

**FACULDADE DE DIREITO DE VITÓRIA
CURSO DE MESTRADO EM DIREITO**

ALEX CANAL FREITAS

**ANÁLISE RETÓRICA DOS DIREITOS HUMANOS NA
CONSTRUÇÃO DAS FRONTEIRAS DA TOLERÂNCIA**

**VITÓRIA
2015**

ALEX CANAL FREITAS

**ANÁLISE RETÓRICA DOS DIREITOS HUMANOS NA
CONSTRUÇÃO DAS FRONTEIRAS DA TOLERÂNCIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. João Maurício Adeodato

VITÓRIA

2015

ALEX CANAL FREITAS

**FUNÇÃO RETÓRICA DOS DIREITOS HUMANOS NA
CONSTRUÇÃO DAS FRONTEIRAS DA TOLERÂNCIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Direito.

Aprovada em ____ de _____ de 2015

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. João Maurício Adeodato
Orientador
Faculdade de Direito de Vitória

Prof. Dr. Aloísio Krohling
Faculdade de Direito de Vitória

Prof^a. Dr^a. Cláudia Rosane Roesler
Faculdade de Direito da Universidade de
Brasília

Aos meus pais, Francisco de Paula e
Jacqueline, por todo apoio.

AGRADECIMENTOS

Creio que não chegaria onde estou sem a graça do bendito Deus. A Ele sempre minha gratidão.

Aos meus amados pais. Sou grato por toda confiança no “filho do meio”. Pelo valor transmitido, dedicação e por todo esforço para que seus filhos crescessem. “O homem de bem deixa uma herança aos filhos de seus filhos...”.

Aos meus irmãos, grandes companheiros. Obrigado pela companhia. Eu os admiro. “Que haja cada vez mais beleza em suas vidas...”.

A preciosa Thaís. Minha querida noiva, um doce amor, uma terna afeição. Te amo! “Aquele que encontra uma esposa, acha o bem, e alcança a benevolência do SENHOR.”

Agradeço ao professor orientador João Maurício Adeodato pelo ensino jurídico, pela orientação precisa e pelos conselhos para a vida.

A todos os professores do Programa de Mestrado da FDV, especialmente Daury Cesar Fabriz, Aloísio Krohling, Alexandre de Castro Coura, Elda Coelho de Azevedo Bussinguer, Paula Castello Miguel, Gilsilene Passon Picoretti Francischetto, André Filipe Pereira Reid dos Santos, Samuel Meira Brasil Júnior e Ricarlos Almagro Vitoriano Cunha, pelas preciosas lições ministradas em sala de aula.

A todos os colegas de Mestrado que me acompanharam nessa difícil, mas breve, jornada.

Agradeço à FDV e seus funcionários. Através de “mais uma” grande chance pude continuar crescendo academicamente.

A Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo pelo apoio.

RESUMO

A presente dissertação apresenta a construção do conceito de tolerância e dos direitos humanos a partir da modernidade e seu desenvolvimento na filosofia política e jurídica contemporânea. A tolerância esteve vinculada à religião e hoje ainda é tema de debate, mas o assunto foi ampliado a outras esferas que podemos resumir à cultura. Nesse sentido, propõe uma perspectiva retórica para o estudo da tolerância e do direito. Adota-se a retórica como metodologia de estudo e sua tripartição em retórica material, estratégica e analítica. Apresenta uma antropologia realista acerca do problema da natureza humana. Procura investigar a função do direito, sobretudo dos direitos humanos, no estabelecimento das fronteiras da coexistência entre indivíduos ou comunidades com visões de mundo distintas. O direito estabelece os marcos da liberdade humana, promovendo a igualdade e protegendo as diferenças. Desenvolve o aspecto jurídico-político da tolerância e não moral, de modo a resolver o paradoxo da tolerância (limites) através do combate à intolerância, do pluralismo e dos direitos humanos. Defende a natureza estratégica da tolerância, utilizada como instrumento operador de consensos, adotando o valor da paz como superior ao valor da verdade.

PALAVRAS-CHAVE: Retórica. Tolerância. Direitos Humanos. Coexistência pacífica.

ABSTRACT

This master's degree dissertation presents the construction of the concept of tolerance and human rights from modernity and its development in contemporary political and law philosophy. The tolerance was linked to religion and today is still a matter of debate, but the subject was expanded to other spheres that we can summarize as culture. In this sense, this work proposes a rhetorical perspective for the study of tolerance and law. It also adopts the rhetoric as the study methodology and it's tripartite in material, strategic and analytical rhetoric. It presents a realistic anthropology on the matter of human nature. It investigates the function of the law, especially human rights, on the establishment of the borders of coexistence between individuals or communities with different worldviews. The law establishes the marks of human freedom by promoting equality and protecting the differences. This work develops the legal-political aspect of tolerance, and not the moral aspect, in order to solve the paradox of tolerance (limits) by combating intolerance, promoting pluralism and human rights. It defends the strategic nature of tolerance, used as operator instrument of consensus, adopting the value of peace as greater than the value of truth.

KEYWORDS: Rhetoric. Tolerance. Human Rights. Peaceful coexistence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: RETÓRICA COMO METODOLOGIA DE ESTUDO DO DIREITO	11
CAPÍTULO I - FUNDAMENTO GNOSIOLÓGICO: CERTEZA ONTOLÓGICA VERSUS CETICISMO RETÓRICO	15
1.1 O QUE PODEMOS SABER? A FILOSOFIA E A TEORIA DO CONHECIMENTO.....	15
1.2 SOBRE A ORIGEM DO CONHECIMENTO: RACIONALISMO, EMPIRISMO E CRITICISMO.....	17
1.3 SOBRE A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO: POSTURAS DOGMÁTICAS E NÃO-DOGMÁTICAS.....	23
1.4 A PERSPECTIVA RETÓRICA PARA O ESTUDO DO DIREITO	26
CAPÍTULO II – PRESSUPOSTO ANTROPOLÓGICO: NATUREZA HUMANA, EGOÍSMO E VIOLÊNCIA	30
2.1 <i>IMAGO DEI</i> : A NATUREZA HUMANA NA TRADIÇÃO RELIGIOSA.....	30
2.2 <i>HOMO HOMINI LUPUS</i> : ANTROPOLOGIA EM HOBBS.....	32
2.3 O HOMEM É BOM, A SOCIEDADE O CORROMPE: ANTROPOLOGIA EM ROUSSEAU	37
2.4 O ESTADO E O MONOPÓLIO DA FORÇA: INSTITUCIONALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA	42
CAPÍTULO III – A TOLERÂNCIA NA MODERNIDADE: A EVOLUÇÃO DE UM CONCEITO	45
3.1 O HUMANISMO RENASCENTISTA E A ERA DA REFORMA	45
3.2 JOHN LOCKE: TOLERÂNCIA CIVIL E SECULARIZAÇÃO	49
3.3 PIERRE BAYLE: TOLERÂNCIA COMO DIREITO À CONSCIÊNCIA ERRANTE	55
3.4 MONTESQUIEU: TOLERÂNCIA COMO VIRTUDE POLÍTICA.....	60
3.5 VOLTAIRE: TOLERÂNCIA UNIVERSAL.....	65
3.6 ROUSSEAU: TOLERÂNCIA E RELIGIÃO CIVIL	72
CAPÍTULO IV – FUNDAMENTAÇÃO DA TOLERÂNCIA NA CONTEMPORANEIDADE	77
4.1 LIBERALISMO E AUTONOMIA INDIVIDUAL	77
4.2 LIBERALISMO-IGUALITÁRIO E A TOLERÂNCIA NAS INSTITUIÇÕES DEMOCRÁTICAS	81
4.3 COMUNITARISMO E A PROTEÇÃO DOS VALORES COMUNS	92

4.4 MULTICULTURALISMO, RECONHECIMENTO E DIREITO À DIFERENÇA ... 103

**CAPÍTULO V - CONCLUSÃO: O PAPEL DO DIREITO NA CONSTRUÇÃO
DAS FRONTEIRAS DA TOLERÂNCIA** 110

5.1 DEMOCRACIA, NEUTRALIDADE E LAICISMO 110

5.2 PROCUSTO E O PARADOXO DA TOLERÂNCIA: INTOLERÂNCIA,
DIREITOS HUMANOS E PLURALISMO 116

5.3 A PAZ PELO DIREITO 122

REFERÊNCIAS 125

INTRODUÇÃO: RETÓRICA COMO METODOLOGIA DE ESTUDO DO DIREITO

O presente trabalho aborda a construção das noções da tolerância e dos direitos humanos. Apresenta-se como primeira hipótese metodológica a perspectiva retórica para o estudo da tolerância e do direito. Em seguida, adota-se uma antropologia realista acerca do problema da natureza humana. Parte de uma fundamentação desses dois pressupostos para argumentar que a intolerância é um caráter inato e a tolerância é um caráter adquirido, e o direito tem um papel de viabilizar no ambiente público democrático e constitucional a formação da tolerância.

A terceira hipótese é de que a liberdade não usufrui de um processo histórico linear e progressivo, mas cíclico, ou seja, a história é sisífica. Portanto, a tolerância deve ser vigiada, pois ainda é uma conquista frágil. A vitória da tolerância sobre a intolerância é pendular, e este trabalho procura investigar como o direito pode fazer pender o êxito para a tolerância.

Mas, como o direito pode garantir a maior pluralidade possível de opiniões e combater a intolerância? Aqui reside o núcleo da proposição e o problema de pesquisa é justamente investigar, sob a perspectiva retórica, qual a função do direito, sobretudo dos direitos humanos, no estabelecimento das fronteiras da coexistência entre indivíduos ou comunidades com visões de mundo distintas.

Para enfrentar esse problema adotar-se a retórica como metódica para estudo do direito, na linha do pensamento de Ottmar Ballweg seguido por João Maurício Adeodato. Nesse sentido, a retórica pode consistir de um método filosófico, bem como de uma metodologia e de uma metódica, tomando por base a distinção entre retórica material, prática e analítica.

A retórica aqui é vista mais do que mero ornamento ou estratégia para influir na opinião dos indivíduos. Sem negar essa função, “a retórica vai muito além dela e pode servir como instrumento para situar o ser humano de modo mais adequado no

mundo, tanto no que concerne ao conhecimento quanto naquilo que diz respeito ao relacionamento com os demais seres humanos”¹. Suas três acepções principais:

A **retórica material** ou existencial representa a realidade, onde ocorrem as relações humanas, o ambiente de comunicação humana. Nesse sentido, é a “própria condição lingüística da espécie, voltada para si mesma em um universo de signos e sentidos”². Através da realidade, que é constituída pela linguagem, os consensos condicionais e temporários constituem a comunicação, regras publicamente controláveis (controle público da linguagem). Portanto, a retórica material cuida dos “eventos” ou “fatos”, que são relatos temporariamente estabelecidos como existentes, percebidos e comunicados entre os utentes ou participantes do discurso.

Elas criam essas “realidades em que vivemos”. Esta transcendência da linguagem permite-nos então experimentar o direito, a religião, a moral, o amor, o dinheiro etc. como realidades. Ela fundamenta, mediante a confiança na linguagem – que enquanto tal não é consciente –, a confiança no direito e em outros mitos, entre os quais o mito da razão³.

Na transição dessa linguagem comum (retórica material) em direção às linguagens de controle (e científicas) do direito, por exemplo, está a **retórica prática ou estratégica** que cuida dos “meios retóricos imanentes à linguagem, objetivando a transmissão das *doxai*, tal como estas são reunidas nas dogmáticas, na intenção de persuadir, convencer ou fazer crer”⁴. É retórica sobre a retórica material. “Ela observa como funciona a retórica material e verifica que fórmulas dão certo, construindo uma pragmática finalística e normativa da comunicação. É literalmente uma **metodologia** (teoria dos métodos) da retórica material”⁵. Metodologia como conjunto de estratégias, uma visão sobre os métodos, uma teoria sobre os eventos, normativa e teleológica.

¹ ADEODATO, João Maurício. Retórica como metódica para estudo do direito. In: **A retórica constitucional**: sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo. 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 50.

² Idem, p. 68.

³ BALLWEG, Ottmar. Retórica analítica e direito. In: **Filosofia e Teoria Geral do Direito**: estudos em homenagem a Tercio Sampaio Ferraz Junior por seu septuagésimo aniversário. ADODATO, João Maurício; BITTAR, Eduardo C. B. (org.) São Paulo: Quartier Latin, 2011, p. 968.

⁴ Idem, *Ibidem*.

⁵ ADEODATO, João Maurício. Retórica como metódica para estudo do direito. In: **A retórica constitucional**: sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo. 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 73.

Por fim, a **retórica analítica** representa uma visão descritiva, tentativamente neutra, isto é, formal e não normativa. Consiste numa forma de abordagem que se presta à ciência e à filosofia do direito.

Dizer que a perspectiva analítica da retórica constitui uma **metódica** significa que, como ela se forma a partir dos dois níveis retóricos anteriores, não pode ser confundida com um método, no sentido de padrões de comunicação, nem com uma metodologia ou teoria do método, estratégias para controle e interferência sobre esses métodos (método-“logos”). A retórica metódica analisa a **relação** entre como se processa a linguagem humana e como as pessoas acumulam experiências e desenvolvem estratégias para utilizá-la de modo mais eficiente. Esse terceiro nível serve ao distanciamento necessário para compreender os outros dois⁶.

No trabalho, a retórica material representa o contexto histórico do surgimento da tolerância na modernidade, sobretudo com as guerras religiosas, e na contemporaneidade, através dos conflitos étnico-culturais. A retórica estratégica, que representa a maior parte do trabalho, expõe o pensamento dos principais filósofos que interferiram em sua realidade e contribuíram para um mundo mais tolerante. Por fim, a retórica analítica apresenta a contribuição deste trabalho na análise do sucesso das principais teses a favor e contra a tolerância que prevaleceram no mundo contemporâneo.

Diante desse aporte metodológico, a dissertação segue com dois capítulos iniciais que justificam a postura retórica para o estudo do direito e da tolerância. No **primeiro capítulo**, apresenta-se uma dicotomia entre certeza ontológica versus ceticismo retórico diante do problema do conhecimento. A dicotomia que prevalece é da conjectura contra a verdade, ou opinião contra conhecimento correto. Adota-se a perspectiva retórica e a noção de razão insuficiente como melhor postura para justificação da tolerância.

No **segundo capítulo** é analisada a perspectiva antropológica, em que prevalece a visão realista de Hobbes contra a postura idealista de Rousseau acerca da natureza humana. Defende a carência do ser humano justificando uma melhor compreensão

⁶ ADEODATO, João Maurício. Retórica como metódica para estudo do direito. In: **A retórica constitucional: sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo**. 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 74. O autor ainda destaca que “utilizar os conceitos de método, metodologia e metódica vai tornar mais precisa a classificação da atitude retórica em material, prática e analítica. Essa depuração conceitual enfatiza a retórica analítica como a atitude filosófica mais adequada, tanto para conhecer o mundo (gnoseologia) como para avaliá-lo (ética) e agir”. Idem, p. 82-83.

da própria necessidade do direito, bem como uma melhor aproximação ética vinculada à tolerância. O homem é naturalmente intolerante, sendo necessário um aparato jurídico coercitivo que possa garantir a coexistência pacífica.

No **terceiro capítulo** é desenvolvido o conceito de tolerância em suas concepções modernas. A tolerância é analisada sob a perspectiva de importantes autores dos séculos XVII e XVIII, como John Locke, Pierre Bayle, Montesquieu, Voltaire e Rousseau. O objetivo é dar uma visão geral desses autores, não com a pretensão de estudá-los em toda sua contribuição filosófica, mas na tentativa de compreender a construção da noção de tolerância na modernidade. Os autores servem de paradigma, auxiliando a entender suas diferenças e propostas quanto ao tema.

A tolerância esteve vinculada à religião e hoje ainda é tema de debate, mas o assunto foi ampliado a outras esferas que podemos resumir a questão cultural. Assim, o **quarto capítulo** aborda a noção de tolerância na contemporaneidade, sobretudo no debate entre o liberalismo e no comunitarismo. Apresenta as principais contribuições de Stuart Mill, John Rawls, Michael Walzer, Charles Taylor e Will Kymlicka. Como a tolerância se relaciona com temas como a democracia e o pluralismo numa sociedade complexa é objeto do **quinto capítulo** conclusivo.

Sua contribuição não se detém apenas a considerações essencialmente teóricas, visto que a depender da postura adotada, necessariamente, haverá uma implicação prática no que diz respeito da visão acerca do direito como regulador de espaços públicos de divergência ética. O tema da tolerância e o papel dos direitos humanos, primeiramente como regulador da liberdade religiosa e posteriormente de consciência, é sempre recorrente. “É sobre aquilo que mais nos faz falta que debatemos com mais intensidade e frequência”⁷. Como o direito pode suprir essa falta é o objetivo do trabalho.

⁷ GIUSTI, Miguel. **Cultura da tolerância. Cultura do reconhecimento**. Disponível em: <<http://www.goethe.de/wis/bib/prj/hmb/the/158/pt10450140.htm>>. Acesso em: 01 de agosto de 2013.

CAPÍTULO I - FUNDAMENTO GNOSIOLÓGICO: CERTEZA ONTOLÓGICA VERSUS CETICISMO RETÓRICO

Sumário: 1.1 O que podemos saber? A filosofia e a teoria do conhecimento; 1.2 Sobre a origem do conhecimento: racionalismo, empirismo e ceticismo; 1.3 Sobre a possibilidade do conhecimento: posturas dogmáticas e não-dogmáticas; 1.4 A perspectiva retórica para o estudo do direito.

1.1 O QUE PODEMOS SABER? A FILOSOFIA E A TEORIA DO CONHECIMENTO

O presente capítulo investiga como a filosofia se debruça sobre a questão do conhecimento, e o objetivo é responder se ao ser humano é possível um conhecimento certo e verdadeiro ou se deve contentar com “meras” opiniões.

Uma das divisões do estudo da filosofia é feita sob três perspectivas: ontologia (fundamentos do ser), gnoseologia (fundamentos do conhecimento) e axiologia (fundamentos da ação). Adota-se aqui a bipartição de Miguel Reale em ontognoseologia e axiologia, uma vez ser indissociável a relação sujeito-objeto (salvo didaticamente). Nesse sentido, filosofia pode ser o estudo a partir de uma teoria do conhecer e de uma teoria do agir:

Filosofar significa pensar sobre basicamente duas questões: com que grau de certeza pode-se **saber** alguma coisa sobre o mundo em torno, aí incluídos os seres humanos, e, posto que a conduta humana não parece ser rigidamente determinada por causas, como se **deve agir** nesse mundo. A primeira questão compõe aquela parte da filosofia que em português chamamos gnoseologia, a segunda é o campo da ética ou da axiologia”⁸.

De um lado se perquire, quanto ao problema do conhecimento, “que é que se conhece? Como se conhece? Até que ponto o conhecimento do real é válido e certo? Quais as atitudes de nosso espírito diante daquilo que é conhecido?”. De

⁸ ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo**. São Paulo: Noeses, 2011, p. 4.

outro, quanto ao problema da conduta ou do valor da ação humana, “que devemos fazer? Como devemos nos conduzir? Que vale o homem no plano da conduta?”⁹.

A preocupação aqui é com a correlação que se põe entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento. Assim, ontognoseologia é entendida como a teoria do ser enquanto conhecido e das condições primeiras do pensamento em relação ao ser; em outras palavras, as condições do conhecimento *do ponto de vista do sujeito (a parte subjecti)* e essas condições *do ponto de vista do objeto (a parte objecti)*¹⁰.

De modo geral, todo conhecimento pressupõe sujeito e objeto, ou melhor, o sujeito cognoscente e objeto cognoscível, que se dá a conhecer. O conhecimento surge na relação que se estabelece entre o sujeito que conhece (ou que quer conhecer) e o objeto conhecido (ou que se dá a conhecer). Para alguns, “o dualismo do sujeito e do objeto pertence à essência do conhecimento”¹¹, dicotomia não necessariamente uníssonas, mas aqui aceita.

Não obstante diversos filósofos ao longo da história se debruçarem sobre o problema do conhecimento, a teoria do conhecimento torna-se um estudo autônomo na modernidade. O racionalismo, por exemplo, já está presente na teoria platônica das ideias, mas seu primeiro representante moderno é René Descartes (1596-1650). “O homem moderno, antes de filosofar sobre a natureza ou sobre o ser, indagou das possibilidades de seu próprio pensamento”¹². Nesse sentido, diversas teorias filosóficas cuidam da capacidade de determinado sujeito apreender um objeto, que seria o problema da *possibilidade do conhecimento* humano, bem como indagam o fundamento do conhecimento humano como um problema sobre a *origem do conhecimento*.

⁹ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 34.

¹⁰ Idem, p. 29-30.

¹¹ HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 20.

¹² REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 46.

1.2 SOBRE A ORIGEM DO CONHECIMENTO: RACIONALISMO, EMPIRISMO E CRITICISMO

No que diz respeito à origem do conhecimento, considerando o ser humano, sujeito cognoscente, a filosofia divide-se diante da pergunta acerca da fonte e do fundamento do conhecimento humano. Quais são as fontes do conhecimento? A razão ou a experiência? Quais os elementos que contribuem para formar o conhecimento? Na linha de Miguel Reale, podem-se destacar três posições fundamentais: o empirismo, o racionalismo e o criticismo. Dessas decorrem soluções secundárias, ecléticas, ou de composição¹³.

Para o **racionalismo** a *razão* desempenha papel preponderante no processo cognoscitivo, é a principal fonte do conhecimento humano. O conhecimento autêntico, correto, é aquele que possui duas características: *necessidade lógica* e *validade universal*. Assim, o verdadeiro conhecimento provém exclusivamente do pensamento. “É o pensamento, portanto, a verdadeira fonte e fundamento do conhecimento humano”¹⁴. Para essa vertente, o conhecimento é predominantemente dedutivo e conceitual (conceitos superiores e axiomas), por isso a interpretação racionalista do conhecimento é amparada pelo modelo *lógico-matemático*. As sensações não oferecem um critério seguro que possibilite um conhecimento correto. Conforme Miguel Reale,

o racionalista reconhece que o fato, aquilo que é dado de maneira direta e intuitiva, é elemento indispensável como fonte do conhecer, mas sustenta também que *os fatos não são fonte de todos os conhecimentos* e que, por si sós, não nos oferecem condições de “certeza”¹⁵.

René Descartes, símbolo do espírito racionalista moderno, propõe as quatro regras *para bem conduzir sua razão e buscar as verdades nas ciências*, em sua obra *Discurso sobre o Método*. A primeira prescreve não aceitar algo que não seja evidente, evitando-se duas fontes de erros, quais sejam, a precipitação e a prevenção (regra da dúvida). A segunda procura dividir as dificuldades em quantas partes forem possíveis (regra da análise). A terceira regra aponta que a pesquisa

¹³ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 87.

¹⁴ HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 48.

¹⁵ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 93.

deve começar pelos objetos mais simples e mais fáceis de serem conhecidos até se chegar aos mais complexos (regra da síntese). A última consiste fazer revisões gerais, a fim de suprir possíveis deficiências da memória (regra da enumeração ou revisão)¹⁶.

Tal método sugere que “não há necessidade de uma revelação divina na pesquisa científica e que os diferentes níveis de inteligência entre as pessoas se tornam irrelevantes, ao se seguirem impreterivelmente essas regras”¹⁷. Assim, verifica-se a universalidade do método, que pode ser aplicado nas várias áreas de conhecimento. Conforme Alessandro Pimenta, “temos que notar que o jovem Descartes defende a tese de uma *mathesis universalis* e objetiva criar uma ciência infalível”¹⁸. Ao transpor as certezas matemáticas para todos os campos do conhecimento, Descartes estabelece o conceito de evidência como o único critério de um pensamento racional, correto; o que não obedecer a esse critério deve ser colocado em dúvida¹⁹. A dúvida cartesiana, porém, é metódica e não cética, pois é provisória e com intuito de possibilitar o acesso à verdade.

Outro importante pensador racionalista é Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Em sua obra *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, escrita contra o empirista John Locke, apresenta a noção de verdades de fato e verdades de razão.

As verdades de fato são contingentes e particulares, implicando sempre a possibilidade de correção, sendo válidas dentro de limites determinados. Em se tratando de *verdades de fato*, os resultados são sempre provisórios, sujeitos a retificações e verificações sucessivas. As verdades de razão, ao contrário, inerentes ao próprio pensamento humano, são dotadas de universalidade e certeza²⁰.

¹⁶ DESCARTES, René. **Discurso do Método e outros escritos**. (Coleção Os Pensadores). Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996, p 78-79.

¹⁷ PIMENTA, Alessandro Rodrigues. Descartes. In: **Dicionário de Filosofia do Direito**. BARRETO, Vicente de Paulo (coord). Ed. Renovar, 2006, p. 204. “Há no racionalismo uma tendência a reduzir as investigações sobre o real a noções cada vez mais simples e que, além de sua simplicidade e evidência, sejam comuns a todo espírito pensante”. REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 95.

¹⁸ PIMENTA, Alessandro Rodrigues. Descartes. In: **Dicionário de Filosofia do Direito**. BARRETO, Vicente de Paulo (coord). Ed. Renovar, 2006, p. 204.

¹⁹ MONTEIRO, Cláudia Servilha. **Teoria da Argumentação Jurídica e Nova Retórica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2003, p. 21.

²⁰ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 94.

Em Espinosa (1632-1677), igualmente, está presente a noção de ideias inatas, ou seja, ideias que se encontram na alma desde o nascimento, e que, portanto, não derivam de qualquer experiência. A certeza é a essência objetiva, uma vez que “para a certeza da verdade não precisamos de nenhum outro sinal senão ter uma idéia verdadeira”²¹.

Quanto à repercussão do racionalismo na filosofia do direito, há pelo menos duas considerações. No racionalismo, o conhecimento científico deve progredir por inferências providas de evidência interna por meio da *dedução*. Michel Villey aponta que “desse ideal cartesiano do conhecimento desaparecem as antigas ferramentas que antes ocupavam tanto lugar na escolástica e na vida prática do direito: a dialética – a controvérsia em torno de problemas.” E arremata afirmando que “a dedução torna-se soberana, reinará até no *direito*”²². De igual modo, Chaim Perelman descreve o êxito desse modelo lógico para o raciocínio jurídico, informando que “por influência do crescente prestígio das ciências matemáticas e naturais, faz mais de três séculos o modelo dedutivo e experimental se impusera até ao pensamento dos juristas, que haviam perdido de vista a especificidade de sua disciplina”²³.

Ademais, o racionalismo justifica e dá fundamento para concepções jusnaturalistas, embora não se possa afirmar que todos os jusnaturalistas sejam racionalistas. Vários juristas de perspectiva racionalista sustentam que, além do direito empírico, existe um direito natural, um direito que está acima do positivado, submetendo este aos ditames da razão, confirmando sua validade e obrigatoriedade²⁴. Considera-se a diferenciação entre o direito positivo (empiricamente observável) e seu fundamento (direito natural) numa ordem imanente à razão, sendo que o direito positivo deve estar subordinado a essas normas racionais, válidas em si mesmas.

²¹ SPINOZA, Benedictus de. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência** (Coleção Os Pensadores). 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 68. Para ele “o método nada mais é que o conhecimento reflexivo ou a idéia da idéia; e porque não existe a idéia da idéia, a não ser que exista uma idéia, logo o método não existirá se não houver antes uma idéia. Donde será bom o método que mostre como a mente se deve dirigir segundo a norma de uma existente idéia verdadeira”. *Idem ibidem*.

²² VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 603.

²³ PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 515.

²⁴ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 97.

