica seu enquadramento na instância da *Moralidade*. Ela se fundamenta em presunções que não pode garantir, senão pelo puro dever. Entretanto, a ordem dos motivos aqui elencados levarão em conta esses problemas a partir das duas instâncias de validade normativa: a posição original e o equilíbrio reflexivo.

Em relação à posição original, os problemas já começam pela presunção da prioridade do justo sobre o bem. Conforme já foi dito, essa prioridade tem a função de garantir a liberdade dos cidadãos por meio da neutralidade das políticas públicas. Todavia, essa presunção é, por si mesma, uma reivindicação moral, porque os princípios de justiça modelam a *forma* e o *conteúdo* dos desejos individuais. Na terminologia usada nesta Tese, eles seriam *desejos de segundo grau*, o que já afasta a possibilidade de serem neutros. Para Rawls (2002, p. 34):

Na justiça como equidade não se tomam as tendências e inclinações dos homens como fatos admitidos, qualquer que seja a sua natureza, e depois se procura a melhor maneira de realizá-las. Pelo contrário, seus desejos e aspirações são restringidos, desde o início, pelos princípios de justiça que especificam os limites que os sistemas humanos de finalidades devem respeitar. Podemos expressar essa ideia dizendo que na justiça como equidade, o conceito de justo precede o de bem. Um sistema social justo define o escopo no âmbito do qual os indivíduos devem desenvolver seus objetivos e oferecer uma estrutura de direitos e oportunidades e meios de satisfação pelos quais esses fins podem ser equitativamente perseguidos. A prioridade da justiça se explica, em parte, pela aceitação da ideia de que os interesses que exigem a violação da justiça não têm nenhum valor.

A citação acima contém um indício da razão pela qual a prioridade do justo sobre o bem já nasce torta: primeiramente, ela não garante a liberdade, mas sim um tipo específico de liberdade, qual seja, aquela que se conforma aos princípios de justiça; secundariamente, ela não é neutra, porque é um princípio moral da tradição liberal²⁶. Para Alasdair MacIntyre (2008, p. 361), em seu livro *Justiça de quem, qual racionalidade?* (1988):

Inicialmente, o projeto liberal era fornecer um esquema político, legal e econômico no qual o fato de concordar com o mesmo conjunto de princípios racionalmente justificáveis tornaria aqueles que têm concepções amplamente diferentes e incompatíveis da boa vida para os seres humanos capazes de viver juntos pacificamente dentro da mesma sociedade, desfrutando da mesma posição política e assumindo as mesmas relações econômicas. Todo indivíduo deve ser igualmente livre para propor e viver de acordo com qualquer concepção de bem que lhe apraza, derivada de qualquer teoria ou tradição a que ele possa ter aderido, a não ser que essa concepção do bem implique que a vida do resto da comunidade deva ser formulada de acordo com ela. (...) Essa característica, objetivamente, implica não apenas que o individualismo liberal tem sua própria concepção ampla de bem, o qual está empenhado a impor política, legal, social e culturalmente onde quer que tenha o poder para tal, mas também que, ao fazê-lo, sua tolerância de concepções rivais do bem, na arena pública, é seriamente limitada²⁷.

O liberalismo político, portanto, está sempre em busca de uma posição moral humana válida independentemente dos contextos de vida das pessoas concretas. Essa posição moral humana impessoal é chamada por Rawls de “posição original”. Nessa posição, a única coisa que os indivíduos podem igualmente compartilhar é sua ignorância. Isso não é uma concepção coerente de sujeito humano. A posição original, portanto, marca a prioridade do eu sobre seus fins; o sujeito, em posição original, é autônomo de uma maneira específica, porque ele autodetermina seus desejos, isto é, o modo pelo qual ele escolhe tem primazia sobre aquilo que ele escolhe. Esse é outro motivo pelo qual se coloca a teoria de Rawls na figura da *Moralidade*.

²⁶ Rawls defende que esta é apenas uma concepção estrita de bem, porque: (1) se funda em uma lista mínima de bens primários sobre os quais se faz uma escolha; (2) a partir desse contexto de escolha surgem os princípios de justiça que (3) definirão o conceito de bem e fornecerão uma interpretação de valores como bem da comunidade.

²⁷ Grifos nossos.

Mas o leitor poderia tentar defender Rawls, afirmando que ele apresenta a posição original apenas como um procedimento de representação que não institui uma condição humana ontológica e anterior. Dessa maneira, as pessoas que se colocam efetivamente em posição original apenas *simulam um véu da ignorância*, sem abrir mão de sua identidade moral. Poderiam afirmar também que as circunstâncias da justiça são empíricas e que, ao servirem de contexto para posição original, retiram seu caráter abstrato. Mas se isso fosse verdade, porque Rawls sentiria a necessidade de distinguir, no livro *Liberalismo Político*, a autonomia racional da autonomia plena?

A autonomia racional é uma condição artificial de justiça procedimental pura a partir da qual nenhuma das partes acordantes está condicionada a quaisquer autoridades, princípios ou valores externos ao que elas entendem como seu benefício pessoal (RAWLS, 2000, p. 116). Entretanto, elas enquadram, na concepção desses benefícios, o interesse de realizar suas identidades morais, que elas sabem que têm, mas não sabem quais são. A autonomia racional, portanto, exige das partes uma racionalidade motivada por interesses privados *X*, puramente formais.

A autonomia plena, por sua vez, é uma condição política da justiça procedimental prática, a partir da qual os cidadãos aplicam, em sua vida concreta, os princípios de justiça e estabelecem, entre si, termos equitativos de cooperação (RAWLS, 2000, p. 122). A autonomia racional, portanto, é a *forma* da autonomia plena que, todavia, não chega a ser ética, pois “a justiça como equidade enfatiza esse contraste: afirma a autonomia política de todos, mas deixa o peso da autonomia ética para ser decidido pelos cidadãos separadamente, à luz de suas doutrinas abrangentes” (RAWLS, 2000, p. 123). A autonomia plena, portanto, exige das partes uma razoabilidade motivada por uma espécie de sensibilidade moral do razoável, que aqui se denomina de *psicologia moral do razoável*, que é uma *teoria do desejo*. Segundo o autor, existem três tipos de desejo: (1) os desejos derivados do objeto; (2) os desejos derivados de princípios; e (3) os desejos derivados de uma concepção política.

Os desejos derivados do objeto são desejos físicos, ligados à manutenção do corpo, ou desejos sociais, ligados à honra, à glória e a outros variados afetos que se satisfazem a partir do social. Os desejos derivados de princípios decorrem do princípio da racionalidade e do princípio da razoabilidade. Desejos de princípios racionais orientam o sujeito a deliberar racionalmente e correspondem ao desejo de: (1) adotar os meios mais efetivos para nossos fins; (2) selecionar a alternativa mais provável; (3) preferir o bem maior; e (4)

organizar os nossos objetivos (por ordem de prioridade) quando eles entram em conflito (RAWLS, 2000, p. 128). Por outro lado, desejos de princípios razoáveis orientam como um grupo de pessoas pode agir em contextos de interação mútua e correspondem ao desejo de: (1) equidade e justiça no estabelecimento dos termos equitativos de cooperação; e (2) virtudes morais aceitas pelo senso comum, como a honestidade e a fidelidade (RAWLS, 2000, p. 129). Por fim, os desejos derivados de uma concepção política correspondem ao desejo que se tem de identificar a ação política com um ideal político, isto é, decorrem da capacidade de criar um ideal político e depois articulá-lo com a prática social. O fato de Rawls desenvolver uma teoria do desejo é algo surpreendente, entretanto, essa surpresa logo desvanece, quando se percebe que, para ele, a justiça como equidade tem o desejo político como o mais importante (RAWLS, 2000, p. 129), sendo que este é, dentre os três elencados, o desejo menos concreto. Dessa maneira, o esquema de validade da posição original falha na sua tentativa de contextualização efetiva de uma teoria de justiça como equidade, e isso se dá pelos seguintes motivos.

Primeiramente, a autonomia racional é o único tipo de autonomia admitida na posição original, porque a autonomia plena pressupõe a autonomia racional, já que esta é a *forma* daquela. O problema é que a autonomia racional é artificial, e não política, e se fundamenta em uma espécie de autodeterminação abstrata que põe o exterior como oposto ao interior, priorizando o eu em detrimento do outro. Esse modo de autodeterminação é específico da *consciência moral* da instância da *Moralidade*.

Secundariamente, se havia alguma esperança da autonomia plena situar o sujeito rawlseliano no aqui e no agora, essa esperança logo se desfaz. Conforme já foi dito anteriormente, a hipótese de que os sujeitos têm autonomia plena, isto é, são razoáveis e querem estabelecer um sistema equitativo de cooperação a partir de princípios comuns de justiça, é uma presunção que Rawls só pode garantir por dois meios: ou pelo artifício do dever pelo dever, ou então pelo artifício do desejo. Surpreendentemente Rawls segue pelo caminho do desejo, o que é um bom sinal: as partes se comprometem a realizar um sistema de cooperação social porque elas o desejam. Mas logo ele se perde: o desejo que ele escolheu é o desejo por ideais políticos, e não desejos efetivos da subjetividade em sua relação com os outros. Não é à toa que, em *Direito dos Povos* (1999), Rawls qualifica a sua própria teoria como uma utopia realista.

A primazia do justo sobre o bem é, portanto, um dogma do liberalismo político. Para aceitá-lo, é preciso dar um salto de fé. Como bem diz Charles Taylor (2000, p. 267),

“o liberalismo também é um credo em luta”. Isso não quer dizer que o liberalismo deva ser descartado por ser uma concepção de Bem. O que apenas se pretende ressaltar é que esse tipo de escolha precisa de substância ética, o que propositadamente falta no liberalismo rawlseliano. Segundo MacIntyre (2008, p. 359), nas tradições liberais desse tipo:

Justamente porque elas implicam a identificação de um fundamento ou de um conteúdo de justiça independente das tradições conflitantes, o que se encontra deve ser a característica de uma posição moral humana válida para os seres humanos, independentemente de suas características enquanto membros de uma tradição cultural ou social particular. Deve-se recorrer a algum tipo de universalidade ou impessoalidade concebido como capaz de especificar e prover uma posição moral independente da tradição. Uma primeira dificuldade é que essas concepções de universalidade e impessoalidade, que sobrevivem a esse tipo de abstração da concretude ou dos modos convencionais tradicionais, ou mesmo não tradicionais, de pensamento e ação, são demasiado fracas e estéreis para prover o necessário.

Todavia, como se não fosse suficiente, Rawls insiste em um segundo tipo de primazia, qual seja a primazia do razoável sobre o racional. Essa primazia é o que fundamenta o segundo esquema de validação da justiça como equidade, qual seja, o equilíbrio reflexivo. Segundo Sandel (2005, p. 250):

Em vez de procurar uma fundamentação filosófica para os princípios da justiça, o liberalismo político busca apoio de um “consenso de sobreposição”. O que significa que pessoas diferentes possam ser persuadidas a aprovar dispositivos políticos liberais, tais como aqueles que se reportam ao princípio de igualdade de liberdades fundamentais, por razões diferentes, refletindo as distintas concepções abrangentes de índole moral e religiosa que defendem. Uma vez que a sua justificação não depende de nenhuma dessas concepções morais ou religiosas, o liberalismo político é apresentado como uma perspectiva “solta”, que “aplica o princípio de tolerância à própria filosofia”.

Esse tipo de tolerância, entretanto, é bem menos incluyente do que Rawls desejaria que fosse. Primeiramente, essa concepção de tolerância não abrange discordâncias sobre os próprios princípios de justiça. Secundariamente, os limites do juízo, ao restringirem aquilo que pode ser justificado publicamente perante os outros, é um ponto de corte tão alto que se pode até questionar o que sobra para se discutir no cenário público, isto é, qual é o objeto público do dissenso? Conforme já foi defendido no Capítulo 1, a razoabilidade autodestrói e privatiza a tolerância. Ademais, segundo Sandel (2005, p. 274), a defesa da neutralidade e da imparcialidade da esfera pública não é a única saída viável para lidar com o fato do pluralismo. Para o autor:

o mero fato de discordarmos não constitui evidência do “pluralismo razoável” que dá origem à exigência de neutralidade por parte do Estado. Em princípio, não há qualquer razão para que, em qualquer circunstância concreta, e após uma reflexão adequada, não possamos concluir que algumas doutrinas morais ou religiosas são mais plausíveis do que outras. Nessas circunstâncias, não esperaríamos que todas as divergências

desaparecessem, nem excluiríamos a possibilidade de, a partir de uma deliberação racional, podermos um dia rever nossa perspectiva.

Existe, portanto, uma opção ética pela neutralidade. E essa opção, como toda escolha ética, é trágica e tem um custo político. Termina culminando em uma crise de legitimidade, que não só causa descontentamento e apatia política, mas também permite que a intolerância permeie a esfera pública esvaziada. Para Sandel (2005, p. 281-282):

Na ausência de uma agenda política que se dirija à dimensão moral das questões públicas, a atenção das pessoas centra-se nos vícios privados dos agentes políticos. O discurso público centra-se bem mais naquilo que é escandaloso, sensacional e confessional, tal como é fornecido pelos tabloides, pelos *talk shows* e eventualmente até pela comunicação social mais tradicional. (...) Ela cria, portanto, um vazio moral que abre caminho para os moralismos intolerantes, triviais e mal direcionados.

A noção rawlseliana de racionalidade prática exige da linguagem, no seu uso público, algo que ela não pode dar: a imparcialidade e a neutralidade. Isso torna a linguagem pública uma forma de expressão desarticulada e abstrata. Rawls, em *Liberalismo Político*, tenta se defender dessa crítica. Ele afirma que “é um erro pensar que as concepções abstratas e os princípios gerais sempre se impõem em detrimento de nossos juízos mais particulares” (RAWLS, 2000, p. 90). Ele está correto em relação a isso. Entretanto, o modo pelo qual ele elabora seu construtivismo político não tem lugar público para os juízos particulares. Para Hegel, o conceito *é abstrato e se determina na sua particularidade*. Entretanto, o conceito de justiça de Rawls *é abstrato porque não se determina na sua particularidade*, toma o objetivo como o oposto ao subjetivo e põe em um *self descentrado* a função de decidir sobre o vazio. Segundo MacIntyre (2008, p. 372):

O fato de o liberalismo falhar a esse respeito, conseqüentemente, constitui a razão mais forte que podemos ter para afirmar que tal base neutra não existe, que não é possível recorrer à racionalidade-prática-em-si ou à justiça-em-si, às quais todas as pessoas racionais seriam, devido à sua própria racionalidade, constrangidas a aderir. Há, ao contrário, a racionalidade-prática-desta-ou-daquela-tradição e a justiça-desta-ou-daquela-tradição.

Feitas essas considerações acerca da teoria de tolerância de Rawls, passa-se agora a analisar a teoria de tolerância de Rainer Forst. Também influenciado pela filosofia kantiana, Forst desenvolve, no livro *Toleration in Conflict* (2003), um conceito de tolerância baseado na ideia de direito à justificação apropriada conforme o contexto de justiça.

Forst considera que muito do que foi dito por Rawls é correto, mas acredita que a teoria deste possui um paradoxo, que ele denomina *paradoxo do liberalismo político*,

segundo o qual razões morais são simultaneamente evitadas e pressupostas (FORST, 2013, p. 469). Forst acredita que esse paradoxo tem as seguintes origens: (1) Rawls não faz uma distinção apropriada entre moral e ética; (2) a prioridade do justo sobre o bem tem força categórica; (3) os requisitos exigidos pela posição original entram em conflito com aqueles exigidos pelo consenso sobreposto; (4) Rawls não elabora uma ideia de princípio de respeito ao próximo.

Mas o que é tolerância para Forst? Tolerar é entender que não existe justificção moral ou ética aceitável para o exercício da coerção. Sua função é fornecer uma justificção moral genérica para a prática da liberdade e particular para o exercício do poder político. Baseado na distinção habermasiana entre moral e ética²⁸, Forst propõe que a tolerância não é uma questão ética, mas sim moral: a intolerância é a ruptura de um dever moral, pois não há boas razões para se justificar que se deve interferir na vida alheia. Esse conceito de tolerância não necessita de uma doutrina compreensiva de autonomia (como na teoria de Rawls), mas apenas defende que a heteronomia não possui contexto de justificção possível.

Nesse sentido, Forst defende que o direito à justificção não tem um significado ético transcendental, mas se baseia em um construtivismo prático, agnóstico e não metafísico localizado na intersecção entre racionalização do poder e moralidade. *O direito à justificção é uma norma moral de validade categórica*, que tem os seguintes fundamentos: (1) o princípio moral de respeito ao próximo; (2) todo exercício de coerção, principalmente a legal, deve ser justificada a partir de critérios de reciprocidade e generalidade; e (3) as demandas de validade acerca dessas justificções não podem ser negadas, pois a racionalidade prática é finita. Para Forst (2013, p. 453):

No domínio moral, as pessoas têm o dever de assegurar que eles podem explicar suas ações em termos de razões normativas que *não podem ser recíproca e genericamente rejeitadas*. Aqui, a universalização de uma máxima de ação não é requerida, como no procedimento reflexivo de Kant (...). Justificção é entendida ao invés como um processo *discursivo* do qual os destinatários imediatos são aqueles que são moralmente afetados. Em contraste à uma teoria de justificção moral de puro consenso, contudo, o critério da reciprocidade e generalidade permite julgamentos substantivos a respeito da justificabilidade de demandas normativas mesmo em casos de (esperados) *desacordos*,

²⁸ Para Forst, normas morais são categóricas, enquanto normas éticas são compromissos avaliativos que indivíduos ou grupos mantêm, mas que não passam pelo teste da reciprocidade e da generalidade (FORST, 2013, p. 459). Habermas, no livro *Justification and Application* (1994) afirma que existem três modos pelos quais se pode utilizar a razão prática, qual seja, a pragmática (ligada a imperativos hipotéticos), a ética (ligada a imperativos incondicionais) e a moral (ligada a imperativos categóricos). Dessa maneira, o uso pragmático da razão leva em conta o propósito e as consequências (empirismo), o uso ético da razão leva em conta as questões de bem (comunitarismo e tradição aristotélica) e o uso moral leva em conta a justiça (Kant).

uma característica que é especialmente importante no contexto do problema da tolerância²⁹.

O princípio do respeito ao próximo é uma espécie de discernimento moral categórico que, partindo da ideia kantiana de dignidade, estabelece que nas relações entre seres humanos as seguintes faculdades devem estar presentes. Primeiramente, a capacidade de reconhecer a humanidade alheia, tendo em vista que todos os seres humanos são finitos e vulneráveis e, por isso, a eles é devido respeito. Para Forst (2013, p.457), “o respeito aos outros não pede por qualquer razão adicional. A humanidade em si deve ser suficiente”³⁰. Secundariamente, uma espécie de responsabilidade original perante o outro, de modo que um sujeito deve se sentir responsável por apresentar boas razões para seu agir e também deve ver, no outro, um ser dotado do mesmo direito à justificação. O que é interessante é que, para o autor, essa obrigação de agir responsavelmente não é uma demanda da razão abstrata em si, mas uma *demanda feita pelo outro*. Para Forst (2013, p. 456):

Esse discernimento moral básico é uma característica de pessoas que consideram a si mesmas e aos outros sempre como já situadas em um contexto de responsabilidade compartilhada, um contexto ao qual eles se sentem a si mesmos, como seres morais autônomos capazes de agir responsavelmente, obrigados a defender – obrigados, essencialmente, pelos *outros* e não, por exemplo, pela “razão” abstrata³¹.

A demanda de respeito é uma demanda tipicamente moral, e não ética, porque a dignidade do outro, como ser justificante, não diz respeito ao seu bem-estar, ou ao valor de sua liberdade de escolha. Nesse sentido, Forst se afasta tanto do perfeccionismo, quanto dos comunitarismo, e afirma, enfaticamente, que ambos apresentam perspectivas éticas, que podem servir como boas razões para um conjunto particular de direitos, mas que não servem como razões morais (FORST, 2013, p. 458). A dignidade da pessoa como portadora de um direito de justificação é o único conteúdo possível para o princípio normativo do respeito, se ele pretende ser um princípio moral.

²⁹ No original: “in the moral domain, persons have a duty to ensure that they can account for their actions in terms of normative reasons which *cannot be reciprocally and generally rejected*. Here the universalization of a maxim is not required, as in Kant’s reflexive procedure (...). Justification is understood instead as a *discursive* process whose immediate addressees are those who are morally affected. In contrast to a pure consensus theory of moral justification, however, the criteria of reciprocity and generality permit substantive judgements concerning the justifiability of normative claims even in cases of (expectable) *disagreement*, a feature which is especially important in the context of the problem of toleration”.

³⁰ No original: “that respect for other does not call for any additional reasons. Their ‘humanity’ alone must suffice”.

³¹ No original: “This basic moral insight is a feature of persons who regard themselves and others as always already situated within a shared context of responsibility, a context which they feel themselves, as autonomous moral persons capable of acting responsibly, obliged to uphold – obliged, essentially, by *others* and not, for example, by abstract reason”.

Em face do respeito ao outro, a intervenção na vida alheia só será possível se justificada. Essa justificção tem que se submeter a dois critérios de validade normativa: a *reciprocidade* e a *generalidade*. Forst define a reciprocidade de dois modos: a *reciprocidade de conteúdo* e a *reciprocidade de razões*. Pela *reciprocidade de conteúdo*, ninguém pode demandar algo que, simultaneamente, nega-se aos outros; essa reciprocidade não se aplica apenas à distribuição de bens e direitos, mas também às próprias regras de validade normativa. Por outro lado, a *reciprocidade de razões* impõe que ninguém pode demandar como se agisse pelo “real” interesse ou necessidade dos outros, pressupondo que ele conhece o que seria o “bem maior”, ou que esses outros compartilham com ele as mesmas convicções (FORST, 2013, p. 454). Por outro lado, a *generalidade* implica que uma determinada solução normativa deve considerar as demandas de todos os concernidos individualmente; entretanto, se um indivíduo pretende usar seu direito moral ao veto, ele também deve apresentar objeções recíprocas e genéricas. Para Forst (2013, p. 455):

Como resultado, é preciso subordinar a visão do que é verdadeiro à prioridade normativa do outro, ao seu direito à justificção, no caso de regulação que demandam vinculação geral e recíproca; se o critério da reciprocidade e da generalidade for desrespeitado nesse caso, a demanda por verdade iria colapsar em impolidas demandas por poder e dominação³².

Todavia, quando uma determinada demanda não possui fundamento moral, isto é, quando ela não passa pelo esquema de validação da reciprocidade e da generalidade, isso não significa que ela também perde seu fundamento ético. Dessa maneira, os indivíduos e grupos poderão continuar suas vidas acreditando que elas sejam verdade, só não poderão exigir que os outros também as considerem verdadeiras. Falhar no teste da moralidade não implica falhar no teste da eticidade.

Isso significa que, para Forst, não basta que moral e ética sejam coisas diferentes. Em um contexto de tolerância, o fato do pluralismo é uma realidade ética, não moral. A tolerância é, portanto, uma virtude que pressupõe uma pluralidade ética e um monismo moral. E como se isso não bastasse, Forst continua (2013, p. 459):

A questão central para justificar a tolerância é que a perspectiva moral atribui importância primária ao direito à justificção e que a questão sobre que normas podem

³² No original: “As a result, one must subordinate one’s view of what is true to the normative priority of the other, to his right to justification, in the case of a regulation that claims to be generally and reciprocally binding; wew the criteria of reciprocity and generality to be flouted in such case, one’s claim to truth would collapse into unvarnished claims to power and domination”.

demandar validade recíproca e geral deve ser decidida *apenas* baseada nesses critérios. Os valores que permanecem abaixo desse limite continuam eticamente sustentáveis³³.

A primazia do moral sobre o ético, para Forst, não implica a privatização da tolerância (crítica que foi atribuída a Rawls). Os discursos baseados em razões éticas permanecem nos debates políticos, inclusive eles podem até ser compatíveis com as demandas de validade normativa da reciprocidade e da generalidade, ganhando, assim, uma dimensão objetiva.

Por fim, Forst defende que as demandas de validade sobre justificações recíprocas e gerais não podem ser negadas, pois a racionalidade prática é finita. Se a tolerância é uma virtude moral, e o direito à justificação obriga a apresentar boas razões não para autonomia, mas para a heteronomia, resta uma dificuldade, qual seja, como é possível que um sujeito abra mão de si mesmo, isto é, como é possível impor limites à habilidade que as pessoas têm de fazer demandas éticas?

Para Forst, o ceticismo, o relativismo e o perfeccionismo não apresentam boas respostas para essa pergunta. Para o ceticismo, o sujeito tolerante limita suas demandas éticas devido à incerteza sobre a existência da verdade. Para o relativismo, o sujeito tolerante limita suas demandas éticas porque reconhece que os valores distintos dos seus também são importantes. Para o perfeccionismo, o sujeito tolerante limita suas demandas éticas porque autonomia e pluralismo são valores necessários para uma boa vida. Entretanto, todas essas justificativas param de funcionar quando não existe acordo sobre a validade normativa das premissas das quais elas partem.

Para resolver esse problema, Forst (2013, p. 489-490) vai defender que é preciso fazer uma suplementação dos limites do juízo estabelecidos por Rawls, principalmente o quarto limite, qual seja, os sujeitos razoáveis sabem que interpretam valores políticos e morais a partir de contextos particulares e conflitantes de crenças. Nesse cenário, Forst propõe que: (1) os limites do juízo são uma prova da finitude da razão, e não apenas uma incapacidade pragmática de obter consenso sobre questões éticas; (2) os limites do juízo devem ser contextualizados, porque uma razão só pode ser boa dependendo do contexto, que pode ser teórico, ético ou normativo, isto é, boas razões éticas não necessariamente são

³³ No original: “the central issue for justifying toleration is that the moral perspective attaches primary importance to the right to justification and that the question of which norms can claim reciprocal and general validity must be decided on these criterias *alone*. The values which remain below this threshold continue to be ethically tenable”. Grifos nossos.

boas razões normativas ou teóricas; (3) o contexto normativo tem primazia, quando se trata da questão da tolerância.

Dessa maneira, para Forst, o sujeito tolerante é capaz de limitar suas demandas éticas porque ele é razoavelmente capaz de compreender o contexto em que são pertinentes essas demandas e, assim, saber quando elas são apropriadas ou não. Forçar a justificação de um contexto ético para um contexto normativo é ultrapassar os limites da tolerância³⁴. Isso significa que a virtude da tolerância é uma *virtude contextual*, ou seja, é a virtude de distinguir e de estar consciente dos contextos da justificação da tolerância. Sabendo desses contextos, em face de um conflito ético, o sujeito tolerante se inclinará para o contexto normativo e moral. Para Forst (2013, p. 506):

Pessoas tolerantes tem uma habilidade dianoética – a ‘excelência’ – de uma ‘arte de separação’, de separar verdade moral e ética (ou, a respeito da religião, entre fé e conhecimento), que, no caso de conflitos éticos e políticos, devem seguir de mãos dadas com a requisição moral de auto-relativização, um certo superar-de-si³⁵.

Por que motivos a teoria de tolerância de Forst se enquadra na instância da *Moralidade*? Pelo fato de que o próprio autor caracteriza a tolerância como uma virtude moral. Entretanto, em comparação com a teoria de Rawls, Forst desenvolve hipóteses importantes, com as quais esta tese deve concordar.

A primeira vantagem da teoria de Forst é que o direito à justificação não busca encontrar boas razões para a autonomia, e sim boas razões para o exercício da heteronomia. A partir dos seus contextos de vida, pessoas podem sempre encontrar boas razões para justificar aquilo em que elas acreditam, mas o mesmo não pode ser feito quando elas tentam justificar por que suas crenças devem ser seguidas também pelos outros. Quando o peso da tolerância recai sobre a heteronomia, o outro é incluído como uma dimensão daquilo que limita a ação do eu. Isso é essencialmente importante para o conceito de tolerância que se defende nesta Tese.