Veja-se o mérito de o racionalismo “ter visto e sublinhado insistentemente a importância dos fatores racionais no conhecimento humano. No entanto, ele é unilateral ao fazer o pensamento a única ou a verdadeira fonte do conhecimento”, limitando-se, com integral segurança e certeza, apenas ao conhecimento matemático²⁵.

O **empirismo** afirma que a única fonte do conhecimento humano é a *experiência*. A razão não possui nenhum patrimônio apriorístico. Os empiristas, de modo geral, afirmam a impossibilidade de o homem ter algum conhecimento do mundo diferente daquele que resulta da experiência. Trata-se da oposição aos racionalistas. Nesse sentido, Hessen observa que

se, em sua maioria, os racionalistas provinham da matemática, a história do empirismo mostra que seus representantes provêm quase sempre das *ciências naturais*. É muito natural que alguém, trabalhando principal ou exclusivamente de acordo com esses métodos das ciências naturais, esteja inclinado de antemão a colocar os fatores empíricos acima dos racionais²⁶.

Um dos representantes do empirismo é John Locke (1632-1704). Em sua obra *Ensaio acerca do entendimento humano*, Locke combate o inatismo e afirma que o ser humano é uma *tábula rasa* ou *um papel em branco* sobre a qual as experiências irão imprimir seu registro. As fontes de todo conhecimento são a experiência sensível (sensação) e a reflexão. “Dessas duas fontes de conhecimento jorram todas as nossas ideias, ou as que possivelmente teremos”²⁷. Em si mesmas, sensação e a reflexão não constituiriam propriamente o conhecimento, mas seriam processos que suprem a mente com os materiais do conhecimento. Para entender melhor a natureza, a maneira e extensão de nosso conhecimento, ele parte da noção que nossas ideias podem ser simples ou complexas. As simples subdividem-se em duas categorias: a solidez, número e extensão, ou seja, efeitos das ações dos objetos físicos sobre a nossa mente, gerando a percepção que deles temos; e a cor ou gosto, que são meros efeitos das primeiras, de qualidades secundárias. As ideias

²⁵ HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 54.

²⁶ Idem, p. 55.

²⁷ LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. (Coleção Os Pensadores). 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1997, p. 57.

complexas são formadas pela combinação de várias ideias simples, tais como beleza, gratidão, homem, universo.

A filosofia de David Hume (1711-1776), por sua vez, ocupa-se, inicialmente, com a teoria do conhecimento, pois acredita que o estudo do entendimento humano se revela anterior a todos os outros temas de relevância filosófica. Hume analisa as duas esferas fundamentais que definem a condição do homem: o entendimento e a sensibilidade. Para ele o conhecimento não decorre de outra coisa senão da experiência. Com isso ele formula uma explicação empirista de fenômenos, tais como espaço e tempo, causa e efeito, evidência natural e conexão necessária, ideias e impressões. Para Hume nossas ideias são cópias de nossas impressões, ou seja, dos dados empíricos que nos atingem por meio das sensações. As impressões seriam as marcas mais originais da experiência cognitiva; nossos estados mentais de caráter cognitivo encontram no suporte sensorial sua base de sustentação²⁸.

Quanto à relação dessa corrente com o direito, pode-se dizer que o empirismo jurídico existe desde os romanos até nossos dias (*ex facto oritur jus*). São juspositivistas, pois não concebem outro direito que não o positivo, contestando a existência de um direito natural. De acordo com Miguel Reale,

os empiristas sustentam que o direito é um fato que se liga a outros fatos através de nexos de causalidade. Do fato, seja ele econômico, geográfico, demográfico ou racial, passar-se-ia à regra jurídica, através de um laço necessário de causalidade. Esta é a tese do empirismo jurídico: — até mesmo os princípios mais gerais do direito seriam afinal redutíveis a fontes empíricas²⁹.

São expressões atuais do empirismo os chamados "realismos jurídicos", que definem o direito pela eficácia, isto é, o comportamento efetivo presente em uma dada comunidade, assim como a concepção sociológica do direito. Além dos

²⁸ PEQUENO, Marconi. **10 lições sobre Hume**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 39. “Ainda que privilegie a sensibilidade em matéria do conhecimento, Hume jamais descarta o valor das operações racionais na constituição da nossa atividade cognitiva. Mas há superveniência do princípio da observação e experimentação sobre as faculdades do entendimento e suas operações intelectuais. [...] Assim, contrariando a Descartes que afirmava a supremacia da razão e dos métodos racionais para alcançar a certeza e a verdade, Hume conduziu a sua reflexão visando delimitar os contornos do conhecimento humano a partir de bases sensoriais. Sua filosofia rompe com o racionalismo dogmático de seus antecessores”. *Idem*, p. 35-36.

²⁹ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 92.

"positivistas lógicos" e os "analistas da linguagem", como Norberto Bobbio e Herbert Hart³⁰.

Acerca da terceira posição, registre-se que o verdadeiro fundador do **criticismo** é Immanuel Kant (1724-1804). Ele tentou conciliar o racionalismo com o empirismo, defendendo que o conhecimento nem é transcendente, nem imanente, mas sim transcendental.

O conhecimento não pode prescindir da experiência, a qual fornece o material cognoscível, e nesse ponto coincide com o empirismo (não há conhecimento da realidade sem *intuição sensível*); por outro lado, sustenta que o conhecimento de base empírica não pode prescindir de elementos racionais, tanto assim que só adquire validade universal quando os dados sensoriais são ordenados pela razão; — “os conceitos, diz Kant, sem as intuições (sensíveis), são vazios; as intuições sem os conceitos são cegas”³¹.

Segundo o filósofo de Königsberg, quanto à relação entre sujeito e predicado, o juízo³² pode ser analítico ou sintético. O juízo analítico é aquele em que o conseqüente está contido no antecedente, ou seja, sujeito e predicado estão numa relação de identidade. É logicamente uma tautologia e não faz o conhecimento progredir. Por exemplo, “o triângulo tem três lados” ou “solteiros são pessoas não casadas”. O juízo sintético é aquele em que o predicado/conseqüente não está contido no sujeito/antecedente. A relação é de contingência e acréscimo. Por exemplo: “Thaís é bonita”, “Vitória é capital do Espírito Santo”.

No que diz respeito à relação entre o juízo e a experiência, os juízos podem ser *a priori* ou *a posteriori*. O juízo *a priori* é aquele que não dependem da experiência, é apreendido intuitivamente, como os juízos matemáticos. O juízo *a posteriori*, por sua vez, sempre depende da experiência, da percepção sensitiva.

Para os racionalistas, todo juízo analítico é *a priori*; para os empiristas, todo juízo sintético é *a posteriori*. O problema da razão pura, colocada por Kant, é: como são

³⁰ Idem, p. 92-93.

³¹ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 100.

³² As operações não sensíveis (apenas no pensamento, internas) do intelecto são: ideia (homem), juízo (homem mortal) e raciocínio (todo homem é mortal, Sócrates é homem, logo Sócrates é mortal). As operações sensíveis (externalização), respectivamente, são o termo, a proposição e o argumento.

possíveis juízos sintéticos *a priori*?³³. Kant afirma, por exemplo, que os juízos matemáticos são sintéticos *a priori*, bem como os da geometria pura e da ciência da natureza³⁴.

Kant chamou de “estética transcendental” a doutrina sobre o espaço e tempo como formas de percepção sensível, de “analítica transcendental”, a doutrina sobre os conceitos do entendimento, e de “dialética transcendental”, a discussão sobre as antinomias em torno dos temas sobre Deus, liberdade e mundo.

Uma grande contribuição de Kant se refere à noção que temos da realidade, o mundo dos fenômenos. Não podemos conhecer como o mundo realmente é. O conhecimento não possibilita acesso à “coisa em si”. Nesse sentido, nada podemos saber sobre o mundo além de nossas condições de conhecimento, ou seja, toda verdade é relativa às faculdades cognitivas do sujeito³⁵. Conforme Hanna Arendt pontuou, “a liberdade humana de pensar e agir é possível apenas em condições de um conhecimento incerto e limitado, como Kant demonstrou filosoficamente”³⁶.

A influência do movimento criticista está presente nos juristas neokantianos como Rudolf Stammler, Giorgio Del Vecchio e Hans Kelsen. Entre nós, Miguel Reale com sua *teoria tridimensional do direito*.

1.3 SOBRE A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO: POSTURAS DOGMÁTICAS E NÃO-DOGMÁTICAS

Dogmatismo é aquela corrente de pensamento “que se julga em condições de afirmar a possibilidade de conhecer verdades universais quanto ao ser, à existência

³³ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 2000, p. 62.

³⁴ “Demonstrar a possibilidade e a necessidade lógicas dessa terceira espécie de juízos, que participem, ao mesmo tempo, da validade universal e *a priori* dos juízos analíticos, assim como da natureza produtiva ou aditiva dos juízos sintéticos, eis o propósito dominante e prévio do criticismo kantiano”. REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 107.

³⁵ ZIMMER, Robert. **O portal da filosofia: uma entrada para as obras clássicas**. São Paulo: WMF Martins Fontes, p. 2009, p. 109.

³⁶ ARENDT, Hannah. Religião e Política. In: **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Tradução Denise Bottman; organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 390.

e à conduta, transcendendo o campo das puras relações fenomenais e sem limites impostos *a priori* à razão”³⁷. Esta corrente desconsidera a percepção por meio da qual determinados objetos nos são dados, bem como a função pensante. Para o dogmatismo “é auto-evidente que o sujeito apreende seu objeto, que a consciência cognoscente apreende aquilo que está diante dela”³⁸, portanto sequer se questiona o problema do conhecimento, é algo simplesmente pressuposto.

Sob a perspectiva jurídica, o dogmatismo constitui-se pela formulação e estudo de normas jurídicas vigentes, aceitas como ponto de partida (dogma) para a determinação do Direito Positivo - denominada dogmática jurídica³⁹.

A antítese do dogmatismo é o **ceticismo**. Os céticos questionam a possibilidade de haver verdades universais e a busca da verdade é algo desprovido de sentido e de valor. De acordo com Johannes Hessen, “para o ceticismo, o sujeito não seria capaz de apreender o objeto. O conhecimento como apreensão efetiva do objeto seria, segundo ele, impossível”⁴⁰.

O ceticismo contribui para noção de verossimilhança, juízos de probabilidade⁴¹. Possui repercussão no mundo jurídico na negação quanto à possibilidade de determinar-se o valor da justiça universal, bem como quanto à possibilidade de um conhecimento jurídico dotado de certeza e de natureza científica⁴².

O **relativismo** e o **subjetivismo** são derivações do ceticismo e pregam, basicamente, que não há verdades universalmente válidas. Para o subjetivismo individual, um juízo vale apenas para o sujeito que o formula; segundo o subjetivismo genérico, há verdades supra-individuais, mas sem validade geral,

³⁷ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 158.

³⁸ HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 29.

³⁹ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 160.

⁴⁰ HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 31-32. “Enquanto o dogmatismo enche o pensador e o pesquisador de exagerada confiança em face da capacidade da razão humana, o ceticismo mantém desperto o sentimento do problema. Crava o aguilhão da dúvida no peito do filósofo, fazendo que este não se aquiete diante das soluções já dadas a um problema, mas continue lutando por soluções novas e mais profundas”. Idem, p. 36.

⁴¹ Há um ceticismo total, que é dogmático. Defende-se aqui o ceticismo parcial, ou pirrônico, conforme ADEODATO, João Maurício. Pirronismo, direito e senso comum - o ceticismo construtor da tolerância. In: **Ética e Retórica**: para uma teoria da dogmática jurídica. 5.ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

⁴² REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 163.

apenas para um gênero. “Enquanto o subjetivismo faz o conhecimento humano depender de fatores que residem no sujeito cognoscente, o relativismo enfatiza mais a dependência que o conhecimento humano tem de fatores externos”⁴³. A distinção com o ceticismo se dá pelo fato de afirmar a possibilidade de um conhecimento parcial, mas estreme de dúvidas⁴⁴.

Numa perspectiva jurídica, essas vertentes ganham força na orientação das decisões judiciais, sobretudo o subjetivismo genérico, dado a necessidade de conformação das decisões ao conjunto de outras partilhadas em determinada comunidade, que formam a jurisprudência e orientam ou vinculam àquelas.

Sob a perspectiva do **pragmatismo**, verdadeiro significa o mesmo que útil, valioso, promotor da vida. Para o pragmatismo, “o homem é, antes de mais nada, um ser prático, dotado de vontade, ativo, e não um ser pensante, teórico. Seu intelecto está totalmente a serviço de seu querer e de seu agir”⁴⁵.

Pode-se afirmar que a ideia fundamental do pragmatismo é que a essência dos objetos e das pessoas é determinada a partir dos efeitos. Assim, proposições, ideias e pensamentos são verdadeiros, enquanto se apresentem úteis e concordam com outros aspectos da experiência⁴⁶. O pragmatismo jurídico, decorrente do realismo jurídico, defende que o direito deve se realizar visando o bem estar da comunidade. O juiz deve voltar-se para as necessidades humanas, criando o direito através de sua decisão.

Conforme Miguel Reale, sintetizando todas as correntes não-dogmáticas,

o critério de fixação da possibilidade do conhecimento não é mais posto apenas no plano da teoria ou da especulação pura, mas no plano da "praxis", tendo em vista as exigências da vida humana, quer da vida humana singularmente considerada, quer da vida do homem ordenada em sociedade. No fundo, a verdade seria algo de condicionado pela cultura e pela civilização a que o homem pertence, pela natureza e pelos problemas da própria vida⁴⁷.

⁴³ HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 36-37.

⁴⁴ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 165.

⁴⁵ HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 40.

⁴⁶ ZILLES, Urbano. **Teoria do conhecimento e teoria da ciência**. São Paulo: Paulus, 2005, p. 136.

⁴⁷ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 170.

1.4 A PERSPECTIVA RETÓRICA PARA O ESTUDO DO DIREITO

A retórica surge na Sicília, e é desenvolvida na Grécia com os sofistas que inauguraram o período humanista ou antropológico da filosofia antiga em contraposição às preocupações dos primeiros filósofos exclusivamente com a natureza e o cosmos (*physis*), denominado período cosmológico⁴⁸. João Maurício Adeodato afirma que

esse processo toma grande impulso com a “virada” humanista, também chamada de socrática, depois da qual a filosofia passa a se ocupar mais do ser humano e da ética do que do cosmos, modificando a tradição pré-socrática dos filósofos que procuravam uma ontologia da natureza, mais semelhantes aos modernos astrônomos e físicos. Essa mudança humanista não deve ser atribuída apenas a Sócrates, insista-se, mas também aos sofistas, que disputavam, com os socráticos em torno das razões do bem e do mal⁴⁹.

Protágoras afirmou que “o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são o são, e das coisas que não são o que não são”. Interpreta-se essa frase como significando que cada homem é a medida de todas as coisas, e que, quando os homens diferem, não há nenhuma verdade objetiva em virtude da qual um tenha razão e o outro esteja errado⁵⁰. Além disso, Protágoras dizia que “há dois argumentos opostos sobre todo assunto” e ensinava a tornar um argumento fraco mais forte. Sua visão é relativista ou perspectivista. Deste modo, para ele não existem verdades e juízos morais absolutos, mas existe aquilo que é mais útil, mais conveniente e mais oportuno⁵¹. Uma opinião pode ser melhor do que outra, embora não possa ser mais verdadeira⁵².

⁴⁸ Para quem vê as raízes da filosofia em Homero e Hesíodo, pode-se classificar a periodização histórica da filosofia em nove períodos: período *Arcaico*; período *Antigo* (séc. VII a 450-530 a.C.); período *Cosmológico* (600 a 450 a.C), com os filósofos naturalistas; período *Antropológico*, perpassando os tempos da sofística, de Sócrates, Platão e Aristóteles, igualmente denominado filosofia clássica; período *Helenístico*, até o ano 200 da era cristã; período *greco-romano* (200 a 530 d.C.); período *Patrístico*, dos pais da igreja; período *Escolástico*; e período *Moderno*. v. COUTO GONÇALVES, William. **Gênese dos direitos humanos na antiga filosofia grega**. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2007, p. 51-54.

⁴⁹ ADEODATO, João Maurício. Retórica como metódica para o estudo do direito. In: **A retórica constitucional** (sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo). 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 59.

⁵⁰ RUSSERLL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. Vol. 1. 3.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977, p. 88.

⁵¹ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 1990, p. 88.

⁵² RUSSERLL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. Vol. 1. 3.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977, p. 88-89

Contudo, as ideias dos sofistas foram combatidas por Platão. O contraste entre filosofia e sofística é um tema que perpassa vários diálogos platônicos. Platão distingue os filósofos dos sofistas (retóricos) pelas diferenças no caráter e nas intenções morais. Sua doutrina contrapunha a superioridade do conhecimento, realidade e ensino sobre crença, aparência e persuasão⁵³. Assim a retórica, que surgiu ligada à sofística, carrega o preconceito contra si. A mudança de um sentido mais amplo e positivo da expressão *retórica* a um mais negativo e limitado parece ter ocorrido gradualmente ao longo do século V⁵⁴. Mas não só a Platão cabe o descrédito que houve em relação à retórica. Talvez a maior atribuição ao seu sentido negativo seja o modelo cartesiano da razão como protótipo do racionalismo moderno⁵⁵.

Esse é o pensamento, em geral, dos filósofos dogmáticos, de tradição racionalista, julgando ser possível chegar a verdades absolutas através da razão. Porém, os céticos colocaram em dúvida a infalibilidade do conhecimento humano. Essa dicotomia perpassa toda história da filosofia, sobretudo em relação à teoria do conhecimento. De igual modo, revela as chaves de leitura que sintetiza a história do pensamento filosófico ocidental, começando com Parmênides e Anaximandro e percorrendo os principais pensadores da história da filosofia e da filosofia do direito; são as perspectivas que aqui se denominará de um lado a **filosofia ontológica** e de outro a **filosofia retórica**⁵⁶.

Essas duas inclinações, que vão marcar a cultura ocidental, revelam-se desde cedo no radicalismo das oposições na Grécia antiga: para Parmênides, nada muda, pois o movimento é uma ilusão e o conhecimento é imanente e já encontra sua garantia no ser humano; por outro lado, para Heráclito, tudo muda e apenas a mudança possui

⁵³ GUTHRIE, W. K. C. **Os Sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 167.

⁵⁴ MCCOY, Marina. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. São Paulo: Madras, 2010, p. 15.

⁵⁵ “Os sucessos da ciência e dos métodos cartesianos ameaçaram e preponderaram sobre o humanismo retórico, inclusive no que concerne ao direito e seu processo de dogmatização na modernidade ocidental. Talvez a ojeriza à retórica se tenha tornado ainda mais forte sob a influência do novo racionalismo moderno do que na Europa da Idade Média, apesar de impregnada pelas críticas de Platão à Sofística e pelos textos ontológicos de Aristóteles”. ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo**. São Paulo: Noeses, 2011, p. 335.

⁵⁶ ADEODATO, João Maurício. **Filosofia do direito**: uma crítica à verdade na ética e na ciência (em contraposição à ontologia de Nicolai Hartmann) .5. ed. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 39.

caráter permanente, sendo o ponto mais firme para o conhecimento, que é transcendente, o mundo exterior em mudança, pois “tudo passa, nada permanece”⁵⁷.

Concepções filosóficas que partem de uma antropologia “carente” são retóricas. Ao lado, ou contra, as concepções “plenas” da antropologia identificada com a filosofia ontológica. A dicotomia que prevalece é da *conjectura* contra a *verdade*, ou *opinião* contra *conhecimento correto*.

O axioma de toda retórica é o princípio da **razão insuficiente** (*principium rationis insufficientis*), ou, como Pascal apresentou, uma razão impotente⁵⁸. Isso não significa renunciar a razões, como tampouco as “opiniões” significam uma atitude infundada. O insuficiente pode ser mais racional que insistir em proceder “de uma forma científica” e mais racional que disfarçar decisões já tomadas com raciocínios tipificados como “científicos”⁵⁹.

Na perspectiva ontológica, assim entendidos os racionalistas e dogmáticos, a linguagem é um mero instrumento para se descobrir a essência das coisas, da verdade. Através de todo aparato cognoscitivo os seres humanos podem convencer-se uns aos outros de uma conclusão necessária e inafastável. Por meio de sua racionalidade, é possível chegar a enunciados descritivos cogentes.

Para a filosofia retórica, a linguagem não é apenas o máximo de acordo possível, é o único, o único mundo perceptível. Nesse sentido, os objetos são compostos pela linguagem, “o que significa dizer que o conhecimento é formado por acordos linguísticos intersubjetivos de maior ou menor permanência no tempo, mas todos circunstanciais, temporários, autorreferentes e assim passíveis de constantes rompimentos”⁶⁰.

⁵⁷ ADEODATO, João Maurício. Retórica como metódica para estudo do direito. In: **A retórica constitucional** (sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo). 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 50.

⁵⁸ PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 47.

⁵⁹ BLUMENBERG, Hans. **Las realidades em que vivimos**. Traducción Pedro Madrigal. Ediciones Paidós: Barcelona, 1999, p. 133.

⁶⁰ ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo**. São Paulo: Noeses, 2011, p. 7.

O que podemos conhecer pertence apenas à esfera dos acordos linguísticos compartilhados pelos seres humanos, acordos precários e na maior parte das vezes equívocos. Assim, o que conhecemos são conjeturas, opiniões compartilhadas intersubjetivamente, não havendo eventos ou uma realidade objetiva, mas apenas uma realidade artificial constituída de relatos, memórias construídas individualmente e compartilhadas coletivamente.

Aceitar o postulado da razão insuficiente auxilia na defesa da tolerância. Tal postura fundada no ceticismo defende que há “sempre pontos de vista diferentes para todas as questões humanas e que a verdade não está ao alcance da comunicação”⁶¹. O ser humano deve se contentar com um conhecimento incerto e limitado, que nada é evidente e que, portanto, deve respeitar as opiniões alheias.

⁶¹ ADEODATO, João Maurício. Função retórica do direito na construção das fronteiras da tolerância. In: **A retórica constitucional** (sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo). 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 121.

CAPÍTULO II – PRESSUPOSTO ANTROPOLÓGICO: NATUREZA HUMANA, EGOÍSMO E VIOLÊNCIA

Sumário: 2.1 *Imago dei*: a natureza humana na tradição religiosa; 2.2 *Homo homini lupus*: antropologia em Hobbes; 2.3 O homem é bom, a sociedade o corrompe: antropologia em Rousseau; 2.4 O estado e o monopólio da força: institucionalização da violência.

2.1 *IMAGO DEI*: A NATUREZA HUMANA NA TRADIÇÃO RELIGIOSA

O relato do livro do Gênesis, no texto sagrado de judeus e cristãos, revela a origem e a natureza do ser humano: “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra. E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”⁶².

Há certo consenso de que essa imagem diz respeito ao intelecto humano e à retidão moral, qualidades que diferenciam o homem de todas as demais criaturas. Criado a imagem de Deus ele reconstrói o mundo à sua imagem. Contudo, o relato bíblico registra que o pecado separa o homem de seu criador, e agora sua natureza caída revelará a violência em seu coração. A violência manifestou-se na vida de Caim e Abel, o primeiro homicídio fruto de uma intolerância quanto ao culto prestado a Deus. Pierre Bayle fundamenta nesta passagem o início das guerras religiosas.

Assim, o ser humano, imagem do Criador, ao mesmo tempo, é a coroa da criação e seu desaponto. O ser humano possui a mesma imagem divina formada e possui uma imagem “deformada”, longe do criador. A imagem está distorcida, perdida, necessitando ser resgatada. Daí a soteriologia bíblica apresentar a salvação através de Cristo.

⁶² Gênesis 1:26-27. **Bíblia Sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

Nessa perspectiva, a história do homem é contada antes e depois da Queda - momento em que o homem desobedece ao Criador e cai em pecado. A tradição cristã não é unânime quanto à natureza humana. Duas visões sobressaem com base no relato bíblico. A visão agostiniana, seguida por luteranos e calvinistas, eleva o homem em seu estado original e o deplora em seu estado após a Queda. De outro lado, a visão pelagiana, a tradição católica, além de socinianos e arminianos, possui uma visão mais lisonjeira do homem nesse segundo estado⁶³.

Para Agostinho (354-430 d.C.), o mal presente na natureza humana consiste em submeter a razão às paixões, e o pecado é causado pelo abuso da livre vontade⁶⁴. O mal moral é o *aversio a Deo* e uma *conversio ad creaturam*. Nesse sentido, ao receber de Deus a liberdade como um bem, o mal representa seu mau uso, preferir as coisas criadas ao Criador⁶⁵.

De outro lado, há uma interessante discussão acerca da natureza humana na tradição do Confucionismo. Confúcio (551-479 a.C.) não desenvolveu concepções sobre a natureza humana, permitindo que dois discípulos formassem concepções antagônicas dentro dessa tradição religiosa. Meng-tseu (ou Mêncio, 371-289 a.C.) de tendência “idealista” era otimista em relação à natureza humana, alegando ser originariamente boa. Hsun-tzu (289-238 a.C.) representando um visão “realista” alegou que a natureza humana é originariamente má⁶⁶.

Mêncio apresenta uma “prova” da bondade inata das pessoas, que revela um impulso para a retidão, semelhante exemplo utilizado por Rousseau quando fala da piedade: na suposição de que um homem visse uma criança prestes a cair num poço, ele certamente seria movido de compaixão para socorrê-la, sem o desejo de obter o louvor de outras pessoas.

⁶³ Cf. CHAFER, Lewis Sperry. **Teologia Sistemática**. Livro 1. Trad. Heber Carlos de Campos. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 576.

⁶⁴ AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 30-42.

⁶⁵ “[...] nos fizeste para ti, e nosso coração está inquieto enquanto não encontrar em ti descanso”. “Pouco te ama quem te ama juntamente com alguma criatura, e não a ama por tua causa”.

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2011, p. 29 e 236.

⁶⁶ HABERMAN, David L. Confucionismo: o Caminho dos Sábios. In: STEVENSON, Leslie Forster; HABERMAN, David L. **Dez teorias da natureza humana**. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 54.

O pensamento de Mêncio torna-se mais influente no Oriente e a doutrina da bondade da natureza humana triunfa por meio do confucionismo de Han Yu (768-829 d.C.), contrariamente ao que se observa no Ocidente, onde a doutrina “pessimista” sobre a natureza humana prevalece inclusive no pensamento de Kant⁶⁷.

Apenas para mencionar a visão antropológica desse importante filósofo, em sua obra tardia *A religião nos limites da simples razão*, Kant afirma que há na natureza um “mal radical”. Esse mal consiste no desvio consciente do dever: “a proposição ‘o homem é mau’, segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito”⁶⁸. Portanto, a maldade está no desequilíbrio entre a sensibilidade e o dever moral, a anteposição das paixões sobre a razão.

Apesar dos traços religiosos da obra, Kant formula uma moral histórica, mundana, crendo que o homem pode progredir, ser melhor até o limite de sua imperfeição⁶⁹. Ele marca a semântica da secularização que ocorreu ao longo dos séculos na história ocidental a partir do Renascimento e da Reforma Protestante. Nessa linha, cabe apontar a perspectiva filosófica da natureza humana, que perpassa esse mesmo antagonismo da perspectiva religiosa.

2.2 *HOMO HOMINI LUPUS*: ANTROPOLOGIA EM HOBBS

Thomas Hobbes (1588-1679) foi um pensador conhecido como precursor da teoria política moderna. O relato que faz do seu nascimento revela a marca de seu pensamento. Em sua autobiografia disse que ao nascer prematuramente, sua mãe, entrando em pânico com iminente ataque da Armada espanhola, teria dado à luz a gêmeos: Hobbes e o medo. Sua preocupação é com o contexto político de seu

⁶⁷ ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 97-98.