A segunda vantagem da teoria de Forst é que ela afirma que a reciprocidade de conteúdo se aplica também aos próprios esquemas de validade normativa, isto é, um

³⁴ Esse limite da tolerância estabelecido a partir dos contextos de justificação só faz sentido quando atrelado à ideia de primazia do moral sobre o ético, defendida também pelo autor. Do ponto de vista da *Eticidade*, que será analisada na próxima seção, uma concepção ética de tolerância pode abranger uma concepção moral de tolerância, entretanto, esta não prevalece sobre aquela, nem passa a ser uma concepção melhor ou pior porque é generalizável, nem muito menos deixa de ser ética porque também é moral.

³⁵ No original: “Tolerant persons have to have the dianoetic skill – the ‘excellence’ – of an ‘art of separation’, of separating ethical from moral truth (or, with respect to religion, faith from knowledge), which, in the case of ethical or political conflicts, must go hand-in-hand with morally requires self-relativisation, a certain self-overcoming”.

sujeito não pode exigir que o outro obedeça a um requisito de validade que ele mesmo não cumpre.

A terceira vantagem da teoria de Forst é que ela reconhece que o sujeito precisa exercitar certa suspensão de si mesmo ao tolerar. Existe uma auto-relativização em face de si mesmo e em face do outro no ato de tolerância.

A quarta vantagem é que Forst elenca os limites de sua própria teoria. Ele aceita que questões éticas são relevantes e não podem ser apenas um subproduto das questões morais (2013, p. 460). Ele também aceita que não é possível fazer uma distinção estrita entre esfera pública e privada, pois isso geraria um *self* cindido (2013, p. 455 e 514). Ele assume que é possível a discordância sobre princípios de justiça, pois “seres humanos não são máquinas de aplicar a moralidade” (2013, p. 465)³⁶. E, por fim, ele (relutantemente) reconhece que, quando há discordância razoável sobre os esquemas de validade normativa, outras questões fundamentais entrarão em jogo na disputa e duas possibilidades podem surgir: ou as partes concordam que discordam, e nada é decidido; ou um regime normativo mais fraco, como a tolerância por coexistência, pode surgir a partir de motivos puramente pragmáticos (2013, p. 468).

A quinta e última vantagem é que Forst reconhece que uma teoria de tolerância precisa de uma teoria do *self*, e que esse *self* não pode ser visto nem como fraco, nem como inteligível, nem como cindido (2013, p. 511). O sujeito da tolerância tem um sentido forte de *self*, cuja realização não pode ser reduzida a uma fórmula abstrata, e cuja identidade surge na exteriorização do conflito interno entre normas morais e éticas.

Mas às vantagens seguem-se algumas desvantagens. O maior problema da teoria de Forst está justamente na presunçosa hipótese de que existe uma prioridade do moral sobre o ético. Isso é um salto de fé, uma questão de esperança, assim como também o é a primazia do justo sobre o bem e do razoável sobre o racional em Rawls. O interessante é que ele mesmo critica Rawls nesse sentido, mas não percebe que comete um erro similar. Para Forst, a prioridade do justo sobre o bem depende de um princípio categórico de autonomia compreensiva, e que “a ‘esperança’ de que os cidadãos vão concordar com a prioridade da justiça em certas situações de conflito é uma esperança moral por condições sociais favoráveis” (2013, p. 474)³⁷.

³⁶ No original: “human beings are not machines for applying morality”.

³⁷ No original: “The ‘hope’ that the citizens will accord justice priority in certain situations of conflict is a moral hope for favourable social conditions”.

Já foi dito anteriormente que Forst baseia sua definição de moral e de ética em Habermas, e tem essa definição como padrão. Entretanto, em nenhum momento do texto referenciado por Forst (*On the pragmatic, the ethical and the moral employments of practical reason*³⁸) Habermas afirma que o moral tem prioridade sobre o ético. Ao contrário, Habermas defende que as três dimensões da racionalidade prática (pragmática, ética e moral) são complementares, e que um princípio de justificação puramente moral se baseia em uma universalidade apartada das situações práticas e, assim, não consegue responder por que normas morais devem ser aplicadas. Para Habermas (2001, p. 13):

Discursos de aplicação, como discursos justificatórios, são um empreendimento puramente cognitivo e como tais não podem compensar pelo desacoplamento entre o julgamento moral e os motivos concretos que informam as ações. Comandos morais são válidos independentemente de se o destinatário pode também invocar a resolução de fazer o que é julgado como certo. A autonomia de sua vontade é uma função de se saber se ele é capaz de agir por discernimento moral, mas discernimentos morais não levam por si mesmos à ação autônoma³⁹.

Portanto, para Habermas, a unidade da razão prática não pode mais ser obtida pela unidade moral da argumentação (2001, p. 16). Se Forst se apega tanto às boas razões, não há nenhuma – a não ser um possível imperativo categórico – que determine *necessariamente* que a tolerância tenha que ser uma virtude moral. Dessa maneira, junto a cada vantagem da teoria da tolerância de Forst existe uma desvantagem que ele insiste em não considerar.

Se Forst afirma que o direito à justificação recai sobre o exercício da heteronomia, isso é bom porque coloca as boas razões em função do outro e não em função do *self*, só que esse papel interpretado pelo outro ainda é o de oposição, do diferente que separa a forma do conteúdo da vontade. O princípio do respeito, enquanto discernimento normativo categórico, pode até livrar a vontade tolerante da pura autodeterminação, mas não deixa de ser uma ideia de bem abstrata que não inclui a própria alteridade no processo. Ademais, não existe garantia, além da própria crença no respeito ao mandamento da razão prática, de que os indivíduos vão respeitar uns aos outros efetivamente.

Se Forst afirma que a reciprocidade de conteúdo deve se aplicar inclusive aos esquemas de validade normativa, ele parece ser cínico ao ponto de não estar disposto a se

³⁸ Esse texto pertence à obra *Justification and Application* (1994).

³⁹ No original: “discourses of application, like justificatory discourses, are a purely cognitive understanding and as such cannot compensate for the uncoupling of moral judgement from the concrete motives that inform actions. Moral commands are valid regardless of whether the addressee can also summon the resolve to do what is judged to be right. The autonomy of his will is a function of whether he is capable of acting from moral insight, but moral insights do not themselves lead to autonomous actions”.

submeter à sua própria regra. Essa relutância aparece quando Forst afirma que a reciprocidade e a generalidade são demandas de validação que não podem ser questionadas, e que quando discordâncias surgem sobre a aplicação desses critérios isso é uma prova da falibilidade dos indivíduos, e não da falibilidade dos critérios de validação, pois “o ponto central é que nesse processo os dois critérios não podem ser postos em questão e que aqueles envolvidos devem estar conscientes de sua própria falibilidade nessas questões” (2013, p. 465)⁴⁰.

Se Forst reconhece que o sujeito precisa exercitar uma suspensão de si mesmo ao tolerar, ele o faz no sentido de que o sujeito precisa se distanciar de certos impulsos de natureza ética, para alcançar o nível da moralidade necessária à tolerância. Para ele, essa é uma habilidade dianoética, e não ética. Ocorre que esse “destacamento” não se dá do ético para o moral. Não há razão necessária para opor o moral ao ético, isso é uma falsa dicotomia. Na verdade, essa autorrestrrição de que Forst fala parte de uma instância ética para outra instância ética. *A tolerância é uma trágica virtude ética e não uma virtude moral*. Mas essa hipótese será mais bem desenvolvida apenas na próxima seção.

Se Forst alega que não existe diferença entre esfera pública e privada, e que as boas razões éticas também possuem valor público podendo, inclusive, alcançar objetividade por serem recíprocas e genéricas, ele dá com uma mão o que ele tira com a outra. Se, supostamente, um valor ético alcançar os critérios de reciprocidade e generalidade, esse esquema de validade deve, então, forçar para além de seus limites, e ratificar a sua independência moral, já que ele não pode correr o risco de ser relativizado. O que existe para além da generalidade talvez seja algo que só o sujeito tolerante de Forst saiba. Mas o resultado que efetivamente fica é que essa “dimensão objetiva” de valores éticos não serve para muita coisa. Nas palavras de Forst (2013, p. 462):

Uma teoria que separa ética da moralidade não deve atribuir conteúdo cognitivo apenas a valores que passam pelo ‘filtro’ da moralidade; mas ela considera a habilidade de ir para além do limite da reciprocidade e da universalidade como uma característica diferenciadora de normas morais que não se apoiam em valores éticos⁴¹.

⁴⁰ No original: “the key point is that in the process the two criteria should not be placed in question and that those involved should be aware of their own fallibility in these questions”.

⁴¹ No original: “a theory which separates ethics from morality should not ascribe cognitive content only to values that have passed through the ‘filter’ of morality; but it regards the ability to go beyond the threshold of reciprocity and universality as a distinguishing feature of moral norms which does not hold for ethical values”.

Por fim, se Forst afirma que o *self* do sujeito tolerante não pode ser fraco, inteligível ou cindido, ele tem plena razão. Mas quando afirma que a identidade é o resultado da integração entre tensões morais e éticas, de modo que “a pessoa não se deixa determinar pelas suas objeções éticas, apesar dela ver essas avaliações como parte determinante dela mesma” (2013, p. 513)⁴², ele não está mais da esfera da moralidade. Isto é propriamente a eticidade, no melhor sentido de suprassunção possível. O *self* que Forst aceita como o sujeito da virtude da tolerância é incapaz de portar apenas uma autonomia reflexiva e autoconsciente dos contextos de justificação: ele é um *self* que já contém, em si, a semente do objetivo.

3.1.3. Eticidade

Na Terceira Parte da *Filosofia do Direito*, Hegel analisará o percurso da vontade sob o ponto de vista da *Eticidade*. Sob esse aspecto, a instância do *Direito abstrato* e da *Moralidade* são momentos da realização imperfeita da intersubjetividade ética, esta que, por sua vez, surge quando *o outro é algo que importa*.

Na *Eticidade*, a liberdade é um Bem vivente, isto é, é uma ideia que fundamenta e move a autoconsciência, mas que vive por meio do saber, do querer e do agir desta (*FD*, § 142, p. 168). Pela *Eticidade*, a liberdade se transforma em *segunda natureza* da autoconsciência. Entretanto, na instância da *Eticidade* existem dois modos de liberdade: a *liberdade ética* e a *substância ética*.

A *liberdade ética* é o ético objetivo da substância concreta. Ela é o sistema que integra as variadas determinações do conceito, ou seja, ela é a vivência da liberdade subjetiva que, agora, não é mais abstrata e esvaziada, mas encontra seu conteúdo e direção na *substância ética*. A *substância ética*, por sua vez, é a estrutura que auxilia a realização da liberdade individual, ela é o conjunto de instituições e normas que fornecem aos indivíduos um lugar no qual eles podem desenvolver suas capacidades. A *substância ética*, entretanto, não é uma instância que se opõe ao sujeito, pelo contrário: ela é uma universalidade interna, pois nela os indivíduos são plenamente autônomos. Para Taylor (2014, p. 411):

⁴² No original: “the person does not let herself be determined by her ethical objections, though she sees these valuations as a determining part of herself”.

“*Sittlichkeit*” refere-se às obrigações morais que tenho para com uma comunidade permanente da qual faço parte. Essas obrigações estão baseadas em normas e usos estabelecidos (...). A característica crucial da *Sittlichkeit* é que nos manda produzir aquilo que já existe. Trata-se de um modo paradoxal de formular a questão, mas de fato a vida comum que é a base da minha obrigação ética já está aí na existência.

Em um contexto ético, portanto, uma norma é enquanto prática continuada e, portanto, não existe contraposição entre necessidade social e liberdade individual. Quando essa prática adequa a ação à norma por meio da ação individual, ela se chama de *retidão* (FD, § 150, p. 170) e, quando ela adequa a ação à norma por meio da ação coletiva, ela se chama *costume* ou *hábito*, que funciona como uma *segunda natureza* (FD, § 151, p. 171).

Em ambos os casos, os indivíduos encontram sua liberdade substancial no cumprimento desse dever, que pode ser definido como a adequação da ação individual ou coletiva à norma ética. O dever ético, portanto, tem substância porque não se fundamenta no vazio moral do indivíduo, mas sim em um contexto social mais amplo, formado por instituições que são necessárias, pois efetivamente existem. Dessa maneira, a oposição entre *ser* e *dever ser* é substituída pela correspondência entre *direito* e *dever*. Para Hegel, “nessa identidade da vontade universal e da vontade particular, *obrigação* e *direito*, com isso, unem-se em um, e o homem, mediante o ético, tem direitos na medida em que ele tem obrigações e obrigações na medida em que ele tem direitos” (FD, § 155, p. 173)⁴³.

A *Eticidade*, portanto, requer uma noção de vida comum que também é vida subjetiva, mas que a antecede. Porém isso não significa o sacrifício do indivíduo sob o altar da comunidade, porque essa vida em comum só pode ser mantida pela efetiva participação do indivíduo que a vivencia. Não existe *substância ética* sem *liberdade ética* e vice-versa. Todavia, quando se defende que há um contexto mais amplo a partir do qual o indivíduo dá sentido à sua vida, logo surge o argumento de que essa é uma hipótese misteriosa de heteronomia e que, em tal contexto, não existe possibilidade do indivíduo ser livre.

Entretanto, segundo Taylor (2014, p. 417), esse estranhamento ocorre porque os preconceitos atomistas têm ainda grande influência na maneira pela qual se interpreta a vida social. Quando a *Eticidade* não subsiste, recorre-se à *Moralidade*, que é a instância

⁴³ É por esse motivo que se defende, nesta tese, que é essencial, para a construção de uma eticidade democrática, que os diferentes indivíduos se vejam reconhecidos na política institucional de direitos, pois é só assim que eles podem vincular deveres em relação a esse modo de vida ético. Para Hegel, o ético é a essência da individualidade, pois direitos individuais só fazem sentido quando inseridos em uma efetividade ética (FD, § 153, p. 172). Se isso não ocorre, o vínculo de pertencimento que o indivíduo tem com a sua comunidade se desfaz.

objetiva anterior. Nesse contexto, o ético passa a ser descrito pelo paradigma da individualidade abstrata, e a vida social é considerada/concebida como uma associação de vontades subjetivas arbitrárias. O próprio Hegel afirma que o recurso à genialidade individual existe quando a eticidade não prospera suficientemente (*FD*, § 150 Anotação, p. 171).

Ocorre que, quando se analisa a política de direitos das sociedades democráticas ocidentais, pode fazer sentido, para um leitor desprevenido, que ela se fundamente no esquema objetivo da *Moralidade*. As instituições sociais cada vez mais cedem o seu lugar normativo para o direito positivo individualista. Nesse contexto, a tolerância está condenada à figura subjetiva e, na melhor das hipóteses, ao seu consenso sobreposto. Hegel estaria, então, errado? A *Eticidade* não seria real?

Se o leitor tem alguma dificuldade de encontrar a *Eticidade*, o mesmo não ocorrerá se ele procurar a devastação que sua ausência causa. Existem muitos nomes para a experiência da falta de *Eticidade*, ou seja, de sua *experiência negativa*: crise de legitimidade, crise de representatividade, sofrimento de indeterminação, desencantamento do mundo, desrespeito, reificação e alienação são alguns exemplos que aparecem nesta Tese. Todas essas experiências têm em comum a dissociação entre as normas e os fins a que se destinam as práticas sociais. Para Taylor (2004, p. 419):

As práticas democráticas da sociedade ocidental parecem estar sofrendo algo como o segundo destino em nosso tempo. Muitas pessoas não conseguem mais aceitar a legitimidade do ato de votar e das instituições, eleições, parlamentos, etc. que cercam esse ato como veículos da decisão social. Elas reformularam sua concepção da relação entre indivíduo e sociedade, de modo que a mediação e o distanciamento que qualquer sistema de votação em grande escala produz entre a decisão individual e o resultado social parece inaceitável. A condição de decisão social real não pode ser reivindicada por nada que não tenha sido conseguido por meio da discussão plena e intensa em que todos os participantes estão inteiramente conscientes do que está em jogo. Decisões tomadas por representantes eleitos são tachadas como fraude, como manipulação mascarada de consenso. Com essa redefinição da norma da decisão coletiva (isto é, da decisão tomada *pelos* pessoas e não apenas em lugar delas), as nossas atuais instituições representativas começam a ser tratadas como impostura; e uma parcela substancial da população se aliena a elas.

Uma concepção de Estado que se forma sob esse esquema normativo é, de fato, incapaz de motivar a ação e, por conseguinte, suas próprias normas. Resta apenas a sensação de que não importa o que se faça, nada muda. Taylor chama esse sentimento de

apatia política. Ela é o resultado da extrema alienação dos indivíduos perante a surrealidade dos fins públicos e, segundo o autor, é um dos três males da Modernidade⁴⁴.

É por isso que, para Honneth (2007, p. 98) a *Eticidade* tem um significado terapêutico, pois ela liberta os indivíduos do sofrimento de indeterminação gerado pelas frustrações da auto-reflexão moral de um eu que pensa a liberdade, mas não a põe. O *Direito Abstrato* e a *Moralidade* se fundamentam em uma confusão conceitual que mantém os indivíduos presos a uma imagem distorcida de si mesmos. Dessa maneira, segundo Honneth (2007, p. 103):

Com a superação dos comportamentos patológicos, a passagem para a “eticidade” também deve proporcionar, ao mesmo tempo, o acesso a condições comunicativas que formam os pressupostos sociais segundo os quais todos os sujeitos podem chegar igualmente à realização de sua autonomia; pois logo no momento em que os próprios concernidos perceberam que se deixaram influenciar por concepções insuficientes (porque unilaterais) de liberdade, eles mesmos são capazes de reconhecer no seu próprio mundo da vida as formas de interação nas quais a participação constitui uma condição necessária de sua liberdade individual.

Todavia, para que instância da *Eticidade* consiga se realizar enquanto experiência positiva é preciso, segundo Honneth, que algumas condições sejam satisfeitas. Primeiramente, “deve existir um padrão de práticas intersubjetivas que possibilitem aos sujeitos se realizarem na medida em que se relacionam mutuamente” (2007, p. 112). Essas práticas levam em consideração uma ordenação gradual de diferentes formas de reconhecimento em seus três momentos éticos, quais sejam, a família, a sociedade civil e o Estado. Se, para a *Moralidade*, a única explicação possível para o processo de restrição dos desejos é uma decisão racional, a *Eticidade* vai além: a restrição do desejo de si em face do desejo do outro é o resultado da *formação*, isto é, de um processo supra-individual de limitação das carências intersubjetivas que a sociedade reproduz por si mesma. A *formação* exige não só disciplina, mas também consciência do dever ético que move os indivíduos a participarem da reprodução dessas práticas correspondentes. Secundariamente, esses padrões de práticas intersubjetivas devem ter a capacidade de se autorreproduzirem, gerando, nas novas gerações, motivação suficiente para que elas sejam continuadas.

Uma das principais hipóteses desta tese é a de que a *tolerância é uma virtude ética*. E isso acontece porque ela está ligada à satisfação das duas condições de realização da

⁴⁴ No livro *A ética da autenticidade* (1991) Taylor define que os três males da modernidade são: a perda do significado, a perda dos fins e a perda da liberdade (2009, p. 25).

Eticidade descritas acima. Se Honneth aponta a disciplina e a consciência do dever ético como condições para a *formação*, aqui se adiciona uma terceira condição, qual seja, a tolerância. Enquanto ato de restrição do desejo de si em face do desejo do outro, a *tolerância é uma atividade formativa da intersubjetividade*. Sob esse aspecto, ela deve estar presente para a consciência não só como algo que possibilita a realização de si por meio da relação com o outro, mas também como uma prática social reproduzida por meios das instituições e, principalmente, por meio do Direito. É por isso que a figura objetiva da tolerância é responsável pela suprassunção do déficit dialético deixado pela tolerância intersubjetiva. *Tolerar é um dever e um direito integrados no mesmo ato de restrição*.

Para fortalecer essa hipótese de que o caráter formativo da tolerância se reforça pelo Direito, a presente seção analisará duas doutrinas importantes para a teoria do reconhecimento atual, quais sejam, a de Charles Taylor e a de Axel Honneth. Esses autores já foram abordados no Capítulo 2, mas suas teorias serão aqui rerepresentadas pelo viés da *Eticidade*.

No texto *A política do reconhecimento* (1994)⁴⁵, Taylor afirma que a questão do reconhecimento pode ser aplicada em dois níveis: (1) a íntima, em que o *self* se forma na sua relação com os outros significantes; e (2) a pública, em que os indivíduos ou grupos demandam, politicamente, seu lugar social. Entre esses dois níveis de reconhecimento, entretanto, existe uma ligação, pois, segundo Taylor (2000, p. 241):

a tese é de que nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento errôneo por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou um grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível.

Dessa maneira, a ausência de reconhecimento público pode contribuir, diretamente, para uma má compreensão de si. Ela é muito mais que uma mera falta de respeito: é uma verdadeira forma de opressão. Mas por que isso é possível? Porque, para Taylor, a linguagem é sustentada por uma comunidade de fala. Ela não serve apenas para se comunicar, mas também molda a experiência e a interpretação que o sujeito tem de si e do mundo.

É, portanto, através da linguagem que a sociedade molda tanto a esfera privada quanto a pública, porque “tornamo-nos agentes humanos plenos, capazes de nos

⁴⁵ Esse texto pode ser encontrado na obra *Argumentos filosóficos* (1995), mas originariamente foi publicado na obra *Multiculturalism* (1994).

compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir a nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens de expressão” (2000, p. 246). O modo expressivo da linguagem e seu caráter dialógico já foram abordados, no Capítulo 2, principalmente no que diz respeito ao *princípio da melhor descrição* e ao conceito de *avaliação forte* (*strong evaluations*).

No livro *The language animal* (2016), Taylor delimita com mais precisão o que seria uma teoria constitutiva da linguagem⁴⁶. Para esta, a linguagem é o que torna possível a criação de novos propósitos, fins e modos de comportamento que não seriam possíveis num contexto de ausência de linguagem (2016, p. 4). Esse tipo de teoria parte da ideia de consciência reflexiva e, inspirada na filosofia de Herder, defende que a linguagem constitutiva detém uma sensibilidade para a *correção intrínseca* (*intrinsic rightness*), ou seja, não basta que a palavra usada apenas descreva apropriadamente a coisa: é necessário também que ela seja a palavra apropriada, correta e justa.

A consciência que um sujeito possui da correção intrínseca de sua fala indica a existência de um *reconhecimento linguístico* (*linguistic recognition*), exercitado reflexivamente em uma dimensão semântica, em que se insere um contexto de fala⁴⁷. Trata-se de uma dimensão holista de significado, em que a linguagem se torna uma parte integral de uma forma de vida, que se situa na história em um contexto amplo de tempo e espaço (2016, p. 17). Todavia, na linguagem emotiva, a escolha da palavra não expressa apenas uma emoção: o uso da *palavra justa* (*le mot juste*) é capaz de mudar o que se sente. Para Taylor (2016, p. 28):

Apenas seres linguísticos podem identificar coisas como *merecedoras* de desejo ou aversão. Pois tal identificação levanta questões de correção intrínseca. Elas envolvem uma caracterização de coisas que não são reduzíveis simplesmente aos modos pelos quais nós as tratamos como objetos de desejo ou aversão. Eles envolvem um reconhecimento para além disso, que eles *devem* ser tratados de uma ou de outra maneira⁴⁸.

A dimensão constitutiva da linguagem pode gerar novas formas de existência em duas dimensões: a *acessiva* (*accessive*) e a *existencial* (*existencial*). Pelo modo acessivo, a linguagem se apresenta como uma nova maneira de expressar o que já existe, o que já tem

⁴⁶ Esse tipo de teoria se opõe ao que Taylor chama de *enframing theories*, representadas pelo nominalismo de Hobbes-Locke-Condillac (HLC).

⁴⁷ Taylor atribui a ideia de *background understanding* não só a Heidegger, Wittgenstein e Merleau-Ponty, mas também a Kant e Humboldt.

⁴⁸ No original: “only language beings can identify things as *worthy* of desire or aversion. For such identifications raise issues of intrinsic rightness. They involve a characterization of things which is not reducible simply to the ways we treat them as objects of desire or aversion. They involve a recognition beyond that, that they *ought* to be treated in on way or another”.

um significado social pré-estabelecido. Pelo modo existencial, novas possibilidades de ser são criadas (2016, p. 40). Em quaisquer dessas dimensões, a expressão do novo significado pode se dar por *reconfiguração* (*regestaltling*) ou por *encenação* (*enactment*).

Taylor entende como *regestaltling* a reconfiguração constitutiva a partir da qual uma determinada experiência pode levar uma pessoa a reinterpretar a sua posição em face do todo, abrindo, assim, novas possibilidades de existência. Já a *encenação* são formas de expressão corporificada, em que o significado de uma linguagem é aprendido junto com a linguagem corporal ou o comportamento que ela implica.

A noção de *encenação* é indispensável para entender porque o reconhecimento linguístico é essencial tanto no sentido privado quanto no público. Isso ocorre porque ela está diretamente relacionada com o modo de aprendizagem dos significados de valores e normas. Para Taylor, não só a vida privada tem linguagem corporificada: também a vida pública é composta de rituais e relações institucionais que são constantemente reformulados a partir do modo pelo qual eles são encenados na vida prática. Taylor cita Bourdieu quando define que um hábito é um conjunto durável e transponível de disposições corpóreas que codificam uma determinada configuração cultural. É através da encenação, portanto, que “valores se fazem carne” (2016, p. 43) e, assim, a expressão das normas deve estar complementarmente interligada ao hábito ou à prática corporificada dessas normas. Para Taylor (2016, p. 43):

Bourdieu fala de hábitos e instituições como “dois modos de objetificação da história passada”. As últimas são geralmente o local de expressão das regras e normas. Mas regras não são auto-interpretantes; sem um senso sobre o que elas tratam, e sem uma afinidade com o seu espírito, elas permanecem letras mortas, ou se tornam uma farsa na prática. Esse sentido e essa afinidade só podem existir onde elas existem em nossa não formulada, compreensão corporificada⁴⁹.

É por meio da *encenação* que Taylor integra, através da linguagem constitutiva, o que Hegel antes integrava através da *substância ética*: o indivíduo e a comunidade. Através da vida em comum, desde a infância, os sujeitos aprendem a corporificar normas através de hábitos (costumes) localizados em instituições. “Regras expressas só podem funcionar em nossa vida ao lado de um sentido inarticulado codificado no corpo. É esse *habitus* que ‘ativa’ as regras” (2000, p. 195). Mas o modo de expressão individual não está, por causa

⁴⁹ No original: “Bourdieu speaks of habitus and institutions as “two modes of objectification of past history”. The latter are generally the locus of express rules or norms. But rules aren’t self-interpreting; without a sense of what they’re about, and an affinity to their spirit, they remain dead letters, or become travesty in practice. This sense and this affinity can only exist where they do in our unformulated, embodied understanding”.

disso, sobredeterminado por essas normas, pois os significados articulados pelas regras podem motivar o indivíduo a agir tanto em conformidade quanto em repúdio à norma, ressignificando seu conteúdo através da *regestalt* (2016, p. 44).

Dessa maneira, quando Taylor alega que a ausência ou o mau reconhecimento dos indivíduos é uma forma de opressão, ele está afirmando que a dissociação entre a identidade do *self* e os hábitos normativos das instituições de que ele faz parte causam um dano existencial, porque, a partir de uma teoria constitutiva da linguagem, *o reconhecimento linguístico é também uma forma de reconhecimento político*. Isso significa que a linguagem constitutiva, além da dimensão existencial, também tem uma dimensão pragmática, pois ela serve para coordenar a ação baseada em normas tanto quanto a razão deliberativa ou a razão teórica (TAYLOR, 2016, p. 35).

Todavia, em se tratando do reconhecimento público, percebe-se que o padrão ético adotado pelas instituições liberais hoje é o do igualitarismo da dignidade. Essa perspectiva teve sua origem no colapso das hierarquias sociais do *Ancien Régime*. Nessas tradições, o reconhecimento era realizado pela honra e pelo pertencimento a um lugar e a uma função predeterminada na sociedade. Era, portanto, um reconhecimento desigual, pois nem todos eram dignos de honra. Nas sociedades modernas, entretanto, a questão da honra foi substituída pela dignidade que, por sua vez, necessita de uma compreensão específica de identidade humana individualizada. Para Taylor (2000, p. 243), essa noção de identidade foi fornecida pelo individualismo moderno e sua noção de autenticidade: foi preciso que surgisse uma dimensão moral interna no ser humano, sobre a qual ele tinha consciência e responsabilidade⁵⁰.

Acontece que a Modernidade levou a ideia de autenticidade longe demais. Em sua forma mais extrema, a ideia de autenticidade desenvolve uma espécie de autossuficiência que desemboca no atomismo. É o que Taylor chama de ideal monológico de identidade. Esse tipo de perspectiva subestima a importância dos contextos afetivos dos bens irremediavelmente sociais para a formação dialógica da subjetividade, de modo que constituir-se autenticamente envolve o esforço doloroso de evitar a influência dos desejos, das aspirações e dos fins que se compartilham com aqueles que se ama (2000, p. 247). No livro *A ética da autenticidade* (1991)⁵¹, Taylor defende que (2009, p.75):

⁵⁰ Taylor cita Rousseau e Herder como responsáveis pelo desenvolvimento dessa dimensão autêntica interna.

⁵¹ O título original dessa obra é *The Malaise of Modernity*.

Em poucas palavras, podemos dizer que a autenticidade (A) implica (1) criação e construção, assim como descoberta, (2) originalidade e frequentemente (3) oposição às regras da sociedade e, eventualmente, ao que entendemos por moral. Mas também é verdade, como vimos que (B) requer (1) abertura a horizontes de sentido (porque, de outra forma, a criação perde o contexto que pode salvar da insignificância) e (2) e uma definição de si feita em diálogo. Tem de admitir-se que se produzam tensões entre essas exigências, mas é nefasto privilegiar, sem mais, umas em detrimento das outras, por exemplo, (A) em detrimento de (B) ou vice-versa.

Existe, portanto, para Taylor, uma tensão constitutiva entre autenticidade e reconhecimento⁵², e essa tensão deve ser considerada, em se tratando de política do reconhecimento. A questão da dignidade pode ser abordada sob dois pontos de vista: o da *política da igualdade* e o da *política da diferença*.

Segundo a *política da igualdade*, a dignidade se exprime pelo princípio da igual cidadania, isto é, pela igualdade formal de todos os cidadãos perante a lei. Esse tipo de política envolve uma teoria jurídica que se baseia na distinção entre a esfera pública e privada, no neutralismo como forma de inclusão das diferenças, e na racionalidade pública como instância legitimadora da tomada de decisão.

Por outro lado, segundo a *política da diferença*, a dignidade se exprime pelo princípio da solidariedade, isto é, pela igualdade material dos cidadãos perante a lei. Esse tipo de política envolve uma teoria jurídica que reconhece publicamente as diversas formas de vida boa, acomodando particularidades através da garantia de direitos específicos para determinadas minorias.

Para Taylor, entretanto, apesar de historicamente importante, a política da igual dignidade produz alguns efeitos perversos. Ao privilegiar a autenticidade em detrimento do reconhecimento, a igualdade de direitos se torna puramente abstrata, isto é, completamente apartada dos contextos concretos de vida e dos bens irremediavelmente sociais. Ela promove uma espécie de homogeneização das diferenças na esfera pública, em que o princípio da não discriminação torna-se completamente cego às diferenças. O neutralismo político, cujo objetivo principal era promover a integração política entre diversas concepções de bem, termina gerando o efeito contrário, pois os traços culturais da maioria sobredeterminam os traços culturais das minorias que ficam, portanto, fora do sistema padrão de direitos. Como Hegel já apontava na *Filosofia do Direito*, quando normas são puramente formais e se relacionam de modo negativo com os valores, elas passam a conter

⁵² Essa hipótese também foi defendida em texto de minha autoria, apresentada e publicada nos anais do X Seminário dos Estudantes da Pós-graduação em Filosofia da UFSCar. Disponível em: <<http://www.ufscar.br/~semppgfil/wp-content/uploads/2012/05/24-Larissa-Cristine-Daniel-Gondim.pdf>>.

em si a potência tanto para o bem quanto para o mal. A política da igual dignidade, tomando de empréstimo a expressão hegeliana, são *direitos da Moralidade*.

A política da diferença, portanto, surge como crítica à política da igual dignidade e à cidadania de segundo escalão que ela cria. Esse cidadão de segundo escalão não é só aquele em condição socioeconômica desvantajosa, mas também aquele que não tem sua identidade reconhecida ou valorizada apropriadamente nos contextos institucionais. A questão da redistribuição de renda e a questão do reconhecimento são dois problemas distintos que, infelizmente, sobrepõem-se em uma dupla discriminação. Não existe razão para escolher entre política de classe e política de identidade: ambos causam dano existencial sob diferentes aspectos⁵³.

É um dever da política da diferença desenvolver um sistema de direitos que seja capaz de abordar esses dois problemas de maneira específica. Michael Walzer, no comentário ao livro *Multiculturalism* (1994), propõe uma estratégia interessante para articular isso. Ele defende a existência de dois modos de liberalismo dentro do mesmo direito positivo: um voltado para a garantia formal de direitos individuais; e o outro voltado para a garantia dos direitos dos grupos minoritários (1994, p. 99). Nesta tese, esse tipo de integração dialética é essencial para a constituição daquilo que aqui se chama de *direito da Eticidade*. Por um lado, existem os direitos individuais, por outro, os direitos de grupo, mas ambos fazem parte de um mesmo direito objetivo, válido, vigente e coercitivo.

Todavia Habermas, no texto *Struggles for recognition in the democratic constitutional state* (1994), mostra-se completamente contrário a esse tipo de perspectiva. Primeiramente, em um contexto de política da diferença, Habermas acusa Taylor de fazer um elogio ao particularismo e de interpretar o sistema liberal de forma paternalista (1994, p. 112). Ele afirma que Taylor não considerou apropriadamente a ligação interna que existe entre democracia, autonomia e Estado Constitucional, porque uma pessoa só pode ser autônoma quando ela se percebe como autora da sua própria lei. Dessa forma, não é necessário um sistema de direitos da diferença para corrigir um sistema de direitos da igualdade formal, porque essa correção está subentendida no direito à participação

⁵³ Sobre o debate entre redistribuição e reconhecimento, vide a discussão entre Nancy Fraser e Axel Honneth em *Redistribution or Recognition* (2004). Nancy Fraser defende a prioridade da redistribuição sobre o reconhecimento. Axel Honneth defende a prioridade do reconhecimento sobre a distribuição. Nesta Tese, prefere-se considerar que os problemas são distintos, que ambos causam dano existencial, e que ambos podem estar presentes sobre o mesmo indivíduo ou grupo. Entretanto, se o leitor se questiona sobre o posicionamento desta Tese nesse debate, tende-se mais a concordar com Honneth do que com Fraser.

individual na construção de um ordenamento jurídico legítimo. Para Habermas (1994, p. 113):

Uma teoria de direitos corretamente entendida requer uma política de reconhecimento que proteja a integridade do indivíduo no contexto de vida em que a identidade dele ou dela é formada. Isso não requer um modelo alternativo que iria corrigir o desenho individualista do sistema de direitos através de outras perspectivas normativas. Tudo o que é requerido é uma consistente atualização do sistema de direitos⁵⁴.

Essa atualização do sistema de direitos, em que Habermas acredita, está ligada ao poder comunicativo como base da formação legítima do Direito, hipótese defendida na sua obra *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (1992). Para Habermas, “o princípio do discurso submete a validade de qualquer tipo de norma de ação ao assentimento daqueles que, na qualidade de atingidos, tomam parte em ‘discursos racionais’” (1997, Vol. 1, p. 199). Esses discursos racionais são produzidos em uma esfera pública que não é uma instituição, mas sim uma rede de comunicação de conteúdos que dão origem a uma tomada de posição, isto é, à opinião pública. Essa opinião pública envolve um agir estratégico, mas não se aparta do agir comunicativo, porque os sofrimentos existenciais da vida privada aparecem na vida pública como forma de pressão social (1997, Vol. 2, p. 97).

Dessa maneira, existem dois tipos de opinião pública: a *formal*, institucionalizada pelos *agentes públicos* em uso do poder organizacional do Estado; e a *informal*, mediada pelos *agentes coletivos* da sociedade civil em uso do poder comunicativo difuso. O direito encontra a sua legitimidade pela relação entre esses dois tipos de opinião pública. Assim, um grupo minoritário deve agir como *ator social coletivo* que, sobre uma base identitária própria, produzem estratégias pragmáticas de utilização da esfera pública para consecução de seus objetivos normativos (1997, Vol. 2, p. 109).

Para Habermas, portanto, adotar a perspectiva de Taylor sobre a existência de direitos coletivos pode gerar os seguintes problemas. Primeiramente, ela leva a uma classificação de grupos minoritários em desvantagem, que tornariam aceitáveis intervenções no modo pelo qual as pessoas vivem suas vidas. Secundariamente, as compensações dadas a um determinado grupo poderiam gerar novas formas de discriminação. Em ambos os casos, ao invés de garantir a liberdade das pessoas, estar-se-ia

⁵⁴ No original: “A correctly understood theory of rights requires a politics of recognition that protects the integrity of the individual in the life contexts in which his or her identity is formed. This does not require an alternative model that would correct the individualistic design of the system of rights”.

privando-as dela (1994, p. 115). Para Habermas (1994, p. 116), “se a leitura seletiva de uma teoria de direitos é corrigida para incluir um entendimento democrático da atualização dos direitos básicos, não há necessidade de se contrastar um truncado Liberalismo 1 com um modelo que introduz a noção de direitos coletivos que é alheio ao sistema”⁵⁵.

Mas o que Habermas não percebeu é que a política da diferença, defendida por Taylor, está longe de ser um mero paternalismo e se baseia também numa demanda de base potencialmente universal, qual seja, a de que uma pessoa tem o direito de definir a sua própria identidade não só como um indivíduo, mas também como uma cultura. Dessa forma, “a exigência do igual reconhecimento vai além do potencial igual valor de todos, incluindo o igual valor daquilo que estes possam ter feito concretamente desse potencial” (1994, p. 43). Dessa maneira, a política da diferença também pode se basear em “boas razões públicas”, apesar de não necessariamente ter que fazer isso.

Habermas também não considerou que a sua teoria de democracia participativa talvez não se inclua inteiramente na crítica que Taylor faz ao neutralismo político. Se a ideia habermasiana de esfera pública está efetivamente ligada à esfera privada pela pressão social originada das experiências de sofrimento, então ela não poderá ser neutra. Entretanto, em *Direito e democracia* (1997, p. 34-35), Habermas defende uma espécie de *neutralismo moderado* para sua teoria. Ele acredita na prioridade do justo sobre o bem, mas a partir da lógica da argumentação e não a partir da defesa de que questões éticas devam ser afastadas do debate público. Esse tipo de pré-julgamento do ético poderia limitar o conteúdo da esfera pública e esvaziar as possibilidades de um acordo que supere um pano de fundo conservador ou tradicional. Habermas está certo quanto a isso, todavia seu *neutralismo moderado* ainda pode ser criticado por dois motivos: primeiramente, sob o fundamento da linguagem e, secundariamente, sob o fundamento de um déficit sociológico.

Sob o ponto de vista da linguagem, não se pode determinar se o consenso que resulta do uso do poder comunicativo consegue integrar uma linguagem constitutiva em sua dimensão existencial. Conforme já foi defendido, a gramática geral que um indivíduo usa para se comunicar não é distinta do contexto semântico a partir do qual ele exercita a *intrinsic rightness*, ou a *escolha da palavra justa*. Dessa maneira, o modo pelo qual um sujeito se comunica está intimamente ligado com o seu modo de vida particular e histórico.

⁵⁵ No original: “If the selective reading of the theory of rights is corrected to include a democratic understanding of the actualization of basic rights, there is no need to contrast a truncated Liberalism 1 with a model that introduces a notion of collective rights that is alien to the system”.

Sob esse aspecto, em um contexto argumentativo, a linguagem dos sujeitos de fala pode ser incomunicável ou intraduzível. Habermas afirma que isso pode ser resolvido pelo caráter reflexivo que existe entre as culturas e que, portanto, “termos como verdade, racionalidade, fundamentação e consenso *desempenham o mesmo papel gramatical* em todos os idiomas” (1997, Vol. 2, p. 38). Só que esse *papel gramatical* está ligado ao uso sintático e não ao uso semântico da linguagem, e a confluência sintática é simples demais para garantir que uma comunicação irá ocorrer e promover a corporificação desse consenso em um hábito.

O problema é que esse estado de incomunicabilidade não impede que, cedo ou tarde, alguma necessidade pragmática transforme a ação comunicativa em agir estratégico. E, quando isso ocorre, o esquema de validação comunicativa não necessariamente garante que esse tipo de decisão jurídica coercitiva será legítimo. A teoria de Habermas, portanto, possui um déficit sociológico que é reconhecido pelo próprio autor, quando este tenta defender que a ideia de processo comunicativo pode ser considerada como um Bem comum, se ele satisfizer as regras do discurso⁵⁶. Para Habermas (1997, Vol. 2, p. 43):

Até hoje, nenhuma ordem política conseguiu preencher *suficientemente* esses cinco tipos de critérios apresentados. A evidente complexidade social obriga a um emprego diferenciado dos critérios, porém essa complexidade não se opõe, em princípio, a uma implementação “aproximativa” do processo.

A teoria habermasiana, portanto, não está imune à regra da maioria e da potencial forma de opressão que ela pode institucionalizar. Habermas acredita que o poder comunicativo pode transformar essa regra da maioria em algo mais justo, quando ela leva em conta, por exemplo, as opiniões das minorias. Mas, ao final, isso é tudo uma questão de esperança. A razão comunicativa em si não garante a aplicabilidade do seu próprio ponto de partida e, assim, pelo seu déficit sociológico, não se constitui necessariamente em uma prática social e, quando o é, não consegue necessariamente se autorreproduzir, requisito este que, como já foi dito, é uma condição essencial da *Eticidade*⁵⁷.

Assim, quando Taylor propõe a política da diferença, ele não está sendo nem insensato, nem antiliberal, nem criando meios para o surgimento de novas discriminações. Ele apenas está tentando evidenciar que o reconhecimento político não é uma tarefa que

⁵⁶ Essas regras são: “a) a inclusão de todas as pessoas envolvidas; b) chances reais de participação no processo político, repartidas equitativamente; c) igual direito a voto nas decisões; d) o mesmo direito para a escolha dos temas e para controle da agenda; e) uma situação na qual todos os participantes, tendo à mão informações suficientes e bons argumentos, possam formar uma compreensão articulada acerca das matérias regulamentadas e dos interesses controversos” (HABERMAS, 1997, Vol. 2, p. 42).

⁵⁷ Esse é um dos motivos pelos quais, concordando com Honneth, entende-se que a teoria Habermasiana é uma teoria da *Moralidade*.

possa ser realizada pelo direito à participação comunicativa em um esquema geral de estrutura política majoritária e neutra. Um dano existencial, seja pela ausência de reconhecimento ou pela ausência de redistribuição, é algo que prejudica a representação democrática das minorias e impede que os grupos minoritários consigam se organizar, na esfera pública, como *agentes coletivos* da opinião pública informal. E, mesmo que eles consigam a proeza de fazer isso, o esforço pode ser em vão quando os mecanismos de representatividade política majoritária não permitem que eles se insiram em um contexto de opinião pública formal efetiva. Eles têm apenas uma voz muda.

Sob esse aspecto, os *direitos das minorias* são essenciais para a construção de uma eticidade democrática. Eles não são direitos abstratos nem direitos individuais: *são direitos objetivos transindividuais por meio do qual o Direito opera uma restrição do desejo das majorias em face do desejo das minorias. Nesse processo de reconhecimento político, a tolerância objetiva exerce seu caráter formativo*, pois é na instância do Estado que os direitos individuais e os direitos das minorias são suprasumidos em um esquema normativo de igualdade que provém e se reproduz nas próprias práticas institucionais de uma sociedade democrática⁵⁸. O Direito, portanto, realiza uma restrição ética sobre uma demanda moral homogeneizadora do desejo: a igualdade que se alcança é uma igualdade na diferença, isto é, uma igualdade de lugar público da divergência ética, uma igualdade que denuncia os limites sociais da moralidade abstrata.

Dessa maneira, o direito positivo não estaria desvinculado de questões éticas, porque o Direito, por si só, é um momento ético, ele é a expressão normativa de um conjunto de valores éticos institucionalizados. Ocorre que, quando esses valores entram em conflito, algumas normas positivas comandam uma escolha ética incomensurável, que nesta Tese se chama de trágica, porque nesses casos as normas não determinam apropriadamente a dicotomia entre o que está certo ou errado, ou entre o que é justo ou injusto. Nesses casos, sob o ponto de vista da *Eticidade*, o legal e o ilegal são duas faces da mesma moeda: existem boas razões para defender eticamente o legal e defender eticamente o ilegal, principalmente no caso de antinomias de princípios⁵⁹. O Direito faz, portanto, uma

⁵⁸ Essa unidade na diferença, promovida pelo Direito Objetivo, é garantida quando, junto à igualdade formal, existe também a previsão de garantia da igualdade material. Isso permite que normas jurídicas criem distinções e regulações especiais diferenciadoras sem que isso seja considerada uma afronta ao princípio da isonomia. Dessa forma, direitos individuais e direitos das minorias não fazem parte de ordenamentos jurídicos distintos.

⁵⁹ Antinomias de princípios são conflitos entre princípios gerais do direito que se internalizam por meio de normas jurídicas positivas. Por exemplo, normas que proíbem o aborto, ou a eutanásia, ou a legalização das drogas traduzem conflitos entre direitos fundamentais básicos, como a vida e a liberdade, sobre os quais

escolha normativa trágica entre configurações éticas viáveis, mas incompatíveis. Nesse contexto, a tolerância objetiva surge para garantir que, quando essas escolhas jurídicas forem inescapáveis, elas sejam tomadas com fundamento na ampliação da liberdade ética.

Assim, o Direito que se positiva pelo Estado já deve ser norma (em sentido amplo) presente nas práticas sociais das variadas instituições. O Direito é uma prática institucionalizada que não está apartada das demais instituições sociais de modo que o direito positivo (norma em sentido estrito), não se põe a partir do nada, ele reivindica seu conteúdo normativo da luta social em diferentes níveis de demandas por reconhecimento. Isso afasta o caráter autoritário do momento ético do Estado, pois o Direito não deve coercitivamente, ser capaz de criar práticas institucionais não jurídicas, mas ele pode criar o lugar normativo público destas, operacionalizando, assim, o reconhecimento político de minorias culturais, já que o reconhecimento apartado da prática é vazio e, mesmo que acontecesse, originaria apenas um direito simbólico⁶⁰. O caráter formativo da tolerância objetiva estaria exatamente nesta aptidão de criação de um lugar público normativo para as práticas institucionais minoritárias que, pelos mecanismos majoritários de representação, mesmo aqueles mediados pela opinião pública informal, só encontrariam espaço no lugar privado. Entretanto, por se tratar de uma política de reconhecimento, esse lugar público fornecido pelo Direito não está desvinculado do lugar privado e, assim, o público mantém o privado do mesmo modo que o privado mantém o público. Nesse sentido, a tolerância objetiva forma a vontade pública pela restrição do desejo das majorias em face do desejo das minorias, e ao mesmo tempo, forma também a vontade individual das majorias em face das minorias, pois hábitos públicos também são indistintamente hábitos privados.

Para entender como o Direito se relaciona com as práticas institucionais não jurídicas, é preciso evidenciar que a *Eticidade* se articula em diferentes momentos que, segundo Hegel, seriam a família, a sociedade civil e o Estado. Para Honneth⁶¹, cada um

não existe qualquer hierarquia. As normas positivas que regulam esses conflitos de princípios, são normas trágicas porque promovem uma escolha coercitiva entre dois princípios que, teoricamente, não se sobrepõem um ao outro.

⁶⁰ Essa expressão é tomada de empréstimo do Direito Penal (direito penal simbólico). Ela expressa a utilização de normas penais mais severas apenas com efeito simbólico, isto é, com intuito demagógico e sem eficácia concreta, a fim de satisfazer algum clamor popular. Normas simbólicas, portanto, são instrumentos pelos quais o Estado descarrega uma carga emocional, buscando manipular a opinião pública sem que, efetivamente, essas normas sejam aplicadas. Viram “letra morta da lei”, norma sem validade fática. Para esta Tese, direitos das minorias que não estejam presentes em práticas sociais, mesmo que minoritárias, são apenas direitos simbólicos.

⁶¹ A opção de analisar os momentos do espírito objetivo por meio da filosofia de Honneth, e não tradicionalmente pela filosofia de Hegel, justifica-se por uma questão de adequação histórica e também pela tentativa de se fazer apenas uma atualização indireta do pensamento de Hegel.

desses momentos desenvolve um sistema de carências individuais que é satisfeito de maneira ascendente pelas instituições do espírito objetivo. Assim, têm-se a família, como ponto de partida, depois a sociedade civil e depois o Estado (1997, p. 117).

Todavia, quando Honneth escreve o *Direito da liberdade* (2015), ele reformula seu pensamento com o intuito de fazer uma reconstrução normativa da *Filosofia do Direito* de Hegel, entretanto, de modo atualizado com os contextos desta época. Para conseguir ser fiel a esse objetivo, Honneth acredita que se deve superar o déficit sociológico das teorias normativas sobre a justiça e, assim, solidificar a ideia de justo a partir do ético, ou seja, a partir das práticas e instituições dadas. Para o autor, o grande feito de Hegel, que merece ser replicado, foi o de romper a distinção entre ser e dever ser, comprovando a racionalidade moral pela prática institucional.

Uma teoria da justiça como análise da sociedade, portanto, tem as seguintes premissas (2016, p. 31): (1) a forma de reprodução social de uma sociedade é determinada por valores e ideias comuns que produzem e integram a cultura por meio de normas éticas; (2) o conceito de justiça não pode ser compreendido independentemente desses valores; (3) uma teoria de justiça deve partir de uma análise da sociedade, para lapidar valores comuns a partir da multiplicidade; e (4) toda reconstrução normativa também leva em conta a sua anomalia, ou seja, o fato de que é possível que ela não consiga realizar plenamente os valores comuns que ela almeja.

Entre todos os valores éticos, Honneth identifica que o mais importante é o da liberdade como autonomia do indivíduo, pois ele é capaz de associar sistematicamente o indivíduo e o ordenamento social (2016, p. 35). Essa é uma perspectiva teleológica que fundamenta a própria autoconcepção da modernidade, o que lhe retira o caráter histórico contingente. Entretanto, a prática dessa liberdade individual tem três diferentes modelos: a *liberdade negativa*, a *liberdade reflexiva* e a *liberdade social*. Para esta Tese, esses três momentos são equivalentes ao *Direito Abstrato*, à *Moralidade* e à *Eticidade* hegelianas, respectivamente.

A *liberdade negativa* surge, historicamente, junto ao Liberalismo e à defesa de Direitos Naturais. Honneth cita Hobbes, Locke, Mill, Nozick e Sartre como defensores modernos e contemporâneos dessa perspectiva que, de maneira geral, expressa uma defesa da liberdade pela proteção da excentricidade ou idiosincrasias. O indivíduo radical não só é aquele que não tem impedimentos externos para o seu querer, mas também é aquele para

o qual a ideia de fins não tem nenhuma relevância determinante. “A ponderação de objetivos não deve ser inerente ao conceito de liberdade individual” (2016, p. 48).

Esse tipo de defesa da liberdade se relaciona com formas específicas do exercício da vida política, seja pelo Contratualismo, seja pela utopia do Estado Mínimo, a comunidade política deve ser fruto da vontade do indivíduo que se determina enquanto pessoa livre de limitações externas. Sob esse aspecto, esse tipo de liberdade negativa se liga diretamente ao que Hegel denominou de *Direito abstrato*, e que já foi explanado em seções anteriores. Todavia, Honneth acrescenta uma interessante atualização para esta temática.

Enquanto liberdade negativa não interventiva, Hegel via o *Direito abstrato* como o direito de *pessoas* respeitadas como proprietárias. Para Honneth, esse tipo de liberdade é considerado como uma *liberdade jurídica*, isso é, uma liberdade que se consegue por meio do Direito, mais precisamente de direitos subjetivos. Dessa maneira, o Direito é o meio pelo qual se provê uma aceitação racional-finalista de normas que não dependem nem de acordos morais nem de acordos éticos, e a sua principal função é libertar as personalidades abstratas das exigências de interação social, para que eles façam uso privado dos direitos que lhes foram outorgados (2016, p. 131).

Os direitos subjetivos, portanto, têm duas dimensões: a externa e a interna. A dimensão externa impõe aos outros o dever de não intervenção. A dimensão interna põe para si o direito à não intervenção. Em ambos os casos, a liberdade jurídica é um método de evitamento por meio do qual a construção de uma dimensão social é improvável, porque o eu e o outro se relacionam pela oposição: um tem o direito e o outro tem o dever.

A origem histórica dos direitos subjetivos é marcada, como o próprio Hegel afirmou, pelo direito à propriedade, entretanto, hoje eles possuem uma dimensão ampliada. Honneth afirma que existem três dimensões de direitos subjetivos. Na *primeira dimensão*, os direitos são negativos, constituem-se pelas liberdades de credo, de pensamento, de expressão e de opinião. Esse tipo de direito tem uma função importante que é a de garantir um espaço que torne possível o autoquestionamento ético (2016, p. 138), o que é essencial para a existência de um pluralismo ético. Na *segunda dimensão*, os direitos são sociais, ou seja, eles têm o objetivo de garantir as condições materiais mínimas de existência a partir das quais os sujeitos podem exercer as liberdades subjetivas da primeira dimensão. Assim não há apenas uma ligação empírica entre direitos negativos e sociais – por exemplo, ninguém pode ter liberdade de opinião quando não tem o que comer – mas também há uma

ligação conceitual, porque os direitos sociais são os meios pelo quais os direitos negativos adquirem sua eficácia, ou seja, eles servem como meios de liberação da heteronomia material e, assim, ambos contribuem para gerar a autonomia formal ou privada. Na *terceira dimensão*, os direitos são políticos, ou seja, eles buscam garantir a participação política na formação de uma autonomia coletiva. Por causa disso, existe uma tensão entre os direitos subjetivos políticos e os direitos subjetivos negativos e sociais, porque enquanto estes últimos pressupõem um modo não cooperativo de existência, aquele incentiva um modo cooperativo. Ocorre que a motivação da passagem da autonomia privada para a autonomia coletiva é um mistério. Para Honneth (2016, p. 152):

na autonomia privada, a relação jurídica produz uma liberdade cuja base para uma prática bem-sucedida ela não pode preparar; até mesmo se poderia dizer que o direito incentiva atitudes e práticas de comportamento que são um obstáculo para um exercício da liberdade criada por ele.