⁶⁸ KANT. **A Religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 38

⁶⁹ STEVENSON, Leslie Forster. Kant: razão e liberdade, história e graça. STEVENSON, Leslie Forster; HABERMAN, David L. In: **Dez teorias da natureza humana**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 184-185.

tempo, período em que os conflitos armados eram constantes e a instabilidade social grande.

Seu sistema filosófico pode ser caracterizado por uma tríade: Corpo, Homem e Sociedade Civil. Através de uma perspectiva mecanicista a filosofia deve seguir uma ordem de estudo, em primeiro lugar os movimentos dos corpos (*de corpore*), em segundo o movimento envolvido no conhecimento e apetite humano (*de homine*) e em terceiro a organização social (*de cive*). A chave de leitura de sua obra é o estado de natureza⁷⁰. E a melhor descrição que ele faz desse suposto período, afirma:

Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. [...] não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta⁷¹.

Hobbes pressupõe nesse estado de mera natureza uma igualdade natural entre os homens, ou seja, no que diz respeito às faculdades físicas e mentais as diferenças existentes são irrelevantes. A natureza concedeu quatro faculdades aos seres humanos, quais sejam, a força física, a experiência, a razão e a paixão. Por meio delas, Hobbes apresenta as relações entre os homens e de que modo surge a sociedade civil e a desigualdade através da lei civil.

As paixões humanas são definidas através de seu pressuposto mecanicista como “reação à ação dos movimentos dos objetos externos que afetam o corpo agente da ação”⁷². As paixões caracterizam os desejos e aversões que são os mesmos em todos os homens, o que muda são os objetos das paixões. Nisto está uma característica da natureza humana, que é a sua imutabilidade, a natureza humana não se modifica, é constante, pois sempre se busca a satisfação. Como afirma Hobbes, nossas faculdades (sentidos, memória, entendimento, razão e opinião) “não podem por nós ser mudados à vontade, pois são sempre necessariamente tais como

⁷⁰ RIBEIRO, Renato Janine. HOBES: o medo e a esperança. In: **Os clássicos da política**, vol. I. (org). Francisco C. Weffort. São Paulo: Ática, 1989, 54-77.

⁷¹ HOBES, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 109.

⁷² SILVA, Hélio Alexandre da. **As paixões humanas em Thomas Hobbes**: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009, p. 77.

no-los sugerem as coisas que vemos, ouvimos e consideramos. Não são, portanto efeitos de nossa vontade, é nossa vontade que é efeito deles”⁷³.

Com efeito, Hobbes defende que “o comportamento humano é determinado, principal e primeiramente, por uma tendência natural, e não por imperativos irredutivelmente morais”⁷⁴. O estado de natureza não é amoral, mas não é moralmente universal, pois cada indivíduo é árbitro do bem e do mal, isso porque o homem deseja o que é bom para si, o apetite, e rejeita o que é mal, a aversão. Nesse sentido, Hobbes “penetra muito na psicologia humana e afirma que o egoísmo é a força motriz do homem”⁷⁵.

É oportuno registrar, no que diz respeito à sociedade, a discordância do pensamento hobbesiano com o pensamento grego. Para os gregos, nomeadamente Aristóteles, o homem nasce ajustado para a sociedade, isto é, como ser social (*zoom politikon*). Para Hobbes a sociabilidade não é algo natural, mas um acidente. Há certo tipo de interesse para buscar a sociedade, uma vez que os homens buscam ganho, honra e glória, e se reúnem não tanto para o amor de nossos próximos, mas por amor próprio. Além do amor próprio os homens podem se reunir por medo mútuo que nutre uns pelos outros. Hobbes aponta esse fato quando diz que mesmo em paz com vizinhos, os países protegem suas fronteiras com muros e soldados; nos lares, fecham-se as portas e trancam-se cofres e baús por desconfiança dos domésticos. “Agindo desta maneira, tanto as nações como os homens publicamente professam seu temor e mútua desconfiança”⁷⁶. Contudo, medo não quer dizer pavor, cujo efeito seria a fuga, mas representa “uma antevisão de um mal vindouro”, quer dizer desconfiança e cautela.

Esse homem no estado de natureza possui um direito natural. Hobbes define o direito como “aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta”⁷⁷. Essa é a noção de direito natural e

⁷³ HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 314.

⁷⁴ FRATESCHI, Yara Adário. **A física da política**: Hobbes contra Aristóteles. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008, p. 72.

⁷⁵ KROHLING, Aloísio. Materialismo. In: Admardo Serafim Oliveira (Org.). **Introdução ao pensamento filosófico**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1983, p. 32.

⁷⁶ HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. 3. ed. São Paulo: Martins Fomes, 2002, p. 20.

⁷⁷ Idem, p. 31.

significa simplesmente o direito de preservação. Para atingir esse fim (preservação) são necessários os meios. Mas como por natureza tudo foi dado ao homem, esse direito é inútil⁷⁸.

Se agora, a essa propensão natural dos homens a se ferirem uns aos outros, que eles derivam de suas paixões mas, acima de tudo, de uma vã estima de si mesmos, somarmos o direito de todos a tudo, graças ao qual um com todo o direito invade, outro, com todo o direito, resiste, e portanto surgem infinitos zelos e suspeitas de toda a parte [...] não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos⁷⁹.

Hobbes assim declara que no estado de natureza há uma guerra de todos contra todos. Mas não se deve confundir essa definição como o conflito existente, mas como a potencialidade⁸⁰. A guerra surge, então, da discórdia que nasce das comparações e dos apetites pelas mesmas coisas que não podem ser desfrutadas em comum ou divididas. Como afirma Althusser, “a guerra é a realização dessa contradição da liberdade em sua negação, é realização do direito”⁸¹.

Para sair desse estado de guerra que vai, paradoxalmente, contra o próprio direito natural de preservação⁸², Hobbes apresenta a noção de lei natural como obrigação e como um ditame da razão. Como todo homem deseja o que lhe é bom, é natural que não queira estar no estado de natureza, tempo de guerra de todos contra todos. Assim “o ditado da reta razão - isto é, a lei de natureza - é que procuremos a paz, quando houver qualquer esperança de obtê-la, e, se não houver nenhuma, que nos preparemos para a guerra”⁸³. A essa primeira lei da natureza Hobbes apresenta

⁷⁸ Ele afirma que “a natureza deu a cada um um direito a tudo” mas “os efeitos desse direito são os mesmos, quase, que se não houvesse direito algum”. Idem, p. 32-33.

⁷⁹ Idem, p. 33.

⁸⁰ Em suas palavras: “a guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto, a noção de tempo deve ser levada em conta na natureza da guerra, do mesmo modo que na natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover durante vários dias seguidos, também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de PAZ”. HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 109.

⁸¹ ALTHUSSER, Louis. **Política e história**, de Maquiavel a Marx. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 287.

⁸² “A guerra de todos contra todos é ao mesmo tempo essência e fracasso desse direito”. ALTHUSSER, Louis. **Política e história**, de Maquiavel a Marx. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 287.

⁸³ HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fomes, 2002, p.36. É difícil definir “lei natural”, para alguns seria o acordo geral entre nações sábias ou o consenso geral da humanidade. Para

outras, como renunciar o direito a todas as coisas através da declaração de vontade, isto é, um contrato e cumprir os contratos estabelecidos.

Todas essas leis - buscar a paz, defender-se, cumprir os pactos - são naturais porque derivam da razão, são eternas e imutáveis, mas não transcendentais, portanto vale para todos. A reta razão, portanto, é um cálculo factual e utilitarista. Se há discordância é porque o juízo não é sã e não se coloca no lugar do outro, pois se houver obediência à regra “não faça aos outros o que não queres que seja feito a ti”, todos concordarão com tais leis. Hobbes também não poupa esforços para identificar essas leis derivadas da razão nas Sagradas Escrituras (“a Lei Divina repousa na reta razão”). Contudo, as leis da natureza obrigam no foro interno, ou na consciência, e nem sempre em âmbito externo, e apenas neste último a obrigação poderá ser cumprida.

Nesse sentido, sua grande contribuição para o Direito é que “para que as leis naturais sejam cumpridas conforme dita a *recta ratio*, será necessário um aparato jurídico forte que possa manter os homens em paz”⁸⁴. Como a natureza humana não muda, **o medo e a esperança** presentes no estado de natureza devem ser utilizados no estado civil para conter as paixões. As leis da natureza são contrárias à natureza humana, por isso é necessário um poder que as imponha, seja por respeito ou por medo. Eis sua célebre frase: “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém”⁸⁵.

A sua preocupação última é paz e segurança. O Estado existe para conter as paixões humanas, de modo que o homem exerça sua liberdade respeitando a do outro. A natureza humana não muda, mas é possível alterar o estado de natureza. Assim, “a causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a

Hobbes, a lei da natureza “é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo”. Idem, p. 38.

⁸⁴ SILVA, Hélio Alexandre da. **As paixões humanas em Thomas Hobbes**: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009, p. 27. O referido autor ainda afirma que “O Estado Civil nasce, portanto, para controlar os objetos das paixões humanas, isto é, surge para reorganizar e redirecionar o medo e a esperança de modo que atuem em função do Estado civil” [...] “no plano político significa dizer que o Estado é o único meio possível de afastar a guerra generalizada de todos contra todos e, posteriormente, construir a paz”, idem, p. 112

⁸⁵ HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.143.

liberdade e o domínio sobre outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita”⁸⁶. O homem no estado de natureza é lobo do homem, mas na sociedade civil pode ser deus do homem⁸⁷.

A natureza do homem tende para a parcialidade, o orgulho, a vingança e a intolerância, ou seja, tudo aquilo que é naturalmente decorrente da necessidade de autopreservação. Nesse perspectiva, o homem é naturalmente intolerante. É inclinado para a competição, o lucro e a glória, o que gera a discórdia. Por causa das paixões busca seus próprios interesses em detrimento dos demais. Apenas as instituições podem frear seu desejo atávico de poder. Em Hobbes pode-se dizer que o homem é naturalmente intolerante e a sociedade civil tolerante, através de suas instituições que garantem a paz e a segurança.

Por fim, cabe anotar outro aspecto de sua teoria, que diz respeito às relações entre Igreja e Estado. Para Hobbes a Igreja e o Estado devem ser comandados pelo soberano, interpretando as leis e as Escrituras, decidindo sobre questões religiosas. Para vencer os conflitos de sua época propôs a unidade absoluta do soberano; o que gera outro problema, a intolerância religiosa. No entanto, a tese que venceu foi a da laicidade, separação entre as esferas civil e religiosa, promovida por autores como John Locke, conforme será visto.

2.3 O HOMEM É BOM, A SOCIEDADE O CORROMPE: ANTROPOLOGIA EM ROUSSEAU

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) foi um importante pensador do Século das Luzes, mas tornou-se um “inimigo” dos ideais iluministas, pois entendia que o progresso da humanidade que fez surgir a desigualdade entre os homens.

⁸⁶ HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.143.

⁸⁷ “Para ser imparcial, ambos os ditos são certos- que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem”. HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fomes, 2002, p. 3.

A antropologia de Rousseau se assemelha em alguns aspectos a de Hobbes, mas diferencia-se em muitos outros. Concorda, por exemplo, com Hobbes que a associação entre os homens não é algo natural⁸⁸. Porém, o principal ponto de divergência são a mutabilidade da natureza humana e o estado de natureza.

Rousseau identifica os problemas no *Discurso sobre as Ciências e as Artes* e no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*⁸⁹. Aqui está a noção do “bom selvagem”. Seu prognóstico para o problema está no *Emílio*⁹⁰ e no *Contrato Social*⁹¹.

Rousseau vê na alma dois princípios, a preservação e a piedade, além de conceber dois tipos de desigualdade, uma natural ou outra física, estabelecida pela natureza (que diz respeito à diferença de idade, saúde e inteligência) e uma moral ou política, estabelecida ou consentida pelos homens (que divide os homens entre ricos e pobres, poderosos e fracos)⁹².

Para ele as opiniões anteriores acerca do estado de natureza são equivocadas, pois olhavam para o homem primitivo sob a perspectiva da sociedade, e assim descreviam o homem civil. Sua formulação do homem selvagem é conjectural, pois não pode ser demonstrada, e apresenta como método raciocínios hipotéticos, e não verdades necessariamente históricas. Sua apresentação do homem no estado de natureza, o selvagem, é imaginativa, hipotética, pois esse homem não existe mais, ou, talvez, nunca tenha existido (diferentemente de Hobbes que, usando exemplos, diz que o homem não muda).

Na primeira parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, apresenta o homem como um ser solitário e o supõe como é

⁸⁸ “O homem não tem nenhuma necessidade do outro homem. Tudo isso configura as exigências teóricas de Rousseau que se resumem na recusa da sociabilidade natural” ALTHUSSER, Louis. **Política e história**, de Maquiavel a Marx. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 341.

⁸⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Discurso sobre as ciências e as artes**. Vol. II, (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1997.

⁹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio; ou, Da educação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

⁹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social: princípios de direito político**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

⁹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Vol. II, (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 51.

biologicamente como o de seus dias, “andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu”, isto é, “tal como deve ter saído das mãos da natureza”⁹³. Sob o aspecto metafísico e moral não se diferencia tanto do animal pelo entendimento, mas sim pela consciência da liberdade. Para Rousseau, o homem selvagem é “sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo”⁹⁴.

A fonte de todos os males está na faculdade de aperfeiçoar-se, a que Rousseau chama de **perfectibilidade**. Aqui discorda de Hobbes que acredita na imutabilidade da natureza humana.

Contrapõe-se ao estado de natureza hobessiano, que aponta para o medo da morte para justificar o direito natural de autopreservação. Para Rousseau o temor que o homem possui no estado de natureza é da dor. O temor da morte é algo adquirido pelo homem ao distanciar-se da condição animal. A vida do homem hobbesiano no estado de natureza, “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”, não é aceita por Rousseau.

Se compreendo bem o termo *miserável*, é ele uma palavra sem sentido algum ou que só significa uma privação dolorosa e sofrimento do corpo ou da alma. Ora, desejaria que me explicassem qual poderia ser o gênero de miséria de um ser livre cujo coração está em paz e o corpo com saúde. Pergunto qual das duas - a vida civil ou a natural - é mais suscetível de tornar-se insuportável àqueles que a fruem⁹⁵.

Assim, Rousseau discorda da conclusão de Hobbes sobre a ferocidade que há no princípio da conservação. Ele destaca que a piedade é uma virtude presente no estado de natureza, inclinando o ser humano a benevolência e tornando-o sensível aos males causados a outrem⁹⁶.

⁹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Vol. II, (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 57-58.

⁹⁴ Idem, p. 80. “O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, seu primeira preocupação a de sua conservação”, Idem, p. 87.

⁹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Vol. II, (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 74.

⁹⁶ “Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz [...] ela, em lugar dessa máxima sublime da justiça raciocinada - *Faze a outrem o que desejas que façam a ti* -, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, mas talvez mais útil do que a precedente - *Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem*”. Idem, p. 79..

Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão, como o pretendem os nossos juristas, os impede também de abusar de suas faculdades, como ele próprio acha; de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de fazer mal⁹⁷.

Para o filósofo genebrino o “homem é um ser naturalmente bom, amando a justiça e a ordem; que não há perversidade original no coração humano e que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos”⁹⁸, mas quando os interesses se cruzam com o de outros e a ambição gera oposição, pressupostos em um estado social, os conflitos e a maldade surgem. Livre de toda a sociabilidade o homem age racionalmente condicionado à conservação e piedade. Na sociedade civil esses dois princípios se tornam egoísmo e altruísmo.

No estado de natureza, a liberdade para Hobbes é ausência de obstáculos e para Rousseau significa ausência de obrigação. A igualdade em Hobbes é um dado natural, em Rousseau diz respeito ao fato de não haver hierarquia entre os homens.

Como dito, em Rousseau a natureza humana é mutável. Nesse aspecto, ele distingue dois momentos de transição do estado de natureza para o estado social. No período intermediário Rousseau afirma que

embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e mais duradoura⁹⁹.

A faculdade de aperfeiçoar-se e a liberdade são marcas que distinguem os homens dos outros animais. No estado de natureza o homem é um ser pacífico, pois não convive, apenas se une com outros pelas paixões e pelo acaso.

Na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade* apresenta o surgimento da propriedade como uma das causas da desigualdade entre os homens. É sua

⁹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Vol. II, (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 76

⁹⁸ Cf. FORTES, L. R. S. **Rousseau: o bom selvagem**. São Paulo: F.T.D., 1989, p. 12.

⁹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Vol. II, (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 93.

clássica expressão: “o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo”¹⁰⁰. Para ele a ideia de propriedade nasceu paulatinamente no espírito humano.

Rousseau passa a descrever a “docilização” e enfraquecimento do corpo e do espírito como a primeira fonte dos males, além de apontar as situações que provavelmente levaram a socialização. Nesse período intermediário, o homem vai se aproximando daquele como conhecemos e como Hobbes já via em seu estado de natureza.

Outra fonte dos males foi a consideração e a estima do próximo. Cada um começou a medir os demais, a desejar ser olhado pelos outros. A moralidade introduz-se quando a estima determina o mais belo, o mais forte, o mais eloquente. A metalurgia e a agricultura revoluciona a civilização. Surgem as primeiras regras de justiça, da partilha da propriedade para dar a cada um o que é seu.

Finda o estado de natureza e, passando por essa penumbra, dá-se início ao estado social. Rousseau conclui que “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”¹⁰¹. O homem, naturalmente bom, é corrompido pelas relações sociais, por isso, “a perda do estado de natureza constitui a essência da sociedade humana”¹⁰². Tudo aquilo que une os seres humanos é a causa de seu infortúnio:

A linguagem, a propriedade e a sociabilidade constituídas em desconformidade com a natureza humana - e a falta da educação para conviver uns com os outros - seriam, portanto, os fundamentos da sociedade, organizada sob o poder de um Estado que, em vez de

¹⁰⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Vol. II, (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 87.

¹⁰¹ Idem, p. 114. “Tal, com efeito, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vivem em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes”. Idem, p. 115.

¹⁰² ALTHUSSER, Louis. **Política e história**, de Maquiavel a Marx. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 332.

harmonizar os homens, serviria para fundar e aumentar a diferença entre eles¹⁰³.

Nesse contexto, se infere que o homem natural de Rousseau é tolerante por ser piedoso, mas na sociedade torna-se egoísta e intolerante. Contudo, ele acredita na regeneração da sociedade pervertida. Não é possível retornar ao estado de natureza primitivo, então a solução contra esse homem que se tornou mal é a educação¹⁰⁴ e a política¹⁰⁵.

O homem, para Rousseau, não se regenera pela destruição da sociedade e com o retorno à vida no meio das florestas. Embora privado, no estado social, de muitas vantagens da natureza, ele adquire outras: capacidade de desenvolver-se mais rapidamente, ampliação dos horizontes intelectuais, enobrecimento dos sentimentos e elevação total da alma [...] O propósito visado por Rousseau é combater os abusos e não repudiar os mais altos valores humanos¹⁰⁶.

Não obstante Hobbes e Rousseau discordarem da natureza do homem no estado de mera natureza, concordam que os homens de seus dias eram maus, ou no que interessa, intolerantes, e cada um, a seu modo, defendeu a tolerância. Com efeito, “esses dois notórios pensadores estavam discutindo quais seriam os meios eficientes para se promover a paz e a concórdia entre os homens na sociedade civil, tendo-se em vista o regime das leis e da representação política”¹⁰⁷. Ambos defendiam o papel do direito na construção de uma coexistência pacífica, ou seja, através das leis, dispor sobre a tolerância entre os indivíduos.

2.4 O ESTADO E O MONOPÓLIO DA FORÇA: INSTITUCIONALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA

A função de qualquer ordem social consiste na motivação da determinada conduta. O direito diferencia-se das demais ordens normativas por ser **coercitivo**. O

¹⁰³ ROMÊO, Christiane Itabaiana Martins. Jean Jacques Rousseau: da inocência natural à Sociedade Política In: FERREIRA, Lier Pires (et. al) (org). **Curso de ciência política**: grandes autores do pensamento político moderno e contemporâneo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 167.

¹⁰⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio; ou Da educação**. 3.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

¹⁰⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**: princípios de direito político. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

¹⁰⁶ CHAUI, Marilena de Souza. Vida e Obra de Rousseau (1712-1778). In: **Do contrato social**. 2.ed. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. XIV.

¹⁰⁷ RIGHI, Maurício G. na Introdução à KEELEY, Lawrence H. **A guerra antes da Civilização**: o mito do Bom Selvagem. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 14.

paradoxo dessa técnica social encontra-se no fato de que seu ato coercitivo é da mesma natureza do ato que ele busca prevenir ou reprimir. A força é empregada para prevenir o uso da força na sociedade. Para que o uso seja legítimo o Estado detém seu monopólio¹⁰⁸.

A história apresenta uma transição entre a lei da vingança sanguinária privada para o monopólio estatal da violência. O contexto dos séculos XIII a XVIII demonstram certa indiferença com a morte de um ser humano: “Todo o mundo era violento no fim da Idade Média e no início dos Tempos Modernos”¹⁰⁹.

A confiança do homem moderno em si mesmo, em decorrência do progresso econômico e político desde o Iluminismo, gerou uma crença na bondade como uma virtude presente nos seres humanos. Mas as duas guerras mundiais e os regimes totalitários ascenderam o debate da propensão para o mal no homem¹¹⁰.

O pensamento a respeito da natureza humana muda no decorrer da história. Porém, “se os homens fossem virtuosos, não existiria problema algum de tolerância”¹¹¹ e nem da necessidade de uma ordem coercitiva que os induzisse a solidariedade. “A solidariedade social é, assim, um valor que depende de uma força exterior, respeitável e temida, que contém e refreia as paixões”¹¹².

Assim, o monopólio estatal da violência para frear as paixões, como proposto por Hobbes, deve se dar em um ambiente legítimo, pois do contrário, o uso da força será capaz de submeter e excluir o diferente¹¹³. Nesse sentido, o ambiente

¹⁰⁸ KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do estado**. Trad. Luís Carlos Borges. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 26-30.

¹⁰⁹ MUCHEMBLED, Robert. **História da violência**: do fim da Idade Média aos nossos dias. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 32.

¹¹⁰ FROMM, Erich. **O Coração do homem**: seu gênio para bem e para o mal. Trad. Octavio Alves Velho. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 21. DOOYEWEERD, Herman. O que é o homem? In: **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. Trad. Guilherme Vilela Riberiro e Rodolfo Amorim Carlos de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010, p. 243.

¹¹¹ ZARKA, Yves Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. Tradução Anderson Vichikeski Teixeira. São Leopoldo, RJ: Editora Unisinos, 2013, p. 15.

¹¹² FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. 4.ed. São Paulo: Atlas, 2003, p. 355.

¹¹³ “A violência legal - aquela cujo uso é regulado por lei - adquire caráter jurídico na medida em que corresponde a certos procedimentos institucionais capazes de presumir o consenso de terceiros”.

democrático, como será defendido, torna-se o mais adequado para tal tarefa, tendo em vista a inclusão, a proceduralização e o esvaziamento dos conteúdos éticos prévios.

O desenvolvimento desses dois primeiros capítulos pode ser resumido no seguinte. Adota-se o ceticismo no conhecimento, isto é, defende-se que há sempre pontos de vista diferentes para as questões humanas, tendo em vista o conhecimento incerto e limitado. Por sua vez, a antropologia realista manifesta certo pessimismo quanto às qualidades humanas e indulgência quanto aos vícios. O papel do direito volta-se para conter a violência privada através do monopólio da força, ou seja, sobrepujar as paixões humanas que se apresentam em sua intolerância atávica. A melhor síntese talvez esteja nas palavras de Voltaire, quando fala da ignorância (razão insuficiente) e da fraqueza (antropologia realista) do ser humano:

A natureza diz a todos os homens: Fiz todos vós nascerem fracos e ignorantes, para vegetarem alguns minutos na terra e adubaram-na com vossos cadáveres. Já que sois fracos, auxiliai-vos; já que sois ignorantes, instruí-vos e tolerai-vos¹¹⁴.

Diferentemente da perfectibilidade do homem rousseauiano, o ser humano parece não mudar nesses aspectos, não obstante as óbvias vantagens éticas da tolerância, tanto no direito quanto na política¹¹⁵. No capítulo seguinte será visto como o homem, intolerante por natureza chega a ser tolerante por necessidade ou por inteligência¹¹⁶, longe de constituir, mesmo hoje, uma regra.

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. A violência razoável. In: **Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito**. São Paulo: Atlas, 2002, p. 73

¹¹⁴ VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Cala. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 136.

¹¹⁵ ADEODATO, João Maurício. Função retórica do direito na construção das fronteiras da tolerância. In: **A retórica constitucional** (sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo). 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 116.

¹¹⁶ TALBI, Mohammed. Tolerância e intolerância na tradição muçulmana. In: **A intolerância**: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; publicação sob a direção de Françoise Barret-Ducrocq; tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 55.

CAPÍTULO III – A TOLERÂNCIA NA MODERNIDADE: A EVOLUÇÃO DE UM CONCEITO

Sumário: 3.1 O Humanismo Renascentista e a Era da Reforma; 3.2 John Locke: Tolerância civil e secularização; 3.3 Pierre Bayle: Tolerância como direito à consciência errante; 3.4 Montesquieu: Tolerância como virtude política; 3.5 Voltaire: Tolerância universal; 3.6 Jean-Jacques Rousseau: Tolerância e religião civil.

3.1 O HUMANISMO RENASCENTISTA E A ERA DA REFORMA

O conceito de tolerância foi formado, no sentido moderno, nos séculos XVI e XVII no contexto das guerras religiosas e perseguições¹¹⁷. A tolerância surge como uma concessão de liberdade àqueles que estão em desacordo em matéria religiosa e na exclusão da coação da esfera religiosa.

Nesse contexto, ainda era estranho reivindicar um direito a liberdade religiosa ou a consciência. A questão do Estado como uma organização política e jurídica autônoma estava em construção.

O Renascimento representa um período de transição entre a Idade Média e a Idade Moderna, na busca pela renovação científica, literária e artística com base na Antiguidade Clássica, em direção a um **ideal humanista**. Entre os humanistas renascentistas, é importante mencionar Thomas Morus (1478-1535)¹¹⁸, que em sua famosa obra demonstra como o rei Utopus, assim que conquistou a ilha, decretou a liberdade de religião¹¹⁹. Ao seu lado, Erasmo de Roterdã (1466-1536)¹²⁰, que lhe

¹¹⁷ “A tolerância é uma invenção filosófica, provocada pela história - em virtude da urgência de ter de sair das guerras de religiões”. ZARKA, Yves Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. Tradução Anderson Vichikeski Teixeira. São Leopoldo, RJ: Editora Unisinos, 2013, p. 39.

¹¹⁸ “A sua forte posição a favor da tolerância ganhou-lhe adeptos na geração seguinte. A contribuição única de que é responsável pela difusão do humanismo, pelo avanço do conhecimento e pela formação dos princípios da paz e concórdia, granjearam-lhe um lugar primacial na história da tolerância”. KAMEN, Henry. **O amanhecer da tolerância**. Trad. Alexandre Pinheiro Torres. Porto: Inova, 1968, p. 30.

¹¹⁹ MORUS, Thomas. **A Utopia**. Trad. Luís de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 132-133.

dedicou seu *Elogio da loucura*, defendia poucos pontos dogmáticos e maior liberdade em questões menores, visando uma reconciliação dentro da tradição cristã. Além deles, Marsilio Ficino, Nicolau de Cusa, Giovanni Pico della Mirandola e Bartolomé de las Casas, apenas para mencionar alguns¹²¹, desenvolveram a noção de direitos subjetivos, liberdade de crença e a dignidade e igualdade entre os seres humanos. Numa época em que cada religião reivindicava a posse exclusiva da verdade, os humanistas reivindicam a paz.