Isso significa que a *liberdade jurídica* não produz hábitos sociais que tornem possíveis a sua própria subsistência. Pessoas que se reconhecem apenas pelo direito de se afastarem das responsabilidades públicas não encontrarão, em si mesmas, motivação para atuação em conjunto, até porque o sujeito que se constitui apenas como ator estratégico só consegue compreender os termos de cooperação social como uma interferência injustificada em seu direito próprio. Honneth chama esse fenômeno de *patologia social da liberdade jurídica*. Segundo o autor (2016, p. 158):

Os sintomas nos quais as patologias sociais se refletem não se expressam sob a forma de comportamentos individuais extravagantes ou deformações de caráter. Expressam-se muito mais à medida que os membros de determinados grupos desenvolvem tendências a uma rigidez de comportamento, à inflexibilidade de seu comportamento social e à autorreferência, que se manifestam em estados depressivos e de desorientação difíceis de compreender.

As liberdades jurídicas, portanto, apresentam, para Honneth, três patologias (2016, p. 163 e 169): (1) fazem do direito um fim em si mesmo, e não um meio para ação em conjunto; (2) o indivíduo se torna a única referência para ação e, portanto, encerra-se em uma *entidade jurídica* que apenas vive com os outros por meio da relação jurídica; ou (3) o indivíduo adquire uma personalidade indecisa, hesitante e postergante, incapaz de dar forma à sua vontade, pois esta é ausente de substância. Honneth aponta que a prova sociológica dessa patologia pode ser evidenciada pelo crescimento do Direito Positivo sobre assuntos que deveriam ser regulados por regras informais de interação (escola, lazer, cultura, família, etc.) o que leva à ampliação exagerada da judicialização de conflitos.

Em face dessas patologias, Honneth crítica a demanda por direitos das minorias como se eles fossem direitos subjetivos de grupos culturais. Sob essa perspectiva, grupos tomariam para si o lugar dos indivíduos em face do contexto social da maioria, de modo que esses direitos teriam a função de garantir não o aumento da cooperação entre diversos setores de uma sociedade, mas sim o isolamento deles em seu costume. A ideia de respeito, proveniente desse tipo de política de direitos, implicaria o abandono da cooperação comum, o evitamento do grupo e o isolamento deste em suas práticas idiossincráticas. E, quando a convivência pública se torna imperiosa, o dissenso suspende a comunicação⁶², que, por sua vez, reduz-se ao mero direito moral à justificação⁶³, que inclusive pode também ser relativizado por uma prática estratégica de tolerância como concessão ou coexistência.

Honneth tem razão em suas críticas, e é exatamente por isso que se defende, nesta Tese, que os direitos das minorias não são direitos subjetivos. Minorias não são indivíduos, porque elas têm como estrutura intrínseca uma relação ética de reconhecimento, isto é, seus membros não surgem pela afirmação de si em detrimento do outro, mas sim pelo compartilhamento de valores comuns em instituições informais de existência. O Direito não cria esses modos de vida, ele apenas os reconhece juridicamente. Isso é o que Taylor entende por *reconhecimento político*.

Em sua análise das liberdades jurídicas, Honneth fala de direitos negativos, sociais e políticos, ou seja, da primeira, da segunda e da terceira geração dos Direitos Humanos. Entretanto, ele não menciona a quarta geração, qual seja a dos direitos transindividuais, estes que, por sua vez, podem ser difusos, coletivos ou individuais homogêneos. A expressão *direito das minorias* às vezes pode ser utilizada como sinônimo de *direito de grupo*, mas isso não é juridicamente apropriado. Os direitos de grupo são direitos individuais, e os direitos das minorias são direitos transindividuais difusos, coletivos ou individuais homogêneos⁶⁴.

⁶² Essa suspensão da comunicação se dá nos termos descritos por Rawls, nos limites do juízo, já criticados na seção anterior.

⁶³ Esse direito à justificação moral se dá nos termos descritos por Forst, já criticados na seção anterior.

⁶⁴ Os direitos das minorias como direitos transindividuais podem ser: (1) difusos, quando forem transindividuais, indivisíveis, indetermináveis e vinculados a uma questão de fato e não de direito; (2) coletivos, quando forem transindividuais, indivisíveis, mas determináveis, ou seja, aplicados a uma categoria de pessoas ligadas entre si por uma relação jurídica; ou (3) individuais homogêneos, quando forem individualizáveis, divisíveis e determináveis, mas com uma origem de fato e de direito comum. Eles não são opostos, mas são diferentes dos direitos subjetivos individuais, cujo sujeito de direito é tipicamente um indivíduo e sua situação jurídica específica. Para que essa distinção fique mais clara para o leitor não habituado aos termos jurídicos, oferece-se um exemplo a partir do ordenamento jurídico brasileiro: uma

Os direitos das minorias, portanto, têm como sujeito de direito não um grupo de indivíduos, mas sim uma identidade, uma tradição e seus valores comuns. Por esse motivo, esse tipo de direito não pode ser incluído dentro do que Honneth chama de *liberdade jurídica*, porque a autonomia que eles proporcionam nem é privada nem é coletiva. É uma autonomia de cunho social, que só pode ser compreendida do ponto de vista da *Eticidade*.

Feitas essas considerações sobre a *liberdade jurídica (negativa)*, passa-se agora a analisar o segundo tipo de liberdade, qual seja, a *liberdade reflexiva*. Essa liberdade está ligada à instância hegeliana da *Moralidade*. Honneth aponta que, para esse tipo de liberdade, é indispensável que o sujeito se perceba como a própria motivação de seu agir, deixando-se conduzir apenas pelas suas próprias intenções. Nesse tipo de liberdade, que representa um aprofundamento da *liberdade jurídica*, inaugura-se uma dimensão interna do sujeito que contém, em si, propósito e responsabilidade.

Honneth afirma que essa liberdade apresenta duas versões: a da autonomia e a da autorrealização. A primeira versão remete a Kant, Apel e Habermas⁶⁵. A segunda remete a Herder, Nietzsche, Frankfurt, Arendt e aos comunitaristas como MacIntyre e Sandel. Dependendo da versão adotada, a *liberdade reflexiva* poderá ser descrita de maneira distinta.

Pela versão da autonomia (sinceridade), a *liberdade reflexiva* pode ser tida como uma capacidade de autolegislação segundo uma lei universal racional que serve de motivação da vontade. O princípio da legalidade expressa não só uma conformidade ao respeito universal, mas também indica que as regras de ação devem ser consideradas como justas para todos. Essa ideia de aceitação geral será tomada pela teoria intersubjetiva como

ofensa à cor da pele de uma pessoa negra é criminalizada pelo Direito Objetivo sobre dois aspectos: o individual, pelo crime de injúria racial (art. 140 § 3º do Código Penal), e o transindividual difuso, pelo crime de racismo (art. 5º, XLII da Constituição Federal e art. 1º da Lei nº 7.716/89). No primeiro tipo de crime, poderá ingressar com ação penal pública condicionada o indivíduo que teve a sua honra subjetiva desrespeitada por ofensa racista alheia. Ao fazer parte dos direitos subjetivos das pessoas de pele negra, a injúria racial é um direito de grupo, mas individual, pois é tipo penal qualificado e distinto da injúria simples, sendo inclusive punido com mais severidade. O crime de racismo, por sua vez, inafiançável e imprescritível, é um crime que atenta contra a identidade negra, e não especificadamente a um indivíduo de pele negra, portanto, é um direito das minorias, de modo que sua tutela se dá por ação penal pública incondicionada, que deve ser movida pelo Ministério Público. Dessa forma, em face desse tipo de ofensa, duas situações podem existir: (1) se uma pessoa discrimina diretamente outra devido à cor de sua pele, ela comete tanto injúria racial quanto racismo, porque a ofensa pessoal remete à ofensa ao grupo; (2) se uma pessoa coloca na rede social que ela acha que negros são inferiores devido a sua cor, sem se referir diretamente a um indivíduo negro, ela comete crime de racismo, mas não de injúria racial, porque os direitos difusos não podem ser individualizáveis, o que não impede que, em determinado caso, isso se transforme, dependendo das circunstâncias e das pessoas que leem essa postagem, em uma injúria racial.

⁶⁵ Nesse esquema de liberdade, para esta Tese, também se adicionam Rawls e Forst. Entretanto, entende-se que Habermas possui/defende uma teoria em transição, tendo em vista que sua ideia de democracia participativa se assenta apenas em um neutralismo moderado, nos termos já descritos na seção 3.1.2.

um marco importante, mas lhe retirará o caráter transcendental para situar o sujeito no mundo de uma comunidade de comunicação. Pela via da autonomia, chega-se a teorias de justiça procedimentalistas, ou seja, a uma concepção processual de autonomia que vislumbra o justo como um processo regrado de formação da vontade coletiva, baseados em princípios que garantam a igualdade de participação e de oportunidades. Sob esse aspecto, segundo Honneth (2016, p. 76), “esse sistema se mantém indeterminado quanto ao conteúdo, já que, por motivos conceituais, a teoria não deve antecipar decisões a que os sujeitos autônomos só deveriam chegar sozinhos”.

Para a versão da autorrealização (autenticidade), a *liberdade reflexiva* pode ser tida como um modo de realizar o eu interior por meio de uma linguagem pública. Esse tipo de liberdade envolve uma ideia de perfeição subjetiva, de um eu interior que se realiza pelo valor daquilo que ele deseja, refletindo sobre a sua própria narrativa de vida. Pela via da autorrealização, chega-se a teorias substantivas de justiça, pois elas devem apresentar um conjunto externo de condições sociais e éticas que orientam a articulação individual. Essas teorias substantivas podem ter um viés individualista, como em Humboldt e Mill, que veem a não intervenção como condição cultural para o desenvolvimento da originalidade, mas também podem ter um viés coletivista, como em Arendt e Sandel, para os quais o espaço público é uma forma coletiva e solidária de autorrealização.

Entretanto, os distintos caminhos levam ao mesmo resultado. Segundo Honneth, a *liberdade reflexiva*, tanto pela autonomia quanto pela autorrealização, é abstrata porque não leva em consideração as instituições e formas sociais que efetivam os pressupostos que elas mesmas demandam, ou seja, elas são incapazes de produzir, por si mesmas, seus próprios pressupostos. Segundo o autor (2016, p.79):

Mas o processo metodológico pelo qual se obtêm as ideias correspondentes de liberdade, em ambos os casos, é novamente o mesmo: a partir dos conceitos que servem de pressupostos à liberdade reflexiva, seja o da autodeterminação, seja o da autorrealização, derivam noções a respeito de quais dados seriam necessários para possibilitar o exercício da própria liberdade a todos os indivíduos.

A *liberdade reflexiva*, portanto, é uma liberdade da moralidade que se coloca para além das liberdades jurídicas, pois é através dela que indivíduos, em conflitos não juridicamente regulados, podem pautar as suas ações como corretas segundo uma justificação generalizável a todos. A responsabilidade individual, no contexto dessas ações, é expressa pela culpa e pela vergonha moral, e não por sanções jurídicas.

Todavia, para que haja *liberdade moral*, duas condições devem ser cumulativamente presumidas (2016, p. 195-199): (1) que o indivíduo tenha um estatuto normativo que o caracterize como ser racional, razoável e imparcial⁶⁶, o que o torna capaz de se destacar de seus contextos éticos; e (2) dado a satisfação da condição (1), que surja uma expectativa de comportamento para o indivíduo, isto é, que ele seja um ator comunicativo de orientação social universalista. Ocorre que, para que se satisfaçam as condições (1) e (2), é preciso que anteriormente já exista um arranjo institucional prévio, do qual provêm as relações de reconhecimento baseadas no respeito moral de todos. Isso significa que a *liberdade moral* nega o contexto institucional do reconhecimento como ponto de partida apenas para ter que retornar a ele, de maneira que (2016, p. 208):

A liberdade moral possui essencialmente um caráter interruptor e postergador; quem faz uso dela quer obter uma distância reflexiva, a fim de tornar a encontrar, num modo público de justificação, uma conexão com uma prática social que ele tenha confrontado com exigências ou indevidas ou incompatíveis.

Desse modo, a *liberdade moral* fundamenta-se na contradição de que, para cooperar socialmente, é preciso se isolar de tudo aquilo que compreende o social. É a partir disso que surgem as duas patologias sociais da *liberdade moral*, quais sejam, o moralismo desvinculado e o terrorismo moral.

O moralismo desvinculado torna uma prática interna de vida social em prática externa: é o que Hegel chama de *má consciência moral*⁶⁷. Completamente interrompido e isolado, o indivíduo põe essa solitária condição subjetiva como se fosse objetiva, ou seja, ele se ilude achando que ela é pressuposto da cooperação social. Segundo Honneth (2016, p. 211):

Os que são arrastados para dentro de uma patologia da liberdade moral parecem se equivocar sobre algo na execução da autolegislação moral: tornam-se máscaras de personagens de uma mentalidade moral, já que buscam determinar seus motivos de ação a partir de uma perspectiva de generalização, para a qual as normas já existentes do trânsito social não têm nenhuma validade – eles se veem efetivamente no papel de um legislador para o mundo de seres humanos, como se o mundo dado desde sempre já não fosse cunhado por uma série de regras normativas, que, de antemão, limitam o horizonte de nossas considerações morais.

⁶⁶ Honneth defende que imparcialidade exige um destacamento em dois níveis. Primeiramente, ela ignora o conteúdo pessoal que o sujeito vivencia em suas relações sociais, o que possibilita colocá-lo na perspectiva do *todo*. Secundariamente, ela ignora o que é a própria relação social, o que possibilita que o sujeito não saiba o significado do que é manter esse tipo de relação (2016, p. 203).

⁶⁷ A questão da má consciência moral foi analisada na seção 3.1.2 deste capítulo, remetendo-se o leitor também à *Filosofia do Direito* de Hegel, em seu § 140 e seguintes.

O terrorismo moral, por sua vez, ocorre quando o moralismo desvinculado não é mais exercido pelos indivíduos, mas sim por grupos. Considerando-se legisladores universais, um grupo pode voltar-se contra as normas existentes por considerá-las que elas não são generalizáveis o suficiente. Dessa maneira, toda forma de regulação institucional é injustificada e deve ser combatida, se necessário, pela força. Para Honneth (2016, p. 219):

uma vez que na justificação do próprio agir, ao final, já não se faz referência a normas de ação preexistentes, mas tão somente se evocam, de maneira abstrata, interesses anônimos de parcela oprimida da humanidade, o que foi uma boa intenção de início se converte em delírios de violência revolucionária.

Dessa forma, tanto a *liberdade negativa* (jurídica) quanto a *liberdade reflexiva* (moral) são modos imperfeitos do exercício da liberdade. Apesar das diferentes patologias, é possível estabelecer algo comum entre elas: ambas tomam a realidade social como uma consequência, e não como uma condição de si mesmas. A *liberdade social* surge, portanto, para preencher o déficit sociológico da *liberdade reflexiva*: se a liberdade interior não necessariamente se estende para o exterior, é preciso que a liberdade seja compreendida pelos contextos de sua prática social, de maneira que aquilo que antes era visto pelo sujeito reflexivo como algo externo vai ser percebido, agora, como algo que lhe é interno. Para Honneth (2016, p. 86), essa é uma hipótese típica da filosofia hegeliana, pois:

Segundo a concepção de Hegel, a garantia de entendimento recíproco desse tipo é proporcionada pelas instituições de reconhecimento, isto é, elas são um conjunto de práticas de comportamento padronizadas que se deixam entrelaçar; certamente elas fazem que, na relação com o ego do outro, os sujeitos possam reconhecer o desejo cuja feitura seria condição de contentamento do seu próprio desejo.

Hegel inaugura uma concepção de liberdade que integra subjetividade e objetividade em uma dialética do desejo. Entretanto, segundo Honneth (2016, p. 92), a integração entre subjetivo e objetivo pode ser fraca ou forte. Pelo modo fraco, a inclusão da objetividade se dá pelo fato de que a autonomia ou a autorrealização fica incompleta sem suas fontes sociais⁶⁸. Pelo modo forte, que é o hegeliano, os desejos que um sujeito reflexivamente entende que são seus só podem ser gerais quando: (1) complementam e são complementados pelo desejo do outro; e (2) realizam fins que só se executam em conjunto.

Dessa maneira, o processo de socialização cria um conjunto de aspirações que os sujeitos reproduzem como fins internos, mas que, na verdade, já estão presentes em um

⁶⁸ Honneth indica, como representante dessa integridade fraca, Joseph Raz, cuja ideia de valor moral pela prática social já foi analisada no Capítulo 1 (cf. 1.2.1.2).

sistema estável de hábitos institucionais. Ao ser formado no contexto desses hábitos desde o nascimento, o comportamento do sujeito adquire uma moldura externa que é condição da sua liberdade subjetiva, mas essa moldura não é uma prisão, porque ela é articulável: pode ser modificada pela reflexão individual. É por isso que, como já foi dito, a *Eticidade* é a internalização do externo: ela envolve não apenas um conjunto de padrões, desejos ou fins institucionalizados, mas também exige que esses padrões, desejos e fins estejam aderidos e sejam reproduzidos na ação individual.

Para Honneth (2016, p. 103), portanto, os momentos da eticidade funcionam como estações que existem no caminho narrativo de uma subjetividade. Essas estações aglutinam objetivos recíprocos a que essa subjetividade adere porque reconhece que eles são complementares aos seus próprios fins. Todavia, é de extrema importância observar que Honneth entende que, para Hegel, *esses padrões institucionais não podem ser resultado de um consenso*. Isso acontece por que: (1) o consenso pressupõe que as partes tenham liberdade; (2) a liberdade é uma condição que só se adquire socialmente, quando um sujeito se insere em uma estrutura institucional de reconhecimento, a partir do qual ele reconhece que o desejo de si é complementar ao desejo do outro; (3) esses padrões institucionais de desejo, estações do espírito objetivo, devem, portanto, preexistir à liberdade de escolha individual. Para Honneth (2016, p. 112):

Desse modo, podemos concluir a apresentação das consequências metodológicas que Hegel acredita poder extrair de seu conceito de liberdade para uma teoria da justiça. Estando ele convicto de que a liberdade individual só se desenvolve em instituições de reconhecimento, ele não pôde associar mentalmente o esboço de tais aparatos institucionais ao consenso hipotético de todos os membros potenciais da sociedade, uma vez que a geração de um consenso desse tipo se daria sob condições nas quais, por falta de integração institucional, os sujeitos ainda não seriam suficientemente livres para efetivamente poderem ter uma opinião e uma perspectiva ponderada. Por isso, como vimos, Hegel tem de construir um ordenamento social, um sistema de instituições garantidoras da liberdade antes do processo de tomada de decisões dos sujeitos isolados ou unidos: em primeiro lugar deve estar esboçada a estrutura institucional de reconhecimento nas quais os sujeitos possam alcançar a sua liberdade social antes que essas instituições, em um segundo momento, possam ser postas no papel de tomar posição diante do ordenamento delineado⁶⁹.

Assim, *o reconhecimento é anterior à liberdade, porque é sua condição*. Mais que isso: *os desejos sociais convergem institucionalmente não porque são resultado de um livre consenso sobre valores, mas porque são bens irreduzivelmente sociais que apenas podem se realizar complementarmente*. As instituições são lugares éticos convergentes que podem integrar valores particulares divergentes, mas complementares. O que torna

⁶⁹ Grifos nossos.

possível essa unidade na diferença? A *tolerância como uma virtude ética de reconhecimento* ou, como se denomina nesta Tese, *a tolerância objetiva*.

O fato de que as instituições podem ser o lugar comum das diferenças explica porque a tolerância objetiva não é um modo de resolução ou de pacificação de conflitos, como tradicionalmente se pensa. Tolerância pressupõe o conflito, mas este não é uma simples aversão: o ponto de tensão se localiza entre autenticidade e reconhecimento, na luta pela integridade de uma subjetividade que deseja ser livre ao ser fiel a si mesma, mas que é consciente de que esse desejo só se realiza porque é complementarmente mediado pelo desejo do outro. A tolerância objetiva, portanto, faz parte da formação dialética da subjetividade, ela é algo que deve ser ensinado e reproduzido em práticas sociais institucionais e, portanto, é objetiva, pois possibilita ao indivíduo a realização de suas intenções a partir de papéis sociais disponíveis, o que requer não apenas disciplina, mas também a capacidade de reavaliar o próprio percurso narrativo e aprender não só pelos acertos, mas também pelas falhas. Esse papel educativo da tolerância, que permeia todos os momentos da *Eticidade*, seja nas instituições jurídicas ou não jurídicas, é um reflexo da própria condição linguística humana em sua função existencial, mas também está relacionado à autoconsciência histórica da própria subjetividade e de suas relações de sentido tradicionais, de modo que se possa traçar uma espécie de desenvolver ético, não necessariamente linear, em direção à liberdade social.

A não linearidade desse desenvolver ético se demonstra quando, por exemplo em Honneth, as anomias sociais aparecem ao se reconstruir normativamente as instituições mediadoras da liberdade social. Esses erros, ou anomalias, entretanto, não atuam contra a *Eticidade*, mas sim a seu favor, porque, diferentemente das patologias⁷⁰, são desvios ao padrão que podem até desafiar momentaneamente a realização da liberdade social, mas que não a torna menos necessária ou desejada. A liberdade social, portanto, é o padrão institucional de liberdade que às vezes é bem reproduzido, às vezes é mal reproduzido, mas que sempre está presente.

O mesmo movimento ocorre com a tolerância objetiva. Apesar dela estar distintamente marcada pelo padrão de realização de uma liberdade ética ou social, os

⁷⁰ As patologias sociais ocorrem quando a liberdade jurídica ou a liberdade moral tentam pôr-se como liberdade social, ou seja, tentam se constituir como prática encarnada da liberdade. Essa compreensão equivocada de si mesmo deve ser remediada pela liberdade social, de modo que, como já foi dito, a eticidade tem, para Honneth, um efeito terapêutico. As anomalias sociais, entretanto, não são patologias, mas desvios do padrão de liberdade social. Elas não devem ser remediadas, mas sim entendidas como parte do processo de formação de um sujeito em direção de sua liberdade social ou ética.

regimes históricos mostram que esse padrão se articula em diferentes graus de tolerância: regimes políticos podem ser mais, menos ou completamente intolerantes, dependendo dos arranjos institucionais a partir dos quais eles se reproduzem na História. Todavia, regimes éticos intolerantes são anomias que historicamente aparecem descritas como crise e não como norma: elas sempre se afastam e nunca se aproximam da generalização da liberdade.

É por isso que muito do que Honneth reconstrói sobre as estações da eticidade é muito mais uma narrativa sobre falhas do que sobre acertos. Isso só evidencia a importância da questão da *formação* para realização da liberdade social. Esta seção, a partir de agora, analisará brevemente as instituições sociais da eticidade democrática apontadas por Honneth, mas com o objetivo de entender porque as anomalias estão ligadas ao próprio desenvolvimento da subjetividade e ao déficit dialético da tolerância intersubjetiva que, conforme já foi visto, permanece latente na tolerância objetiva.

Honneth, assim como Hegel, apresentará as estações da eticidade como diferenciações rotineiras da vida real. Entretanto, ao invés de intitulá-las de *família*, *sociedade civil* e *Estado*, ele considera que elas são três espécies distintas de *nós*: o *nós* das relações pessoais, o *nós* do agir em economia de mercado e o *nós* da formação da vontade democrática.

No *nós* das relações pessoais, Honneth diferencia três momentos: a *amizade*, as *relações amorosas* e a *família*. A *amizade* é uma relação socialmente normativa em que pessoas compartilham práticas informais de empatia, compreensão, confidencialidade e valorização recíproca que transcendem as questões das classes sociais. Amigos são seres que se realizam e limitam seus desejos afetivos em conjunto, porque um tem no outro o sentimento de que seu bem-estar importa, e comunicam entre si seus sentimentos mais íntimos, experienciando assim, a liberdade.

As *relações amorosas*, por sua vez, são amizades intensificadas pela satisfação do desejo sexual. Esse tipo de relação é regido, hoje, pelo princípio da escolha do parceiro sexual, pela demanda por correspondência do amor, lealdade e fidelidade. Na relação sexual, os amantes formam um *nós* corpóreo, pois compartilham de sua fragilidade quando desejam que seu corpo seja considerado como objeto de desejo do outro. A *relação amorosa* também é um tipo de relação que se projeta para o futuro, pois a comunidade de lembranças formada pelos amantes motiva a projeção de uma história de vida em comum que pode, mas não necessariamente, culminar com o matrimônio jurídico. O casamento, por sua vez, envolve um conjunto jurídico de direitos e deveres que, hoje, fundamentam-se

na ideia de liberdade e reciprocidade, tendo em vista a possibilidade legítima de separação e divórcio.

A *família* por sua vez, é uma relação amorosa com caráter reprodutivo. Ela é uma relação trilateral, e não bilateral, em que dois adultos convergem seu desejo sobre a formação de uma criança. É essencial, para constituição da família, a figura dos filhos, biológicos ou adotivos, seja na família biparental ou monoparental. Nesse aspecto, a família foi reorganizada normativamente não apenas em relação aos papéis produtivos e reprodutivos ocupados pelo homem e pela mulher, mas também na questão da criação dos filhos, que deixa de ter um aspecto autoritário e passa a ser mais comunicativa, pois é demandado da criança não apenas que ela obedeça, mas também que ela participe da formação de sua vontade livre. Dessa maneira, a questão da igualdade, da cooperação e da responsabilidade conjunta sobre a formação instrumental e emocional dos filhos é o que determina a ligação das partes pelo vínculo afetivo. Além disso, a expectativa de vida crescente faz com que esses deveres de cuidado se invertam na posteridade, quando os filhos passam a ser os cuidadores dos pais idosos.

Ocorre que na estação ética das relações pessoais, o vínculo emotivo que embala as partes tem sido posto em risco pelo egoísmo individualista. A pressão por desempenho gera competitividades que destroem as amizades. A busca por sucesso profissional, a mudança de postos de trabalho e a indisponibilidade de tempo tornam as relações amorosas voláteis e facilmente dissolvíveis. O mesmo acontece com relação à família, em que os filhos evadem suas casas e seguem sua vida isoladamente dos demais membros.

Ocorre que, para Honneth, a desnormatização dos papéis sociais afetivos não têm apenas um aspecto negativo: as altas taxas de divórcio e de abandono afetivo não mostram apenas que, hoje em dia, papéis sociais emotivos são voláteis, mas indicam também que, mesmo em face do exagero patológico da liberdade individual, as amizades, os amantes e as famílias que perseveram só fortificam aquilo que realmente importa: o amor que os liga e que constitui sua autoconfiança. Hoje, não existem mais motivos para que uma amizade, uma relação amorosa ou uma família se sustente, senão pelo amor. Isso não significa, todavia, que as anomias não sejam problemáticas. Elas persistem enquanto privação de desejos socialmente demandáveis e, assim, causam sofrimento, solidão e medo existencial. Entretanto, mesmo nesses cenários desoladores, as amizades, os amantes e a família são *lugares de essência*, são *papéis sociais* que, mesmo no imaginário, fornecem uma “ficção consoladora” ao sujeito que sofre.

A tolerância é uma virtude ética importante para o momento ético das relações pessoais, porque o amor é um excelente meio de restringir o desejo de si em face desejo do outro. Nas amizades, nas relações amorosas e nas famílias o sujeito põe-se constantemente no lugar de amar aquele que contraria seus próprios desejos. Para Honneth (2016, p. 323), “a tolerância que, por fim, faz-se necessária para quando outros membros da família desenvolverem estilos de vida ou preferências que contrariem as suas próprias em seus princípios éticos”. Através do amor, a tolerância objetiva *formar* a subjetividade no exercício de seus papéis sociais mais primários. A falta desse tipo de tolerância é um dos motivos que justificam as anomias descritas por Honneth.

No *nós* do agir em economia de mercado, Honneth afirma que a economia capitalista representa um desafio à construção de papéis sociais entrelaçados que engendrem obrigações normativas. Isso acontece porque o mercado capitalista se organiza em torno de modos de produção que impedem que o sujeito compreenda a liberdade do outro como uma condição para sua própria liberdade. Acontece que, para Honneth (2016, p. 327), a ausência de limites ao mercado capitalista é uma forma de anomalia social que pode pôr em risco seu potencial normativo. Entretanto, ele acredita na possibilidade de um *mercado moral* que, por meio do *consumo* e da *produção e prestação de serviços*, possa oferecer papéis sociais que se vinculem à liberdade social.

Honneth entende por *mercado moral* a ideia, originada em Hegel, de que o mercado pode maximizar seus lucros quando as relações econômicas são consideradas como proveitosas pelos sujeitos que delas fazem parte, seja do ponto de vista contratual, moral ou ético. Mas, para que isso ocorra, é preciso que se estabeleçam um conjunto de normas pré-mercadológicas que sirvam como instrumento de validação das relações econômicas. Essas normas, entretanto, não têm a finalidade de limitar os mecanismos de troca, ao contrário: elas tendem a torná-lo mais livre, por atribuírem a ele legitimidade social. Para Honneth (2016, p. 356):

Aqui, valores determinados, fixados antropológica ou empiricamente, desempenham não o papel de condições limitadoras, mas de normas que, para fins de um aumento da eficiência econômica das relações de concorrência, estabelecidas com o propósito de aumentar a eficiência econômica, são benéficas para todos os coparticipantes. (...) Isso significa que a permissão, constitutiva para o mercado, de que os indivíduos se orientem tendo em vista seu lucro deve satisfazer à condição normativa de que os implicados possam ser entendidos como um meio apropriado à realização complementar de seus próprios objetivos: a liberdade negativa ou contratual, cuja institucionalização possibilita a dinâmica da economia capitalista, depara sempre com seu limite ao não transpor fronteiras para além das quais já não é mais possível aos atores concebê-las como uma conformação de liberdade social.

Dessa forma, Honneth afirma que Hegel acreditava que o mercado devia ser gerido por regras anteriores de solidariedade que, na organização da divisão social do trabalho por meio das corporações, atribuem papéis sociais complementares de produção que, ao mesmo tempo em que impedem o enriquecimento ilícito, também têm intenções formativas. O desrespeito a esse conjunto de regras é considerado como uma espécie de desvio às exigências subjacentes do mercado que, segundo Honneth, resultam em protestos morais e reformas políticas que, hoje em dia, são articulados por atores sociais coletivos, cujas intenções não podem ser reduzidas ao desejo individual por maximização dos lucros.

Para Honneth, o *consumo* e o modo de *produção e prestação de serviços* podem ser descritos como movimentos que tentam promover a liberdade social no mercado econômico capitalista. O consumo é o modo pelo qual um sujeito pode satisfazer um sistema de necessidades naturais e também artificiais. Dessa forma, o consumo se relaciona com a liberdade porque é uma forma que o sujeito tem de determinar sua vontade sobre as coisas que ele consome. Entretanto, essa liberdade não é negativa, porque o consumidor não é soberano: o interesse de consumo se engendra complementarmente ao interesse da produção, sendo que um deve satisfazer o outro reciprocamente, em uma demanda mercadológica conjunta.

Ocorre que a relação entre esses dois interesses – o do consumo e o da produção – nem sempre é equilibrada. Na alternância entre períodos de estabilidade e de crise econômica, as demandas de consumo também variam. Em face da crise ou do déficit de abastecimento, o consumo demanda por liberdade social, que se exerce como regulação estatal sobre os preços, a qualidade e a acessibilidade dos bens de necessidade básica. Em face da estabilidade ou da abundância de abastecimento, o consumo demanda por liberdade negativa, que se exerce pela desregulamentação estatal que favorece ao consumo ostentatório, ou seja, ao consumo como forma de ratificação de um *status* individual superior.

O problema é que, por mais que o consumo seja, de fato, uma atividade social, nele está presente uma tensão entre o coletivo e o individual. Sob o aspecto do coletivo, políticas sociais de consumo consciente, promovidas por órgãos estatais e leis de proteção ao consumidor, enfatizam a responsabilidade social, econômica e ambiental sobre a produção, a propaganda e o consumo. Sob o aspecto do individual, cresce a unilateralização do mercado de consumidores que se orientam por uma ideologia despolarizada promotora de modalidades de consumo de luxo como um modo de felicidade

e vida bem-sucedida⁷¹. Dessa maneira, para Honneth (2016, p. 410), por mais que a intervenção moral sobre os hábitos de compra seja um movimento importante no sentido de realização da liberdade social no mercado, esse tipo de estratégia não tem espaço comunicativo para além do circuito jurídico, o que o faz remeter sempre a uma instância de liberdade jurídica e suas já mencionadas patologias. Torna-se, portanto, difícil falar de uma moralização do mercado por meio do consumo, apesar do seu potencial normativo (2016, p. 416).

A mediação ética do mercado econômico em direção à liberdade social também pode ser feita por meio do *mercado de trabalho*, ou do *modo de produção e de prestação de serviços*. Sob esse aspecto, Honneth, assim como Hegel, enfatiza os malefícios da pauperização física, da desqualificação e do esvaziamento do trabalho provocados pela tecnologia. Ressalta também a importância da luta proletária e dos órgãos representativos de classe, como os sindicatos, tendo em vista que estes servem como meio pelo qual se podem efetivar mecanismos discursivos que possibilitam aos trabalhadores participarem das dinâmicas do mercado de maneira coletiva, fora da esfera jurídico-interventiva do Estado.

Todavia, a globalização econômica e a intensificação da concorrência geram uma desregulamentação estatal que guiam o exercício da liberdade social por um caminho oposto àquele inicialmente pretendido. Nesse contexto, os papéis sociais fornecidos pelo trabalho se dissolvem em um princípio de meritocracia que coloca apenas no indivíduo a responsabilidade pelo seu sucesso ou insucesso econômico. Não existe indignação coletiva, porque falta estrutura na imagem social do proletariado, e a promessa de libertação pelo trabalho deixa de ser social e passa a ser apenas individual. Para Honneth (2016, p. 483):

Nossa reconstrução normativa vê-se na incomoda situação de, como já foi dito, não mais poder contar, nesse momento, com contra-ataques normativos. Desse modo, a eticidade democrática, cujas oportunidades atuais tentamos rastrear aqui, carece de um dos seus elementos nucleares, pois, em última instância, a possibilidade de os membros de uma sociedade se sentirem incluídos num contexto de cooperação por meio de suas atividades econômicas depende da perspectiva de uma completa delimitação do mercado de trabalho. No entanto, uma liberdade social desse tipo, que desde sempre foi base da legislação do mercado, parece agora como que banida da esfera institucional do trabalho remunerado; segundo a doutrina oficial e amplamente difundida, toda

⁷¹ Isso faz surgir uma lacuna entre consumidores conscientes e inconscientes de sua responsabilidade social e ambiental. O mercado, por sua vez, aproveita-se dessa lacuna para radicalizar o caráter individualista dessa responsabilidade: ele cria um novo nicho de mercado – o de consumo verde ou reciclável – mas cobra o preço pela satisfação dessa demanda, que nem sempre é acessível para as camadas mais pobres da população. Ao mesmo tempo em que faz isso, o mercado também aumenta a obsolescência tecnológica dos produtos, o que gera mais consumo, mais lixo e ratifica o desequilíbrio entre os interesses do consumo e da produção.

sobrevivência e todo êxito dependem somente da capacidade de imposição do indivíduo, como se este não tivesse determinado pela situação de classe e pelas oportunidades de educação e da família de que provém.

Por esse motivo, o *nós* da formação da vontade democrática encontra um grande desafio pela frente, pois as anomias das relações pessoais e das relações de mercado interferem diretamente na capacidade que os indivíduos têm de participar livremente da formação da vontade democrática (2016, p. 487). Assim, uma concepção ética de Estado como instrumento de realização da liberdade social depende da satisfação de condições anteriores de inclusão social que só podem existir com base em um funcionamento mínimo dos papéis sociais afetivos e econômicos.

Para tentar lidar com esse problema, Honneth examina o percurso da vontade democrática sobre dois aspectos: o da formação da *esfera pública* e o da formação do *Estado*. Sob o ponto de vista da *esfera pública*, Honneth (2016, p. 489) a compreende como uma forma de expressão burguesa dos direitos de liberdade negativa, primeiro sob a forma de direitos subjetivos e depois sob a forma de direitos políticos. Em ambos os casos, a esfera pública é o lugar em que se expressa a *opinião pública*, de modo que:

toda atividade de governo, todo exercício da faculdade de decidir sobre o bem-estar interno e externo de uma comunidade política logo terá que se entender com aquela ‘opinião pública’ manifestada na disputa discursiva dos argumentos nos fóruns cujo público era composto de particulares.

Contudo esse tipo discursivo de democracia tem que levar em consideração a questão da motivação. Como já foi visto, o que motiva o indivíduo em suas relações afetivas e mercadológicas são interesses que ele tem como autorreferenciados. O que levaria, então, o indivíduo a colocar o bem comum à frente do bem próprio? Para responder a essa pergunta, Honneth faz uma análise detalhada sobre a questão da *formação da vontade pública* e sua relação com a mídia.

O desenvolvimento das tecnologias de informação (imprensa, telefone, rádio, televisão e internet) está diretamente ligado à consciência política do cidadão e à compreensão que este tem dos problemas sociais que lhe afligem. Se a mídia pactua com o individualismo atomista, ela gera isolamento social, apatia ou despolitização: o indivíduo se vê como impotente em relação aos desígnios da sociedade política. Se, por outro lado, a mídia pactua com um coletivismo particularista, ela gera uma estrutura social fascista que atenta contra a liberdade social tanto quando o individualismo.

Ocorre que, hoje, constata Honneth, o pacto da mídia é com o mercado. Dessa maneira, quando “empresas orientadas meramente pela obtenção de lucro se apossam dos meios de massa, mesmo a garantia público-jurídica da diversidade de opiniões não pode fazer muito para melhorar a situação do público democrático” (HONNETH, 2016, p. 573). Esse horror comunicativo é potencializado pelo uso da internet e isso se dá por dois motivos. Primeiramente, na internet não existe garantia de comunicação, pois os interlocutores podem ser anônimos e não se sabe ao certo se as mensagens foram recebidas pelos seus destinatários ou se caíram em um monólogo virtual. Secundariamente, não existe nenhum controle de racionalidade sobre o que é dito na internet, que se torna um lugar público de manifestação de opiniões falsas e de movimentos tipicamente antidemocráticos. Dessa maneira, Honneth (2016, p. 579) afirma que não é possível determinar se a internet de fato é vantajosa ou desvantajosa para formação da vontade democrática: ela pode servir como um instrumento de politização, mas não necessariamente pelas razões corretas.

Sob essa perspectiva, Honneth elabora seis requisitos que ele considera indispensáveis para a realização da liberdade social por meio da opinião pública: (1) a garantia de liberdades jurídicas (2016, p. 555); (2) a transformação de uma vida pública burguesa para uma vida pública democrática, em que a comunicação independa da divisão de classes (2016, p. 555); (3) um sistema diferenciado e plural de comunicação de massa, comprometido em informar sobre o surgimento e as causas dos problemas sociais (2016, p. 556); (4) a disposição dos cidadãos de trabalhar voluntariamente na realização de debates públicos presenciais (2016, p. 558); (5) a capacidade dos indivíduos de priorizarem o bem-comum e não o bem-particular (2016, p. 560); (6) na execução de suas práticas sociais, quando há uma divergência de opiniões comunicativas complementares, os membros da sociedade devem estar conscientes de que suas convicções só poderão ser totalmente efetivas se forem mediadas pelo Estado Democrático de Direito (2016, p. 583).

Infelizmente esses requisitos específicos conflitam não só com a proposta inicial desta Tese, mas também se opõem aos próprios objetivos iniciais que Honneth determina sobre uma reconstrução normativa da liberdade social em termos sociológicos. Esses requisitos são tão normativos quanto àqueles propostos por Habermas em sua concepção de opinião pública. Dessa maneira, a concepção de *Estado democrático de direito*,

apresentado por Honneth, alinha-se ao modelo interpretativo enunciado por Habermas⁷², segundo o qual o Estado realiza a liberdade social quando os órgãos legislativos orientam suas decisões em consensos revisáveis obtidos na formação da opinião pública através de processos de investigação permanente ou de discussão (2016, p. 585).

Ocorre que Honneth está consciente do déficit sociológico da teoria habermasiana, e entende que o contexto de igualdade de participação e de informação que ela toma como requisito nem sempre é realizável. O resultado disso seria que nenhuma decisão política atual teria suficiente legitimidade democrática, o que torna a *Eticidade* um ideal normativo e não uma prática social. Honneth tenta diminuir os danos que ele mesmo causa ao defender que a formação da vontade comunicativa serve como um “guia que permite mensurar empiricamente até que ponto os órgãos estatais cumpriram a tarefa que lhes foi atribuída”, afirmando que esse tipo de crença “não é uma concepção idealizante, ou uma superação da realidade mediante um conceito meramente moral, mas apenas o resultado histórico de uma ideia que, em seus princípios é aceita na Europa Ocidental desde a Revolução Francesa” (2016, p. 586).

Honneth (2016, p. 601) de fato defende que os componentes não jurídicos da *Eticidade* devem se sobrepor aos componentes jurídicos, para que as práticas e os costumes sociais não se percam em meio a uma burocracia partidária. Ele insiste na ideia de que não é o Estado que cria as práticas sociais, mas as práticas sociais que criam o Estado. Esse é um excelente argumento. Todavia, que tipo de prática social é essa, se todas as estações da eticidade se encontram manchadas pelo subjetivismo individualista?

No *nós* das relações afetivas, viu-se que o individualismo causa a anomia do vazio existencial e a perda de significado do lugar da amizade, do amor e da família. No *nós* da relação de mercado, viu-se que o individualismo causa a anomia do consumo ostensivo e da meritocracia. Então, sob o fundamento dessas práticas sociais anômicas, o *nós* da vontade democrática é um consenso comunicativo com base na opinião pública esperançosamente coletiva, mas anomicamente individualista. Ao final, a eticidade democrática de Honneth só serve como um guia para mensurar até que ponto só se vê nas instituições da *Eticidade* a própria falta de *Eticidade*.

Há muito motivos para se lamentar o fato de que, na obra *Direito da liberdade*, questões que aparecem em outros momentos da obra de Honneth – como o desrespeito, a

⁷² Para Honneth, existem três modelos de Estado democrático de direito. O pebliscitário, originado por Rousseau; o representativo, originado pelo liberalismo clássico; e o interpretativo, proposto por Durkheim, Dewey e Habermas.

estima social e as qualidades avaliativas – não são discutidas em sua relação concreta com a *Eticidade*. Mas essas lamentações logo se transformam em motivos para se *ratificar a necessidade de uma teoria de tolerância objetiva como virtude ética*.

A hipótese defendida nesta Tese é a de que é possível afirmar que o Estado é capaz de supracumir, em um único esquema normativo de Direito Objetivo, tanto os direitos individuais quanto os direitos das minorias, que, por sua vez, não são liberdades negativas, mas estão fundamentados em práticas institucionais minoritárias que surgem no contexto das instituições da eticidade democrática. *Essas regras reconhecem o lugar normativo público de costumes reproduzidos socialmente por relações institucionais não majoritárias*, portanto, têm a função de *restringir os desejos da maioria em face dos desejos da minoria*. A tolerância objetiva, como política de Estado, contribui para que essas práticas sociais minoritárias continuem sendo reproduzidas socialmente e representadas politicamente, mesmo em contextos de notória desigualdade. É ela que *preenche o déficit sociológico das teorias discursivas de democracia*. Todavia, ao fazer isso, a tolerância objetiva não favorece o coletivismo particularista – ou o paternalismo multiculturalista – mas apenas *garante que as instituições sejam normativamente o que elas efetivamente já são*: o lugar em que os hábitos sociais divergentes convergem por sua complementaridade.

3.2. TOLERÂNCIA OBJETIVA COMO FIGURA DE UM CONCEITO

Em um contexto de tolerância objetiva, a tolerância, entendida enquanto restrição de um desejo de si em face do desejo do outro, é uma virtude ética que se produz e se reproduz nas práticas sociais institucionais em diferentes graus. Na esfera das relações pessoais, tolerância é o meio pelo qual se exprime o amor na relação recíproca de interdependência afetiva. Na esfera das relações econômicas, tolerância é o meio pelo qual se exprimem os limites do mercado na relação recíproca de interdependência produtiva. Na esfera das relações políticas, a tolerância é o meio pelo qual se exprime a vontade política coletiva na relação recíproca de interdependência ética.

Todavia, conforme o que foi dito na seção anterior, a esfera das relações pessoais e das relações do mercado estão substancialmente maculadas por anomalias individualistas, o que desequilibra a esfera das relações políticas, já que esta deve pressupor que as

condições mínimas de reconhecimento afetivo e econômico já estão satisfeitas. Em face dessa desigualdade de pontos de partida, cabe ao Estado e ao Direito o papel de lidar com os problemas decorrentes da formação da vontade coletiva em um contexto que, na melhor das hipóteses, tem a igualdade apenas como pressuposto normativo, mas não efetivo. Sob esse aspecto, a tolerância objetiva tem um *caráter formativo* para a subjetividade política.

Acontece que, para esta Tese, a subjetividade política não é apenas composta pelo conjunto de cidadãos tolerantes, porque esse tipo de perspectiva resulta em uma noção individualista e instrumental de Estado. É com base nisso, por exemplo, que Forst (2013, p. 520) afirma que a tolerância é um imperativo apenas para os cidadãos, e que, por isso, não faz sentido dizer que o Estado deva ser tolerante, pois ele apenas deve ser neutro. Entretanto, se o Estado é uma instituição ética, ele é muito mais que o mero articulador de demandas individuais: ele é um lugar de vontade, isto é, da vontade pública, que se expressa por meio do Direito Objetivo e, assim, o Estado também é uma subjetividade política sobre a qual se coloca o imperativo da tolerância.

Um Estado é tolerante quando seu ordenamento suprassume hábitos institucionais divergentes em um mesmo esquema de validade jurídica, atribuindo um lugar normativo público àquilo que já existe enquanto prática social. Esse tipo de Estado não é neutro, todavia também não é autoritário, porque o conteúdo dessas normas não brota do nada: ele surge como resposta política a uma demanda ética de reconhecimento.

Contudo, não se poderia atribuir a esta Tese uma definição autoritária ou essencialista de Estado, e isso se dá por dois motivos. Primeiramente, se o Estado tem alguma essência, ela é comunicativa, ou seja, é situada no tempo e no espaço, articulável e revisável. Secundariamente, a vontade pública é uma vontade linguística e, assim, está comprometida pela dimensão existencial da linguagem, que se corporifica nos indivíduos e grupos tanto sob a forma de encenação como a de reconfiguração.

Entretanto, algumas críticas podem ser feitas a esse tipo de Estado tolerante. A primeira delas é a de que ele é desnecessário, porque os hábitos sociais de uma minoria podem ser garantidos pelas liberdades individuais, sem a necessidade de criação de novos direitos. Todavia, conforme já foi visto, a política formal de direitos sofre de um déficit sociológico, porque a garantia formal de liberdade e autonomia não implica o exercício concreto dessa liberdade e autonomia. O Estado tolerante se torna necessário quando as práticas institucionais reproduzem contextos de desigualdade estrutural, que se originam de

anomalias individualistas. Por esse motivo, ele é essencial para a construção da representatividade necessária às esferas comunicativas de deliberação democrática.

A segunda crítica é a de que o Estado tolerante é essencialmente “intolerante”, pois, em nome da liberdade social, sacrifica-se a liberdade dos indivíduos que, agora, serão *coagidos* a respeitar e conviver com hábitos inadmissíveis. Assim, atenta-se contra a liberdade em nome da liberdade. Mas esse tipo de crítica não se sustenta, porque em nosso entender liberdade social e liberdade jurídica não se opõem, mas sim se complementam. Os direitos das minorias não geram uma perda de direitos de liberdade, mas sim um aumento. Ademais, a tolerância objetiva não é uma liberdade, ela é um dever ético do Estado de direito.

A terceira crítica é a de que o Estado tolerante corre o risco de sedimentar um coletivismo particularista, que pode ser entendido como uma espécie de paternalismo multicultural em que o Estado pode adotar posturas fascistas ao intervir eticamente para tutelar e manter os hábitos de culturas minoritárias, ou até mesmo pôr em risco a própria existência da democracia, se for conivente com costumes antidemocráticos e intolerantes. Esse tipo de crítica também aponta que a tolerância é uma estratégia de poder que essencializa a identidade em um lugar intransponível de diferença suportável, ou, como afirma Wendy Brown (2008, p. 28), a tolerância é um modo de regular a aversão.

Todavia, fascismo minoritário é uma expressão que não faz o mínimo sentido, pois uma das principais características do fascismo é exatamente o extermínio das minorias como uma estratégia de formação do coletivo por meio da homogeneização. Ademais, o Estado é incapaz de normatizar algo que já não exista em práticas sociais, portanto, se a democracia corre algum risco com a intolerância, esse risco não veio do Estado, mas sim da corrosão e desgaste das próprias instituições democráticas basilares. O Estado, sozinho, não é capaz de criar, mas é capaz de reproduzir práticas intolerantes já existentes. Essa situação lamentável, entretanto, só confirma a ideia de que a democracia, simplesmente por ser democrática, não está imune ao retrocesso, e que o desenvolvimento não linear da tolerância objetiva indica que esse tipo de configuração é uma anomia, que deverá ser reconfigurada através da luta por reconhecimento, restituindo-se, assim, a liberdade social.

Por fim, se a tolerância é uma tarefa de *formação*, já está dito, implicitamente, que ela é um exercício de poder, mas isso não conta a seu desfavor. Viver é estar em uma relação de poder. Seria muito pretensioso, por parte desta Tese, afirmar que a tolerância é um princípio último de resolução de conflitos, por meio da qual se constrói um consenso

fundador da sociedade política pacífica. Isso é uma questão de fé. Tolerância é um poder que, assim como qualquer outro, pode trazer mais ou menos problemas, dependendo dos arranjos institucionais da qual ela procede. É por esse motivo que esta Tese é humilde o suficiente para assumir que a tolerância não é uma virtude moral, mas sim uma *virtude ética* pertencente ao liberalismo que, enquanto tradição política, nem sempre, é pacífico e nem sempre é tolerante.

Uma teoria de tolerância universalista e neutra só pode ser fundamentada com base ou no cinismo, ou na fé, ou na inocência normativista. A Ética do Reconhecimento, no qual se funda a teoria de tolerância elaborada nesta Tese, não apela para nenhuma dessas três possibilidades. Ela reconhece que, enquanto virtude ética, a tolerância pode se tornar um exercício trágico de liberdade, porque às vezes parece exigir a restrição da liberdade em defesa da própria liberdade. Isso acontece porque, tanto o tolerante quanto o tolerado podem fundamentar o direito de ser o que são como um modo de exercício de sua própria liberdade⁷³. Mas o essencial, para tolerância objetiva, é compreender que *essa liberdade deve ser social*, e não puramente individual: quando os valores éticos presentes em instituições sociais entram em conflito, se o Direito recorrer à liberdade abstratamente subjetiva, a tolerância se tornará um fardo difícil demais de carregar, na melhor das hipóteses um *modus vivendi*, porque o direito do outro vem sempre à custa do direito próprio. Todavia, em um contexto de reconhecimento, essa dicotomia se dissolve, pois restringir o desejo de si em face do desejo do outro não é algo que se faz por caridade, por resiliência ou por sacrifício de direitos, mas porque se reconhece que não existe liberdade plena de si sem que essa liberdade também não seja plena para o outro.

As duas primeiras críticas serão objeto de análise das duas próximas subseções. A terceira crítica, entretanto, ganhará uma seção específica, em que se analisarão quais são os limites da tolerância objetiva.

3.2.1 A tolerância objetiva é necessária?

Existem duas correntes principais que advogam pela desnecessidade da tolerância. Uma delas afirma que a tolerância é inconveniente, discriminatória e repressiva. Ela atinge

⁷³ É o que ocorre, por exemplo, quando se pretende limitar a liberdade de expressão em face da dos discursos de ódio; limitar a liberdade de escolha em face do direito a vida; limitar a isonomia em face de políticas de discriminação positiva; limitar direitos civis em face da liberdade religiosa, etc.

um fim político contrário ao que ela pretende. Um dos principais defensores dessa crítica é Robert P. Wolff⁷⁴. Por outro lado, têm-se os filósofos que entendem que a tolerância vertical é uma ideia redundante. Se a democracia tem como base a ideia de garantia da pluralidade de opiniões, crenças e condutas, a tolerância é um pacto de mediocridade. Um dos principais representantes dessa corrente é David Heyd.

Segundo Heyd, a ideia de um Estado Democrático tolerante é repetitiva em si mesma. Isso acontece porque, se o Estado é democrático, isso implica que, necessariamente, ele garante um conjunto de direitos de autonomia e de liberdade que são isonômicos. A ideia de democracia sem a garantia desses direitos é impensável. Não existe um Estado tolerante: o que existe, é um Estado garantidor de direitos. Uma situação de intolerância, portanto, é uma situação de desrespeito a direitos e, assim, deve ser punida ou evitada pelo Estado. Segundo Heyd (HEYD, 2008, p. 177):

Do modo que eu vejo, o principal problema com o relato político da tolerância é que por razões analíticas e normativas, nós não queremos hoje fundamentar a democracia liberal na ideia de tolerância. O principal negócio do Estado liberal é respeitar e proteger os direitos tanto dos indivíduos quanto dos grupos, estabelecer justiça e equidade entre cidadãos, assegurar o Estado de Direito. O estado é uma incorporação de uma estrutura constitucional impessoal que deriva a sua validade de princípios universais. Nesse respeito, ele é neutro, pelo menos em relação aos seus cidadãos, mesmo que não em relação a valores ou doutrinas morais⁷⁵.

Colocar a tolerância como algo implícito à democracia é algo discursivamente muito belo, mas pragmaticamente duvidoso. Isso acontece porque a prática da intolerância, mesmo em Estados Democráticos, é uma realidade muito evidente, um verdadeiro contraexemplo que reforça a já extensa rachadura entre teoria e prática. De modo geral, Heyd peca por tomar como autossuficientes algumas condições político-jurídicas que, na realidade, são bastante problemáticas, quais sejam: a neutralidade e a garantia formal de direitos.

A ideia de neutralidade é um dos paradigmas da antropologia liberal que junto com o individualismo constituem o modo de racionalidade desprendida que interessa ao político. Para Taylor (2000, p. 19) a neutralidade se liga a uma espécie de tradição

⁷⁴ Esse tipo de crítica também foi desenvolvido por Marcuse (1965), cuja perspectiva já foi analisada no Capítulo 1 desta tese, na seção sobre os paradoxos da tolerância (cf. a seção 1.3).

⁷⁵ No original: “As I see it, the main problem with the political account of toleration is that for both analytical and normative reasons, we do not want nowadays to ground liberal democracy on the idea of toleration. The main business of the liberal state is to respect and protect the rights of both individuals and group, to establish justice and equality between citizens, to secure the rule of law. The State is an embodiment of an impersonal constitutional structure which derives its validity from universalizable principles. In that respect, it is neutral, at least in regards to its citizens, even if not with regards to values or moral doctrines”.

epistemológica que desenvolve um conceito de liberdade e de dignidade a partir da concepção de sujeito do conhecimento da ciência moderna. Essa perspectiva dá origem, segundo Taylor, a três imagens antropológicas: (1) o *self* desprendido, que se opõe ao mundo natural ou social que o circunda; (2) o *self* pontual, que instrumentaliza o mundo natural ou social que o circunda, para reordená-lo conforme seu bem-estar; (3) o *self* atomista, para o qual a sociedade só pode ser explicada a partir dos propósitos individuais. Sob o ponto de vista dessas subjetividades, as diferentes concepções integrais de vida boa não devem surgir do geral para o particular, mas sim do particular para o geral, sob pena de perda de liberdade.