Pontue-se que, “para além do Renascimento, a Reforma Protestante será um segundo evento que influenciará a sociedade, a cultura e o pensamento, rompendo com a civilização medieval e contribuição para o trânsito ao mundo liberal moderno”¹²². O **protestantismo** apresenta fatores políticos de progresso e de ruptura com a sociedade medieval, e nesse sentido, preparadores do mundo liberal, em que se situa historicamente a primeira aparição da filosofia dos direitos fundamentais¹²³.

A Reforma Protestante fragmentou a unidade religiosa presente na Idade Média e possibilitou um pluralismo religioso que, desenvolvido nos séculos seguintes, conduziu a outros tipos que se apresentam como características da vida contemporânea já no final do século XVIII. Por outro lado, ela desencadeou graves conflitos bélicos e problemas novos, como por exemplo, a questão da convivência com pessoas de outras religiões salvacionistas diferentes¹²⁴.

Num sentido amplo a expressão *Reforma* pode ser usada para se referir a quatro movimentos: luteranismo; igreja reformada ou calvinismo; reforma radical ou

¹²⁰ ERASMUS, Desiderius. **A filosofia de Erasmo de Roterdã**. Seleção, introdução e comentários de John P. Dolan. Trad. Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo: Madras, 2004.

¹²¹ Para um breve apanhado dos principais autores ligados ao Renascimento que, com suas ideias, fomentaram a tolerância, Cf. ADEODATO, João Maurício. Função retórica do direito na construção das fronteiras da tolerância. In: **A retórica constitucional** (sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo). 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 131-137.

¹²² WOLKMER, Antônio Carlos. Cultura jurídica moderna, Humanismo Renascentista e Reforma Protestante. **Revista Sequência**, nº50, jul. 2005, p. 18.

¹²³ MARTÍNEZ, Gregorio Peces-Barba. Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales. In: **Historia de los derechos fundamentales**. Tomo I: Tránsito a la modernidade. Siglos XVI y XVII. Madrid: Dykinson, 1998, p. 117. “La influencia de la Reforma protestante sobre la formación del mundo moderno no se puede poner, por conseqüente, en duda, aunque sí conviene matizar su auténtico sentido de cara, sobre todo, a centrar su papel em la formación de la filosofía de los derechos fundamentales”. Idem, p. 114.

¹²⁴ RAWLS, John. **História da filosofia moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 8-11.

anabatismo; reforma católica ou contra-reforma¹²⁵. Também é usado num sentido mais restrito para indicar a Reforma Protestante, excluindo a Reforma Católica.

Martinho Lutero (1483-1546) preocupou-se com o uso cristão da autoridade secular e até que ponto os cristãos lhe devem obediência. Para ele, a função da Espada (governo secular) é estabelecer a paz exterior e impedir os delitos. E nesse aspecto, não cabe aos governos forçar as consciências, nem impor qualquer crença a seus súditos¹²⁶. Contudo, há quem diferencie a fase em que ele foi perseguido, quando defendia uma tolerância razoável à dissidência, daquela após ter certo prestígio, quando defendeu a perseguição contra os hereges¹²⁷.

João Calvino (1509-1564) apontava para a diferença entre o governo espiritual e o governo civil, que não se excluem e não são incompatíveis entre si, e o cristão deve se preocupar com o segundo. A finalidade do governo secular consiste em “favorecer e proteger o culto exterior a Deus, defender a pura doutrina [e a religião] e a boa condição da Igreja”, além de “harmonizar nossa maneira de viver à sociedade humana, moldar nossa conduta à justiça civil, reconciliar-nos uns com os outros e sustentar e defender a paz e a tranquilidade gerais”¹²⁸. Assim, para Calvino, uma prioridade das leis civis era ordenar as obrigações devidas a Deus e depois cuidarem do bem-estar dos homens, no mesmo sentido do Decálogo, que estabelecia deveres para com Deus e deveres com relação ao próximo. Ambos eram reformadores magisteriais, pois buscavam apoio das autoridades políticas. Defendiam uma interdependência entre o governo eclesiástico e o governo civil.

Inicialmente a Reforma pretendia constituir-se apenas num movimento de renovação espiritual, sem qualquer objetivo político. Contudo, a separação entre o direito, a

¹²⁵ MCGRATH, Alister E. **Teologia histórica**: uma introdução à história do pensamento cristão. Trad. Susana Klassen. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2007, p. 177. Esse mesmo autor aponta que a Reforma não pode ser considerada um único movimento coerente e deve ser considerada o resultado de uma série complexa e diversificada de micro-Reformas. MCGRATH, Alister E. **Origens intelectuais da Reforma**. Trad. Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 7.

¹²⁶ “A fé é livre, e ninguém pode ser compelido a crer [...] O uso da força não pode jamais coibir a heresia”. LUTERO, Martinho. Sobre a autoridade secular. In: HÖPFL, Harro (org). **Sobre a autoridade secular**. 2.ed. Martins Fontes, 2005, p. 40 e 48.

¹²⁷ STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (Ed.). **History of political philosophy**. 3rd ed. Chicago: London: Univ. of Chicago Press, 1987, p. 321. “É impossível descobrir, nos escritos de Lutero, uma abordagem coerente para a questão da tolerância e da liberdade religiosa”. Idem, ibidem.

¹²⁸ CALVINO, João. Sobre o governo civil. In: HÖPFL, Harro (org). **Sobre a autoridade secular**. 2.ed. Martins Fontes, 2005, p. 74.

moral, a religião e a política constituía para as monarquias absolutistas comprometedoras da segurança pública. Vigia o princípio *cujus regio, eius religio*, ou seja, a religião do rei deveria ser a religião oficial dos súditos. A unidade da Igreja representava a unidade do Estado. Portanto, os reformadores foram vistos, pelos poderes estabelecidos, como desestabilizadores da ordem social¹²⁹.

Muitos conflitos surgiram nos países europeus. As guerras civis tinham motivação religiosa, mas foram somadas com reivindicações sociais surgidas pelo espírito crítico e humanista do Renascimento. Para Henry Kamen¹³⁰, as chamadas guerras religiosas não tiveram apenas um cunho religioso, na verdade, pode-se dizer que era secundário. Os maiores problemas eram políticos, inerente a um período de formação dos Estados Nacionais. Além disso, afirma que a tolerância pregada pode ser considerada como produto da heterodoxia da Reforma.

É importante destacar que essa época começa a ser marcada pelo fenômeno da **secularização**, assentando as bases da liberdade e da igualdade e a separação da esfera pública e a esfera privada. A liberdade não usufrui de um processo histórico linear e progressivo, mas cíclico. O Edito de Nantes em França é o exemplo claro disto. Não foi a primeira tentativa de se instituir a tolerância religiosa juridicamente, mas se tornou um marco nesse sentido, não obstante ser posteriormente revogada, o que foi aplaudido por muitos. Entre “avanços” e “retrocessos” a tolerância começa a ser defendida por diversos autores importantes da modernidade e assentar-se como uma virtude política.

Nesse contexto ganhou força a *Parábola do Anel*, que se tornou famosa por meio de Gotthold Ephraim Lessing em seu livro *Nathan, o Sábio*. A parábola que repercutiu no período do Iluminismo era utilizada para promover a tolerância religiosa. A história é contada antes por Giovanni Boccaccio na terceira novela do primeiro dia, no *Decameron*. Saladino questiona um judeu qual das três leis (a judaica, a sarracena ou a cristã) era verdadeira. O sábio judeu conta-lhe, então, a lenda dos três anéis. Um homem rico possuía um valioso anel que pertenceu às gerações

¹²⁹ MAGALHÃES, João Baptista. **Locke. A “Carta sobre a Tolerância” no seu contexto filosófico**. Porto: Edições Contraponto, 2001, p. 35-38.

¹³⁰ KAMEN, Henry. **O amanhecer da tolerância**. Trad. Alexandre Pinheiro Torres. Porto: Inova, 1968, p. 131.

anteriores e era passado para o herdeiro sucessor. Contudo, esse homem era pai de três filhos belos, virtuosos e obedientes, a quem amava igualmente. Cada filho, desejando ocupar o primeiro lugar na família, pedia ao velho pai que lhe deixasse o anel à hora da morte. O pai pensou em satisfazer a todos, não sabendo designar um herdeiro, e encarregou um hábil artista de fazer outros dois anéis, que ficaram tão parecidos com o primeiro que mal se podia distinguir o autêntico. Quando a morte se aproximou, ele deu-os, às escondidas, a cada um dos filhos. Após sua morte, os filhos reclamaram a herança e a honra da primogenitura dando provas com o anel. Mas como não se podia descobrir qual era o verdadeiro, a questão ficou pendente¹³¹.

Em suma, “a conquista da tolerância fez parte de um processo histórico que conduziu a um desenvolvimento gradual da liberdade e dos direitos humanos”¹³². Conforme Peces-Barba e Pietro Sanchís, a secularização iniciada com o trânsito da modernidade, e assentando as bases da igualdade e da não discriminação em função das crenças ou descrenças, separando a moral da religião, é ponto de partida da moral laica da burguesia liberal e da uma teoria moderna dos direitos fundamentais¹³³.

3.2 JOHN LOCKE: TOLERÂNCIA CIVIL E SECULARIZAÇÃO

John Locke (1632-1704) foi um dos pensadores que mais marcou o pensamento moderno. Considerado fundador do liberalismo clássico, teorizador da sociedade civil e um dos fundadores do empirismo inglês. No mesmo sentido de Hobbes, Locke declara de seu nascimento as angústias do período: “Logo que me vi no mundo encontrei-me numa tempestade”. Um período ainda marcado por guerras religiosas

¹³¹ BOCCACCIO, Giovanni. **Decameron ou príncipe Galeotto**. Trad. Urbano Tavares Rodrigues. Belo Horizonte: Crisálida, 2008, p. 42-43.

¹³² MAGALHÃES, João Baptista. **Locke. A “Carta sobre a Tolerância” no seu contexto filosófico**. Porto: Edições Contraponto, 2001, p. 110.

¹³³ PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio e PIETRO SANCHÍS, Luis. La filosofía de la tolerancia. In: **Historia de los derechos fundamentales**. Tomo I: Tránsito a la modernidade. Siglos XVI y XVII. Madrid: Dykinson, 1998. p. 343.

e políticas, de perseguição e intolerância¹³⁴. O contexto intelectual é ressaltado por João Baptista Magalhães da seguinte forma:

A visão medieval do mundo que dominava a cultura dessa época era holística: a ciência, a política e a economia eram integradas num ponto de vista mais global, o da concepção cristã do mundo, que conferia uma identidade cultural. E, por isso, os conflitos religiosos tornavam-se também conflitos políticos. Mas uma nova consciência entra em ruptura com o pensamento dominante, anunciando a emergência do tempo moderno¹³⁵.

Como visto no primeiro capítulo, Locke é empirista e rejeita a noção de ideias inatas. Isso influencia seu pensamento sobre a tolerância, pois combate o conhecimento de uma verdade absoluta, que deveria ser perseguida e imposta pelo Estado. Como as fontes de todo conhecimento são a experiência sensível (sensação) e a reflexão, as convicções das pessoas não podem ser forçadas. Para ele, a pretensão de unidade que gerava as guerras e intolerância.

No que diz respeito à teoria política, discorda da teoria absolutista de Hobbes, de que o soberano possui poder de instituir os direitos civis, uma vez que os direitos no estado de natureza são inúteis. Para Locke os direitos civis já existem no estado de natureza, como direitos naturais. O Estado é criado para garantir a paz, unidade e propriedade, ou seja, assegurar os direitos naturais básicos de todo cidadão. Em Hobbes, se todos são iguais e independentes, então todos têm direito a tudo; já Locke, partindo da mesma premissa - todos são iguais e independentes - irá defender que ninguém tem o direito de “tirar ou prejudicar a vida, ou o que tende à preservação da vida, a liberdade, a saúde, os membros ou os bens de outrem”¹³⁶.

Concorda com Hobbes no sentido de que o homem é movido pelas paixões, e julga o bem aquilo que dá prazer e mal o que causa dor. O espírito ambicioso e rebelde não é exagerado como em Hobbes, e, pela experiência, a razão controla os desejos, a tolerância pode triunfar sobre a intolerância. Considera uma tendência natural do homem o viver em sociedade obrigando-o “a suportar as responsabilidades da

¹³⁴ No ano seguinte ao nascimento de Locke, Galileu Galilei é obrigado a rever sua teoria heliocêntrica com base em Copérnico. Nasceu na Inglaterra e passou pela guerra civil de Oliver Cromwell.

¹³⁵ MAGALHÃES, João Baptista. **Locke. A “Carta sobre a Tolerância” no seu contexto filosófico**. Porto: Edições Contraponto, 2001, p. 9.

¹³⁶ LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. (Coleção Os Pensadores). 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 36.

comunidade”¹³⁷. Com esses pressupostos ele elabora sua base para a tolerância civil e religiosa.

Deve ser ressaltado que, em determinado momento de sua vida, Locke sofreu perseguição política, refugiando-se na Holanda durante cinco anos, entre 1685 a 1689. Nesse período, ele escreveu quatro cartas sobre tolerância; a primeira, escrita em latim, é considerada a mais importante e contém a base de seus argumentos, as outras três foram redigidas como respostas a objeções feitas a primeira¹³⁸.

O principal objetivo da *Carta sobre a Tolerância* foi demarcar as **fronteiras entre a religião e o Estado**. Procurou estabelecer a distinção entre sociedade civil e sociedade religiosa, pois entendia que a confusão entre esses sistemas é a principal causa das guerras de seu tempo.

Estimo que se seja necessário, acima de todas as coisas, distinguir exatamente os assuntos do governo civil dos da religião e determinar as justas ligações entre um e outro. Se isso não for feito, não terão fim controvérsias que sempre surgem entre aqueles que têm, ou têm a pretensão de ter, por um lado, interesse pelas almas dos homens e, por outro, cuidado pela comunidade (commonwealth)¹³⁹.

Locke apresenta dois fundamentos para a tolerância: o evangelho bíblico e a razão. Como cristão, ele inicia sua carta afirmando que a tolerância é a marca característica da verdadeira igreja. Define a finalidade da religião como a busca com o bem do outro, por isso faz um apelo à consciência “daqueles que perseguem, torturam, destroem e matam outros homens sob a pretensão da religião, seja por amizade e gentileza para com eles ou não”¹⁴⁰. Acusa esses que, em nome da religião, são intolerantes, pois o uso de armas não pertence à luta cristã.

A sociedade é definida por meio de sua concepção contratualista, formada por pessoas que se unem com interesse de preservação e desenvolvimento de seus interesses. Assim o magistrado civil - que representa o poder político - é constituído

¹³⁷ MAGALHÃES, João Baptista. **Locke. A “Carta sobre a Tolerância” no seu contexto filosófico**. Porto: Edições Contraponto, 2001, p. 84.

¹³⁸ Portanto é a primeira “a mais interessante, a mais valiosa para uma declaração ressoante da necessidade de tolerância e dos males da intolerância”. YOLTON, John W. **Dicionário Locke**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 43.

¹³⁹ LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010, p. 35-36.

¹⁴⁰ Idem, p. 32.

para salvaguardar os interesses civis - vida, liberdade, saúde e bens. Portanto, o cuidado das almas não está sob sua responsabilidade.

Religião é uma questão de persuasão íntima da mente, portanto o Estado não pode forçar a consciência das pessoas. O poder do magistrado está na força externa e da religião na persuasão interna da mente, pois “as leis não têm força nenhuma sem penas, e penas neste caso são absolutamente impertinentes, pois que não são apropriadas para convencer a mente”¹⁴¹.

A igreja é definida como uma sociedade voluntária de pessoas que se unem para um fim específico, a adoração pública a Deus, do modo que elas julguem aceitáveis visando a salvação da alma. Por isso, os recursos que devem ser usados nessa comunidade são exortações, admoestações e conselhos, nunca o uso da força, pois o monopólio de seu uso pertence ao Estado. Se não forem suficientes os avisos, a única pena - mais grave - da Igreja deve ser a excomunhão.

Locke atribui à vida privada o direito à consciência e à crença, e à vida pública a esfera política, que representa a integridade da comunidade e salvaguarda dos direitos das pessoas e de suas posses. A fé diz respeito exclusivamente à pessoa, a principal preocupada com a própria alma. “Não se deve, no entanto, associar, na vida religiosa, o privado ao ‘interior’ e o público ao ‘exterior’. E isto porque a liberdade de consciência ‘interior’ exige a liberdade de culto ‘exterior’”¹⁴².

Em relação ao dever de tolerância da igreja, Locke defende que nenhuma igreja deve tolerar em seu seio pessoas que ofendam as leis da sociedade. Elas devem ser excluídas, mas isso não significa que a excomunhão permita tirar quaisquer dos bens civis que ela possua. Argumenta que nenhuma pessoa pode sofrer violência ou injúria por pertencer a outra religião, e muito menos ser invadida em seus direitos civis sob o pretexto da religião.

¹⁴¹ LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010, p. 36 e 38.

¹⁴² MAGALHÃES, João Baptista. **Locke. A “Carta sobre a Tolerância” no seu contexto filosófico**. Porto: Edições Contraponto, 2001, p. 100.

No que diz respeito ao dever do magistrado em relação à tolerância, Locke sustenta a separação entre as competências da religião e do Estado. O magistrado não deve determinar ritos de cerimônia religiosa nem proibir as que são praticadas. O que é considerado pecado, não necessariamente deve trazer o castigo civil, nem a idolatria ou heresia são definidas e rejeitadas pelo magistrado. Este somente deve intervir se determinada religião puder causar dano, prejuízo à vida, à liberdade ou à propriedade de outros. Nestes casos, se os interesses (religioso e político) conflitarem, quando pretendem regular uma mesma conduta, a balança se inclina a favor do magistrado civil¹⁴³. “A responsabilidade do magistrado é somente cuidar para que a comunidade não receba nenhum prejuízo e que nenhuma injúria seja feita a qualquer homem, seja à sua vida ou às suas propriedades”¹⁴⁴.

A fé é indiferente ao poder público, no que diz respeito à crença e ao culto. A tolerância, em Locke, apresenta a noção de indiferença. Para o poder civil todas as religiões estão no mesmo nível, as igrejas são toleradas, mas não apoiadas. “Desde que ele aceite a existência de outras, e que nada faça para impedir essa simultaneidade além de pregar a sua como verdadeira, não há problema”, uma vez que “Locke se alicerça nas coisas indiferentes, uma ideia dos gregos, para defender a tolerância”¹⁴⁵.

Locke, ao separar as esferas de competência, não defende uma tolerância absoluta, pois o dever de tolerância vai até certos limites. Mais especificadamente, é possível observar que “Locke tinha dificuldade de tolerar a intolerância, sobretudo no caso daqueles prelados cristãos e dignitários eclesiásticos que tentavam impor doutrinas e dogmas que não se encontravam na Bíblia”¹⁴⁶. O limite é não tolerar os intolerantes. Mas quem eram os intolerantes para Locke?

Se o objetivo da sociedade é a segurança e a paz preservando os direitos civis, qualquer opinião contrária às regras morais de preservação da sociedade não deve

¹⁴³ PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio; PIETRO SANCHÍS, Luis. La filosofía de la tolerancia. In: **Historia de los derechos fundamentales**. Tomo I: Tránsito a la modernidade. Siglos XVI y XVII. Madrid: Dykinson, 1998, p. 360.

¹⁴⁴ LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010, p. 65.

¹⁴⁵ BRITO, Ari Ricardo Tank. Introdução à LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010, p. 13.

¹⁴⁶ YOLTON, John W. **Dicionário Locke**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 42.

ser tolerada. Portanto, aqueles que não aceitam o próprio dever de tolerar não devem ser tolerados pelo magistrado. Aqui existem duas peculiaridades no pensamento de Locke. Os primeiros intolerantes de que Locke faz menção são os religiosos que não aceitam a tolerância, ou, na verdade, qualquer religião que atribua a si mesma “qualquer privilégio ou poder peculiares sobre os outros mortais em assuntos civis; ou aqueles, que sob o pretexto da religião, desafiam qualquer tipo de autoridade que não esteja associada a eles em sua comunhão eclesiástica”¹⁴⁷. Não se deve tolerar àqueles que não aceitam a separação entre os poderes religioso e civil. Assim, os católicos romanos eram vistos como intolerantes, segundo Locke, porque, além de não aceitarem as demais religiões, honravam um soberano estrangeiro, o Papa, sendo ao mesmo tempo cidadãos de uma Estado e fiéis sujeitos a Roma, minando a base do Estado.

Outros que não deveriam ser tolerado pelo magistrado civil são os ateus, “aqueles que negam a existência de Deus”, pois “a retirada de Deus, mesmo que só em pensamento, a tudo dissolve”¹⁴⁸. Locke é duro para os que não possuem crença, afirmando que “aqueles que, por seu ateísmo, enfraquecem e destroem toda a religião não possuem sequer uma pretensão de religião na qual possam basear o privilégio de uma tolerância”¹⁴⁹. Nessa linha de pensamento, esse grupo não deve ser tolerado, pois não poderiam cumprir promessas ou observar juramentos:

O ateu - que é aquele que não só não crê em Deus, mas o que talvez seja mais importante, não acredita em nenhum tipo de recompensa ou punição após a morte - não pode ser sujeito de um pacto: ele é total e irremediavelmente indigno de confiança. Não pode ser um membro da sociedade civil, pois nada o liga a ela. Para Locke, o sustentáculo último da sociedade é, afinal de contas, divino, e se as promessas de salvação não tiverem nenhum valor, a sociedade não tem nada em que se apoiar. Alguém que não acredita nas promessas divinas se coloca, portanto, acima das leis¹⁵⁰.

Na perspectiva de Locke, a questão do ateísmo e do catolicismo pode ser resumido com sua preocupação com a ordem pública. Esses dois grupos não poderiam ser tolerados, pois suas posturas enfraquecem o pacto social, portanto não eram dignos de confiança, o que será criticado por Bayle.

¹⁴⁷ LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010, p. 79.

¹⁴⁸ Idem, p. 80.

¹⁴⁹ Idem, ibidem.

¹⁵⁰ BRITO, Ari Ricardo Tank. Introdução à LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010, p. 15.

Com efeito, o grande mérito de Locke foi defender a separação do poder religioso do poder civil (secular). Como ressaltam Peces-Barba e Pietro Sanchís, “a separação entre o público e o privado, entre o que diz respeito a todos, sem prejudicar os direitos dos outros e o que exige a preservação destes últimos aparece aqui claramente anunciado. Ética pública separada e distinta de ética privada”¹⁵¹. Para alguns Locke é o primeiro filósofo a distinguir as esferas pública e privada.

Locke delimitou as duas instâncias, tanto pela natureza, como pelos seus fins. Para ele, a sociedade civil deve, portanto, através do poder político, “garantir as condições de tolerância que permitam o exercício dos direitos de consciência relativamente às crenças religiosas”¹⁵². Como ressalta João Baptista Magalhães, “a sua reflexão sobre a tolerância abriu as portas a um Estado laico e liberal, tal como é concebido no nosso tempo”¹⁵³.

3.3 PIERRE BAYLE: TOLERÂNCIA COMO DIREITO À CONSCIÊNCIA ERRANTE

Pierre Bayle (1647-1706) foi precursor do iluminismo, filósofo e enciclopedista francês defensor da liberdade de pensamento e da tolerância religiosa. O pensamento de Bayle é tido como um dos maiores exemplos de ceticismo moral. Uma de suas preocupações era questionar a aceitação da perseguição religiosa, sofrida por seitas menores, sob a alegação de que era motivada por amor ou temor a Deus.

Bayle inaugura a noção de tolerância, mais acentuadamente que Locke, como direito à consciência, que rompe com uma tradição antiga, que remonta a Santo

¹⁵¹ PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio; PIETRO SANCHÍS, Luis. La filosofía de la tolerancia. In: **Historia de los derechos fundamentales**. Tomo I: Tránsito a la modernidade. Siglos XVI y XVII. Madrid: Dykinson, 1998, p. 359. Para esses autores, “A *Carta sobre a tolerância* constitui seguramente o exemplo mais acabado de uma filosofia da tolerância que não todavia uma filosofia da liberdade religiosa; com ela cabe dizer que alcança sua plenitude teórica do ideal da tolerância, porquanto reconhece praticamente todos os argumentos apresentados desde o século XVI, porém sem chegar a uma formulação de um direito fundamental em sentido moderno” idem, p. 364.

¹⁵² MAGALHÃES, João Baptista. **Locke. A “Carta sobre a Tolerância” no seu contexto filosófico**. Porto: Edições Contraponto, 2001, p. 100.

¹⁵³ Idem, p. 111.

Agostinho. Mesmo que o bispo de Hipona acreditasse que o homem não pode acreditar contra a sua vontade, foi contraditório ao promover perseguição contra os donatistas e justificou a perseguição religiosa em alguns casos: “Há uma perseguição injusta, que é aquela que os sem Deus movem contra a Igreja de Cristo; e uma perseguição justa que é a que as Igrejas de Cristo movem contra os sem-Deus [...] A Igreja persegue por amor e, os sem-Deus por crueldade”. Veja a diferença em relação a Tertuliano, outro pai da Igreja, que defendia o oposto: “Tanto pela lei humana como pela lei natural, cada qual é livre de adorar que quiser. A religião de cada um nem prejudica nem aproveita a quem quer que seja. É contra a natureza da própria religião forçar seja quem for à religião”¹⁵⁴.

Na linha dessas duas posições históricas, diversos textos bíblicos eram usados para justificar a tolerância ou a intolerância. Nesse sentido, Bayle comenta a passagem do Evangelho de Lucas, onde é narrada a parábola das bodas. A parábola conta que um homem ofereceu um grande banquete e convidou muitas pessoas. Na hora do banquete, mandou o seu servo trazer os convidados para a festa preparada e cada uma deles começou a dar desculpas. Então, indignado, esse homem disse ao servo: “Sai depressa para as ruas e becos da cidade e traze para aqui os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos”. Vendo ainda que restavam lugares o senhor respondeu ao servo: “Sai pelos caminhos e atalhos, e *obriga* a todos a entrar, para que fique cheia a minha casa”. Ao que Jesus aplicou: “Porque vos declaro que nenhum daqueles homens que foram convidados provará a minha ceia”¹⁵⁵.

A obra de título extenso é *Comentário filosófico sobre estas palavras de Jesus Cristo, obrigai-os a entrar; onde se prova por várias razões demonstrativas que não há nada mais abominável do que fazer conversões pela força: e onde se refutam todos os sofismas dos que convertem pela força e a apologia que Santo Agostinho fez das perseguições* (1686). Em síntese, para Bayle a expressão “obriga-os a entrar”, não pode significar algo contrário à razão, e as Escrituras jamais podem recomendar um crime. A interpretação que leva à conversão forçada é “contraditória

¹⁵⁴ Ambas citadas por KAMEN, Henry. **O amanhecer da tolerância**. Trad. Alexandre Pinheiro Torres. Porto: Inova, 1968, p. 11 e 16.

¹⁵⁵ O Evangelho segundo Lucas 14: 15-24. **Bíblia Sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

com o espírito do Evangelho e, também por isso, não pode ser senão falsa”¹⁵⁶. Bayle apela à razão e diz que as Escrituras não podem estar em confronto com ela.

Mesmo tentando afastar um fundamento exclusivamente bíblico, Bayle aponta que as guerras religiosas começaram com a disputa entre Caim e Abel; e apesar de recorrer à razão, fundamenta o direito de consciência no próprio Deus. “Isso significa dizer que Bayle sacraliza a consciência e universaliza a tolerância”¹⁵⁷.