Carl Schmitt, em seu livro *O conceito do político* (1932), afirma que existem dois sentidos de neutralidade, um negativo e um positivo. O sentido negativo de neutralidade compreende as significações que não impulsionam a decisão política, enquanto que o sentido positivo corresponde às significações que impulsionam a decisão política⁷⁶.

Dentre os sentidos negativos de neutralidade, tem-se: (1) neutralidade como não intervenção, que diz respeito à manutenção, pelo Estado, de uma postura laica e relativista em relação à pluralidade de valores na sociedade; (2) neutralidade como funcionamento instrumental-objetivo do Estado, isto é, como acesso objetivo e igual aos aparelhos administrativos do Estado, para todas as pessoas que os utilizem, de acordo com certas normas; (3) neutralidade como igual participação na constituição da vontade do Estado, que diz respeito à neutralidade de ter uma chance de voz e voto, bem como de participar no processo político; (4) neutralidade como paridade na distribuição de vantagens, que seria acesso igualitário às prestações estatais, principalmente em relação às questões partidárias. (SCHMITT, 1992, p. 123-127).

Dentre os sentidos positivos de neutralidade, têm-se: (1) neutralidade como objetividade e imparcialidade da decisão com base em uma lei, que corresponde à neutralidade do juiz ao decidir uma questão jurídica; (2) neutralidade com base em um conhecimento desinteressado sobre uma matéria, que é a neutralidade do perito, mediador ou árbitro, ao darem um parecer; (3) neutralidade como unificação dos agrupamentos partidários contrários, que diz respeito às decisões estatais que beneficiam o todo, mas que têm que lidar com a fragmentação partidária; (4) neutralidade do estrangeiro que, a partir

⁷⁶ Os efeitos políticos e jurídicos desse tipo de neutralismo foram discutidos no artigo de minha autoria *O conceito de neutralidade: aspectos políticos e jurídicos*, In: Filosofia do Direito I. Florianópolis: CONPEDI, 2014, vol. 1, p. 191-207.

de fora, provoca uma decisão, que é a neutralidade entre o protetor e o Estado protetorado, ou entre o colonizador e o colonizado (SCHMITT, 1992, p. 127-128).

Para esta Tese, tanto a neutralidade negativa quanto a neutralidade positiva foram levadas em consideração por Heyd, quando ele elabora sua ideia normativa de Estado. O discurso sobre neutralidade é indispensável para a defesa da prioridade da garantia de direitos individuais formais, tradicionalmente conhecidos na doutrina jurídica como direitos de liberdade negativa ou de não intervenção. Quando Heyd menciona que não cabe ao Estado ser tolerante, mas sim ser a instância garantidora de direitos, é especificadamente sobre esse tipo de direito que ele está falando.

Ocorre que a garantia formal e isonômica de direitos de liberdade e autonomia não necessariamente leva à prática isonômica da liberdade e autonomia. Heyd parece esquecer-se de que, junto aos direitos formais, existem também direitos fundamentais materiais, ou liberdades positivas⁷⁷, e que o Estado intervém diretamente na efetivação deles. Atua de maneira positiva e não apenas na retaguarda, como garantidor da lei e aplicador de sanções. Heyd também esquece de que, muitas vezes, o Estado é quem infringe os direitos que ele mesmo deveria garantir. A quem apelar, então?

A tolerância objetiva não está sempre necessariamente subentendida no aparato constitucional e executivo no Estado, simplesmente por ele ser democrático. Assim, ela continua politicamente necessária por três motivos. Primeiramente, para garantir a eficácia de leis que não se baseiam em uma mera previsão abstrata de liberdades formais, e que não têm o indivíduo como elemento subjetivo da relação jurídica. Secundariamente, para que o Direito continue sendo uma prática linguística prescritiva, mas que envolva a expressão de vontades e experiências de vida que o tornem mais inclusivo e mais representativo. A liberdade, a autonomia e a igualdade se efetivam no exercício de uma luta constante e coletiva, e não por meio de uma previsão meramente formal de direitos. E, enquanto há luta e conflito, há espaço para práticas de tolerância, e também de intolerância, infelizmente. Por fim, a tolerância continua sendo politicamente necessária porque, se o direito é uma linguagem articulada e contextualizada, não é raro que várias normas jurídicas entrem em conflito, e que, por conseguinte, há de se julgar a virtude da tolerância como essencial para a enunciação de juízos de equidade.

Mas ainda restam aqueles filósofos que entendem que a tolerância é desnecessária porque atinge fins contrários ao que ela pretende. Segundo Robert P. Wolff, não há como

⁷⁷ Essa discussão sobre liberdades positivas e negativas serão aprofundadas na próxima seção.

falar sobre tolerância sem mencionar o pluralismo. Entretanto, segundo o autor, o pluralismo democrático faz mais mal do que bem, e toma como exemplo disso o estado da política norte-americana na década de 1960. Na sociedade industrial, o individualismo metodológico do liberalismo clássico foi substituído pela ideia de pluralismo, porque as políticas de massa impediam que se estabelecesse o vínculo de representação direta entre o indivíduo e o Estado. O indivíduo só se relaciona politicamente a partir do momento em que ele está inserido em grupos articuladores de poder. Sindicatos e demais associações privadas voluntárias são os entes que possuem a verdadeira subjetividade política. E isso se aplica também à questão moral, já que própria formação da identidade individual está subordinada a relações de afeto com outros significantes, a partir das quais o ser humano retira a estima e a ideia de si mesmo.

Esse posicionamento é uma crítica direta ao comunitarismo norte-americano. As comunidades privadas devem florescer livremente, cabendo ao Estado duas posturas: ou ele age como um terceiro regulador, criando regras unificadas de procedimento para todos os grupos (*referee theory of pluralism*); ou ele é visto como resultado de uma política legislativa em que grupos contrastantes se utilizam de estratégias indiretas de poder (como o *lobby*) para ganhar cada vez mais poder e representatividade (*vector-sum or give-and-take theory of pluralism*). Segundo Wolff, essa mecânica pluralista, que dita o modo em que se relacionam grupos, é mais prejudicial do que benéfica, porque, na maioria das vezes, ao invés de criar inclusão e tolerância, gera exclusão e intolerância em relação àqueles que não se identificam com quaisquer grupos, ou que se identificam com grupos que ainda não possuem uma representatividade totalmente organizada para entrar na disputa de poder. Os grupos mais fortes atropelam os menos fortes, e a tolerância se transforma em um conceito econômico.

Tolerância em uma sociedade de grupos de interesse conflitantes é precisamente o generoso reconhecimento do direito de interesses opostos existirem e serem perseguidos. Essa concepção econômica de tolerância segue naturalmente a visão da ação humana motivada por interesses ao invés de princípios ou normas. (...) A genialidade da política americana é a habilidade de tratar até questões de princípio como se eles fossem conflitos de interesse. (WOLFF, in MARCUSE, WOLFF e MOORE JR., 1965, p. 21)⁷⁸.

⁷⁸ No original: "Tolerance in a society of competing interest groups is precisely the ungrudging acknowledgement of the right of opposed interests to exist and be pursued. This economic conception of tolerance goes quite naturally with the view of human action as motivated by interests rather than principles or norms. (...) The genius of American politics is the ability to treat even matters of principle as though they were conflict of interest".

Assim, a prática do pluralismo pode levar a três situações distintas de intolerância: (1) a intolerância perante os indivíduos não associados, que estarão fora da representatividade política; (2) a intolerância perante os grupos minoritários ou menos organizados que não alcançam representatividade política plena; (3) a intolerância entre grupos majoritários que brigam por posições privilegiadas de poder. Quanto mais um grupo é delimitado e forte, mais ele tende a negar e impedir que outros grupos contrários tenham direito à participação política. Eis o paradoxo da conformidade.

Quando Wolff denuncia os males do pluralismo, e estabelece uma correspondência entre estes e os males da tolerância, o que passa despercebido é que o modo em que ele descreve o funcionamento do pluralismo parece ser a aplicação generalizada de um individualismo atomista. No lugar dos indivíduos isolados e potencialmente conflituosos, agora se tem os grupos, também isolados e potencialmente conflituosos. Isso é um modo estranho de entender a dinâmica social. A tese do comunitarismo, duramente criticada por Wolff, de que a construção da subjetividade depende das relações grupais e dos laços de sentido que ligam um indivíduo a uma comunidade, diz respeito muito mais à condição dialógica da própria linguagem, utilizada para dizer de Si e do Outro, do que à necessidade factual de agrupamento. Trata-se muito mais de uma teoria filosófica sobre a pessoa, do que uma antropologia chauvinista de comunidades defensivas. Caso isso ocorra, tem-se uma prática de intolerância. O conceito de tolerância objetiva não pode ser reduzido a um coletivismo raso, repleto de falsas dicotomias. Esse tipo de pluralismo que Wolff descreve, é apenas um tipo de individualismo travestido.

Uma democracia pluralista que permita que grupos majoritários e fortes excluam grupos minoritários e indivíduos isolados não é verdadeiramente pluralista. Não existe democracia verdadeiramente pluralista sem garantia dos grupos minoritários e indivíduos isolados. E essa garantia não se dá apenas pelo acordo sobre regras procedimentais mínimas, ou pela existência de direitos formais. Essa estratégia, como já foi argumentado anteriormente, não obtém bons resultados.

3.2.2. A tolerância objetiva é uma liberdade?

Tolerância e liberdade são conceitos que aparecem vinculados continuamente no desenvolvimento desta Tese. Um dos motivos que explica tal vinculação é a hipótese de

que ambos os conceitos ganharam importância no mesmo momento histórico de nascimento do liberalismo político e do Estado Moderno. Nesse período, discursos sobre a liberdade, como defendido pelos diferentes correntes filosóficas e jurídicas do direito natural, e sobre a tolerância, como condição para o exercício autônomo e igual dessa liberdade, eram bastante comuns e geralmente apromáticos.

Entretanto, essa relação entre tolerância e liberdade é realmente algo tão evidente? Além do vínculo histórico, existem outras questões que ligam a ideia de tolerância e de liberdade de maneira tão indissociável? A hipótese que se pretende defender é que esse vínculo não é tão forte quanto parece. Aliás, estabelecer uma relação de identificação recíproca entre liberdade e tolerância gera problemas estruturais para ambos os conceitos.

Para alcançar esse objetivo, torna-se necessário, em um primeiro momento, expor uma breve análise conceitual do que seria liberdade, para depois analisar até que ponto a ideia de tolerância se relaciona conceitualmente com ela. Isso é uma questão importante a ser ressaltada: não se nega aqui que a prática da tolerância esteja relacionada com a prática da liberdade, e que sociedades que possuem mais liberdade tendem a ser cada vez mais tolerantes (mas isso não é uma regra, apenas uma observação pragmática). A crítica que se faz à tentativa de meramente associa-los sem o devido exame se limita em geral apenas aos conflitos teóricos que surgem quando se tenta estabelecer uma identificação conceitual entre essas duas noções.

Sob o ponto de vista das teorias da liberdade, que são muitas, optou-se aqui por tomar como base o texto de Isaiah Berlin *Dois conceitos de liberdade*, publicado na obra *Liberty* (1995). Nesse texto, Berlin (1995, p. 169) desenvolve dois conceitos estritos e incomensuráveis de liberdade. A liberdade negativa é aquilo que resulta da pergunta sobre o que é possível deixar um sujeito fazer sem qualquer interferência. A liberdade positiva é aquilo que resulta da pergunta sobre qual é a fonte do poder e da autoridade que determina um sujeito agir de uma maneira ou outra. O objetivo do primeiro momento dessa seção é fazer uma análise dessas ideias de liberdade, apresentando e também discutindo algumas de suas principais críticas. Em um segundo momento, analisar-se-ão quais as relações entre essas noções de liberdade e o conceito de tolerância.

Em seu texto *Dois conceitos de liberdade*, Berlin toma como ponto de partida a hipótese de que existe uma conexão entre moral e política, de modo que “a teoria política é um ramo da filosofia moral, que começa com a descoberta, ou a aplicação, de noções

morais na esfera das relações políticas” (1995, p. 168)⁷⁹. Esse contexto é um passo importante para compreender os conceitos de liberdade positiva e negativa para Berlin, que serão posteriormente desenvolvidos, bem como a questão da incomensurabilidade que a eles se aplica, porque já deixa evidente que a caracterização moral de uma liberdade não está afastada de sua prática política. Trata-se, portanto, de um argumento crítico ao neutralismo e à ideia de estrita separação entre público e privado: um argumento moral sobre a liberdade também é um argumento político.

A partir dessa perspectiva, Berlin afirma que existem dois conceitos possíveis de liberdade, e que eles surgem como resposta a duas perguntas distintas⁸⁰. O conceito negativo de liberdade é o que se obtém da pergunta: “qual é a área na qual um sujeito é ou deve ser deixado para fazer e ser o que ele é capaz de fazer e ser, sem interferência das outras pessoas?”. Por outro lado, a liberdade positiva se define a partir da resposta que se dá para a seguinte pergunta: “o que, ou quem, é a fonte do controle ou da interferência que pode determinar o que alguém pode fazer, ou ser, isso ao invés daquilo?” (BERLIN, 1995, p. 169)⁸¹.

Dessa maneira, entende-se por liberdade negativa, a esfera de ação humana que é completamente ausente de intervenção alheia, e que assim o deve ser. Qualquer ação que seja heterônoma é, por definição, uma coerção. Coerção aqui é entendida em um sentido amplo, pois não se refere necessariamente ao uso da força, mas sim ao ato de “interferência deliberada de outro ser humano na área em que eu poderia de outra forma agir” (1995, p. 169)⁸². Esse tipo de liberdade, segundo Berlin, tem como ponto de partida uma qualidade da ação e não do resultado: mesmo que não se consiga alcançar o objetivo pretendido, a liberdade está resguardada, enquanto ausência de intervenção heterônoma. Dessa forma, a intervenção na liberdade negativa pode se dar tanto quando se impede a ação, como quando se impede a escolha.

A liberdade no sentido negativo, portanto, é uma *liberdade em sentido econômico* (*economic freedom*) e está ligada ao modo histórico de produção de uma vida social

⁷⁹ No original: “Political theory is a branch of moral philosophy, which starts from the discovery, or application, of moral notions in the sphere of political relations”.

⁸⁰ Berlin (2002, p. 169) utiliza a palavra “liberty” e “freedom” como sinônimos. Em português, a distinção perde a relevância, já que ambas as palavras já são tomadas como sinônimos.

⁸¹ No original: “What is the area within which the subject is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons? ... What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?”.

⁸² No original: “coercion implies the deliberate interference of other human being within the area in which I could otherwise act”.

liberal. Berlin cita Rousseau, Locke, Hobbes e Mill como as vozes inauguradoras dessa demanda, mas também indica que eles divergiam quanto aos limites da não intervenção, ora afirmando que essa liberdade seria inviolável, ora afirmando que essa liberdade teria limites, isto é, essa inviolabilidade seria restrita a um espaço mínimo cuja fronteira seria ditada pelo exercício da mesma liberdade pelos outros.

Esse tipo de liberdade negativa, segundo Berlin, traz um problema importante para os filósofos políticos da contemporaneidade. Isso acontece por dois motivos: primeiramente, a ideia radical de ausência de interferência pode levar a uma negação ascética de si mesmo, em que se excluem desejos e inclinações sob o argumento de que eles intervêm na liberdade. Para Berlin (1995, p. 186), “a culminação lógica do processo de destruir tudo aquilo através do qual eu possivelmente possa ser machucado é suicídio. Enquanto eu existo no mundo natural, eu não posso nunca estar totalmente seguro”⁸³. Secundariamente, essa ideia de liberdade está ligada a ideias de individualismo e exploração, de modo que:

liberdade individual não é uma necessidade primária de todos (...). O que perturba a consciência dos liberais ocidentais é a crença não de que a liberdade que o homem busca difere de acordo com suas condições sociais e econômicas, mas a de que a minoria que a possui a tem ganhado pela exploração, ou pelo menos, por desviar o olhar, da grande maioria que não [a tem]. (BERLIN, 1995, p. 171-172)⁸⁴.

O conflito entre liberdade e igualdade para Berlin é incomensurável. É possível que alguém abra mão de sua liberdade em prol da liberdade de outrem. Entretanto, isso é uma perda de liberdade. “Sacrifício não é um aumento daquilo que está sendo sacrificado”⁸⁵. Isso implica que, para Berlin, esse tipo de liberdade não necessariamente possui alguma relação com o autogoverno e a democracia, porque, quando se tenta responder à pergunta sobre a fonte do controle, a liberdade negativa cede seu lugar para a liberdade positiva.

A liberdade no sentido positivo é aquela que apela para o desejo que o indivíduo tem de “ser seu próprio mestre”, ou seja, é a liberdade de seguir uma forma boa de vida. Esse tipo de liberdade pressupõe, segundo Berlin, uma noção de essência humana, e se baseia na ideia de que o indivíduo é um sujeito consciente e desejante, que tem como fim

⁸³ . No original: “the logical culmination of the process of destroying everything through which I can possibly be wounded is suicide. While I exist in the natural world, I can never be wholly secure”.

⁸⁴ No original: “individual freedom is not everyone’s primary need (...). What troubles the conscience of Western liberals is, I think, the belief, not that the freedom that men seek differs according their social or economic conditions, but that the minority who possess it have gained it by exploiting, or, at least, averting their gaze from the vast majority who do not”.

⁸⁵ No original: “Sacrifice is not an increase in what is being sacrificed”.

último realizar as suas potencialidades. Nesse sentido, às vezes a coerção estaria legitimada, quando ela tivesse o objetivo de elevar o indivíduo ao seu *verdadeiro eu*, que geralmente é determinado por uma espécie de *entidade supra-pessoal* (*super-personal entity*), seja ele o Estado, a Classe, a Cidade ou até mesmo a Razão.

Assim, esse tipo de liberdade remete a ideia de autorrealização, comum nas teorias como a de Herder, Hegel e Marx. E, de modo geral, ela se refere a uma espécie de antropologia, a uma ideia do que o homem deveria ser, em detrimento do que ele realmente é. E, em função daquele, os desejos reais deste podem ficar prejudicados. Dessa maneira, a liberdade positiva também tem seus excessos, pois pode gerar a completa perda da autonomia e do autogoverno e, assim, desembocar no despotismo⁸⁶. Para o autor (2002, p. 194), “liberdade, longe de ser incompatível com a autoridade, torna-se virtualmente idêntica a ela”⁸⁷.

Em face desses dois possíveis conceitos de liberdade, Berlin retira duas conclusões. A primeira delas é que essas duas liberdades são incomensuráveis, ou seja: além de uma não servir de critério de comparação em relação à outra, elas são completamente incompatíveis. Realizar uma ideia de liberdade positiva, como autorrealização, implica fazer escolhas morais que são completamente opostas à ideia de liberdade negativa, como ausência de intervenção. A segunda é que, em face da incomensurabilidade, a liberdade negativa é preferível à liberdade positiva.

A tese da incomensurabilidade é mais bem definida na obra *A madeira torta da humanidade* (1990). Partindo de um ponto de vista pluralista, Berlin defende que questões morais podem vir a ser discutidas, entretanto, não há qualquer possibilidade de reconciliá-las, ou seja, ao final, uma escolha vai ser feita, e isso vai gerar uma perda para algum dos lados conflitantes. Na esfera política, o máximo que se pode alcançar é uma espécie de “equilíbrio precário” (*precarious equilibrium*), extremamente instável e que demanda um sacrifício, o risco moral da escolha. Esse equilíbrio é alcançado a partir do

⁸⁶ Entretanto, Berlin assume que o totalitarismo é um desvirtuamento desse tipo de racionalismo metafísico, não sendo uma consequência necessária da teoria. Para o autor (1995, p. 191), “essa é a doutrina positiva da liberação pela razão. Formas socializadas dela, amplamente díspares e opostas umas as outras como elas são, são no coração de muitos nacionalistas, comunistas, autoritaristas e totalitaristas crenças dos nossos dias. Isso pode, no curso de sua evolução, ter vagado longe de suas amarras racionalistas”. No original: “this is the positive doctrine of liberation by reason. Socialised forms of it, widely disparate and opposed to each other as they are, are at the heart of many nationalist, communist, authoritarian and totalitarian creeds of our day. It may, in the course of its evolution, have wandered far from its rationalist moorings”.

⁸⁷ No original: “Liberty, so far from being incompatible with authority, becomes virtually identical with it”.

comprometimento com prioridades morais que evitem o extremo sofrimento. Mas não existe garantia de que essas prioridades gerarão uma melhora geral. Segundo o autor, “não há escapatória: nós temos que decidir como decidimos; o risco moral não pode, às vezes, ser evitado” (1990, p. 18).

O apelo utilitarista é severo, porque a regra de evitar a dor permanece, mas não existe mais a garantia do prazer. A aplicação da tese da incomensurabilidade, na ideia de liberdade, mostra como esse conceito moral exige sacrifícios árduos. Para Berlin (1990, p. 12):

tanto a liberdade quanto a igualdade estão entre os fins primários perseguidos pelos seres humanos através de muitos séculos; mas a total liberdade para os lobos é a morte das ovelhas, total liberdade dos mais poderosos, os dotados, não é compatível com os direitos de existência decente para os fracos e menos dotados. (...) Igualdade pode demandar a restrição da liberdade daqueles que desejam dominar; a liberdade pode ter que ser encurtada para dar espaço ao bem-estar social⁸⁸.

A ideia de pluralismo que fundamenta a tese da incomensurabilidade poderia gerar uma conclusão bastante cética, de que concepções morais de vida boa necessariamente divergem, e que não existe uma finalidade última, uma essência humana comum, em direção da qual caminha a humanidade. Berlin nega que é influenciado pelo ceticismo, ratificando que ideais morais existem, mas o que elas não podem, nem devem, é serem comparadas e confundidas do ponto de vista teórico e prático. Berlin defende a necessidade de delimitação estrita dos conceitos morais: liberdade não pode ser confundida nem limitada pela igualdade, pela fraternidade ou por outras finalidades sociais. O desejo por reconhecimento e igualdade é conflitante com o desejo por liberdade. Compor os dois envolve sempre uma escolha moral, pôr um em detrimento do outro. Não existe possibilidade de composição dialética. O pluralismo de Isaiah Berlin (1995, p. 214)⁸⁹, portanto, impossibilita-o de defender a liberdade positiva. A ideia de que há uma essência ou natureza humana comum é uma crença.

⁸⁸ No original: “both liberty and equality are among the primary goals pursued by human beings through many centuries; but total liberty for wolves is death to the lambs, total liberty of the powerful, the gifted, is not compatible with the rights to a decent existence of the weak and less gifted. (...) Equality may demand the restraint of liberty of those who wish to dominate; liberty (...) may have to be curtailed in order to make room for social welfare”.

⁸⁹ No original: “the belief that some single formula can in principle be found whereby all the diverse ends of men can be harmoniously realised is demonstrably false. If, as I believe, the ends of men are many, and not all of them are in principle compatible with each other, then the possibility of conflict – and of tragedy – can never wholly be eliminated from human life, either personal or social. The necessity of choosing between absolute claims is then an inescapable characteristic of the human condition”.

A crença de que uma única fórmula pode em princípio ser achada onde todos os diversos fins dos homens possam ser harmoniosamente realizados é demonstravelmente falsa. Se, como eu acredito, os fins dos homens são vários, e nem todos eles são a princípio compatíveis uns com os outros, assim a possibilidade de conflito – e de tragédia – não pode nunca ser totalmente eliminada da vida humana, seja pessoal ou social. A necessidade de escolher entre demandas absolutas é uma característica inescapável da condição humana.

Percebe-se, portanto, que a ideia de liberdade defendida por Berlin se baseia em um conflito existente entre pluralismo e monismo moral. Para o autor, o pluralismo deve prevalecer. Mas o que se percebe é que, nas entrelinhas, Berlin não abandona a ideia de monismo moral, caso contrário a tese da incomensurabilidade seria impossível, afinal é preciso que se mantenha uma radicalidade mínima de princípios para que se estabeleça a impossibilidade de composição. Assim, do ponto de vista social, Berlin defende o pluralismo, ou seja, a existência da relação entre diversas concepções de vida boa possíveis. Mas do ponto de vista subjetivo, em que essas noções de vida boa estão enraizadas, o que existe é um monismo, as ideias morais são nucleadas, isoladas. Não existe construção dialógica, meio termo, composição de conceitos, movimento dialético, escalas de cinza. É tudo branco ou preto. Simples assim.

Essa definição estrita de conceitos morais, necessária para a tese da incomensurabilidade, é problemática, porque liga o pluralismo a um radicalismo que, em si, é incompatível com a própria intuição de vida plural. Berlin vai apontar que isso é exatamente o motivo pelo qual um equilíbrio reflexivo (nos termos de Rawls) nunca vai ser alcançado. No máximo, um equilíbrio precário, instável e problemático. Mas isso não é suficiente. Eis o porquê.

Um dos argumentos que Berlin utiliza para desmerecer a ideia de liberdade positiva é o fato de que ela se baseia em uma antropologia que define uma essência última e única para os seres humanos. Mas isso é uma crença, inclusive bastante perigosa, já que, quando somada à ideia de autoridade, fundamentou regimes totalitários. Entretanto, Berlin não percebe que também existe uma antropologia por trás da ideia de liberdade negativa, e essa antropologia, pelo menos abstratamente, também é única.

A antropologia da liberdade negativa não se baseia no argumento sobre essências humanas, mas sim na ideia de um sujeito desimpedido, ou seja, de um sujeito moral prontamente não responsável pelas consequências dos seus atos. Seja bom ou ruim o resultado, o que importa é que a ação foi livre. Esse sujeito moral também não estabelece diferença entre liberdade formal e liberdade efetiva. Quando um homem cego é impedido

de ler, isso não representaria uma afronta à sua liberdade, já que o cego não é dotado da faculdade necessária para ler, e portanto não se pode excluí-lo de uma capacidade que ele não tem (SKINNER, 2002, p. 245). Dessa forma, para ser impedido, coagido em sua ação, o homem deve possuir um conjunto específico de faculdades que lhe pertencem inerentemente. Berlin não define quais são essas habilidades, mas a pressuposição da existência delas para que seja possível a ideia de liberdade, enquanto ausência de intervenção, aponta para a pressuposição abstrata de uma antropologia da liberdade negativa: quanto mais habilidades, mais liberdade haverá, e o desenvolvimento destas está diretamente relacionado à questão da racionalidade⁹⁰.

Portanto, a natureza do homem livre negativamente é esta: ele é um ser dotado de faculdades genéricas que, quando não coagidas, geram possibilidades de ação livre, cujo resultado não pode ser imputado ao sujeito, já que foi fruto do exercício de sua liberdade. Somado a um princípio de maioria, não há como negar que esse tipo de liberdade pode gerar consequências tão perversas quanto a ideia de liberdade positiva, se somada ao princípio de autoridade.

Para Catriona McKinnon (2006, p. 58), a tese da incomensurabilidade de Berlin pode dar origem a uma perspectiva de tolerância que tem como fundamento o pluralismo e como prática a liberdade negativa. Assim:

Se a proteção da liberdade negativa para todos é nosso compromisso normativo fundamental, então nós devemos permitir a pessoas e grupos – no nível político e pessoal – a escolha de quaisquer bens, enquanto essas escolhas não impedem outras pessoas ou grupos de exercitar a liberdade negativa deles. Isso constitui um compromisso com a tolerância (MCKINNON, 2006, p. 61)⁹¹.