De outro lado, a concepção de tolerância apresentada por Bayle possui um valor positivo. A conotação de tolerância, num sentido antigo, significa compaixão ou indiferença. Tese assim defendida por Diderot e D’Alambert no verbete da Enciclopédia¹⁵⁸. Bayle inverte essas concepções, “à medida que introduz a idéia de que a tolerância porta um valor em si mesmo, fundado na razão, cujo princípio é a preocupação com o outro, o que tem, como consequência, a paz social”¹⁵⁹.

O filósofo francês escreveu ainda o *Dicionário Histórico e Crítico*¹⁶⁰ e sofreu acusações de ateísmo. Foi julgado pelo Consistório da Igreja Calvinista em Roterdã, mas foi absolvido com a condição de efetuar algumas correções em sua obra¹⁶¹. Bayle sofreu as consequências da perseguição em sua família. Em razão de suas publicações, autoridades francesas prenderam seu irmão mais velho, o pastor Jacob Bayle, em condições insalubres, levando a sua morte em menos de seis meses de sua prisão¹⁶². Foragido na Holanda por causa da perseguição, Pierre Bayle viveu também as vantagens da tolerância.

¹⁵⁶ Citado em AURÉLIO, Diogo Pires. **Um fio de nada**: ensaio sobre a tolerância. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 84.

¹⁵⁷ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla**: tolerância e política em Montesquieu. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 252.

¹⁵⁸ DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. Tradução dos Verbetes “Intolerância” e “intolerante”, da Enciclopédia. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema**: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2010.

¹⁵⁹ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla**: tolerância e política em Montesquieu. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 251.

¹⁶⁰ BAYLE, Pierre. **Historical and critical dictionary**: selections. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1991.

¹⁶¹ PRIMO, Marcelo de Sant’Anna Alves. O “Esclarecimento sobre os ateus” do *Dictionnaire* de Bayle. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema**: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2010, p. 44.

¹⁶² LABROUSE, Elisabeth. Pierre Bayle, 1647-1706. In: HUISMAN, Denis (org.) **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 125.

Diferente de Locke, Bayle defendia a tolerância para com os ateus. Sua tese em *Esclarecimentos sobre os ateus* é de que existem ateus que vivem uma vida correta e de acordo com os bons costumes, ateus virtuosos, ao contrário dos idólatras religiosos. Ele constatou que aqueles não tem religião, por vezes, são mais propensos a seguir a honestidade e a moralidade do que as pessoas que se denominam devotas, mas cometem crimes¹⁶³. “Isso significa que Bayle separa radicalmente a vida moral das crenças e concepções religiosas”¹⁶⁴. Há assim, mais do que uma separação de ética pública e privada, uma importante divisão entre moral e religião. Ateísmo não é sinônimo de imoralidade ou de falta de confiança, pois é possível viver uma vida virtuosa sem os preceitos de uma religião específica. Para justificar sua tese, Bayle apresenta, numa visão imparcial, fatos históricos: existiram ao longo da história ateus virtuosos. Deve-se advertir que Bayle era cético, mas não se considerava ateu, e não fazia apologia ao ateísmo. Como huguenote e advogado da liberdade de consciência, defendia que cada ser humano deve buscar a verdade tal como a entende e o único juiz de suas escolhas é Deus. Todos devem ter o benefício da dúvida e o direito ao erro, e nenhuma autoridade tem direito a controlar a fé dos indivíduos, em razão do imprescindível respeito que a consciência¹⁶⁵.

Assim como Locke, Bayle defende que o magistrado civil é incompetente para forçar a consciência das pessoas. A coação estatal é externa e não consegue atingir a consciência, somente “pode desembocar tanto na hipocrisia ou simulação dos cidadãos, que se verão obrigados a seguir um comportamento incompatível com suas crenças, quanto na repressão de ferro e fogo”¹⁶⁶.

Ademais, o objetivo da tolerância, que em Locke era o exercício dos direitos de consciência relativamente às crenças religiosas, é ampliado por Bayle, conforme

¹⁶³ PRIMO, Marcelo de Sant’Anna Alves. O “Esclarecimento sobre os ateus” do *Dictionnaire* de Bayle. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2010, p. 45-46.

¹⁶⁴ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu**. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 253.

¹⁶⁵ LABROUSE, Elisabeth. Pierre Bayle, 1647-1706. In: HUISMAN, Denis (org.) **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 126-127.

¹⁶⁶ PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio; PIETRO SANCHÍS, Luis. La filosofía de la tolerancia. In: **Historia de los derechos fundamentales**. Tomo I: Tránsito a la modernidade. Siglos XVI y XVII. Madrid: Dykinson, 1998, p. 342-343.

destaca Elisabeth Labrouse, no sentido de não ser apenas “um programa de coexistência pacífica entre as comunidades religiosas”, significando “também um projeto de entendimento entre os homens, ou, pelo menos, de trégua baseada na rejeição preliminar às condenações peremptórias”¹⁶⁷.

Os que defendiam o uso das armas para impor a fé, ou seja, da religião se valer do poder político, apresentavam argumentos tanto no sentido de que era dever do Estado zelar pela verdade (religiosa) e sua divulgação, quanto como critério da prudência, dispendo que não haveria sociedade que não fosse unificada, sem unidade civil, política e religiosa. Contudo, Bayle rejeita a necessidade de unidade como caminho a ser percorrido para a estabilidade da vida social:

Se, em nome de uma moralidade que, como exige o Cristianismo, requer uniformidade religiosa, se impõe, mesmo que à força, o que se pretende como bem comum, útil a todos, o resultado disso é absolutamente perverso: a inviabilidade da vida social e política. É insustentável a concepção de que o interesse vital da sociedade se ampara num suposto ‘consensus’ religioso de seus membros, que se sintetizam em expressões tais como ‘um rei, uma lei, uma fé’ ou, ainda, *hujus regio, cujus religio*.¹⁶⁸

Bayle adianta um pensamento que é desenvolvido no seio do liberalismo igualitário (Rawls) de que, como será visto, não há necessidade de unidade no meio político-social para que haja a constituição de uma sociedade civil. A religião pode fornecer unidade, mas não é necessária para conservar as sociedades. Na realidade o **pluralismo religioso** só não é saudável porque não se pavimentou o caminho da tolerância.

Não há, dizem, peste maior e mais perigosa num Estado que a multiplicidade de religiões, porque isso produz discórdias, os vizinhos contra os vizinhos, os pais contra os filhos, os maridos contra as esposas, o príncipe contra os súditos. Eu respondo que isto é uma forte prova para a tolerância, porque se a multiplicidade de religiões escurece o Estado, é unicamente porque uma não quer tolerar a outra, mas devorá-la por meio de perseguições¹⁶⁹.

¹⁶⁷ LABROUSE, Elisabeth. Pierre Bayle, 1647-1706. In: HUISMAN, Denis (org.) **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 127.

¹⁶⁸ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu**. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 261.

¹⁶⁹ BAYLE apud SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu**. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 265.

Vê-se que a causa da intolerância religiosa é a intransigência de uma para com a outra, e o uso indevido do aparelho estatal para forçar a consciência dos cidadãos. E no que diz respeito a defesa aos ateus, Bayle está

levando a suas últimas consequências o processo de secularização iniciado com o trânsito da modernidade, e lançando as bases da igualdade e da não discriminação em função das crenças ou não crenças, separando a moral da religião, ponto de partida da moral laica da burguesia liberal e de uma teoria moderna dos direitos fundamentais¹⁷⁰.

Finalmente, deve-se dizer que para Bayle a tolerância não significa mera indiferença, mas respeito à consciência, mesmo que seja julgada equivocada, e à diferença, tornando-se um imperativo moral e um direito de todos¹⁷¹.

3.4 MONTESQUIEU: TOLERÂNCIA COMO VIRTUDE POLÍTICA

Charles-Louis de Secondat, senhor de La Brède e barão de Montesquieu, (1689-1755) foi um político, filósofo e escritor francês. A contribuição para o pensamento político é inestimável e sempre é lembrado pela teoria da separação dos poderes. Acerca de sua influência, Newton Bignotto assinala:

Nos anos que precederam a Revolução de 1789, o nome de Montesquieu transitou intensamente pelos círculos políticos e literários, os quais trabalhavam para colocar um freio no governo absoluto de Luís XVI. Conhecido por sua posição favorável à independência dos parlamentos, por sua tolerância com as diversas crenças religiosas e políticas e por seu equilíbrio, o pensador foi, durante a década de 1780, um nome obrigatório em todas as esferas da vida política¹⁷².

Nas diversas obras que Montesquieu escreveu, a tolerância está presente nas entrelinhas, exigindo-se um trabalho investigativo que ultrapassa as limitações deste trabalho¹⁷³. Sua obra mais conhecida e que pode sintetizar seu pensamento sobre é

¹⁷⁰ PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio; PIETRO SANCHÍS, Luis. La filosofía de la tolerancia. In: **Historia de los derechos fundamentales**. Tomo I: Tránsito a la modernidade. Siglos XVI y XVII. Madrid: Dykinson, 1998, p. 343.

¹⁷¹ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu**. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 266.

¹⁷² BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 29.

¹⁷³ Tal investigação foi feita de modo primoroso por Antônio Carlos dos Santos em sua tese de doutorado publicada e já referida: **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu**. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, para quem a tolerância não é uma via de mão única, pois há

tema é *O Espírito das Leis*, sobretudo na parte em que comenta acerca das leis em sua relação com a religião estabelecida em cada país e com sua política externa, que será objeto de análise.

Para Montesquieu, a religião adquire importância para a tolerância, porque tem um papel de frear as paixões desmesuradas, além de ter o mesmo objeto da política que é promover o bem público, conquanto através de meios diferentes¹⁷⁴. Montesquieu atribui um sentido positivo à religião e à política como promotoras da tolerância, pois tanto normas religiosas e quanto civis promovem condutas morais e inibem as condutas ruins.

Montesquieu argumenta contra Bayle sobre os males da religião (idólatra), que, como visto, apontou a intolerância e a violência como fruto das desavenças religiosas. Melhor do que uma república de ateus virtuosos seria promover a coexistência entre as religiões no espaço público, tendo a tolerância o papel de estabilização política, ou seja, “a tolerância é fruto de um equilíbrio político, decorrente da convivência entre diversas religiões no âmbito público”¹⁷⁵.

Montesquieu argumenta:

Constitui um mau sistema o de raciocinar contra a religião, reunir numa grande obra uma longa enumeração dos males que ela produziu, se não se fizer ao mesmo tempo a enumeração dos bens que ela igualmente produziu. Se eu quisesse narrar todos os males que produziram no mundo as leis civis, a monarquia, o governo republicano, eu diria coisas assustadoras¹⁷⁶.

Desse modo, Montesquieu defende a religião e acredita que “a crença numa religião é um fator de ordem e de equilíbrio político para a sociedade [...] o sagrado é fonte

necessidade de alteridade; a via de mão dupla é a lei natural de fazer ao próximo o que quero que seja feito a mim (p. 329).

¹⁷⁴ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu**. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 268-269.

¹⁷⁵ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu**. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 274. “A crítica que Montesquieu faz a Bayle, [é] por ele não ter percebido as nuances da força política que a religião porta de modo positivo e que repercutem efetivamente na tolerância civil”. idem, p. 282.

¹⁷⁶ MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **Do espírito das leis**: volume 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, XXIV, II, p. 123. Revela seu apreço pelo Cristianismo nos seguintes termos: “A religião cristã que não parece ter por objetivo senão a felicidade de outra vida, faz ainda a nossa felicidade nesta vida!”. Idem, p. 125.

de norma e de harmonia social”¹⁷⁷. A religião assume um aspecto instrumental, um sentido utilitário, a **estabilização da sociedade**. O papel da religião ligada à tolerância é bem específico: suavizar os costumes dos homens¹⁷⁸, ou seja, uma forma de “humanizar” sua “natureza animalesca”, como dito acima, frear suas paixões.

De modo geral, para os súditos de um governo, a norma religiosa pode estar acima da civil, isto é, a religião pode opor-se a vontade do príncipe. Nas palavras de Montesquieu:

Poder-se-á abandonar o próprio pai, ou mesmo matá-lo, se o príncipe assim ordenar; mas não se beberá vinho se ele o ordenar. As leis da religião são de um pretexto superior, porque elas são lançadas tanto sobre a cabeça do príncipe quanto sobre a de seus súditos¹⁷⁹.

Mas a lei religiosa vai até os limites da religião. As leis civis apresentam preceitos e vêm reforçadas por outras leis para que as primeiras sejam observadas. A religião é feita para o coração e deve dar conselhos e poucos preceitos. Como ela se dirige ao coração, sua ordem não é imperativa. Trabalha ao lado da política conduzindo as pessoas às boas ações, e dessa força promove equilíbrio e estabilidade social. A relação entre as duas esferas se dá da seguinte forma: se a religião estabelece boas regras de convivência, condutas que não sejam nocivas às pessoas e que promovam o bem comum, então merece ser protegida.

Montesquieu concorda com Locke sobre a separação dos domínios religioso e político. É conveniente que o pontificado esteja separado do império. Apesar de visarem o mesmo objetivo (formar bons cidadãos), possuem natureza diversa. Se possui natureza diversa, “não se deve estatuir pelas leis divinas aquilo que deve ser

¹⁷⁷ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu**. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 276.

¹⁷⁸ MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **Do espírito das leis**: volume 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, XXIV, IV, p. 126. Ele afirma ainda: “Sobre o caráter da religião cristã e o da maometana, dever-se-á, sem mais exame, acolher a primeira e rejeitar a segunda; porque é bem evidente para nós que uma religião deva suavizar os costumes dos homens, do que o fato de uma religião ser ou não verdadeira”. Idem, p. 126.

¹⁷⁹ Idem, III, X, p. 54-55.

estatuído pelas leis humanas, nem regular leis humanas aquilo que deve ser regulado pelas leis divinas”¹⁸⁰.

Ademais, demonstra que “a religião não pode ser uma questão privada e, nem mesmo, somente algo do foro íntimo, porque ela divide um terreno comum com a política, o que não pode ser deixado de lado”¹⁸¹. Mesmo sendo falsa, é a melhor garantia para controlar a conduta dos homens. Ele exemplifica que alguns dogmas, mesmo falsos, podem ser úteis e as leis da religião podem trazer paz em tempos de guerra.

Como a religião possui um fim específico para Montesquieu, o pensador não tece apenas elogios. Lembra atitudes intoleráveis, como a Inquisição¹⁸², e considera que o monoteísmo germinou a intolerância¹⁸³. Afirma, de outro lado, que as religiões sofrem influências da geografia e do clima e se adaptam melhor em alguns lugares que outros, portanto alguns dogmas particulares funcionam apenas em determinadas regiões. Sobre o motivo de apego para com as diversas religiões, ele entende que é da natureza humana a esperança e o temor, o que fomenta a noção de paraíso e inferno presente nas religiões.

No que diz respeito à atitude do governo civil em relação à religião, Montesquieu lembra que existe muita diferença entre tolerar uma religião e aprová-la. Além de não favorecer um credo específico, o Estado deve coibir a intolerância entre os grupos religiosos.

Quando o Estado permite a manifestação de diversas religiões ele exige que as religiões tolerem umas às outras. Como escreve como político, lembra que não é

¹⁸⁰ MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **Do espírito das leis**: volume 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, XXVI, II, p. 160

¹⁸¹ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla**: tolerância e política em Montesquieu. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 289.

¹⁸² “Esse tribunal é insuportável em todos os governos. Na monarquia, ele não poderá criar senão delatores e traidores; na república, não poderá formar senão indivíduos desonestos; no Estado despótico, tornar-se-á tão destruidor quanto este”. MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **Do espírito das leis**: volume 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, XXVI, XI, p. 171.

¹⁸³ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla**: tolerância e política em Montesquieu. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 330. Na mesma linha, ADEODATO, João Maurício. Função retórica do direito na construção das fronteiras da tolerância. In: **A retórica constitucional** (sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo). 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 123.

bom reprimir, pois toda religião reprimida torna-se opressora. E sugere, ainda, como princípio fundamental das leis políticas em relação à religião, que quando uma religião se estabeleça, não é bom permitir o estabelecimento de uma outra¹⁸⁴.

Como se depreende, o pluralismo religioso é uma constatação e isso demonstra a diversidade do mundo. A tolerância deve ser vista, então, como a coexistência das diversas manifestações religiosas harmonicamente no espaço público. Segundo Antônio Carlos dos Santos, a tolerância em Montesquieu apresenta uma ênfase da faceta institucional sobre a pessoal:

para Montesquieu, a tolerância exige um conjunto complexo de fatores que envolvem ações positivas do Estado, exercendo o poder último, das religiões, subordinando-se ao Estado, dos legisladores, considerando a diversidade, inclusive religiosa e, finalmente, do cidadão, admitindo a diferença de pensamento e ação do outro. Com essa idéia, Montesquieu promoveu uma mudança semântica no século XVIII, dando um novo sentido à tolerância: ela se deslocou de um campo estritamente pessoal, de condescendência, para um outro, baseado no interesse público. O que antes era apenas uma questão de consciência, como em Bayle, torna-se problema da esfera pública e das instituições; o que antes dependia de crenças, de convicções pessoais, passa a depender das leis instituídas, não mais se tolerando os abusos, venham de onde vierem¹⁸⁵.

Na linha do autor referido, conclui-se, aqui, com o pensamento de Montesquieu com uma comparação salutar entre os outros dois pensadores analisados neste capítulo:

Bayle parte do direito à consciência para chegar à tolerância civil e Locke, ao contrário, condiciona primeiramente a delimitação do campo de atuação das instituições, no caso, o Estado e a Igreja, para depois chegar ao direito e à consciência individual, pois privatiza o culto religioso e seculariza a esfera pública, alcançando, assim a tolerância civil. Do encontro desses dois pensadores do século XVII é que nasce a síntese da idéia de tolerância em Montesquieu, que apresenta, na segunda metade do século das Luzes, sua face mais valiosa, a da tolerância como um direito universal¹⁸⁶.

Nesse sentido, o conceito de tolerância em Montesquieu não possui uma base religiosa ou psicológica, como defenderam Locke e Bayle, mas encaminha para um significado fundamentalmente político e secularizado.

¹⁸⁴ MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **Do espírito das leis**: volume 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, XXV, X, p. 153.

¹⁸⁵ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla**: tolerância e política em Montesquieu. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 298.

¹⁸⁶ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla**: tolerância e política em Montesquieu. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 267.

3.5 VOLTAIRE: TOLERÂNCIA UNIVERSAL

A tolerância assentou-se como princípio filosófico e político no século XVIII com o Iluminismo. Conforme Marilena Chauí, “nada repugna mais ao homem da Ilustração do que a intolerância gerada pelo fanatismo religioso sob a capa da filosofia e do direito”¹⁸⁷. A contribuição de François-Maire Arouet, Voltaire (1694-1778), é imprescindível nesse sentido. Na mesma linha de Locke apresenta argumentos a favor da tolerância como solução para as discórdias religiosas e civis.

Tratou da questão no seu *Dicionário Filosófico*, em verbete específico: “Que é a tolerância? É o apanágio da humanidade. Estamos todos empedernidos de debilidades e erros; perdoemo-nos reciprocamente nossas tolices, é a primeira lei da natureza”¹⁸⁸.

Mas a principal obra que ele trata sobre o tema é seu *Tratado sobre a tolerância* (1763). O que motivou Voltaire a escrever esse livro foi a visita da família Calas com as notícias da perseguição contra o pai da família, Jean Calas, que fora injustamente acusado da morte de seu próprio filho. Ele declarou: “Deus sabe que fomos movidos apenas por um espírito de justiça, de verdade e de paz, quando escrevemos o que pensamos da tolerância, a propósito de Jean Calas, que o espírito de intolerância fez morrer”¹⁸⁹.

A história é narrada no início do livro, e serve de base para toda argumentação seguinte, onde não serão poupadas críticas ao fanatismo religioso e às instituições judiciárias. O fato de seu no ano de 1761, no dia 13 de outubro de 1761. Jean Calas, um comerciante protestante estava em sua casa jantando com sua família. O filho mais velho, Marc-Antoine Calas, retira-se da mesa mais cedo e desce para a loja da família no primeiro andar. Pouco tempo depois, o irmão caçula, Pierre Calas,

¹⁸⁷ CHAÚÍ, Marilena de Souza. **Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo**: (Espinosa, Voltaire e Merlau-Ponty). São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 106.

¹⁸⁸ VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. Tradução Líbero Rangel de Tarso. São Paulo: Atena Editora, 1956, p. 317.

¹⁸⁹ VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Cala. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 134.

acompanha o amigo que visitava a família naquela noite. Ao descerem, avistam o corpo de Marc-Antoine, morto por estrangulamento.

Aos gritos da família, a população curiosa aproximou-se. Não demorou para um “fanático da populaça”, como narra Voltaire, gritar que o próprio pai enforcara seu filho. A razão logo foi acrescentada: o filho mudaria de religião e por isso a família lhe tirara a vida. “Um momento depois, ninguém duvidava mais. Toda a cidade foi persuadida de que é um imperativo religioso entre os protestantes que um pai e uma mãe devem assassinar seu filho tão logo ele queira converter-se”¹⁹⁰. A acusação não é espantosa se levar em consideração que a cidade era Toulouse; lugar em que o clero católico era absoluto; onde se comemorava com entusiasmo a revogação do Edito de Nantes e como santo o dia do Massacre de São Bartolomeu. Desse episódio, segue-se um processo “contrário às normas”.

Não é de hoje que se diz que a justiça é frequentemente injusta: *Summus jus, summa injuria* é um dos provérbios mais antigos. Há várias maneiras pavorosas de ser injusto: por exemplo, a de suplicar na roda o pobre Calas com base em indícios equívocos e a de tornar-se culpado de derramar sangue inocente por acreditar demais em vãs presunções¹⁹¹.

Voltaire, diante de tanta barbárie, exclama: “e isso em nossos dias! E isso num tempo em que a filosofia fez tantos progressos!”¹⁹². A sua preocupação com o caso demonstra, de um lado, o zelo da humanidade e, de outro, o zelo da severidade. Voltaire indaga como um senhor de sessenta e oito anos poderia estrangular e enforcar sozinho um filho de vinte e oito; como uma criada católica aceitaria tal brutalidade se o filho fosse passar para sua religião; como uma mãe afetuosa atacaria seu próprio filho.

Ele lembra a perseguição religiosa contra os valdenses em França - um período de mortes, suplícios e guerras civis. Após demonstrar os benefícios da tolerância e como ela é exercida em outros países orientais ele afirma que as provas são

¹⁹⁰ VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Cala. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 6.

¹⁹¹ VOLTAIRE. **O preço da justiça**. Tradução Ivone Castilho Benedetti. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 4.

¹⁹² VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Cala. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 8 - “A fraqueza de nossa razão e a insuficiência de nossas leis se fazem sentir diariamente”, idem, p. 9.

inúmeras contra qualquer exercício de intolerância. Enquanto a tolerância nunca suscitou uma guerra civil, a intolerância “cobriu a terra de chacinas”.

Voltaire está preocupado com o bem físico e moral da sociedade, elemento mais importantes do que dogmas religiosos. A luz da razão deve expulsar o **obscurantismo da intolerância**. Acerca desta crença, afirma: “o grande meio de diminuir o número de maníacos, se restarem, é submeter essa doença do espírito ao regime da razão, que esclarece lenta, mas infalivelmente, os homens”¹⁹³.

É, portanto, esse tempo de fastio, de saciedade, ou melhor, de razão, que podemos perceber como uma época e uma garantia da tranquilidade pública [...] Enfim, o interesse do Estado é que filhos expatriados retornem com modéstia à casa de seu pai: a humanidade o exige, a razão o aconselha e a política não se pode assustar com isso”¹⁹⁴.

Ele se vale de todos os argumentos que promovem a tolerância. Sob o aspecto econômico, lembra que a intolerância causa problemas financeiros e atrapalha o comércio. Mas o argumento mais relevante é o filosófico-jurídico.

Em Voltaire, a tolerância é um direito natural. Um direito que segue do princípio universal de que não devemos fazer o que não gostaríamos que nos fizesse. Por isso, é antinatural dizer, como era dito, “acredita no que acredito e no que não poder acreditar, ou morrerás” ou “Crê, ou te abomino; crê, ou te farei todo o mal que puder; monstro, não tens minha religião, logo não tens religião alguma: cumpre que sejas odiado por teus vizinhos, tua cidade, tua província”. Assim os homens devoraram-se iam uns aos outros. Por isso, “o direito da intolerância é, pois absurdo e bárbaro; é o direito dos tigres, e bem mais horrível, pois os tigres só atacam para comer, enquanto nós exterminamo-nos por parágrafos”¹⁹⁵.

O argumento histórico é levado em conta e Voltaire volta-se aos povos antigos e analisa a tolerância nessas civilizações. Os gregos eram tolerantes com as diversas religiões e que o processo contra Sócrates foi um exemplo incomum de intolerância. Os romanos eram muito tolerantes e mesmo não professando todos os cultos,

¹⁹³ VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Cala. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 30.

¹⁹⁴ Idem, p. 32.

¹⁹⁵ Idem, p. 33-34.

permitiam todos. Para eles, a tolerância era a lei mais sagrada dos povos. Defende que os romanos perseguiram os primeiros cristãos não por causa de sua religião, mas por causa do zelo irrefletido de alguns e por perturbarem a ordem pública¹⁹⁶.

Ainda que seja admitido que os romanos tenham perseguido os cristãos, não seria o caso de cometer a mesma injustiça. Lembra o horror da cidade de Toulouste que comemora a Noite de São Bartolomeu; festa cruel que deveria ser abolida. Algo incompatível com o ensinamento cristão.

Afirma que a tolerância esteve presente na vida do povo judeu no período bíblico. Em algumas circunstâncias até a idolatria foi tolerada. Sob Moisés, sob os juízes e sob os reis há exemplos de tolerância.

Todas essas observações não são alheias ao fundo da questão, que consiste em saber se os homens devem se tolerar; pois, se elas provam o quanto houve de enganos de parte a parte em todos os tempos, provam também que os homens precisaram, em todos os tempos, tratar-se com indulgência¹⁹⁷.

Voltaire demonstra que havia divergências muito maiores entre as seitas judaicas do que entre os protestantes e católicos; não obstante, aquelas se conservavam na mesma comunidade. Examinando o judaísmo, é de espantar poder “encontrar a maior tolerância em meio aos horrores mais bárbaros”. Mesmo que isso seja uma contradição, “mas quase todos os povos foram governados por contradições. Feliz aquela que produz costumes suaves quando se tem leis de sangue!”¹⁹⁸. No dicionário afirma: “Eis belos exemplos de tolerância entre o povo mais intolerante e cruel de toda a antigüidade: nós o imitamos em seus furores absurdos, e não em suas indulgências”¹⁹⁹.

O filósofo francês passa a descrever os ensinamentos de Jesus Cristo para saber se a intolerância foi por ele ensinada. Comentando a parábola das bodas, que Bayle faz referência, Voltaire diz que houve um grande abuso da expressão *obriga-os a entrar*. Ele argumenta que um criado não teria poder suficiente para forçar ninguém a ir à

¹⁹⁶ VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Cala. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 39-47.

¹⁹⁷ Idem, p. 173, n. 110.

¹⁹⁸ Idem, p. 81.

¹⁹⁹ VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. São Paulo: Atena Editora, 1956, p. 319.

feita. Certamente a expressão, fazendo uso de comentadores, significa: “rogar, suplica, insiste, esforça-te ao máximo”. Portanto, “qual a relação, vos pergunto, dessa súplica e dessa ceia com a perseguição?”²⁰⁰. Outra passagem que sofreu abuso grosseiro é o evento da figueira sem frutos que Jesus amaldiçoa e a figueira seca em seguida:

São dadas várias explicações diferentes desse milagre; mas há uma só que possa autorizar a perseguição? Uma figueira não pôde dar figos no começo de março e foi tornada seca: será uma razão para fazer secar nossos irmãos de dor em todas as épocas do ano? Respeitemos na Escritura tudo o que pode fazer surgir dificuldades em nossos espíritos curiosos e vãos, mas não abusemos disso para sermos duros e implacáveis²⁰¹.