Charles Taylor, em seu texto *O que há de errado com a liberdade negativa?* (*What is wrong with negative freedom*, 1979), também afirma que “a psicologia moral desses autores é muito simples, ou talvez, nós podemos dizer, muito bruta para seus propósitos” (1979, p. 176)⁹². O motivo pelo qual Taylor afirma isso é exatamente porque Berlin caracteriza a liberdade positiva como um “forçar a ser livre”, o que não convém ao caso. Berlin negligencia o fato de que os impedimentos à ação podem ter natureza não só

⁹⁰ Inclusive para Mill, que defende isso em seu livro *Sobre a liberdade* (*On liberty*, 1859), e que é uma das influências diretas da filosofia de Berlin.

⁹¹ No original: “If the protection of negative freedom for all is our fundamental normative commitment, then we ought to permit to persons and groups – at the political and personal level – the choice of any goods, so long as this choice does not prevent others persons or groups from exercising their negative liberty to make similar choices. This constitutes a commitment to toleration”.

⁹² No original: “the moral psychology of these authors is too simple, or perhaps we should say too crude, for its purposes”.

externa, mas também interna, e a liberdade só existe enquanto exercício efetivo de uma escolha, e não apenas enquanto possibilidade de escolha.

Para Taylor, a vantagem de uma perspectiva negativa da liberdade é sua simplicidade. Entretanto, esse também é seu maior defeito, porque negligencia questões morais importantes, como a autoconsciência, o autoentendimento, o autocontrole. Isso só pode ser abrangido por uma concepção positiva de liberdade. E, acerca dessa questão, Taylor afirma que Berlin erra em dois sentidos: primeiramente por afirmar que a ideia de *verdadeiro self* é um artifício metafísico e, secundariamente, por entender que apelos qualitativos à motivação das ações livres são desnecessários (TAYLOR, 1979, p. 181).

Assim, para Taylor, a ideia de comprometimento com prioridades morais, que Berlin utiliza para fundamentar a noção de equilíbrio precário, também pode ser utilizada na questão do julgamento sobre boas e más motivações da ação. Aquilo que importa (*worth*) isto é, os desejos de segunda ordem, também são prioridades – éticas, e não morais – e também podem delinear uma noção substantiva de liberdade negativa. Para Taylor, “liberdade não é mais apenas a ausência de obstáculo externo, mas a ausência de obstáculo externo para uma ação significativa, para aquilo que é importante para o homem” (1979, p. 182)⁹³.

Taylor utiliza os desejos de segunda ordem e a *avaliação forte* (*strong evaluation*), já mencionados no Capítulo 2, para desenvolver noções de liberdade negativa e positiva que não se fundamentam em uma antropologia da essência, mas apenas na ideia de que a formação da subjetividade é linguisticamente dialógica. Isso é o que possibilita a interdependência humana sem necessariamente sucumbir a uma heteronomia e, assim, impede que, mesmo em face do pluralismo, conceitos morais tenham limites tão estritos, como pretendia Berlin. O desejo por reconhecimento não exclui a autenticidade de cada ser humano e, sob uma perspectiva dialética, já avaliada anteriormente, contrapor o indivíduo à sociedade é uma falsa dicotomia.

Uma das principais máximas da Ética do Reconhecimento é a de que a autossuficiência é uma crença duvidosa: ninguém é livre sozinho. A liberdade só é enquanto instância objetiva: o Eu se faz livre no Outro que é igualmente livre. Acontece que, para Berlin, isso não faz sentido. Liberdade e igualdade não se combinam, são princípios morais incomensuráveis. Um apelo à igualdade necessariamente só acontece

⁹³ No original: “freedom is no longer just the absence of external obstacle, but the absence of external obstacle to significant action, to what is important to man”.

pelo sacrifício da liberdade. Todavia, se Berlin estiver correto, tolerância e autonomia também serão virtudes incomensuráveis. Isso acontece porque se tolerar é restringir o desejo de si em face do desejo do outro (como foi defendido no Capítulo 2), tolerar é sacrificar a autonomia. E, se sem autonomia não há liberdade (no sentido negativo), então *tolerar é um desfavor à liberdade*.

Esse argumento, entretanto, é questionável, porque a restrição do desejo que se opera na tolerância não anula o Eu, pelo contrário, ela o forma. O Eu não é destituído de si na suposta heteronomia do Nós. Quando a subjetividade restringe o seu desejo, ela não o faz para ceder ou conceder prevalência para o desejo do outro. Se assim o fosse, a tolerância nunca deixaria de ser uma concessão arbitrária. O que acontece é que, na verdade, a restrição alheia e ao mesmo tempo integra a vontade, isto é, ela é um ato de reconhecimento e não de heterodeterminação.

Quando Berlin opõe liberdade positiva e negativa, na verdade ele está remetendo à velha disputa entre Liberalismo e Perfeccionismo. Para Berlin, o problema do Perfeccionismo – e de sua liberdade positiva – é a antropologia essencialista na qual ele se baseia. Todavia, como já foi relatado anteriormente, o Liberalismo também possui uma antropologia equivalentemente essencialista, isto é, o individualismo metodológico. A ideia de autonomia a partir da autodeterminação e da autossuficiência, além de ser formal, é substancialmente esvaziada e tão metafísica quanto qualquer outra ideia de essência humana⁹⁴. Se Berlin insiste em definir a liberdade a partir de uma subjetividade individualista, o resultado é previsível: a *tolerância não será uma liberdade*, nem no sentido negativo, nem no sentido positivo.

A tolerância não seria uma liberdade negativa porque um ato de restrição de si que tem como fundamento a vontade do outro, e não a vontade própria, é incompatível com a definição de autonomia individual. Por outro lado, a tolerância não seria uma liberdade positiva, porque quando o sujeito decide por não intervir na conduta alheia, ele frustra um projeto de perfeição do *self*, já que, do ponto de vista do tolerante, o tolerado simplesmente insiste no direito de não realizar a sua verdadeira essência.

Afinal, em face de toda essa problemática, existe relação entre tolerância e liberdade? Sim, mas não é uma relação de identificação. A tolerância não é uma liberdade, mas ela é o que torna a liberdade possível. *A tolerância é um dever ético da vontade substancialmente livre*. O sujeito não é livre e então tolera, mas sim tolera e então é livre.

⁹⁴ As críticas a esse tipo de autonomia já foram analisadas na seção 3.1.2 deste Capítulo.

A liberdade pressupõe um ato de reconhecimento que é, simultaneamente, um ato de tolerância. Se Berlin pretende insistir na defesa de um conceito de liberdade e de autonomia que só se põe sob a perspectiva do individualismo, esse caminho já tem destino certo: os paradoxos da tolerância.

3.3. OS LIMITES DA TOLERÂNCIA OBJETIVA

Há boas razões filosóficas para se defender que a tolerância é uma *virtude ética*. Mas as boas razões não significam ausência de problemas. Estando ciente dessa condição, o principal objetivo desta última seção será o de elencar, mas não necessariamente solucionar, os limites da tolerância objetiva.

Toda teoria de tolerância é, também, uma teoria sobre os limites da tolerância. Mas esta teoria, em especial, por não centralizar o conceito de tolerância na ideia de aversão, não dedicará qualquer tempo à análise do que pode e do que não pode ser tolerado. Os limites da tolerância objetiva são mais profundos e graves que isso e podem ser enumerados sob dois aspectos: (1) o primeiro leva em consideração o multiculturalismo; (2) o segundo leva em consideração o caráter ético da tolerância objetiva.

Em relação ao primeiro problema, as principais perguntas que se podem fazer são as seguintes: se a tolerância é uma virtude ética, como ela se relaciona com a questão do multiculturalismo? A tolerância essencializa as culturas minoritárias? Se não, como é possível que variadas tradições consigam se comunicar em face da intraduzibilidade do uso constitutivo da linguagem?

Entende-se por multiculturalismo o fato da existência da diversidade cultural. Para Will Kymlicka (1995, p. 10), existem dois padrões através dos quais a diversidade cultural pode surgir: como resultado do imperialismo e do colonialismo, culturas são incorporadas a um Estado nacional e formam, assim, *minorias nacionais*; ou como resultado da migração, em que grupos de culturas diferentes imigram de um Estado para outro, formando *grupos étnicos*. Para Forst (2013, p. 522), existem o sentido fraco e o sentido forte de multiculturalismo. O sentido forte é uma demanda étnica, porque ocorre quando a pluralidade de culturas é determinada por diferenças marcantes de descendência, história, valores e linguagem compartilhados, o que faz com que cada cultura demande o direito de

não se misturar umas às outras. O sentido fraco é uma demanda ética, porque ocorre quando a pluralidade de culturas é, na verdade, uma pluralidade de costumes eticamente particularizados.

Em todos os casos, o multiculturalismo gera uma demanda por reconhecimento. Segundo Kymlicka (1995, p. 7), essas demandas são politicamente acatadas por um sistema de direitos de grupo (*group rights*) que podem ser de três tipos: direitos de autogoverno (*self-government rights*), direitos poliétnicos (*polyethnic rights*) e direitos de representação especial (*special representation rights*). Para Kymlicka, esses são direitos coletivos que podem possibilitar tanto proteções internas ou proteções externas. As proteções internas atribuem ao grupo o direito de intervir sobre seus próprios membros em nome da pureza cultural, o que, segundo Kymlicka, não deve ser aceito, pois não se fundamenta no compromisso com a liberdade de escolha. As proteções externas, por sua vez, implicam limitações econômicas e políticas sobre o agir da maioria em relação à minoria, limitações estas que são compatíveis com o exercício de liberdades individuais.

Mas esse conceito de direitos de grupo já foi criticado em seções anteriores, porque ele termina estruturando a crença de que os grupos minoritários funcionam como se fossem indivíduos coletivos, inclusive com a mesma demanda por autorrealização⁹⁵. Isso gera um pluralismo que, ao máximo, chega a um coletivismo particularista e paternalista, que coloca os direitos de grupo como proteções de hábitos tolerados não como um dever, mas como mera concessão. Esse tipo de perspectiva sobre os direitos de grupo não serve como exemplo de tolerância objetiva, mas apenas de tolerância subjetiva, porque maioria e minorias ainda se relacionam como se fossem indivíduos que se opõem em aversão.

Ademais, o *caráter individualista* desse “coletivismo” é tão forte que tornaria a própria demanda por direitos coletivos desnecessária, já que ela poderia ser judicializada por meio das liberdades individuais. O *caráter protetivo* que essa definição proporciona é o motivo pelo qual se acusa o multiculturalismo de essencialização da cultura, porque esta é descrita como se fosse uma bola de cristal encapsulada, intransponível e frágil. Isso leva a criação de estereótipos culturais que promovem mais exclusão do que inclusão⁹⁶.

⁹⁵ Sobre essa questão, vide a nota 64 deste Capítulo, na seção 3.1.3, em que se defende que os direitos de grupo, na verdade, são direitos das minorias e têm como sujeito de direito não um grupo, mas sim uma identidade. Portanto, eles se enquadram na categoria de direitos transindividuais, que, por sua vez, podem ser difusos, coletivos ou individuais homogêneos.

⁹⁶ Esse tipo de estereótipo gera preconceitos segundo os quais membros de um determinado grupo devem ostentar todos os traços característicos dessa cultura, sob pena da perda de identidade. Dessa forma, um índio não pode vestir roupas, viver na cidade ou usar celular; uma mulher não pode escolher casar, ficar em casa e

Ocorre que esse tipo de descrição é incompatível com a dialeticidade da História e a dialogicidade da linguagem. Segundo Taylor, as culturas são molduras permeáveis e articuláveis, que respondem às mudanças históricas, econômicas e sociais, readaptando internamente e substancialmente seu próprio modo de vida. Uma cultura é um vocabulário de natureza existencial que se aloca em instituições que atribuem sentido e significado a hábitos corporificados individualmente pelos seus membros, mas que a qualquer momento podem ser reconfigurados (*regestalt*) por eles. Como bem defende Joseph Raz, valores não têm sentido quando desvinculados de suas práticas. O mesmo raciocínio pode ser aplicado às culturas de onde esses valores provêm⁹⁷.

Todavia, se a cultura usa da linguagem no modo existencial, surge um segundo problema, qual seja, a questão da tradutibilidade. Em um contexto comunicativo, as tradições não podem abrir mão de sua linguagem existencial, em prol de um ideal abstrato de racionalidade comunicativa, mas também é necessário que elas dialoguem. Segundo o *princípio da melhor descrição*, defendido por Taylor, se uma palavra é a que melhor expressa o conteúdo existencial de um modo de vida, ela deve ser tomada como uma forma legítima de comunicação, inclusive na esfera pública. Mas isso não garante que as outras tradições conseguirão compreender essa demanda.

Duas possibilidades de resposta serão apresentadas para esse problema. A primeira delas é apresentada por Alasdair MacIntyre como *práticas tradicionais de pesquisa*. Segundo MacIntyre, as tradições progridem linguisticamente em três etapas. O ponto de partida é o da pura contingência histórica, em que um determinado conjunto de crenças, valores e hábitos são um dado apromático e se vinculam autoritariamente às instituições de uma determinada tradição. Entretanto, em um segundo momento, esse sistema de crenças começa a apresentar incoerências devidas às mudanças sociais e históricas vividas pela comunidade, motivo pelo qual surge um período de crise institucional. Essa crise, entretanto, servirá de estímulo para que as tradições procurem crenças e hábitos em outros modos de vida, que sirvam para melhor explicar as novas experiências por elas vividas. Dessa maneira, para MacIntyre (2008, p. 382):

Podemos agora constatar três estágios no desenvolvimento inicial de uma tradição: um primeiro, no qual as crenças, textos e autoridades relevantes ainda não foram questionados; um segundo, no qual vários tipos de inadequações foram identificados, mas não ainda solucionados; e um terceiro, no qual a reação a tais inadequações

não trabalhar; um gay não pode ter filhos; uma pessoa negra não pode alisar o cabelo, etc. Esses preconceitos são um efeito da essencialização da cultura.

⁹⁷ Sobre a teoria de Joseph Raz, vide a seção 1.2.1.2 acima.

resultou numa série de reformulações, reavaliações, novas formulações e avaliações concebidas, a fim de solucionar as inadequações e superar as limitações.

A segunda possibilidade de resposta é defendida por Taylor, através da filosofia de H. G. Gadamer, como *fusão de horizontes*. Para Gadamer, na obra *Verdade e Método* (1960), cada indivíduo possui uma imagem de mundo, um horizonte de sentido. Dessa maneira, “quando duas pessoas se encontram e trocam experiências, trata-se sempre do encontro entre dois mundos, duas visões e duas imagens de mundo. Não é a mesma visão a respeito do mesmo mundo” (2002, § 210, p. 246). É por isso que, para Gadamer, é muito importante a experiência do diálogo, pois ele tem caráter formativo.

Gadamer se inspira no conceito hegeliano de formação para defender que ela é um processo interno de constituição, “designa mais o resultado desse processo de devir do que o próprio processo” (1999, p. 50). A formação, portanto, é muito mais do que o cultivo de uma aptidão: é através dela que o ser humano realiza a sua humanidade, pois ela é uma tarefa humana que se eleva à universalidade (1999, p. 51).

Nesse sentido, quando um indivíduo nasce, ele encontra na língua, no costume e nas instituições de seu povo um conteúdo a partir do qual ele forma seu horizonte de sentido. Entretanto, a tarefa da formação não acaba aí, pois é preciso estar constantemente aberto ao outro. “Reconhecer no estranho o que é próprio, familiarizar-se com ele, eis o movimento fundamental do espírito, cujo ser é apenas o retorno a si mesmo a partir do diferente” (1999, p. 54). Dessa maneira, o ponto de vista universal é o ponto de vista do outro e, assim, a formação tem um sentido universal e ao mesmo tempo comunitário (1999, p. 59).

Para Gadamer, o papel formativo do diálogo vem perdendo sua importância devido a monologização crescente do comportamento humano. É nesse sentido que o filósofo relata uma incapacidade para o diálogo como sendo a perda da capacidade de ouvir o outro. Todavia, isso não significa que o diálogo perdeu a sua função transformadora, pois ele continua a adicionar, a partir do outro, aquilo que falta. Segundo Gadamer (2002, § 210, p. 246):

Assim como nossa percepção sensível do mundo é ineludivelmente privada, também nossos impulsos e nossos interesses individualizam-nos, e nossa razão, comum e capaz de apreender o comum a todos, permanece impotente diante dos ofuscamentos alimentados pela nossa individualidade. Assim o diálogo com os outros, suas objeções ou sua aprovação, sua compreensão ou seus mal-entendidos, representam uma espécie de expansão de nossa individualidade e um experimento da possível comunidade a que nos convida a razão. Poderíamos imaginar toda uma filosofia do diálogo, partindo dessas experiências: o ponto de vista intransferível do indivíduo, onde se espelha a

totalidade do mundo, e a totalidade do mundo que se apresenta nos pontos de vista individuais de todos os outros como um e o mesmo.

Essa expansão da individualidade, descrita na citação acima, é o que Taylor entende por *fusão de horizontes*. Ela é obtida através do diálogo entre indivíduos ou entre culturas. Entretanto, para que ela ocorra, é preciso que sejam satisfeitas duas condições: que o outro seja visto como outro, e que o eu seja capaz de ouvi-lo. A incapacidade de diálogo é, portanto, a incapacidade que o sujeito tem de ouvir o outro: é uma incapacidade do eu que não se sente responsável pela própria deficiência e, assim, culpa o outro. “Nesse sentido, ‘incapacidade de dialogar’, é em última instância sempre o diagnóstico de alguém que não se presta ao diálogo com o outro. A incapacidade do outro é sempre também a própria incapacidade” (2002, p. 250).

Esse estado de surdez, entretanto, pode ser visto tanto do ponto de vista subjetivo quanto do ponto de vista objetivo. Sob o aspecto subjetivo, a surdez é *fazer ouvidos de mercador* ou *ouvir erroneamente* o outro. Sob o aspecto objetivo, a surdez é posta pela *ausência de situações sociais objetivas que estimulem o diálogo*. É como se as pessoas desaprendessem a falar, ou então não compartilhassem da mesma linguagem. Entretanto, para Gadamer (2002, p. 252), apesar de a comunicação ter como pressuposto uma linguagem comum, isso não é estritamente necessário, pois, “mesmo onde parece faltar a linguagem, pode surgir entendimento pela paciência, pelo tato, pela simpatia, pela tolerância e pela confiança incondicionada na razão comum a todos”.

Dessa maneira, o multiculturalismo não é um impedimento para tolerância objetiva. Primeiramente, porque as culturas não são incomunicáveis. Secundariamente, o Estado, ao tornar objetivas as normas que já existem enquanto práticas sociais, cria não apenas um lugar de fala para as minorias, mas também um lugar de escuta para as majorias. A tolerância objetiva exerce seu caráter formativo e, enquanto dever ético, exige que o indivíduo detenha não só o direito de ser reconhecido, mas também o dever de reconhecer.

Ora, se a tolerância objetiva é um dever ético, chega-se ao segundo limite da tolerância: quais são as promessas éticas da tolerância objetiva? Qual a sua responsabilidade sobre a intolerância subjetiva?

Wendy Brown, em seu livro *Regulating Aversion* (2006), faz duas críticas ácidas à questão da tolerância. Ela afirma que a tolerância é um discurso de despolitização e um discurso de poder. A tolerância não é uma virtude inocente, mas sim uma estratégia de

governamentalidade que, depois dos ataques de 11 de Setembro (de 2001), ganharam força imperialista.

Para Brown, tolerância é um discurso de despolitização porque: (1) juntamente com o liberalismo, o individualismo, a racionalidade mercadológica e a culturalização da política, a tolerância busca camuflar os contextos históricos e de poder nos quais ela se insere, abafando sua função política interventiva; e (2) ela substitui vocabulários emocionais por vocabulários políticos despersonalizados, cuja função é alcançar uma solução para os problemas políticos. Nesse contexto, em face dos conflitos étnicos culturais, o liberalismo é a solução: a universalidade de seus princípios básicos – como o secularismo, o neutralismo e a autonomia moral – é garantia suficiente para a acomodação das diferenças. Por outro lado, a tolerância é um discurso de poder porque: (1) ela é uma estratégia de regulação da aversão e não da cooperação; (2) ela naturaliza o antagonismo entre tolerante e tolerado; (3) ela tem uma capacidade normalizante que é uma prática de biopoder.

A ideia de que a tolerância regula a aversão e naturaliza uma desigualdade de poder entre tolerante e tolerado é uma crítica que não pode ser compartilhada nesta Tese. Na verdade, essas questões foram tratadas como paradoxos da tolerância subjetiva. Se elas existem, é porque a prática social da tolerância está sendo ditada por uma subjetividade individualista, sobre a qual ainda não se operou a instância da tolerância objetiva, ou seja, é um tipo de tolerância que está fora de uma Ética do Reconhecimento.

Por outro lado, a afirmação de que o liberalismo é uma tradição cultural, a ideia de que uma esfera pública neutra é impraticável e é uma concepção de bem em si mesma, a alegação de que o individualismo, tanto do ponto de vista moral quanto do ponto de vista econômico, impedem a formação de uma vontade coletiva, a impossibilidade da racionalidade pública eliminar a dimensão constitutiva da linguagem, e a hipótese de que a tolerância não serve ao consenso são críticas feitas por Brown que podem encontrar concordância nesta Tese.

Ademais, existe também o argumento em comum de que não há respaldo moral que não seja opressivo para a tolerância. É exatamente por isso que se tem defendido a hipótese de que a tolerância é uma *virtude ética*, que só pode ser compreendida a partir das práticas sociais institucionais que fundamentam o exercício de uma *liberdade social*. O discurso ético da tolerância se coloca como meio extremamente ineficaz para obtenção de consenso, porque questiona diretamente uma teoria intersubjetiva do discurso democrático que se

fundamenta em aspectos puramente normativos. Consenso não é o resultado da tolerância: ele só pode ser obtido ou por meio da abstração racional, ou por meio da eliminação da diferença, seja pela homogeneização seja pela colonização.

Dizer que a tolerância objetiva se insere como condição de uma eticidade democrática não é, entretanto, uma estratégia de despolitização. Ao contrário, ela é uma forma de pôr a tolerância em seu devido lugar histórico, político e econômico e, assim, ter humildade suficiente para reconhecer os seus limites: a tolerância não é a redenção da humanidade.

Isso não significa dizer, todavia, que a tolerância é desnecessária, ou que ela não pode formar uma dimensão pública de vontade coletiva. De fato, ela é capaz de fazer isso, entretanto, essa vontade coletiva não tem a intenção de ser homogênea. Isto é o melhor que a ideia de tolerância objetiva pode prometer: que lugares de fala e de escuta sejam construídos a partir das práticas sociais institucionalizadas.

Todavia, uma das críticas feitas por Brown é a de que a tolerância serve como um exercício de biopoder. A tolerância categoriza os indivíduos em esquemas sociais de comportamento que reificam e essencializam as diferenças raciais, sexuais e culturais no conservadorismo das instituições sociais.

Esse tipo de perspectiva é incompatível com a relação que existe entre tolerância e reconhecimento. Se tolerar é restringir um desejo de si em face do desejo do outro, então nem o eu nem o outro conseguem ser estigmatizados em estereótipos pré-definidos. A tolerância, em seu caráter formativo, é um processo contínuo, um constante devir que indica a existência de uma fluidez dos lugares institucionais, os quais, por sua vez, não estão alheios nem às relações afetivas, nem às relações econômicas, nem às relações políticas.

Mas se existe o *dever ético de tolerar*, e esse dever se fundamenta em uma Ética do Reconhecimento, qual a responsabilidade da tolerância objetiva em relação à intolerância subjetiva? É necessário tolerar intolerantes? Nesta Tese, defende-se que sim: tolerância e intolerância são as duas faces da mesma moeda. Não se pode atribuir a tolerância ao eu e a intolerância ao outro. Isso leva ao paradoxo da escolha dos limites, pois o eu e o outro sempre estarão em uma relação assimétrica de reconhecimento. Como Gadamer afirma, o problema da incapacidade de diálogo está sempre posto no outro.

É improvável que práticas políticas de tolerância se estabeleçam por meio de práticas sociais de intolerância. Mesmo que existam “boas razões” para não tolerar

intolerantes, essas razões geralmente serão cínicas ou irônicas. Uma política justa de intolerância não faz sentido do ponto de vista ético: o outro intolerante é apenas um reflexo de um eu intolerante. Tampouco é eficiente excluir demandas intolerantes da esfera pública. Isso não faz a intolerância desaparecer, mas apenas a relega ao recalque. O problema é que, cedo ou tarde, o recalque pode retornar armado.

Tolerar é pôr-se em um lugar de escuta. Ouvir a fala de pessoas intolerantes talvez impeça uma passagem ao ato intolerante. Claro que isso é apenas uma possibilidade, entretanto, o fato de que a dimensão constitutiva da linguagem diz de uma realidade pode abrandar a angústia de uma consciência intolerante que, em sua paranoia, vê-se constantemente atacada pela liberdade alheia. Fazer ouvido de mercador para um intolerante não diminui a sua intolerância, mas talvez o deixe mais irritado e, por conseguinte, mais intolerante, ou pior: talvez atribua a ele uma justificação para o direito “democrático” de ser antidemocrático. Para lidar com esse tipo de fundamentalismo, nem o argumento relativista nem o argumento moralista parecem ser eficientes. Segundo Eagleton (2016, p. 181):

Em termos ideológicos, o Ocidente desarmou-se unilateralmente no exato instante em que se revelava mais perigoso fazê-lo. Munido de uma combinação de pragmatismo, culturalismo, hedonismo, relativismo e antifundacionalismo, ele agora enfrenta um antagonista metafísico da mais pura cepa, gerado em parte por suas próprias políticas, para as quais as verdades absolutas, as identidades coerentes e os alicerces sólidos não apresentam o menor problema. (...) No exato momento em que o capitalismo contemporâneo parecia dirigir-se para uma era pós-teológica, pós-metafísica e até pós-histórica, um Deus irado mais uma vez ergueu a cabeça, ansioso por protestar que seu obituário foi publicado prematuramente.

Mas o que poderia acontecer se o lugar de escuta proporcionado à intolerância servisse como um meio de reprodução desse tipo de prática nas instituições sociais? O que aconteceria se o discurso intolerante se transformasse numa prática social intolerante? Tolerar intolerantes poderia autodestruir a sociedade democrática?

Para essas perguntas, uma teoria de tolerância objetiva não pode nem deve fornecer respostas, porque esse é o limite último da tolerância como *virtude ética* no âmbito da eticidade: se as normas de um Estado se fundamentam em práticas sociais, em hábitos produzidos e reproduzidos nas instituições afetivas, econômicas e políticas, não existe como livrar uma sociedade intolerante de um Estado intolerante. Mas isso também significa que políticas intolerantes não caem como um raio na cabeça das pessoas esclarecidas, elas não são revoluções repentinas. Geralmente elas crescem sorrateiramente e dão sempre sinais concretos de sua presença. Nesse contexto, a democracia é, ao mesmo

tempo, vítima e algoz: vítima porque testemunha a implosão de suas próprias instituições e algoz porque ainda não tomou consciência de que a tempestade que ela colhe pode ter sido plantada por ela mesma.

Em uma passagem de seu livro *Sobre a liberdade*, John Stuart Mill (1859, p. 162) afirma que “uma civilização que sucumbe ao seu inimigo vencido, primeiramente deve ter se tornado tão degenerada que ninguém mais terá a capacidade, ou se dará ao trabalho de defendê-la”. Sob esse aspecto, a tolerância objetiva não parece trazer nada que já não esteja anunciado na prática, e a filosofia política parece que “está cozinhando sempre e de novo a velha couve que se expande em todas as partes (...) como se a couve cozinhada e recozida nos trouxesse verdades novas e inauditas e como se fosse aquilo em que é preciso penetrar em primeiro lugar e principalmente sempre na ‘época atual’” (HEGEL, *FD*, Prefácio, p. 33).