Para ele tais exemplos nada possuem nenhuma relação com perseguições relativas ao dogma, mas, quando usados para esse pretexto, demonstram o espírito de intolerância. Não há como recusar que Jesus pregou a doçura, a paciência e a indulgência. Assim, “se quereis vos assemelhar a Jesus Cristo, sede mártires e não carrascos”²⁰².

Voltaire apresenta, ainda, vários testemunhos contra a intolerância, introduzindo ideias de diversos pensadores, defendendo sempre que a fé deve se estabelecer pela persuasão e não pela coação²⁰³.

Na mesma linha de Locke, defende que não se deve tolerar os intolerantes. Para Voltaire os intolerantes são os fanáticos que perturbam a sociedade. Portanto, aqueles que matam em nome de sua crença não merecem tolerância, pois seus atos são criminosos e merecem ser punidos. Esse é o único caso em que a intolerância parece razoável, e torna-se um direito humano.

Apresenta, também, um aspecto pragmático da religião, como Montesquieu, em que a religião serve de freio ao homem:

²⁰⁰ VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Cala. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 84.

²⁰¹ Idem, p. 86.

²⁰² Idem, p. 90.

²⁰³ Por exemplo, cita Tertuliano: “É um sacrilégio tirar, em matéria de religião, a liberdade aos homens, impedir que escolham uma divindade: nenhum homem, nenhum deus gostaria de um serviço forçado” (Tertuliano, Apologética, cap. XXIV). VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Cala. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 91.

Tal é a fraqueza do gênero humano e tal sua perversidade, que, para ele, certamente é preferível ser subjugado por todas as superstições possíveis, contanto que não sejam mortíferas, do que viver sem religião. O homem sempre teve necessidade de um freio e, ainda que fosse ridículo fazer sacrifícios aos faunos, aos silvanos, às náiades, era bem mais útil e razoável adorar essas imagens fantásticas da divindade do que entregar-se ao ateísmo. Um ateu argumentador, violento e poderoso seria um flagelo tão funesto quanto um supersticioso sanguinário²⁰⁴.

Como teísta, Voltaire fazia uma distinção entre o fanatismo, fruto da superstição, e a religião. O problema não é a religião, mas a superstição. A razão exerce seu papel de erradicar a superstição; e a pior de todas elas é odiar o próximo por suas opiniões²⁰⁵.

A verdadeira religião deve possuir poucos dogmas, porque reduz as disputas. No verbete de seu dicionário sobre a religião, afirma que seu papel é ensinar a adoração, a justiça, a tolerância e a humanidade²⁰⁶. Para a felicidade eterna os homens devem ser justos, para a felicidade presente devem ser indulgentes. As discussões teológico-metafísicas são incompreensíveis à débil razão humana, pois apenas concordamos na geometria, e nos demais assuntos não é possível haver uniformidade no pensamento.

É imperioso acentuar que Voltaire fundamenta uma tolerância universal sob o princípio de que todos os homens são irmãos, pois todos são filhos do mesmo Pai e criaturas do mesmo Deus²⁰⁷. E assim, o *Tratado* culmina com uma oração a Deus:

Não é mais aos homens que me dirijo, é a ti Deus de todos os mundos e de todos os tempos. Se é permitido a frágeis criaturas perdidas na imensidão e imperceptíveis ao resto do universo, ousar te pedir alguma coisa, a ti que tudo criaste, a ti cujos decretos são imutáveis e eternos, digna-te olha com piedade os erros decorrentes de nossa natureza. Que esses erros não

²⁰⁴ **Tratado sobre a tolerância:** a propósito da morte de Jean Cala. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 113. “Onde quer que haja uma sociedade estabelecida, uma religião é necessária: as leis protegem contra os crimes conhecidos, e a religião, contra os crimes secretos” Idem, ibidem.

²⁰⁵ Idem, p. 114-116.

²⁰⁶ VOLTAIRE. **Dicionário filosófico.** verbete “Religião”. Tradução Líbero Rangel de Tarso. São Paulo: Atena Editora, 1956, p. 300.

²⁰⁷ O intolerante diz: “escutem-me, pois o Deus de todos esses mundos me falou: há novecentos milhões de pequenas formigas como nós sobre a terra, mas apenas o meu formigueiro é bem-visto por Deus; todos os outros lhe causam horror desde toda a eternidade; meu formigueiro será o único afortunado, e todos os outros serão desafortunados”. Contudo, “não só é cruel perseguir nesta curta vida os que não pensam como nós, como também suponho ser ousado demais pronunciar sua condenação eterna. Parece-me que não compete a átomos de um momento, tais como somos, antecipar as decisões do Criador”. VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância:** a propósito da morte de Jean Cala. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 121-123.

venham a ser nossas calamidades. Não nos deste um coração para nos odiarmos e mãos para nos matarmos. Faz com que nos ajudemos mutuamente a suportar o fardo de uma vida difícil e passageira; que as pequenas diferenças entre as roupas que cobrem nossos corpos diminutos, entre nossas linguagens insuficientes, entre nossos costumes ridículos, entre nossas leis imperfeitas, entre nossas opiniões insensatas, entre nossas condições tão desproporcionadas a nossos olhos e tão iguais diante de ti; que todas essas pequenas nuances que distinguem os átomos chamados *homens* não sejam sinais de ódio e perseguição. [...] Possam todos os homens lembrar-se de que são irmãos!²⁰⁸.

Voltaire publica três capítulos posteriormente, como pós-escrito, para combater uma obra contemporânea a favor da intolerância e comentar o desfecho do processo Calas. Além disso, Voltaire argumenta contra a revogação do Edito de Nantes, que produziu mais mal do que bem. Sobre o processo que deu início a luta de Voltaire, houve novo julgamento, com a anulação da primeira sentença e a declaração de inocência de Jean Calas, quase três anos após a sua morte infame. Afirma por fim: “Possa esse exemplo servir para inspirar aos homens a tolerância, sem a qual o fanatismo devastaria a terra, ou pelo menos a afligiria sempre!”²⁰⁹.

A luta contra a intolerância não se resumiu a publicação deste livro. Segundo Will Durant, a esta obra seguiu-se “uma torrente de panfletos, histórias, diálogos, cartas, catecismos, diatribes, pasquins, sermões, versos, contos, fábulas, comentários e ensaios, em nome do próprio Voltaire e de centenas de pseudônimos”²¹⁰.

Isso demonstra que o filósofo, que já possuía credibilidade e sossego, engajou-se na luta contra a intolerância. E assim como em Montesquieu, “o efeito mais importante das considerações de Voltaire sobre a tolerância é ter feito da discussão sobre as diferenças religiosas uma discussão plenamente política”²¹¹.

²⁰⁸ VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Cala. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 125-126.

²⁰⁹ Idem, p. 143.

²¹⁰ DURANT, Will. **A história da filosofia**. Tradução Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996, p. 231.

²¹¹ BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude**: as ideias republicanas na França do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 75.

3.6 ROUSSEAU: TOLERÂNCIA E RELIGIÃO CIVIL

O pensamento de Rousseau foi abordado no segundo capítulo, especificamente acerca de sua teoria da natureza humana e do estado de natureza. Cabe aqui uma breve referência a sua contribuição para o tema da tolerância.

Em Rousseau, a tolerância não possui um cunho eminentemente religioso. Ele faz menção à intolerância filosófica e fala da intolerância de seus inimigos, tanto ateus como religiosos, ambos fanáticos. Nesse sentido, ele argumenta que não se pode diferenciar a intolerância civil da religiosa, pois são naturalmente as mesmas. As guerras religiosas são manifestações civis da intolerância religiosa; onde a intolerância teológica é admitida há efeitos civis.

Nesse sentido, a tolerância possui a função de **coesão do corpo político**. Logo, a intolerância representa sua fragmentação. Sua preocupação volta-se, então, para a possibilidade de unidade da sociedade na pluralidade de crenças. Para que as diversas crenças não enfraqueçam a unidade social, é necessário um conjunto de normas morais mínimas que regulem a crença das pessoas. Nesse aspecto, Rousseau propõe uma religião essencial, isto é, uma religião civil que estipule um credo mínimo e que se volte à boa ordem da sociedade.

Rousseau apresenta duas espécies de religião: a do homem e a do cidadão. A primeira dirige-se ao coração, é interior, voltada aos deveres morais. A segunda é exterior, formada de dogmas e ritos. A religião do cidadão é uma espécie de teocracia, que tem como ponto positivo inculcar o amor às leis e à pátria, mas como ponto negativo tornar o povo supersticioso e intolerante.

Sobre a religião do homem, que ele identifica primeiramente como o verdadeiro cristianismo, aduz que há reconhecimento recíproco da irmandade e filiação divina, mas por outro lado, é contrária ao espírito social.

Mas eu me engano ao dizer uma república cristã: essas duas palavras excluem uma a outra. O cristianismo não prega senão servidão e dependência. Seu espírito é muito favorável à tirania para que ela não aproveite isso sempre. Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos;

eles o sabem e não se revoltam com isso; esta curta vida vale muito pouco aos olhos deles²¹².

Se nem uma nem outra é ideal, como o Estado deve lidar com a fé? Deve-se tolerar todas as crenças? A resposta é negativa. Tolerância não é aceitar tudo. O Estado deve ser tolerante, mas isso não significa que não possa excluir certas doutrinas, “de tal modo que a tolerância se apresenta nos textos de Rousseau não como aceitação absoluta das diversas religiões, mas tão-somente como condição necessária para a manutenção da unidade do corpo político”²¹³.

A pluralidade somente pode subsistir quando for possível o bem comum na sociedade. Assim, o indivíduo pode ter uma vontade particular contrária ou diferente da vontade geral - vontade que possui como cidadão. Mas a liberdade que possui é a civil, uma vez que, pelo contrato social, o homem perde sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que o tenta e que pode atingir²¹⁴.

Com efeito, até que ponto é admissível uma vontade particular no meio da sociedade? A vontade particular é aceitável desde que a ordem social seja assegurada. Comparando a vontade particular com as crenças pessoais, “o que Rousseau parece defender é que a ordem social não deve se fundar na crença ou na descrença dos cidadãos, e sim no cuidado que todos precisam ter com vistas à manutenção dessa ordem”²¹⁵.

O direito que o pacto social dá ao soberano sobre os súditos não ultrapassa, como já o disse, os limites da utilidade pública. Os súditos não devem prestar contas de suas opiniões ao soberano, enquanto suas opiniões interessarem à comunidade. Portanto, importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que lhe faça cumprir seus deveres, mas os dogmas dessa religião não interessam nem ao Estado, nem a seus membros, enquanto esses dogmas se referirem à moral, e aos deveres que aquele que a professa tenha de cumprir em relação a outrem. Cada um pode ter, de resto, as opiniões que quiser, sem que caiba ao soberano

²¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**: princípios de direito político. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002, p. 169. “Como o Evangelho não estabelece uma religião nacional, toda guerra sagrada é impossível entre os cristãos”, idem, p. 170.

²¹³ KAWAUCHE, Thomaz. Tolerância e intolerância em Rousseau. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema**: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2010, p. 132.

²¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**: princípios de direito político. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002, p. 37.

²¹⁵ KAWAUCHE, Thomaz. Tolerância e intolerância em Rousseau. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema**: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2010, p. 141.

conhecê-las, pois como ele não tem competência no outro mundo, seja qual for o destino dos súditos na vida futura isso não é de sua conta, desde que sejam bons cidadãos nesta vida”²¹⁶.

Como ser um “bom cidadão” é estabelecido pela Religião Civil. Esta apresenta os dogmas, ou melhor, os sentimentos de sociabilidade para ser um bom súdito. Essas instruções devem ser “simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações, nem comentários”, quais sejam, “a existência da divindade poderosa, inteligente, benfeitora, providente e precavida, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus, a santidade do contrato social e das leis, eis os dogmas positivos”²¹⁷. Ao lado desses dogmas essenciais, positivos, Rousseau apresenta um único dogma negativo: a intolerância.

O último dogma representa a fronteira entre o tolerável e o intolerável: a exclusão de alguns cultos que são considerados prejudiciais. “Assim, toda religião que pudesse estar de acordo com o código seria admitida, toda religião que discordasse dele seria proscrita, e cada um seria livre para não ter outra a não ser o próprio código”²¹⁸.

Esses dogmas representam a religião do cidadão, um código moral, uma espécie de profissão de fé civil, que contém, “positivamente, as máximas sociais as quais cada um seria obrigado a admitir, e negativamente, as máximas fanáticas as quais seria obrigado a rejeitar, não como ímpias, mas como sediciosas”²¹⁹. Isso deve ser levado a sério ao ponto de, quem não acreditar e não os adotar, ser banido do Estado, ou, se os reconhecer publicamente e conduzir-se contrariamente, ser passível de pena de morte²²⁰. Mas se deve esclarecer que,

²¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**: princípios de direito político. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002, p. 170.

²¹⁷ Idem, p. 171.

²¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta ao senhor Voltaire. In: **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Tradução José Oscar de Almeida Marques [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 135-136.

²¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta ao senhor Voltaire. In: **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Tradução José Oscar de Almeida Marques [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 135.

²²⁰ “... pois cometeu o maior dos crimes: mentiu diante da lei”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**: princípios de direito político. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002, p. 171. Em outra parte chegou a afirmar: “Aliás, todo malfetor que ataca o direito social torna-se por seus atos rebelde e traidor da pátria, cessa de ser membro dela ao violar-lhe as lei e até lhe faz guerra. Então a conservação do Estado é incompatível com a sua, sendo necessário que um dos dois pereça, e quando se faz morrer o culpado, é menos como cidadão do que como inimigo. O processo, o

a preocupação principal de Rousseau em sua discussão da religião civil é a necessidade de formar, consolidar e perpetuar os vínculos de união entre todos os membros de uma sociedade civil, para que se sustentem reciprocamente, em respeito, desvelo e apoio mútuos. Acredita ele que a obediência e a lealdade religiosas consistem num dos grandes estímulos ao compromisso ativo com uma causa. Portanto, é essencial apurar como essa disposição para dar-se se acomodará no seio de uma sociedade civil - apurar se sustenta, ou deve sustentar, essa sociedade, ou se a enfraquece ou subverte²²¹.

De tal modo, o intolerável para Rousseau é o sedicioso. Se a tolerância visa a conservação do Estado, aquele que atenta contra a sociedade comete o maior de todos os crimes. Em uma carta dirigida a Voltaire, ele expõe:

denomino intolerantes todos aqueles que imaginam que um homem de bem deve necessariamente acreditar em tudo o que eles acreditam, e condenam impiedosamente os que não pensam como eles próprios. Com efeito, os fiéis raramente têm a disposição de deixar os condenados às penas eternas em paz neste mundo; e um santo que acredita viver com réprobos habitualmente se antecipa ao ofício do diabo. E se houvesse incrédulos intolerantes que quisessem forçar o povo a não crer em nada, eu não os baniria menos severamente do que os que o querem forçar a crer em tudo aquilo que lhes agrada²²².

Veja-se que, por um lado, o cidadão não deve impor sua crença, mas por outro, deve professar a crença nos dogmas básicos do contrato social, que são, segundo Rousseau, a condição de vivência da sociedade civil. Por isso, inclusive o ateu que não aceitar esses dogmas não deve ser tolerado. Mas, como em Locke, não pelo fato de suas opiniões (a)religiosas, mas porque sua conduta não pode ser moral e representa uma ameaça do bem comum - que é um dos dogmas do contrato social. Rousseau não defende uma intolerância contra os ateus; não sem critérios justificadores.

É proveitoso apontar que, se a religião é vista com desconfiança - pois promove tanto a tolerância ao inibir condutas imorais, quanto a intolerância por perseguir os credos diferentes -, Rousseau tenta solucionar o problema criando uma religião,

juízo, são as provas e a declaração que rompeu o tratado social, e, por conseguinte, não é mais membro do Estado. Ora, como ele se reconheceu como tal, ao menos por sua morada, deve ser afastado pelo exílio, como infrator do pacto, ou pela morte, como inimigo público; pois tal inimigo não é uma pessoa moral, é um homem e é direito de guerra matar o vencido", idem, p. 56.

²²¹ DENT, N.J.H. **Dicionário Rousseau**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 194.

²²² ROUSSEAU. Jean-Jacques. Carta ao senhor Voltaire. In: **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Tradução José Oscar de Almeida Marques [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 135.

diferente das demais, não teológica, mas civil, preocupada com a pátria terrena, que promova coesão social. Ele inclina-se à possibilidade de a sociedade civil estar unida a dogmas religiosos essenciais para promover a tolerância, a unidade e a ordem.

CAPÍTULO IV – FUNDAMENTAÇÃO DA TOLERÂNCIA NA CONTEMPORANEIDADE

Sumário: 4.1 Liberalismo e autonomia individual; 4.2 Liberalismo-igualitário e a tolerância nas instituições democráticas; 4.3 Comunitarismo e a proteção dos valores comuns; 4.4 Multiculturalismo, reconhecimento e direito à diferença.

4.1 LIBERALISMO E AUTONOMIA INDIVIDUAL

A tolerância desenvolvida no Iluminismo é elemento essencial no pensamento político liberal no século XIX²²³. A noção de tolerância já havia se expandido bastante em virtude das contribuições dos pensadores já estudados além de outros; mas ainda estava muito ligada à questão religiosa. Com Stuart Mill, um dos grandes nomes do liberalismo político, a tolerância é marcadamente defendida em seu aspecto político e como promotora das principais liberdades humanas.

Conforme Celso Lafer lembra, o filósofo inglês “vem instigando leituras opostas e contraditórias e tem sido encarado por alguns como democrático, tolerante e libertário e, por outros, como elitista, dogmático e conservador”²²⁴. Contudo, concorda-se com Isaiah Berlin que “a devoção inequívoca de Mill à causa da tolerância e da razão foi única, mesmo entre as vidas mais dedicadas das personalidades do século XIX”²²⁵.

Sua obra *Sobre a Liberdade* (1859) é considerada como “um libelo contra a interferência ilegítima da sociedade e do Estado na liberdade individual”²²⁶. Sua principal preocupação é com a liberdade como direito à diversidade e como

²²³ ZANONE, Valerio. Tolerância. In: BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). **Dicionário de Política**. Trad. Carmen C. Varriale [et al]. 5.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 1247.

²²⁴ LAFER, Celso. Apresentação. In: MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991, p. 15.

²²⁵ BERLIN, Isaiah. John Stuart Mill e as finalidades da vida. In: **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Trad. de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 178.

²²⁶ ABRANCHES, Aparecida Maria. John Stuart Mill: a luta contra a opressão. In: FERREIRA, Lier Pires (et. al) (orgs). **Curso de ciência política**: grandes autores do pensamento político moderno e contemporâneo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 294.

possibilidade de escolhas individuais e responsáveis. Nesse sentido, Stuart Mill pontua que

Há um limite à interferência da opinião coletiva na independência individual; e encontrar esse limite, e protegê-lo contra transgressões, é tão indispensável para o bom estado das relações humanas, como a proteção contra o despotismo político²²⁷.

Trata-se do conflito entre a liberdade e a autoridade; entre independência individual e controle social. Como se Estado e sociedade civil se colocassem contra os direitos individuais, através de punições legais e coerção moral da opinião pública. Dessas diversas formas de controle social, a principal é a moralidade legislada.

Segundo Stuart Mill, a única hipótese de intervenção justificada na esfera individual é o princípio da autoproteção: “é o princípio de que o único fim em função do qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de prevenir dano a outros”²²⁸. Quando a conduta individual diz respeito a si, trata-se de um direito absoluto de independência²²⁹. Quando a conduta diz respeito aos outros, então o indivíduo se torna responsável perante a sociedade. Evidentemente que isso se aplica aos seres humanos na maturidade de suas faculdades, excetuando-se os incapazes e os que precisam de cuidados.

Ele defende uma liberdade ampla, mas não irrestrita. Por isso busca conhecer quais são os limites da liberdade, para saber quando uma interferência é legítima ou não. Se por um lado, “tudo o que esmague a individualidade é despotismo”, por outro, “qualquer tipo de atos que causem dano injustificável a outros podem ser controlados”²³⁰. Há, portanto, duas esferas de liberdade. Quando as ações de um indivíduo disserem respeito apenas a si mesmo, qualquer interferência por parte do Estado ou por outros indivíduos será indevida, violará sua liberdade. Por sua vez, quando as ações puderem causar danos a outros, será legítima a intervenção.

²²⁷ MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Tradução Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 29.

²²⁸ Idem p. 35.

²²⁹ “Sobre si, sobre o seu próprio corpo e a sua própria mente, o indivíduo é soberano” Idem, ibidem.

²³⁰ Idem p. 100 e 90 (sic).

Ele coloca em termos claros que a liberdade do indivíduo tem uma limitação: quando há prejuízo às pessoas. Essa noção ficou conhecida como **princípio do dano**. A liberdade deve ser controlada apenas quando se constitui uma instigação a um ato danoso. Assim, “sempre que há um dano claro, ou um risco claro de dano, quer para um indivíduo quer para o público, o caso é retirado do campo da liberdade e colocado no da moralidade ou da lei”²³¹.

Veja que o combate ao **paternalismo** é uma característica da doutrina liberal. Tal situação gira em torno da possibilidade e da medida de uma norma social ou uma norma jurídica coercitiva pode defender o indivíduo contra sua própria vontade²³². Na perspectiva de Mill, a interveniência estatal na vida das pessoas, quando não há uma justificativa plausível, é ilegítima. Com efeito, a subordinação da vontade individual ao controle externo somente pode ocorrer nas ações ou omissões que interfiram nos interesses de outras pessoas.

Mas se pode objetar que quase todas as ações afetam outras pessoas. Stuart Mill²³³ argumenta que uma ação afeta apenas a própria pessoa, quando isso se dá diretamente e em primeiro lugar. Essa é a esfera da liberdade humana. Abrange três domínios: a) liberdade de consciência (pensamento, opinião e expressão); b) liberdade de autodeterminação (gostos e preferências); c) liberdade de união (associação). Nenhuma sociedade que desrespeite essas liberdades, independentemente da forma de governo, pode ser considerada livre.

É comum dizer que a liberdade de expressão pode causar dano a outro. Mas Mill lança o argumento de que a liberdade está ligada à verdade, nesse sentido o erro possui uma utilidade: “se o opinião for correta, ficarão privados da oportunidade de trocar erro por verdade; se estiver errada, perdem uma impressão mais clara e viva da verdade, produzida pela sua confrontação com o erro - o que constitui um

²³¹ MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Tradução Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 122.

²³² ADEODATO, João Maurício. Função retórica do direito na construção das fronteiras da tolerância. In: **A retórica constitucional**: sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo. 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 116.

²³³ MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Tradução Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 38-39

benefício quase igualmente grande”²³⁴. Tal argumento remete a Bayle, sobre o direito ao erro.

Limitar a liberdade de expressar um pensamento é partir do pressuposto que a certeza impedidora é absoluta. Silenciar uma discussão é uma “pressuposição de infalibilidade”²³⁵. Contudo, o que foi considerado verdade no passado não o é mais, e provavelmente o que se afirma como verdade hoje será considerado falso e rejeitado. De outro lado, ele rejeita que a verdade tenha um poder inerente de trincar sobre a falsidade. É falso que a verdade sempre triunfará na perseguição, pois o poder legal calou Sócrates e Jesus.

Por conseguinte, a plenitude do homem só é possível quando este é livre para fazer escolhas de forma autônoma. E essas escolhas só são possíveis quando não houver interferência. Inclusive, o caráter do homem será tão mais nobre quanto ele for em si mesmo, e assim puder contribuir para os que o circundam. Portanto, não interferir tem o mesmo peso de fomentar a individualidade. A esfera da liberdade individual contribui para a construção de uma pessoa melhor mais valiosa e plena. E quanto mais se desenvolve a individualidade maior o ganho para a própria pessoa e para a coletividade. Interferências indevidas entorpecem e neutralizam a natureza humana. Em suma, a finalidade máxima da vida humana é o desenvolvimento completo e livre das faculdades.

Se cada um pode viver como lhe convier, então isso implica em uma diversidade de estilos de vida próprios. A liberdade envolve a busca do bem à própria maneira. Desse modo não se pode impor um estilo de vida. Não há uma resposta certa sobre como se deve viver. A liberdade de autodeterminação concede a liberdade de “fazer o que quisermos, sofrendo quaisquer consequências que daí resultem: e tudo isto sem obstrução por parte dos nossos semelhantes, desde que o que façamos não lhes cause dano, mesmo que considerem a nossa conduta tola, perversa ou

²³⁴ MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Tradução Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 43, “o mal particular em silenciar a expressão de uma opinião é que constitui um roubo à humanidade” *ibidem*.

²³⁵ *Idem, ibidem*.

incorreta”²³⁶. Veja que para Mill a liberdade de escolha não significa que não possa haver críticas a determinado estilo de vida excêntrico, por exemplo.

Nesse aspecto a tolerância pode ser vista como um desrespeito: olhar de cima, um mero suportar o erro do outro e suas opiniões absurdas (do ponto de vista do que tolera). E parece ser essa a opinião de Mill, conforme Isaiah Berlin: “Pedia-nos que não nos sentíssemos obrigados a respeitar os pontos de vista dos outros - longe disso! - apenas que tentássemos compreendê-los e tolerá-los. Apenas tolerar; reprovar, falar mal, se necessário caçoar e desprezar, mas tolerar”²³⁷. Porque, para Mill, sem convicção profunda não há finalidade na vida e, de outro lado, sem tolerância não há condições de crítica racional.

Assim, ele apela para a razão e para a tolerância a qualquer custo. Compreender não é necessariamente perdoar. Podemos discutir, criticar, rejeitar, condenar com paixão e ódio. Mas não podemos proibir, nem reprimir, pois isso seria destruir o bem e o mal e seria equivalente à moral coletiva e ao suicídio intelectual. Um respeito cético pelas opiniões de nossos adversários parece-lhe melhor do que indiferença e o cinismo. Mas mesmo essas atitudes são menos nocivas do que a intolerância ou do que uma ortodoxia imposta que eliminem a discussão racional.²³⁸

4.2 LIBERALISMO-IGUALITÁRIO E A TOLERÂNCIA NAS INSTITUIÇÕES DEMOCRÁTICAS

A atuação do Estado deve ser moralmente neutra, não favorecendo nenhuma concepção particular de vida boa ou virtuosa. Para atingir tal neutralidade proposta pelo liberalismo clássico, os autores da igualdade liberal teorizam uma concepção pública de justiça com a finalidade de fundamentar as instituições e as estruturas da sociedade.

Nesse sentido, John Rawls não está preocupado com o conceito de justiça nos diversos usos que é feito (leis, atividade, opiniões e pessoas), mas o tema da justiça social; a justiça voltada às estruturas básicas da sociedade. Para o professor de

²³⁶ MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Tradução Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 39.

²³⁷ BERLIN, Isaiah. John Stuart Mill e as finalidades da vida. In: **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Trad. de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 184.

²³⁸ Idem, p. 184-185.

Filosofia Política na Universidade de Harvard, o conceito de justiça é abstrato e formal, significando tratar casos semelhantes de modo semelhante, e casos diferentes de modo diferente; e dar a cada um o que lhe é devido – justiça como equidade. Por outro lado, as várias concepções de justiça oferecem vários conjuntos de princípios à luz dos quais é preciso determinar quando os casos são semelhantes e quando são diferentes em termos materiais, além do que é devido a cada pessoa – os princípios da justiça²³⁹.

Sua perspectiva é liberal, pois, basicamente, considera que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar”²⁴⁰. Seus fundamentos estão na teoria contratualista numa visão mais elevada e abstrata do contrato social - a conhecida posição original.

Rawls define a Sociedade como “uma associação de pessoas mais ou menos autossuficiente que, em suas relações mútuas, reconhece certas normas de conduta como obrigatórias e que, na maior parte do tempo, se comporta de acordo com elas”²⁴¹.

Ao contrário de uma mera associação, a qual por natureza não abrange toda a existência daquele que a integra, a sociedade política abrange o homem na sua vida completa, ou seja, ela surge como uma forma fechada de sociedade na qual o homem entra pelo simples facto do seu nascimento e sai exclusivamente pela sua morte²⁴².

A Sociedade é “uma união social de uniões sociais”. Ele pressupõe assim uma pluralidade de visões compreensivas na Sociedade, o que chama de “fato do pluralismo razoável”.

Rawls apresenta a Comunidade como uma associação unida por uma doutrina abrangente compartilhada, seja religiosa, filosófica ou moral. Por possuir uma visão compreensiva, há unidade na Comunidade, isto é, as pessoas partilham de uma

²³⁹ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 11-12.

²⁴⁰ Idem, p. 4.

²⁴¹ Idem, p. 5.

²⁴² FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 107.

mesma visão de mundo. Daí ele conclui que a Comunidade requer o uso repressivo do poder estatal para ser preservada²⁴³.

Com essa distinção, a Sociedade seria um agrupamento desinteressado; a Comunidade uma unidade compreensiva. A Sociedade é supra-comunitária, pois o pluralismo no meio social é um fato.

A questão que se coloca, então, é como é possível haver unidade na diversidade. Em *Liberalismo Político* Rawls alega que seu objetivo seria compreender “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis”²⁴⁴.

Trata-se de um problema de justiça política. Aí se insere o problema da tolerância. Seria legítimo o uso da força, da coação estatal para limitar as liberdades? O Estado deve ser intolerante para fornecer unidade e estabilidade social?

Houve uma mudança no pensamento de John Rawls no que diz respeito à fundamentação dos princípios de justiça. Ele foi acusado de apresentar uma fundamentação universalista em uma sociedade liberal, ou seja, foram dirigidas críticas às teses presentes em *Uma teoria da Justiça* uma vez que não é possível haver um consenso numa sociedade caracterizada pelo pluralismo, seja de pensamento ou de crenças. Tal consenso somente seria possível num Estado autoritário ou numa concepção metafísica de verdade (cogente). Contra essa acusação, ele afirma que,

numa democracia constitucional, a concepção pública da justiça deveria ser, tanto quanto possível, independente de doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas a controvérsias. É por isso que, na formulação de tal concepção, devemos aplicar o princípio de tolerância à própria filosofia: a concepção pública da justiça deve ser política, e não metafísica²⁴⁵.

²⁴³ RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 44.

²⁴⁴ Idem, p. XXVII.

²⁴⁵ RAWLS, John. A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. In: **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 202

Para defender que seu pensamento se trata de uma filosofia política e não uma filosofia moral propõe que a concepção do justo está acima da concepção do bem. Por isso, “Rawls enfatiza que sua proposta é ‘política, não metafísica’, e visa permitir a coexistência de diferentes tradições culturais dentro da mesma constituição política, em um espírito de pluralismo e tolerância”²⁴⁶. Isso possui implicações teóricas e práticas muito importantes.

Rawls entende ser desnecessária a afinidade entre os membros da sociedade para constituição de um corpo político e social estável²⁴⁷. Não é imprescindível que todos os membros da sociedade partilhem da mesma visão mundo e possuam as mesmas concepções de bem. A essas concepções ele denomina **doutrinas abrangentes** (*comprehensive doctrines*).

Como resolver o problema do pluralismo social? Conforme lembra Alexandre Franco de Sá, “a preservação de uma homogeneidade cultural, filosófica ou religiosa no seio de uma sociedade política apenas poderia ser alcançada coativamente através de uma limitação das liberdades humanas mais fundamentais”²⁴⁸.

Na época da Reforma a tolerância religiosa não era vista com bons olhos, pois o pluralismo representava fragmentação da sociedade, instabilidade social. No contexto de guerras religiosas, Thomas Hobbes, por exemplo, fundamentou a intolerância do Estado, tendo em vista a necessidade da absolutização do poder, não podendo admitir divergências de pensamento e devendo regular toda liberdade de pensamento e culto. Mas isso é a imposição, na esfera pública, de uma única doutrina compreensiva²⁴⁹. Outros autores de linha liberal já defendiam a esfera privada em detrimento da pública, apontando o primado das liberdades individuais.

²⁴⁶ KOLM, Serge-Christophe. **Teorias modernas da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 258.

²⁴⁷ “A unidade da sociedade e a fidelidade dos cidadãos às suas instituições comuns não estão baseadas no fato de todos aderirem à mesma concepção do bem, mas no fato de aceitarem publicamente uma concepção política da justiça para reger a estrutura básica da sociedade” RAWLS, John. A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. In: **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 239.

²⁴⁸ FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 110.

²⁴⁹ Idem, *ibidem*.

Noutro vértice, diferentemente das tradições teleológicas (Platão, Aristóteles, Agostinho, Aquino), que sustentam a justiça das instituições na busca do bem único e racional, “o liberalismo enquanto doutrina política pressupõe que existem múltiplas concepções do bem, conflitantes e incomensuráveis entre si, cada uma sendo compatível, até onde possamos julgar, com a plena racionalidade dos seres humanos”²⁵⁰.

Então, como manter a paz e a ordem na sociedade - que é fundada pelas comunidades com diferentes concepções de bem? “Torna-se necessário a Rawls tentar encontrar de que modo é possível às várias doutrinas compreensivas encontrarem, justaposto às suas concepções particulares, um conjunto de princípios capaz de suscitar consenso entre elas”²⁵¹. Longe de impor a estabilidade diante do pluralismo, Rawls defende uma pluralidade tolerante²⁵², apresentando outro fator para a coesão.

Para Rawls é um dever da democracia apresentar uma concepção política da justiça que ao mesmo tempo fundamente a justificação das instituições públicas e garanta estabilidade social. Não há garantia de estabilidade se a justificação se der apenas nos interesses individuais ou de grupos²⁵³.

Uma concepção política de justiça deve ser basear no que ele chamou de consenso por justaposição ou **consenso justaposto** (*overlapping consensus*), isto é, um consenso que sancione a concepção política da justiça “através das diversas doutrinas religiosas, filosóficas e morais cuja perenidade parece assegurada ao longo das gerações numa democracia constitucional mais ou menos justa, na qual o critério da justiça é essa própria concepção política”²⁵⁴.

²⁵⁰ RAWLS, John. A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. In: **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 237.

²⁵¹ FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 111.

²⁵² Como pontua Alexandre Franco de Sá “tal pluralidade abre já a possibilidade de caracterização da sociedade política em articulação com o problema da tolerância”. In: O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 109.

²⁵³ RAWLS, John. A ideia de um consenso por justaposição. In: **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 245-246.

²⁵⁴ Idem, p. 246.

Admitindo que o pluralismo seja uma constatação nas sociedades democráticas, esse consenso sobreposto seria um acordo mínimo acerca dos valores democráticos possíveis de serem aceitáveis por doutrinas gerais e abrangentes que viabilizaria a consolidação da sociedade pluralista contemporânea²⁵⁵.

Veja-se que sua pretensão é apresentar um sistema político que garanta estabilidade e unidade; e para isso não é necessária a coerção, a imposição.

A idéia de um consenso por justaposição deve permitir-nos compreender como um regime constitucional, caracterizado pelo fato do pluralismo, poderia assegurar, a despeito de divisões profundas e graças ao reconhecimento público de uma concepção política razoável da justiça, a estabilidade e a unidade sociais²⁵⁶.

Nesse sentido, ele destaca três elementos que definem uma concepção política da justiça: i) uma concepção de justiça aplicada as instituições políticas, sociais e econômicas como estrutura básica de uma democracia constitucional moderna; ii) que não se comprometa com nenhuma concepção moral geral e abrangente, como doutrina ampla; iii) baseada em princípios fundamentais implicitamente compartilhados²⁵⁷. Aqui ele se refere a sua teoria de filosofia política, isto é, “justiça como equidade”. Numa sociedade que adote a justiça como equidade e os pressupostos da teoria de Rawls,

os cidadãos acabam por conceber que é ao mesmo tempo razoável e sábio confirmar a sua fidelidade a esses princípios de justiça que expressam valores que, nas condições relativamente favoráveis que tornam a democracia possível, contrabalançam normalmente quaisquer outros valores suscetíveis de se contrapor a eles. É assim que se concretiza um consenso por justaposição²⁵⁸.

Ele defende que o consenso sobreposto fomenta as virtudes cooperativas da vida política, de modo que visões intolerantes não sobreviveriam na sociedade bem-ordenada do liberalismo político.

²⁵⁵ Rawls apresenta um exemplo de consenso justaposto quando revisitou a ideia de razão pública, acerca da religião islâmica e da democracia. Ver **O liberalismo Político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 547n

²⁵⁶ RAWLS, John. A idéia de um consenso por justaposição. In: **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 248.

²⁵⁷ Idem, p. 248-260.

²⁵⁸ Idem, p. 284.

Uma doutrina geral e abrangente não chega a um acordo público e efetivável, a não ser pelo uso do poder estatal²⁵⁹. A sociedade não é fundada teleologicamente numa única noção de bem ou de justo. A noção utilitarista de maior ganho para todos, por exemplo, se apresenta como é considerada uma visão abrangente de justiça, mas que pode contrariar as diversas concepções filosóficas, religiosas e morais de determinado grupo, gerando uma intolerância estatal para estes. Por isso Rawls rejeita o utilitarismo, uma vez que não acredita que há garantias de que a restrição ou supressão de liberdades de alguns possa maximizar a média do bem estar social. Finalmente, deve-se ressaltar que,

do mesmo modo que Kant, Rawls procura estabelecer os fundamentos de uma concepção deontológica da justiça, os fundamentos de uma concepção da justiça na qual os princípios orientadores da ordem social se caracterizam como imperativos absolutos, universais e necessários, não condicionados por qualquer concepção particular e contingente da felicidade²⁶⁰.

Quais são esses princípios que fundamentam a concepção política de justiça e que podem promover o consenso? São aqueles defendidos em *Uma teoria da justiça*, escolhidos na posição original através do véu da ignorância. Esses são os dois princípios que seriam acordados na posição original:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos.

No que importa ao tema deste trabalho, é válido ressaltar que nessa posição a tolerância seria escolhida como um princípio de justiça, pois garante tanto princípio das liberdades básicas como o princípio da diferença. No que diz respeito ao primeiro princípio, conforme argumenta Alexandre Franco de Sá, “optar pela tolerância como primeiro princípio da justiça é então, para o sujeito situado na

²⁵⁹ RAWLS, John. A idéia de um consenso por justaposição. In: **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 252.

²⁶⁰ FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 112-113.

posição original, o único modo de garantir que a sua própria liberdade de consciência, de pensamento, de expressão e de associação será respeitada”²⁶¹. No que diz respeito ao segundo princípio, se a injustiça se constitui desigualdades que não são vantajosas para todos, “a injustiça só é tolerável quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior”²⁶². Com efeito,

a justiça é então, antes de mais, a garantia da tolerância, ou seja, a garantia de que o Estado, não apenas não tomará partido por qualquer doutrina compreensiva, como assegurará constitucionalmente que nenhum cidadão seja punido publicamente pelo livre exercício das suas faculdades, podendo quer aderir às doutrinas que entender quer, revendo as suas adesões, abandoná-las sem que tal mereça da parte do Estado qualquer sanção²⁶³.

Tal concepção de justiça, como garantia da tolerância, permite a coexistência da pluralidade e da democracia na sociedade civil.

Cabe ainda uma breve consideração sobre a tolerância na Sociedade dos Povos, noção desenvolvida por Rawls na obra *O direito dos povos*. Nessa obra, ele pretende refletir sobre como cidadãos e povos, numa concepção razoável, podem conviver pacificamente, num mundo justo²⁶⁴.

Rawls amplia a discussão da teoria da justiça para o âmbito internacional e defende uma teoria política liberal para os povos (*peoples*). Se a concepção deve ser liberal, indaga até que ponto os povos liberais devem tolerar os povos não liberais. Segundo ele, “o Direito dos Povos sustenta que existem pontos de vista não-liberais e a questão do grau em que povos não-liberais devem ser tolerados é uma questão essencial da política externa liberal”²⁶⁵.

Na linha de Kant pretende formular uma utopia realista de federação pacífica entre as nações e introduz uma segunda posição original - realizada por representantes

²⁶¹ FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. *Philosophica*, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 116.

²⁶² RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 4.

²⁶³ FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. *Philosophica*, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 117.

²⁶⁴ RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. XVIII.

²⁶⁵ Idem, p. 12.

de povos liberais com outros povos liberais ou com povos não-liberais decentes (povos hierárquicos decentes). Na Sociedade dos Povos a tolerância

não significa apenas abster-se de exercer sanções políticas - militares, econômicas ou diplomáticas - para fazer um povo mudar as suas práticas. Tolerar também significa reconhecer essas sociedades não-liberais como membros participantes iguais, de boa reputação, na Sociedade dos Povos, com certos direitos e obrigações, inclusive o dever de civilidade, exigindo que ofereçam a outros povos razões para os seus atos adequadas à Sociedade dos Povos²⁶⁶.

Em outras palavras, ele defende que, se as instituições básicas de uma sociedade não-liberal cumprirem “certas condições específicas de direito, política e justiça, e levem seu povo a honrar um Direito razoável e justo para a Sociedade dos Povos, um povo liberal deve tolerar e aceitar essa sociedade”²⁶⁷.

Rawls preocupa-se em alertar que não pretende que todas as nações se tornem liberais, pois isso não seria tolerar a visão de mundo delas. A noção de tolerância nesse aspecto cosmopolita envolve o “respeito mútuo entre os povos e de cada povo manter o seu respeito próprio, não incorrendo no desprezo pelo outro, por um lado, nem na amargura e no ressentimento, por outro”²⁶⁸. Portanto, deve-se frisar que a questão de respeito mútuo é elemento do programa liberal de não pretender se tornar totalitário, no sentido de que todas as nações devem ser liberais.

O intolerável no âmbito internacional, da Sociedade dos Povos, são os Estados fora da lei, ou seja, aqueles que não respeitam os direitos humanos. Conforme Rawls,

no Direito dos Povos, tal como elaborado para povos liberais e decentes, esses povos simplesmente não toleram Estados fora da lei. A recusa em tolerar tais Estados é consequência do liberalismo e da decência. Se a concepção política do liberalismo político é racional, e se os passos que demos no desenvolvimento do Direito dos Povos também são, os povos liberais e decentes têm o direito de, pelo Direito dos Povos, não tolerar Estados fora da lei, e têm razões extremamente boas para essa postura²⁶⁹.

Nesse particular, é oportuna a crítica de Anderson Vichinkeski Teixeira, que pondera como seria possível uma intervenção nos Estados classificados como liberais ou decentes que esporadicamente violam os direitos humanos. Para ele,

²⁶⁶ RAWLS, John. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 77.

²⁶⁷ Idem, p. 78. A essas sociedades não-liberais ele as chama de decentes.

²⁶⁸ Idem, p. 160.

²⁶⁹ Idem, ibidem.

a resposta para esta questão é consequência do fato de toda intervenção militar “humanitária” ser feita com base na eleição de quais as violações, cometidas por quais países, devem ser punidas pelo “Direito dos Povos”, pois é possível afirmar, sem qualquer medo de errar, que todos os países cometem alguma violação aos direitos humanos em algum momento de sua história recente. A escolha é política e foge por completo à esfera jurídica²⁷⁰.

O próprio Rawls critica a política externa norte-americana, um Estado liberal na sua perspectiva, mas que violou direitos humanos, por exemplo, com o uso de bombas atômicas contra a população civil de Hiroshima e Nagasaki²⁷¹. Contudo, o autor não apresenta uma solução para esses casos.

Não obstante o tema da tolerância estar muito presente em suas principais obras, registre-se que em suas aulas/conferências publicadas sobre filosofia política e moral, Rawls trabalhou a tolerância na história da filosofia política incidentalmente contraponto Locke e Mill²⁷², e afirmou que esse tema não faz parte da filosofia moral²⁷³.

A visão de justiça de Rawls é da justiça como equidade. Ele pretende elaborar uma teoria política e não moral, por isso afirma que é possível achar o justo diante das diversas concepções de bem.

O fato do pluralismo, isto é, a multiplicidade de valores - muitas vezes em conflito -, não impede o consenso sobre o justo. Por exemplo, alguns fundamentam a tolerância em seus preceitos religiosos, outros encontram seu fundamento na razão, outros enxergam o aspecto pragmático, mas de modo geral há um acordo quando a necessidade da tolerância, ou nas palavras de Rawls, forma-se um consenso justaposto, que faz prevalecer a concepção do justo num regime democrático constitucional.

²⁷⁰ TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. **Teoria pluriversalista do direito internacional**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 217.

²⁷¹ OLIVEIRA, Nythamar de. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 42.

²⁷² RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 336-337.

²⁷³ RAWLS, John. **História da filosofia moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. “Deixo de lado, por dizerem mais respeito à filosofia política, tanto a controvérsia acerca da tolerância, uma das origens históricas do liberalismo, como os esforços para impor limites constitucionais aos soberanos dos estados nacionais, uma segunda origem do liberalismo”, idem, p. 10.

A concepção de justiça partilhada na sociedade formaria esse consenso sobreposto, que abrangeria as visões de mundo gerais e abrangentes de cada pessoa ou grupo de pessoa na comunidade. O princípio de tolerância, portanto, se coloca como base fundamental da democracia constitucional e permite a convivência pacífica de concepções de mundo distintas.

Rawls defende que mesmo concepções gerais e abrangentes podem endossar uma sociedade democrática constitucional. Uma visão de mundo abrangente, religiosa ou não, pode apresentar argumentos compatíveis com concepção política de justiça. Os limites aceitáveis são os princípios razoáveis de justiça, alcançados pela razão pública, em uma sociedade democrática constitucional.

Nesse sentido, a tolerância é a aceitação e coexistência das diversas doutrinas abrangentes no espaço público, que pressupõe uma democracia deliberativa. A intolerância é a rejeição de um consenso viabilizador da convivência pacífica e a tentativa de imposição de uma compreensão de mundo.

Por sua vez, os limites da tolerância numa sociedade democrática representam o ponto em que uma comunidade pode negar a liberdade a alguma pessoa que possua uma visão de bem diferente. A perspectiva liberal defende que a tolerância nega uma arma a qualquer concepção moral presente na sociedade que pretenda se impor: o direito²⁷⁴.

Significa dizer, mesmo que a maioria queira impor uma conduta moral que represente seus valores, queira punir alguém a levar a vida que quiser conforme a sua concepção pessoal de bem, a lei não deve ser usada. Desde que tais práticas não afrontem a estabilidade das instituições democráticas e preservem o pluralismo, cada um tem direito de viver como quiser. A tolerância liberal insiste que é errado o governo recorrer a seu poder coercitivo para impor a homogeneidade ética²⁷⁵.

²⁷⁴ “A questão não é se devem fazer campanha pelo que entendem por bem, mas como. A tolerância liberal lhes nega uma arma: não devem empregar a lei, mesmo quando estão em maioria, para proibir ninguém de levar a vida que quiser, ou punir por fazê-lo, só porque acham que as convicções éticas dessas minorias estão profundamente equivocadas” DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade**. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 395.

²⁷⁵ DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade**. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 291.

Assim, se a justiça é “a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento”²⁷⁶, a tolerância “surge em Rawls como o conteúdo mais fundamental da justiça enquanto virtude política”²⁷⁷.

Mas se o papel do direito é também de fomentar a ética nas pessoas, a proposta de Rawls pode ser definida como minimalista. Uma “ética mínima” que preconiza esse *minimus*: ao menos tolerância e civilidade. Como se pudesse haver uma ética pela metade, ser ético apenas por aparência²⁷⁸.

4.3 COMUNITARISMO E A PROTEÇÃO DOS VALORES COMUNS

Os pensadores comunitaristas rejeitam o individualismo e o procedimentalismo liberal e colocam a comunidade como ponto central na reflexão sobre justiça. Criticam a posição de considerar o indivíduo abstratamente, e propõem uma dimensão que abarque a dignidade dos indivíduos historicamente situados, culturalmente contextualizados, com seus valores e crenças.

O principal filósofo que contribuiu especificamente para o tema da tolerância é Michael Walzer. O filósofo norte-americano recusa uma fundamentação procedimentalista da tolerância, por ser desvinculada do tempo e do espaço, e defende uma descrição histórica e contextualizada da coexistência pacífica, abordando as diversas formas que a tolerância assumiu na realidade.

Ele adota certo tipo de relativismo, no sentido de rejeitar princípios absolutos e soluções prévias²⁷⁹, admitindo que certas escolhas podem ser acertadas em um lugar e não em outro. De outro lado, rejeita um relativismo irrestrito, “pois nenhum arranjo, nenhuma traço típico de um arranjo, é uma opção moral se não oferecer

²⁷⁶ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 4.

²⁷⁷ FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 117.

²⁷⁸ KROHLING, Aloísio. Ética, moral: protótipos epistemológicos. In: **Ética e a descoberta do outro**. Curitiba: Editora CRV, 2010, p. 32-33.

²⁷⁹ “A justiça é invenção humana, e duvida-se que seja feita de uma só maneira” WALZER, Michael. **Esferas da justiça**: uma defesa do pluralismo e da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 4.

alguma versão de coexistência pacífica (e assim sustentar os direitos humanos básicos)²⁸⁰. Ou seja, a coexistência pacífica é uma opção moral inegociável, devendo qualquer escolha ser feita dentro desse limite. As discussões são travadas no que diz respeito à extensão desse limite.

Nesse sentido, a coexistência pacífica se torna um princípio moral na defesa dos direitos humanos. E coexistência pacífica é exatamente o produto da tolerância, isto é, a coexistência pacífica de grupos de pessoas com histórias, culturas e identidades diferentes é o que a tolerância possibilita²⁸¹. Se o objetivo é a convivência harmoniosa, não se pode tolerar tudo. Disso todos os autores concordam.

Walzer ressalta que “as formas de coexistência nunca foram tão amplamente debatidas quanto nos dias atuais, porque a proximidade da diferença, o encontro diário com a alteridade, nunca foi tão amplamente sentida”²⁸². Mas seu foco não é uma tolerância individual, de um sujeito considerado excêntrico ou dissidente da sociedade civil. O problema maior se dá no exercício coletivo dos direitos, na sua **expressão comunitária**. O excêntrico é fácil de tolerar e a resistência a ele não é perigosa. Os riscos são grandes quando se trata de grupos, das diferenças culturais, religiosas ou de modo de vida.

Mas o que significa tolerar os diferentes grupos? Como estado de espírito, a tolerância pode assumir diferentes graus, desde uma tolerância mínima até uma desejável tolerância estável²⁸³. Nessa linha ela assume diferentes formas. Mera resignação, no sentido de aceitar a diferença para preservar a paz; ou de simples indiferença, como uma atitude passiva; ou ainda como aceitação estóica, uma espécie de estoicismo moral que reconhece certa igualdade entre todos; pode assumir uma abertura curiosa, como disposição de ouvir e aprender com o outro; e ainda certo endosso entusiástico, possibilitando e respeitando escolhas pessoais²⁸⁴.

²⁸⁰ WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 9.

²⁸¹ Idem, p. 4.

²⁸² Idem, p. 10.

²⁸³ Dificilmente uma tolerância permanente, pois “a tolerância é sempre uma realização precária”. idem, p. 19.

²⁸⁴ Idem, p. 16-17.

A coexistência pacífica, que é objetivo da tolerância, assume formas políticas muito diversas, e numa dessas formas é universalmente válida. Para Walzer, “não há princípios que regulem todos os regimes de tolerância ou que nos obriguem a agir em todas as circunstâncias, em todas as épocas e lugares, em nome de um conjunto particular de arranjos políticos ou constitucionais”²⁸⁵. Sua argumentação não é procedimentalista, portanto, não busca princípios universais. Sua alternativa é uma análise histórica e contextualizada, onde examina as diversas formas que a tolerância e a coexistência assumiram no tempo e no espaço.

Como sua abordagem é histórica, Walzer afirma que no Ocidente podem ser encontrados cinco regimes de tolerância, isto é, o modo com alguns arranjos sociais incorporaram a diferença, cinco modelos de sociedade tolerante.

Os primeiros e mais antigos arranjos considerados são os *impérios multinacionais*, como a Pérsia, o Egito ptolomaico e Roma. Os grupos formam comunidades autônomas, mas subordinados e geridos por um domínio imperial central, que tolera os diversos modos de vida dessas comunidades. É uma tolerância imposta, pois os grupos não têm outra opção senão coexistir uns com os outros.

Nesse sentido, “o domínio imperial é historicamente a forma mais bem-sucedida de incorporar a diferença e facilitar (exigir é um termo mais preciso) a coexistência pacífica. Mas não é, ou pelo menos nunca foi, uma forma democrática ou liberal”²⁸⁶. Trata-se de uma espécie de autocracia, que, porém, aprisiona os indivíduos na comunidade, uma vez que as comunidades incorporadas não são associações voluntárias. Cria-se uma comunidade fechada e por meio de uma homogeneidade artificial. Os administradores burocratas do império não intervêm na vida em comunidade desde que a paz seja mantida.

O sistema *millet* dos turcos otomanos é um bom exemplo de tolerância religiosa num império multinacional. Esses mulçumanos, entre os séculos XIV e XV, por razões teológicas e estratégicas, permitiam as minorias religiosas, gregos, cristãos e judeus,

²⁸⁵ WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 5.

²⁸⁶ Idem, p. 22-23.

praticarem suas religiões e se administrarem internamente²⁸⁷. Mas esses e outros sistemas de impérios multinacionais são passado, entraram em declínio na modernidade com suas noções de soberania e ideologias totalizantes²⁸⁸.

A *sociedade internacional*, apesar de ser um regime fraco, é o mais tolerante de todos. A sociedade internacional representa a relação entre a comunidade de países soberanos. A lógica recíproca da soberania é o não intervencionismo. “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”²⁸⁹. Assim, esses acordos são a “formalidade da tolerância”.

Mas há um limite, que é transgredido quando há violação de direitos humanos. Atos ou práticas que chocam a consciência da humanidade geram intervenção armada ou sanções econômicas, pois não podem ser tolerados. Aqui Walzer, dentro de seu relativismo cultural, reconhece um código de ética universal mínimo, de modo que se tornam intoleráveis práticas como a escravidão, o genocídio e o tratamento cruel²⁹⁰. Por isso ele afirma que “a sociedade internacional é tolerante por uma questão de princípios, e ainda mais tolerante, ultrapassando seus próprios princípios, por causa da fraqueza de seu regime”²⁹¹.

O *Estado consociativo* é a cooperação direta de duas ou três comunidades. São citados como exemplos a Bélgica, a Suíça, o Chipre, o Líbano. Aqui não há interferência dos burocratas de um governo central. Nesse regime “os diferentes grupos não são tolerados por um único poder transcendente; eles têm de tolerar uns aos outros e estabelecer entre si os termos de sua coexistência”²⁹². Há uma constante vigilância entre os grupos, que pretendem viver em relativa segurança, preservando seus próprios costumes. As consociações entram em colapso com o

²⁸⁷ Também citado por KYMLICKA, Will. **Cidadania multicultural**: uma teoria liberal de los derechos de las minorias. Paidós: Barcelona, 1996, p. 215-218, como forma de tolerância de modelo não liberal, que concede liberdade de organização aos grupos religiosos.

²⁸⁸ WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 27.