Enfim, ser tolerante é tomar uma posição ética e, através dela, estar preparado tanto para a glória quanto para a tragédia. Entretanto, isso não significa que, no primeiro caso, a tolerância é bem-sucedida e, no segundo caso, a tolerância é má sucedida. Se a objetividade tolerante se constrói pela *Eticidade*, ela se produz sobre aquilo que efetivamente já é, e, independentemente das perdas ou ganhos, há uma lição histórica a ser (re)aprendida. Porém, enquanto a História não julga o mundo (HEGEL, *FD*, § 340, p. 306), o presente já aponta no corpo os desafios de se sobreviver a regimes institucionais intolerantes. É possível encontrar muitas justificativas para a intolerância, mas entre elas nunca estará o aumento da liberdade: bem ou má reproduzida, a *tolerância objetiva é um padrão que sempre se estabelece no horizonte de sentido da liberdade humana*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No desenvolver desta Tese, defendeu-se que a tolerância é um conceito dialético. Isso significa que, com base em uma estrutura hegeliana, o conceito de tolerância deve ser entendido como um processo mediante o qual momentos distintos do tolerar e suas contradições se suprassumem em direção à realização cada vez mais geral da Liberdade. Mas a descrição desse processo precisa de um ponto de partida, qual seja, a ideia tradicional de que *tolerar é suportar um mal sobre o qual se tem o poder de intervir*. Essa noção enfatiza que um sentido forte de tolerância só é possível em face da existência da aversão. Existiriam, portanto, diversos graus de tolerância que se estabeleceriam a partir da gravidade da oposição que existe entre a subjetividade tolerante e a subjetividade tolerada. Assim, a tolerância poderia assumir a forma de permissão, coexistência, respeito ou estima.

Mas definir a tolerância sob o ponto de vista da aversão é problemático porque é teoricamente duvidoso e pragmaticamente desgastante: exige uma classificação casuística do que pode ou não ser tolerado, para a qual não existe uma enumeração definitiva. Em face desse problema, esta Tese defendeu que o conceito de tolerância deve ser descrito a partir do ponto de vista dos sujeitos na relação de tolerância. Sob essa perspectiva, o conceito de tolerância passa a ser articulado por meio de três figuras: a tolerância subjetiva, a tolerância intersubjetiva e a tolerância objetiva.

A *tolerância subjetiva* é aquela que tem, como sujeito da tolerância, o indivíduo. Nesse sentido, a construção de uma subjetividade tolerante se desenvolve em três fases: a religiosa, a reformista e a individualista.

Na *fase religiosa*, a tolerância era definida como a capacidade de suportar a dor e a infelicidade. Ela consistia em uma espécie de resiliência do sujeito em face do seu destino. Esse sentido de tolerância foi incorporado pela religião cristã por meio da prática da caridade, da paciência e da indulgência, pois a tolerância era a virtude comum daqueles que se identificam como pecadores. Ela também se fundamentava na tese dos dois reinos, segundo a qual a vida terrena e a vida espiritual são instâncias submetidas a autoridades distintas: uma remete ao Governo, e a outra a Deus. Todavia, essa defesa da sinceridade da crença logo se transformou em motivo para a conversão forçada, pois o dever do bom

cristão é salvar a alma de todos, mesmo que para isso ele tenha que expiar o corpo. A fase religiosa da tolerância foi importante para o desenvolvimento de uma consciência religiosa, entretanto, essa consciência ainda não se colocava sob o ponto de vista da autonomia.

Na *fase reformista*, o humanismo inaugurava uma visão de mundo em constante busca de justificação racional. Em face da pluralidade das religiões, a generalidade da natureza humana passou a ser o fundamento para a tolerância. Por outro lado, a Reforma Protestante também contribuiu para o processo de individualização de uma subjetividade autônoma: o verdadeiro cristão é aquele que precisava apenas de sua fé e que a partir dela se tornava apto a compreender e a interpretar a mensagem divina. Ocorre que esse tipo de subjetividade ainda se submetia aos dogmas religiosos e, portanto, ainda continha em si traços de heteronomia.

Na *fase individualista*, a tolerância apareceu como a virtude do liberalismo político em ascensão. Durante esse período, questões sobre autonomia e liberdade se tornaram essenciais para a consolidação das teorias de tolerância. A Lei Natural, a secularização do Estado e a ideia de liberdade formavam a estrutura do que até hoje se entende por autonomia como ausência de determinação externa. A coação física passou a ser contrária à razão, o fanatismo das crenças passou a ser combatido publicamente pelo Estado secular e a liberdade de opiniões ganhou um viés epistemológico, pois contribuía para a verificação da verdade de crenças que não são mais infalíveis. Foi na Modernidade, portanto, que a subjetividade individualista encontrou seu apogeu, não apenas do ponto de vista moral, mas também do ponto de vista jurídico.

Quando o individualismo se firmou como a subjetividade tolerante, tudo aquilo que a ele se confrontava como diferente de sua vontade era uma possível causa de aversão. Mas as circunstâncias da individualidade tolerante levavam em consideração a existência do relativismo, do pluralismo e da razoabilidade, entretanto, isso não salvou a tolerância subjetiva de suas contradições. Conforme foi visto nesta tese, a tolerância subjetiva enfrenta seis paradoxos: o paradoxo do racista tolerante, o paradoxo do objeto moral, o paradoxo da ordem das razões, o paradoxo da escolha dos limites, o paradoxo da relativização da verdade e o paradoxo da autodestruição.

Todavia, por ser um conceito dialético, os paradoxos da tolerância não inviabilizaram a ideia de tolerância. Apenas indicam que a figura subjetiva de tolerância é apenas um modo imperfeito do conceito de tolerância e, assim, deve ser suprassumida por uma figura mais abrangente, qual seja, a tolerância intersubjetiva. A *tolerância*

intersubjetiva é desenvolvida a partir da teoria do reconhecimento hegeliana e de sua dialética do desejo. Na *Fenomenologia do Espírito*, o reconhecimento e o desejo apareceram na autoconsciência em seu viés negativo: na medida em que o desejo sobre as coisas imediatas irrompe na sua própria insatisfação, aparece para a autoconsciência o desejo pelo outro de si mesma, mas esse tipo de desejo envolve uma autorrestrição que não é tranquila para uma consciência que marca o outro com o sinal do negativo, o que faz surgir a dialética do senhor e do servo, marcada pela luta de vida e morte cujo resultado é uma relação assimétrica e desigual de reconhecimento que, tentará ser supracumida não só pelo trabalho, mas também pela consciência estoica, pela consciência cética e pela consciência infeliz. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, precisamente na primeira seção da Filosofia do Espírito, o reconhecimento e o desejo apareceram em um viés mais positivo, em que o senhor liberta o servo por reconhecer nele a verdade de uma liberdade que se forma no mundo através do trabalho e da disciplina. Por fim, na *Filosofia do Direito*, o reconhecimento e o desejo apareceram descritos a partir da formação da vontade, enquanto livre abstrata, moral e eticamente. Em todos esses textos se percebeu a importância da formação de uma subjetividade que é em si sendo para o outro e que encontra sua integridade na perda e no reencontro de si como parte de um todo, de modo que *reconhecer, enquanto condição da formação do Espírito é restringir um desejo de si em face do desejo do outro.*

Todavia, no intuito de realizar uma “reatualização indireta” da obra hegeliana, outros dois autores foram analisados como importantes para o desenvolvimento da teoria do reconhecimento. Na obra de Charles Taylor, a história narrativa do *self* e os modos que este tem de lidar com o vazio de fundamento lançam a subjetividade de volta à discussão sobre o significado do ético (que o autor chama de moralidade) a partir da linguagem humana e de seu caráter dialógico, bem como à ideia de respeito implícito, que articula significados essenciais de uma linguagem que não é mais puramente descritiva, mas que expressa escolhas significativa da vida, tomadas junto às relações com os outros. Essas relações são desejos que moldam desejos, ou seja, desejos de segunda ordem, sem os quais a compreensão do lugar do outro é improvável. Sob essa perspectiva, o *self* se forma em uma tensão entre ser autêntico a si mesmo e aos seus desejos e, por outro lado, ser reconhecido no desejo do outro, tensão esta que está tipicamente presente na filosofia hegeliana. Na obra de Axel Honneth, a questão do reconhecimento e de sua ausência foi descrita como desrespeito em três níveis: o das relações amorosas, o das relações jurídicas

e o das relações de solidariedade. O desrespeito é a experiência de uma reação emotiva a um empecilho moral causado por outrem ou seu esquecimento do reconhecimento, que Honneth utiliza como sinônimo de reificação. Uma subjetividade reificada se coloca em um local de destacamento, produzindo uma visão contemplativa e emocionalmente desinteressada sobre o significado dos acontecimentos de sua vida que também se dão em três níveis: o subjetivo, o objetivo e o intersubjetivo. Assim, tanto para Taylor quanto para Honneth, *o reconhecimento é o pré-requisito intersubjetivo segundo o qual se formam habilidades necessárias para cumprir metas autônomas de vida.*

A partir dessas teorias, esta Tese desenvolveu a figura intersubjetiva da tolerância. Nessa figura, as subjetvidades se colocam como seres desejantes, e *a tolerância só se torna possível enquanto ato de reconhecimento, isto é, o ato de refrear o desejo de si em face do desejo de outrem.* Em um contexto de Ética do Reconhecimento, *a tolerância intersubjetiva é um impulso de autorrestricção protomoral que é pré-condição do ético, porque tolerar é compreender que a liberdade é uma experiência que só pode ser vivida em conjunto.* Sob esse aspecto, a intolerância é fruto de uma subjetividade individualmente mal formada, que demanda, sob o ponto de vista moral, que seu desejo primário esteja certo de si enquanto desejo universal, nunca mediado pelo desejo do outro.

Assim, defendeu-se que *a tolerância é um desejo de segunda ordem, pois deve ser vista como algo que importa para as subjetvidades em processo de reconhecimento.* Ocorre que, na passagem da figura subjetiva para a figura intersubjetiva da tolerância, existe um déficit dialético que aprisiona as subjetvidades na servidão de um individualismo autorreferenciado e vazio. Enquanto as instituições não forem capazes de reproduzir uma individualidade ética, práticas condescendentes e paradoxais de tolerância subjetiva serão as únicas disponíveis.

Mas a hipótese defendida nesta Tese é a de que *a tolerância objetiva* seria a figura capaz de realizar, para o Conceito, o que a tolerância intersubjetiva deixou incompleto. Justificou-se essa hipótese tendo em vista que, enquanto protomoralidade, a tolerância intersubjetiva tem a autoconsciência como ponto de partida; esta tolerância que, por si só é incapaz de fundamentar uma substancialidade ética. Foi preciso, portanto, fornecer um lugar para objetividade tolerante, e esse lugar é o político.

Novamente com base na filosofia de Hegel, Taylor e Honneth, a figura da tolerância objetiva caminha por um itinerário tortuoso que retorna a seu ponto de partida e se desenvolve em três momentos: o do direito abstrato, o da moralidade e o da eticidade.

No direito abstrato, a tolerância é exercida como consequência do direito à propriedade do sujeito tolerante sobre si, sobre suas faculdades e sobre seus bens, o que inaugura a noção de esfera privada e sua inviolabilidade: tolerar é aquilo que é necessário para que a vontade possuidora proteja suas posses em face do outro externo que lhe ameaça. Na moralidade, a tolerância é exercida por meio de um processo de universalização, do qual a subjetividade se torna responsável pela autodeterminação de regras morais de tolerância que valem categoricamente e reciprocamente para todos os indivíduos concernidos. Na eticidade, por fim, a tolerância surge como resultado de práticas institucionais que acomodam as diferenças de hábitos e costumes em uma linguagem expressiva que se reproduz nas relações afetivas, nas relações sociais e nas relações políticas.

Sob o ponto de vista da Eticidade, defendeu-se que *a tolerância objetiva é uma virtude ética que integra dever e direito em um mesmo ato de restrição formador da intersubjetividade política*. A tolerância é encenada e reconfigurada em práticas apreendidas e reproduzidas pelo uso existencial da linguagem, por meio da vida em comum com os outros no seio das diversas instituições afetivas, sociais e políticas. A negação do pertencimento a esse lugar de onde provém o hábito e o sentido gera um dano existencial àqueles que, portanto, não se veem reconhecidos na estrutura ética do Estado, motivo pelo qual, cabe a este, através do Direito, promover a *restrição do desejo das majorias em face do desejo das minorias, suprassumindo, em um esquema normativo único, direitos individuais e direitos das minorias que se produzem e se reproduzem nas práticas institucionais da sociedade democrática*. Enquanto ato de reconhecimento, essa restrição do desejo das majorias não implica a sua supressão ou submissão em face do desejo das minorias ou vice-versa, pelo contrário: ela apenas enfatiza que a liberdade é essencialmente *liberdade social*, cujos fins só se realizam em conjunto. Desejos políticos só podem ser gerais quando o desejo de si complementa e é complementado pelo desejo do outro.

Hábitos institucionais democráticos, portanto, não podem ser fruto de um consenso procedimental ou sobreposto acerca de valores sem que isso culmine em uma petição de princípio: a vontade livre e autônoma só existe sob a condição de liberdade social, isto é, em referência a desejos mediados pelas instituições e suas práticas. Sob esse aspecto, ou o consenso é uma utopia abstrata, ou ele é desnecessário, pois só se produz quando já deveria ser. Nesse contexto, *a tolerância objetiva é muito mais um modo de institucionalização de*

conflitos do que um modo de pacificação destes, e o político é aquilo que se articula pela divergência, e não pela ausência dela.

Assim, *desejos políticos convergem institucionalmente não porque são resultado de um livre consenso sobre valores, mas porque são bens irredutivelmente sociais*, e, portanto, a tolerância não apenas é necessária, mas também é condição da liberdade, porque garante que as instituições sejam normativamente o que elas efetivamente já são. Dessa maneira, a tolerância objetiva é necessária para formação de um Estado que se coloca para além do individualismo abstrato e do neutralismo moral: *a tolerância é um dever ético da vontade substancialmente livre* e, ao fazer tal afirmação, esta Tese não pretendeu defender um construtivismo ético, mas apenas situar radicalmente a tolerância em sua prática social.

Por esse motivo, uma teoria sobre a tolerância não é redentora: não há como salvar uma sociedade intolerante de um Estado intolerante, porque o outro intolerante é apenas um reflexo de um eu intolerante. A intolerância é algo a ser lembrado, mas não vivido. Ela nunca ataca de surpresa e, se novamente encontra meios de fazer-se presente, à filosofia cabe apenas ser a coruja de Minerva que sobrevoa o crepúsculo e que, como Hegel já dizia, chega sempre muito tarde.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. Vol. I e II. 2ª ed. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.
- APPIAH, K. Identity, Authenticity, Survival: multicultural societies and social reproduction. In: GUTMAM, Amy (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton, 1992, p. 149-163.
- AQUINO, Tomás. *Suma de teología*. Vol. 1, 2, 3, 4 e 5. 4ª ed. Tradução de José Martorell. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- ARAÚJO, Paulo Roberto. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ASKLAND, Andrew. Charles Taylor against the negative sense of freedom. In: *Auslegung: a journal of philosophy*. Vol. 19, n. 2. Summer, 1993, p. 123-132.
- AURÉLIO, Diogo P. *Um fio de nada: ensaio sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BARATA-MOURA, José. *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*. Porto: Porto Editora, 1995.
- BARRY, Brian. *The Liberal Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- BAYLE, Pierre. *Political Writings* (Historical and Critical Dictionary). Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. *Various thoughts on the occasion of a comet*. Tradução de Robert C. Bartlett. Albany: State University of New York, 2000.
- _____. *A philosophical commentary on these words of the Gospel, Luke 14.23 "Compel them to come in, that my house may be full"*. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- BERLIN, Isaiah. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____. *The Power of Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- _____. *The Crooked Timber of Humanity*. London: John Murray, 1990.
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. Tradução de Daniela Gobetti. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

- BROWN, W.; FORST, R. *The Power of Tolerance*. New York: Columbia University Press, 2014.
- BROWN, Wendy. *Regulating Aversion*. Tolerance in the age of identity and empire. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- CHÂTELET, François. *Hegel*. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- CHIEREGHIN, Franco. *Introdução à leitura de Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1994.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Das leis*. Tradução de Otávio de Brito. São Paulo: Cultrix. 1967.
- CRANSTON, Maurice. John Locke and the case for toleration. In: MENDUS, S.; EDWARDS, D. (eds.). *On Toleration*. Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 101-121.
- DILLENBERGER, John (ed.). *Martin Luther: Selection from his writings*. New York: Anchor Books, 1961.
- EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- FIGUEIREDO, Lúcia. A ética da autenticidade: uma narrativa sutil. In: TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Tradução Luis Lóia. Lisboa: Edições 70, 2009, p.137-151.
- FLATHMAN, Richard. *Thomas Hobbes: skepticism, individuality and chastened politics*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- FORST, Rainer. *Toleration in Conflict*. Tradução de Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- _____. *Justification and Critique*. Tradução de Ciaran Conin. Cambridge: Polity, 2014.
- _____. *The Right to Justification*. Tradução de Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012.
- _____. *Contextos da justiça*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FRASER, Nancy. Recognition without ethics? In: MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dario (eds.). *The Culture of Toleration in Diverse Societies*. Manchester: Manchester University Press, 2003. p. 86-108.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. Tradução de Joel Golb, James Ingram e Christiane Wilke. New York: Verso, 2003.

- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Volume I. 3ª ed. Tradução de Flávio Paulo Meuer. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Verdade e método II: complementos e índice*. Volume II. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GALEOTTI, Anna B. *Toleration as Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- GOETHE, J. W. *Maxims and Reflexions*. Tradução de Elisabeth Stopp. London: Penguin Books, 1996.
- GONDIM, Larissa C. D. O conceito de neutralidade: aspectos políticos e jurídicos. In: *Filosofia do Direito I*. Florianópolis: CONPEDI, 2014, vol. 1, p. 191-207.
- GRAY, John. Mill's conception of happiness and the theory of individuality. In: GRAY, J.; MITH, G.W. (eds.). *J. S. Mill: On liberty in focus*. London: Routledge, 1991, p.190-211.
- GRAY, John. *Isaiah Berlin*. Tradução de Fábio Fernandes. Rio de Janeiro: Difel, 2000.
- _____. *Two faces of Liberalism*. New York: New Press, 2000.
- GRELL, P.; PORTER, R. *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- GUTMAM, Amy (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton, 1992.
- HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- _____. Struggles for recognition in the democratic State. In: GUTMAM, Amy (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton, 1992, p. 107-148.
- _____. *Justification and Application: remarks on discourse of ethics*. Tradução de Ciaran Cronin. Massachusetts: MIT Press, 2001.
- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vols. 1 e 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HAMBURGUER, Joseph. *John Stuart Mill on Liberty and Control*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB, 1995.

- _____. *Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo, Petrópolis: Unisinos, Vozes, 2010.
- _____. *Filosofía Real*. Tradução de José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2006.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Vol. III: *Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. 7ª ed. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEYD, David. *Toleration: an elusive virtue*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção os Pensadores)
- HONNETH, Axel. *The I in We*. Tradução de Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2012.
- _____. *A luta por reconhecimento*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.
- _____. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- _____. *O direito da liberdade*. Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- _____. *Disrespect: The normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- _____. *Pathologies of Reason*. Tradução de James Ingram. New York: Columbia University Press, 2009.
- _____. *Reification: a new look at an old idea*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- _____. *The Critique of Power*. Tradução de Kenneth Baynes. London: The MIT Press, 1993.
- _____. *The Fragmented World of the Social*. Tradução de Charles W. Right. New York: State University of New York, 1995.
- HORTON, John. Three (apparent) paradoxes of toleration, *Synthesis Philosophica*, 17 (1/1994), p. 7-20.
- HORTON, J. (ed.). *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*. New York: Palgrave, 2001.
- HORTON, J.; MENDUS, S. (eds.). *Aspects of Toleration*. New York: Methuen, 1985.

- HUMBOLDT, Wilhelm von. *Os limites da ação do Estado*. Tradução de Jesualdo Correia. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.
- HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tradução de Andrei José Vaczi et alii. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- KANT, Immanuel. O que é o esclarecimento? In: KANT, I. *Textos seletos*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 63-71.
- KAUFMANN, Walter. *Hegel*. Tradução de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1968.
- KING, Preston. *Toleration*. 2ª ed. London: Frank Class Publishers, 1998.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- KUKATHAS, C.; PETTIT, P. *A theory of justice and its critics*. California: Stanford University Press, 1990.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- KYMLICKA, Will (ed.). *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*. Tradução Guilherme Hirata. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- LEBRUN, Gérard. *O que é poder*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- LIMA, Erick Calheiros de. *Direito e subjetividade em Fichte e Hegel*. Campinas: Phi, 2014.
- LIMONGI, Maria Isabel. *Potentia e potestas no Leviathan de Hobbes, Revista Dois Pontos*. vol. 10, n. 1, 2013. p. 143-166.
- LÓIA, Luís. A exigência do reconhecimento. In: TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Tradução de Luis Lóia. Lisboa: Edições 70, 2009. p. 185-209.
- LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Tradução de Ari Ricardo Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2007.
- _____. *Dois tratados sobre o governo*. 2ª ed. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção os Pensadores).

- MACHAN, Tibor R. *Classical Individualism*. The supreme importance of each human being. London: Routledge, 1998.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARCUSE, H.; WOLFF, R. P.; MOORE JR., B. *Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1965.
- MCKINNON, C.; CASTIGLIONE, D. (ed.). *Toleration, Neutrality and Democracy*. New York, Dordrecht: Springer Science + Business Media Dordrecht, 2003.
- MCKINNON, C.; CASTIGLIONE, D. (ed.). *The Culture of Toleration in Diverse Societies*. New York: Manchester University Press, 2009.
- MCKINNON, Catriona. *Toleration: a critical introduction*. London: Routledge, 2006.
- _____. Vertical toleration as a liberal ideal, *Social Theory and Practice*, 39 (1), Janeiro 2013, p. 1-18.
- MICHEL, Alain. Les origines romaines de l'idée de tolérance, *Revue des Études Latines*, n. 48 (1970), p. 433-59 (Paris: Les Belles Lettres).
- MELO, Rúrion; WERLE, Denilson. Introdução. In: HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007, p. 7-44.
- MENDUS, S.; EDWARDS, D. (eds.). *On Toleration*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- MENDUS, S. (ed.). *Justifying Toleration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- MENDUS, S. (ed.). *The Politics of Toleration in Modern Life*. Durham: Duke University Press, 2000.
- MENDUS, Susan. *Impartiality in Moral and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- _____. *Politics and Morality*. Cambridge: Polity, 2009.
- MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2011.
- NICHOLAS, Dent. Rousseau and the respect for others. In: MENDUS, S. (ed.). *Justifying Toleration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 115-135.

- NICHOLSON, P. Toleration as a moral ideal. In: HORTON, J.; MENDUS, S. (eds.). *Aspects of Toleration*. New York: Methuen, 1985, p. 158-173.
- OLIVEIRA, Marcelo. Considerações sobre os direitos transindividuais, *Cognitio Juris*, Ano I, Número 2, agosto 2011 (João Pessoa).
- POPPER, Karl. Toleration and Intellectual responsibility. In: MENDUS, S.; EDWARDS, D. (eds.). *On Toleration*. Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 17-34.
- PORTER, Roy (ed.). *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- RAWLS, John. *Uma teoria de justiça*. Tradução Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.
- _____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O direito dos povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- _____. *The Practice of Value*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- RENWICK, John. Voltaire and the politics of toleration. In: CRONK, Nicholas. *The Cambridge Companion to Voltaire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 179-191.
- RICŒUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2004.
- RILEY, Jonathan. *Mill On Liberty*. London: Routledge, 1998.
- ROTTERDAM, Erasmus. *The Manual of the Christian Knight*. London: Methuen & Co, 1905.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção os Pensadores).
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção os Pensadores).
- _____. *Le rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Mozambook, 2002.

- _____. *The Discourses and Other Early Political Writings*. Tradução de Raymond Geuss e Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- SAHIN, Bican. *Toleration: the liberal virtue*. Lanham: Lexington Books, 2010.
- SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. Tradução de Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. Tradução de George Schwab e Erna Hilfstein. London: Greenwood Press, 1996.
- _____. *O conceito de político*. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SKINNER, Quentin. A third concept of liberty, *Proceedings of the British Academy*, 117, 2002, p. 237-268.
- SOARES, Marly Carvalho. Liberdade da consciência-de-si: estoicismo, ceticismo e a consciência infeliz. In: VIEIRA, L. A.; SILVA, M. M. (orgs.). *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 131-148.
- STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- TAYLOR, Charles. The politics of Recognition. In: GUTMAM, Amy (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton, 1992, p. 25-73.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *A ética da autenticidade*. Tradução de Luís Loia. Lisboa: Edições 70, 2009.
- _____. *Imaginários sociais modernos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Texto&Grafia, 2010.
- _____. *As fontes do self*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Philosophical Papers*. Vols. 1 e 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Uma era secular*. Tradução de Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- _____. *Hegel. Sistema, método e estrutura*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Realizações, 2004.

- _____. What's wrong with negative liberty. In: RYAN, Alan. *The Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- _____. *The Language Animal*. London: Harvard University Press, 2016.
- TEN, C. L. Mill's defence of liberty. In: GRAY, J.; SMITH, G.W. (eds.). *J. S. Mill: On Liberty in Focus*. London: Routledge, 1991, p. 212-238.
- TEN, C. L. (ed.). *Mill's On Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- TRILLING, Lionel. *Sinceridade e autenticidade*. Tradução de Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2014.
- VERNON, Richard (ed.). *Locke on Toleration*. Tradução de A Letter Concerning Toleration de Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- VIEIRA, L. A.; SILVA, M. M. (orgs.). *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014.
- VIEIRA NETO, Paulo. Independência e dependência da consciência de si: dominação e escravidão. In: VIEIRA, L. A.; SILVA, M. M. (orgs.). *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 113-130.
- VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. Tradução de William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- _____. *A Philosophical Dictionary*. Tradução de William F. Fleming. Vols. 1 e 2. London: W. Dugdale, 1843.
- _____. Profession de foi des théistes. In: VOLTAIRE. *Oeuvres Complètes*. Tomo 6. Paris: Firmin-Didot Frères, fils et cie. 1875, p. 112-121.
- WALDRON, J.; WILLIAMS, M. (eds.). *Toleration and its limits*. Nomos XLVIII. New York: New York University Press, 2007.
- WALDRON, J. Locke: toleration and the rationality of persecution. In: MENDUS, S. (ed.). *Justifying Toleration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 61-86.
- WALZER, Michael. Comments. In: GUTMAM, Amy (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton, 1992, p. 99-103.
- WALZER, Michael. *Da tolerância*. Tradução de Almiro Piseta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Esferas da justiça*. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WARNOCK, Baroness. The limits of toleration. In: MENDUS, S.; EDWARDS, D. (eds.). *On Toleration*. Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 123-139.

- WARNOCK, Marry (ed.). *Utilitarianism and On Liberty*. 2ª ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- WESTPHAL, Kenneth. O contexto e a estrutura da Filosofia do Direito de Hegel. In: BEISER, Frederick (org.). *Hegel*. Tradução Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.
- WILLIAMS, Bernard. *In the Beginning was the Deed: realism and moralism in political argument*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- _____. *Morality: an introduction to ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- _____. Conflict of Values. In: RYAN, Alan. *The Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles: University of California Press, 1997.
- ZARKA, Yves Charles. *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Vols. I, II e III. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- _____. *Difficile tolérance*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.