²⁸⁹ Idem, p. 29.

²⁹⁰ CIOTOLA, Marcello. A tolerância em Michael Walzer. In: TORRES, Ricardo Lobo (org). **Legitimação dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: Renovar 2007, p. 440-441.

²⁹¹ WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 31.

²⁹² Idem, p. 31.

surgimento de um zelo nacionalista ou religioso, suprimindo a igualdade entre os grupos e gerando um grupo maioritário e minorias que devem ser tolerados.

Nesse contexto surgem os *Estados-nações*, que representam a maioria dos Estados da sociedade internacional. Não há, necessariamente, homogeneidade, mas uma dominação de um grupo que pretende determinar a história e a cultura da vida da comunidade, definindo como será a educação pública, os símbolos, as cerimônias e o calendário nacionais. “No âmbito da história e das culturas, o Estado-nação não é neutro; seu aparato político é uma máquina de reprodução nacional”²⁹³. Conforme Walzer,

Em regra, a tolerância nos Estados-nações não contempla os grupos mas os participantes individuais, que geralmente são concebidos como estereótipos: primeiro como cidadãos, depois como membros desta ou daquela minoria. Como cidadãos, eles têm os mesmos direitos e obrigações que todos os demais e deles se espera que participem positivamente da cultura política da maioria; como membros, têm as características de sua ‘espécie’ e podem formar associações voluntárias, organizações de socorro mútuo, escolas particulares, sociedades culturais, editora, e assim por diante. Não podem organizar-se de forma autônoma e exercer jurisdição legal sobre seus semelhantes. A religião, cultura e história da minoria são questões que se referem ao que se poderia chamar de coletivo privado - a cujo respeito o coletivo público, o Estado-nação, sempre mantém uma atitude de suspeita. Qualquer reivindicação de se expressar a cultura de uma minoria em público tende a produzir ansiedade entre a maioria (daí a controvérsia na França sobre o hábito muçulmano de cobrir a cabeça nas escolas públicas). Em princípio, não há coerção de indivíduos, mas a pressão para que todos se assimilem à nação dominante, pelo menos no que se refere a práticas públicas, tem sido muito comum e, até tempos recentes, muito bem-sucedida²⁹⁴.

Ainda nesse contexto, há um teste de tolerância quanto à política da língua. A língua nacional quer se impor sobre a língua de grupos minoritários, que tentam se preservar como uma segunda língua oficial ou, ao menos, restrita ao âmbito familiar, religioso ou escolar. Mas a tolerância sempre é voltada para os indivíduos que pertencem à determinada minoria, e não um direito coletivo dessa mesma minoria ao reconhecimento.

O quinto modelo de tolerância é a *sociedade imigrante*. O principal exemplo de Walzer são os Estados Unidos. Trata-se de um grupo de indivíduos que deixam sua

²⁹³ WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 35.

²⁹⁴ Idem, p. 35-36.

terra natal e deslocam-se para outro lugar, país ou região, sem o desejo específico de transplantar sua cultura para este novo território. Sobrevivem nesse lugar e preservam sua cultura através de associações voluntárias. O estado considera-os como indivíduos, tolera-os, mas não como membros de um grupo. Com efeito,

os objetos da tolerância, rigorosamente falando, são as escolhas e atitudes individuais: atos de adesão, participação em rituais de culto e associação, práticas de diferenças culturais e assim por diante. Individualmente, homens e mulheres são incentivado a tolerar uns aos outros como indivíduos, a entender a diferença em cada caso como uma versão personalizada (e não estereotípica) 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 um²⁹⁵.

Não é tolerado o corporativismo, a tentativa de assumir o controle, ou organizar-se de maneira impositiva. O Estado é indiferente à cultura do grupo em si ou favorável a todos os grupos igualmente. Esses sujeitos adquirem uma nova identidade, que Walzer denomina de identidade hifenizada ou dupla:

o hífen que une ítalo-americano, por exemplo, simboliza a aceitação da “italianidade” por parte de outros norte-americanos, e o reconhecimento de que “americano” é uma identidade política sem pretensões culturais fortes ou específicas. A consequência, naturalmente, é que “ítalo” indica uma identidade cultural sem pretensões políticas. Essa é a única maneira pela qual se tolera a italianidade, e assim os ítalo-americanos precisam preservar sua própria cultura, se ou enquanto puderem, de forma privada, através de contribuições e esforços voluntários de homens e mulheres engajados. Esse é o caso, em princípio, de todos os grupos culturais e religiosos, não apenas das minorias²⁹⁶.

Essas formas fragmentadas surgem e desaparecem. Para que a tolerância não passe a ser restrita aos indivíduos excêntricos, alguns grupos buscam apoio do Estado, através de subsídios. Mas se o Estado fomentar uma forma cultural, deve fomentar todas igualmente. Então a questão da tolerância se torna um problema político-financeiro, cujos limites são evidentes.

Num olhar sistemático, é possível afirmar que no império multinacional, na sociedade internacional e nas consociações o objeto da tolerância é um grupo. Nos Estados-nações e nas sociedades imigrantes a cidadania ganha relevância, quando o objeto da tolerância passa a ser o indivíduo.

²⁹⁵ WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 43.

²⁹⁶ Idem, p. 45.

A classificação não é estanque, mas oferece uma olhar panorâmico sobre como a tolerância pode se desenvolver em diferentes regimes. Há, contudo, países que possuem especificidades que não se enquadram nas categorias acima. São “casos complicados”, regimes mistos que exigem um exercício de diferentes tipos de tolerância²⁹⁷.

O primeiro deles é a França. Trata-se de um Estado-nação, mas que se tornou a principal sociedade imigrante da Europa. Com a revolução, o objetivo era haver a maior assimilação à cultura francesa, e a tolerância das diferenças se restringia ao âmbito privado. Atualmente, porém, o nacionalismo e o ideal republicano são testados com o grande choque decorrente da imigração de grupos de massa que pretendem preservar e expressar publicamente sua identidade cultural nesse país. O exemplo mais recente é da comunidade muçumana e o uso do véu.

O movimento sionista faz de Israel um caso mais complicado, pois ali se incorporam três regimes. Israel é um Estado-nação que incorpora uma minoria de árabes palestinos; é um estado que congrega diversas comunidades religiosas (judaicas, muçulmanas e cristãs), que se administram com certa autonomia; e é uma sociedade de imigrantes formada por uma a maioria judaica provinda de diversas partes do mundo. Tudo isso proporciona uma difícil coexistência dos regimes.

O terceiro caso é o Canadá, uma sociedade imigrante com diversas minorias nacionais (os franceses e os aborígenes), que temem a impossibilidade de preservar sua cultura numa sociedade individualista. De um lado, as minorias pleiteiam um tratamento diferenciado e por outro os canadenses, de modo geral, rejeitam uma condição especial a esses grupos. Mas, para Walzer, parece que a tolerância exige uma diferenciação política e jurídica no tratamento dessas comunidades.

O último caso específico é a Comunidade Europeia, uma união de Estados-nações que não se torna um império nem uma consociação, mas algo novo no mundo. Há uma tentativa de unificação econômica e jurídica no sentido de estabelecer um mesmo direito a todos os Estados. Porém, a integração possibilita o crescimento de

²⁹⁷ WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 51-64.

uma maior heterogeneidade com as migrações internas e a decomposição das concentrações étnicas. O surgimento de novos arranjos desafia o problema da tolerância.

Observados os sistemas gerais em que a tolerância existe, deve-se analisar como ela se relaciona com algumas questões práticas. No que diz respeito ao poder, as críticas feitas à noção de tolerância é no sentido de esta ser uma concessão de alguém que se coloca acima de outro. Tolerar é um ato de poder, e quem é tolerado admite sua fraqueza. Melhor do que tolerar é o respeito mútuo. Goethe considerava a tolerância como benevolência desdenhosa²⁹⁸.

Quanto a esse ponto, a posição de Walzer é intermediária. Por certo que o respeito contribui para a tolerância e de certa forma a estabiliza e a torna perene, mas nem sempre é possível o respeito, e mesmo assim é possível a tolerância. Para falar de dois exemplos, o respeito mútuo não existia nos impérios multinacionais, onde havia uma relação de sujeição, mas a coexistência era plausível. E nas consociações o respeito é apenas entre a liderança dos diferentes grupos.

Quando as classes economicamente menos favorecidas se identificam com os grupos minoritários de cultura, etnia ou raça a intolerância é mais grave, pois há uma relação de subordinação. São-lhes relegados os piores empregos e a pior educação. A tolerância aqui é mínima. Estão na extremidade da tolerância. Os membros de um grupo minoritário e economicamente desfavorecido são quase invisíveis. Aqui entra o papel das ações afirmativas como forma de promover uma igualdade e um reconhecimento desses grupos.

As questões de gênero não são novas e promovem muitas divergências nas sociedades modernas. Nas sociedades multinacionais e nas consociações não há interferência nas questões de gênero, pois são vistas como questões internas. Nos

²⁹⁸ “A tolerância, no fundo, não deveria passar de uma atitude transitória, ela deve levar ao reconhecimento. Tolerar [mero suportar] é injurioso”. Citado por WISMANN, Heinz. A tolerância na filosofia alemã. In: **A intolerância**: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; publicação sob a direção de Françoise Barret-Ducrocq; tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 100.

Estados-nações e sociedades imigrantes dificilmente se tolera práticas consideradas imorais ou repugnantes pelo grupo majoritário.

Talvez o caso mais emblemático sobre o tema é o da mutilação genital (infibulação ou clitoridectomia). Essa prática ainda é tolerada na sociedade internacional. Para Walzer não se pode evocar o respeito pela diversidade cultural para tolerar essa prática. Ele defende que deve haver intervenção nesse e nos casos em que há coerção por parte do grupo sobre um membro para impor determinada conduta não desejada. Não se trata de um caso de escolha privada quando não há voluntariedade.

Na mesma linha, argumenta James Rachel que a condenação de uma prática específica não significa dizer que toda aquela cultura é desprezível ou inferior a outra. Cada cultura possui características admiráveis, e na verdade há uma mistura, na maioria das sociedades humanas, de práticas boas e ruins. Ser tolerante não significa que se deve dizer que todas as crenças, todas as religiões e todas as práticas sociais são igualmente admiráveis. Na realidade, “se não se pensasse que algumas eram melhores do que as outras, não haveria nada para tolerar”²⁹⁹.

Nesses casos a tolerância apresenta um dilema: ou deve ser considerada um direito à reprodução comunitária³⁰⁰ ou um direito de cidadãos individuais. Nos regimes que prevalecem hoje, Estado-nação e sociedade imigrante, em que a cidadania igual é a norma básica, parece inevitável que os direitos individuais prevalecerão³⁰¹.

Outro aspecto diz respeito à tolerância religiosa. Como visto anteriormente, a tolerância surge especificamente neste contexto, e atualmente parece ser algo acomodado na cultura ocidental. O desenvolvimento da tolerância religiosa revela um predomínio em sua feição individualizada. Mas há resistência de alguns grupos que exigem o reconhecimento mais para si do que para os membros. É o caso de grupos isolados (*amish* e *hasidim*) ou de seitas cristã sectárias.

²⁹⁹ RACHELS, James. **Os elementos da filosofia moral**. Tradução Roberto Cavallari Filho. Barueri, SP: Manole, 2006, p. 29-30.

³⁰⁰ É a conhecida crítica de Habermas a visão comunitarista e multiculturalista. Cf. HABERMAS, Jürgen. A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito. In: **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 229-267

³⁰¹ WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 85-86.

A questão da necessidade de tolerar determinada convicção religiosa se estende desde a educação familiar até a dispensa de serviço militar. Em alguns casos, certas práticas são toleradas em razão do grupo, e dificilmente seriam toleradas se fossem propostas numa base puramente individual. A questão se torna problemática - mais do que quando um grupo sectário quer controlar seus membros - quando uma maioria quer controlar o comportamento de todos, impondo seus valores de certo e errado³⁰².

Na linha de Rousseau, Walzer trabalha com a religião civil, como um conjunto de doutrinas políticas e narrativas históricas que determinado Estado deseja transmitir aos seus membros. Trata-se de um credo específico com o objetivo de reproduzir e estabilizar as formas estatais. Com efeito,

a tolerância tende a funcionar bem quando a religião civil se parece menos com uma... religião. Se Robespierre, por exemplo, tivesse conseguido vincular a política republicana a um deísmo plenamente elaborado, talvez tivesse criado uma barreira permanente entre republicanos e católicos (e muçulmanos e judeus). Mas seu fracasso é emblemático: credos políticos assumem a bagagem de crenças religiosas genuínas por sua conta e risco. Seria possível afirmar o mesmo acerca da bagagem de crenças anti-religiosas genuínas. O ateísmo militante tornou os regimes comunistas do Leste europeu tão intolerante quanto qualquer outra ortodoxia o teria feito - e politicamente fracos em consequência disso: não conseguiram incorporar inúmeros de seus próprios cidadãos. A maioria das religiões civis se contenta com uma religiosidade latitudinária, pouco elaborada e vaga, uma religiosidade que é mais uma questão de histórias e feriados do que de crenças claras ou firmes³⁰³.

A finalidade é estabelecer um padrão de assimilação individual, “não é uma conversão completa mas apenas a socialização política”, o que se dá de forma muito intensa nos Estados-nações³⁰⁴.

Outro ponto analisado por Walzer é a educação, onde predominam as rivalidades de perspectivas de ensino (guerras curriculares). Qual transmissão de valores deve prevalecer, a dos pais ou da comunidade, religiosa ou secular? O autor defende que tanto os professores do Estado devem tolerar, por exemplo, a instrução religiosa que

³⁰² “As religiões, de modo geral, são organizadas para controlar o comportamento. Quando exigimos que abandonem esse objetivo, ou que abandonem os meios necessários à sua consecução, estamos exigindo uma transformação cujo produto final ainda não podemos descrever”. Idem, p. 92.

³⁰³ WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 100.

³⁰⁴ Idem, p. 101 e 104.

é dada fora de suas escolas, como os professores de religião devem tolerar a instrução dada pelo Estado, quanto à educação cívica, histórica e científica³⁰⁵.

Mas não se pode fugir de uma coerção mínima sobre a educação de grupos minoritários que reivindicam uma educação totalizante em sua comunidade. O compromisso do Estado não deve ser tanto com a autonomia dos indivíduos, mas sim com a cidadania, o ensinar as crianças a se perceberem como participantes responsáveis das tomadas de decisão democráticas³⁰⁶.

Os regimes de tolerância analisados e sobretudo as políticas democráticas modernas demonstram duas tentativas de empregar a tolerância: a assimilação individual ou o reconhecimento do grupo. Duas políticas opostas do mesmo projeto modernista. De um lado, uma luta por assimilação e inclusão. De outro, a separação e autodeterminação dos grupos.

Na pós-modernidade, por sua vez, o mundo não tem fronteiras bem definidas e sem identidades particulares, o que o autor denominou de identidades hifenizadas. “O projeto pós-moderno solapa qualquer espécie de identidade comum e comportamento-padrão”³⁰⁷. Talvez o único conceito universal seja o de que se vive num mundo onde todos são estrangeiros.

Quando os grupos possuem condições internas de se preservar, a tolerância como resignação, indiferença ou aceitação estóica é suficiente para a coexistência com os demais. Mas quando determinados grupos são frágeis, Walzer defende que a tolerância deve representar alguma dose de curiosidade e entusiasmo.

Contra a proposta liberal, que considera os indivíduos livres, autossuficientes e isolados na sociedade democrática, deve-se reconhecer que “o objetivo da tolerância não é, e nunca foi, o de abolir o ‘nós’ e o ‘eles’ (e com certeza não é o de

³⁰⁵ WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 93.

³⁰⁶ WALZER, Michael. **Política e paixão**: rumo a um liberalismo mais igualitário. Tradução Patrícia de Freitas Ribeiro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 87.

³⁰⁷ WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 116.

abolir o 'eu'), mas o de garantir a continuidade de sua coexistência e interação pacíficas”³⁰⁸.

4.4 MULTICULTURALISMO, RECONHECIMENTO E DIREITO À DIFERENÇA

O termo multiculturalismo pode apresentar dois aspectos: um factual e descritivo, em que designa determinado tipo de sociedade onde convivem diferentes grupos culturais, e um aspecto normativo, isto é, quando indica um ideal jurídico-político, quando o Estado deve colaborar com a diversidade cultural³⁰⁹. Esse segundo sentido tem sido objeto de estudo da filosofia política e jurídica. Cabe aqui apresentar brevemente a contribuição de dois autores que privilegiam a abordagem do multiculturalismo sob a perspectiva comunitarista, Charles Taylor, e liberal, Will Kymlicka.

Charles Taylor é um grande defensor da **sociedade multicultural**. Ele rejeita a concepção liberal de individualismo e projeta a emancipação do sujeito. A identidade dos indivíduos não surge simplesmente de modo autônomo, mas dentro de um contexto social³¹⁰. A neutralidade liberal pode conduzir a recusa de reconhecimento político das identidades culturais³¹¹. Uma cultura minoritária depreciada em determinado país, prejudica os indivíduos pertencentes a ela.

Para o filósofo canadense, o não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto é uma forma de opressão, pois afeta negativamente uma pessoa. Melhor do que a liberdade como autonomia, ele defende a autenticidade do indivíduo. A autenticidade

³⁰⁸ WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 120.

³⁰⁹ FARALLI, Carla. **A filosofia contemporânea do direito: temas e desafios**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006, p. 78-79.

³¹⁰ “Charles Taylor, que situa a fundação do sujeito na interação com o outro, teve o mérito de questionar o individualismo da tradição anglo-saxônica e ocidental como algo desgrudado do chão cultural, como se o sujeito racional cartesiano-baconiano se constituísse um espírito cognitivo, como centro do mundo, sem enraizamentos e pertencas culturais e sem intersubjetividade e alteridade na construção de identidade própria”. KROHLING, Aloísio. **Direitos humanos fundamentais: diálogo intercultural e democracia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 108.

³¹¹ Essa é uma das críticas de Herbert Marcuse, que propõe uma tolerância radical, uma tolerância discriminatória. Marcuse, Herbert. *Repressive tolerance*. In: Wolff, R. P.; Moore Jr., B.; Marcuse, H. **A critique of pure tolerance**. Boston: Beacon Press, 1965, p. 81-117.

representa a possibilidade de autonomia ou identidade individualizada, a própria maneira de ser e de existir, fruto de um processo dialógico: “Precisamos das relações para nos realizarmos, mas não para nos definirmos”³¹².

A **política de reconhecimento** igualitária apresenta dois sentidos. O primeiro é uma política de universalismo, propondo uma igualdade de direitos. O segundo é uma política de diferença, isto é, não ignorar a singularidade de pessoas ou grupos e impedir que a identidade dominante ou da maioria ignore ou assimile as identidades minoritárias.

Existe uma forma de política de igual respeito, guardada religiosamente num liberalismo de direitos, que é hostil a diferença, porque (a) insiste na aplicação, sem qualquer excepção, uniforme das regras que definem esses direitos, e porque (b) desconfia dos objectivos colectivos. É evidente que isto não significa que este modelo procure abolir as diferenças culturais. Afirma-lo seria uma acusação absurda. Mas digo que é hostil a diferença, porque não pode ajustar-se àquilo que os membros das sociedades distintas aspiram realmente: a sobrevivência. Trata-se de (b) um objectivo colectivo, que (a) irá, é quase inevitável, necessitar de algumas variações nos tipos de leis que consideramos admissíveis de um contexto cultural para outro, como o caso do Quebeque demonstra de forma clara³¹³.

Nesse aspecto, sua crítica ao liberalismo é que sua pretensão de ser um espaço neutro em que todas as culturas possam se encontrar e coexistir não é possível, tendo em vista que existem expressões políticas e culturais que são incompatíveis com esse modelo. Mas sem rejeitar completamente a ideia de universalismo, ele pretende outro tipo de modelo de sociedade liberal. Uma sociedade que possa discernir os casos em que se pode dar mais relevância a determinado tratamento uniforme ou optar pela sobrevivência cultural em outro momento (integridade das culturas como um valor).

A premissa que esta por detrás destas exigências é a de que o reconhecimento forja a identidade, em particular, na perspectiva de Fanon: geralmente, os grupos dominantes consolidam a sua hegemonia, inculcando uma imagem de inferioridade nos grupos subjugados. A luta pela liberdade e pela igualdade deve, por conseguinte, passar por uma reformulação dessa imagem. Os cursos multiculturais visam ajudar nesse processo³¹⁴.

³¹² TAYLOR, Charles. “A Política de Reconhecimento”. In: TAYLOR, Charles; et al. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Trad. Marta Machado. Lisboa: Piaget, 1998, p. 53.

³¹³ Idem, p. 81.

³¹⁴ Idem, p. 86.

Apesar das críticas, Taylor não deixa claro como a sociedade multicultural deve discernir quando deve tomar partido do indivíduo e quando deve tomar partido do grupo. Apenas defende o pressuposto de igualdade de todas as culturas³¹⁵. Todavia, não significa que não se possa fazer juízos de valor de determinada cultura. O pressuposto do valor igual é uma posição, um deslocar de horizontes, uma postura que permite a abertura para o reconhecimento do outro. Tal pressuposto pode se fundamentar num aspecto divino (a diversidade cultural é economia da providência divina), temporal (são relevantes as culturas que deram significado a muitos seres humanos ao longo do tempo) e moral (é arrogância não partir desse princípio).

Em suma, a tolerância para com as culturas minoritárias não deve ser vista como condescendência, mas sim como respeito. Nesse sentido, deve-se ter um pressuposto de igualdade entre as culturas que reconheça suas especificidades. Esse reconhecimento implica o respeito mútuo, a vontade de conciliar desentendimentos, o discernimento entre divergências respeitáveis e desrespeitáveis, e abertura para críticas fundamentadas³¹⁶.

Uma proposta mais elaborada é apresentada por outro filósofo canadense, Will Kymlicka. Esse autor se aproxima mais do liberalismo, tentando conciliá-lo com os **direitos das minorias culturais**. Se as democracias liberais podem adotar muitas formas de diversidade cultural, a tolerância nesse regime não permite adotar todas. Deve-se enfrentar então os limites dessa diversidade dentro de um ambiente democrático. Kymlicka apresenta dois limites.

³¹⁵ “Se a não formulação do pressuposto é idêntica a uma negação da igualdade, e se da inexistência de reconhecimento advêm consequências importantes para a identidade das pessoas, então pode-se dizer que existem motivos de peso para persistir na universalização do pressuposto como uma extensão lógica da política de dignidade”. TAYLOR, Charles. “A Política de Reconhecimento”. In: TAYLOR, Charles; et al. **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Trad. Marta Machado. Lisboa: Piaget, 1998, p. 88.

³¹⁶ GUTMANN, Amy. Introdução. In: TAYLOR, Charles; et al. **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Trad. Marta Machado. Lisboa: Piaget, 1998, p. 43. Nas palavras de Boaventura de Souza Santos: “Temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”. Ele propõe os fundamentos para uma concepção intercultural das políticas emancipatórias de direitos humanos, por meio de duas reconstruções radicais: hermenêutica diatópica e *ur*-direitos (normatividades originárias). SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma concepção intercultural dos direitos humanos. In: **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2.ed. São Paulo: Cortez Editora, 2006, p. 316.

Em primeiro lugar, os grupos minoritários não podem estabelecer restrições internas, isto é, restringir as liberdades dos seus próprios membros: “os liberais tem o compromisso de apoiar o direito dos indivíduos a decidir por si mesmos quais aspectos de sua herança cultural merecem perpetuar-se”³¹⁷. Isso representa a liberdade dos indivíduos de escolherem permanecer ou retirar-se de determinada comunidade, ligada a ideia de Stuart Mill sobre como orientar sua própria vida de modo autônomo.

Em segundo, as reivindicações de proteção externa são justificadas para fomentar a igualdade entre grupos que formam determinada sociedade. Assim, “uma perspectiva liberal exige *liberdade dentro* do grupo minoritário, e *igualdade entre* os grupos minoritários e majoritários”³¹⁸. Contudo, não se pode atender a todas as reivindicações, pois certos grupos não pretendem que haja autonomia ou liberdade pessoal dos membros.

Uma situação complicada se apresenta quando a marca de um grupo minoritário é a resistência à cultura majoritária e, conseqüentemente, rechaça o liberalismo, pretendendo organizar-se segundo suas próprias tradições. O argumento principal é que o liberalismo e a noção de direitos humanos universais é uma antiga versão do etnocentrismo.

Kymlicka, então, questiona se a tolerância nasceu como um valor liberal. Se a tolerância é um valor liberal e não tolera doutrinas não liberais, então esse ponto de vista é intolerante, portanto não liberal. Isso leva a um paradoxo. Os que consideram a tolerância como um importante valor liberal defendem que não pode, de um lado, haver intervenção em grupos não liberais, e de outro, o Estado não deve fomentar nenhuma política de financiamento público dos interesses desse grupo. Para essa perspectiva, os grupos iliberais deveriam ser acomodados se abrissem mão da ajuda da sociedade em geral e não imponham seus valores: “É um enfoque de ‘viva

³¹⁷ KYMLICKA, Will. **Cidadania multicultural**: uma teoria liberal de los derechos de las minorias. Traducción Carme Castells Auleda. Paidós: Barcelona, 1996, p. 211.

³¹⁸ KYMLICKA, Will. **Cidadania multicultural**: uma teoria liberal de los derechos de las minorias. Traducción Carme Castells Auleda. Paidós: Barcelona, 1996, p. 212.

e deixe viver’, uma ética de não interferência recíproca. Em resumo, a tolerância liberal permite algumas restrições internas, porém não as proteções externas”³¹⁹.

Will Kymlicka considera uma posição equivocada, porque não permite proteções externas e legitima as restrições internas contra liberdades individuais. Remetendo-se ao passado, quando a tolerância foi uma conquista no contexto religioso, é possível observar que estabilidade da ordem constitucional e política não dependia de uma confissão religiosa compartilhada, o que gerou a ideia de liberdade de consciência individual. Isso não excluiu outras formas de tolerância de modelo não liberal, que concediam liberdade de organização aos grupos religiosos (como o citado caso dos *millet*), em que se tolera as outras religiões, mas não as heresias e apostasias da própria religião dominante. Havia limitações, mas de modo geral era um sistema tolerante. Um sistema não liberal, pois não havia uma noção de liberdade de consciência individual.

Nesse contexto, a tolerância é vista com possibilidade de coexistência de uma religião majoritária que aceita outras menores, mas nunca como liberdade de consciência individual. Os liberais, por sua vez, tem sustentado uma forma específica de tolerância: não como mera liberdade de culto, mas sobretudo como liberdade de consciência.

A tolerância liberal protege o direito dos indivíduos a discrepar de seu grupo, assim como o direito dos grupos a não serem perseguidos pelo Estado. Limita o poder dos grupos iliberais na hora de restringir a liberdade de seus próprios membros, assim como o poder dos Estados iliberais de restringir o culto coletivo³²⁰.

Por isso autonomia e tolerância são, para Kymlicka, “duas caras da mesma moeda”³²¹.

³¹⁹Idem, p. 214.

³²⁰ KYMLICKA, Will. **Cidadania multicultural**: uma teoría liberal de los derechos de las minorias. Traducción Carme Castells Auleda. Paidós: Barcelona, 1996, p. 218.

³²¹ “Nos encontramos ante um verdadeiro conflito que é preciso enfrentar com honestidade. Se desejamos defender a liberdade de consciência individual, e não simplesmente a tolerância de grupo, devemos rechaçar a ideia comunitarista segundo a qual os fins das pessoas estão fixados e transcendem a revisão racional. Devemos fazer valer a tradicional crença liberal na autonomia pessoal” Idem, p. 226.

A ambição do filósofo canadense é conciliar a postura universalista do liberalismo com o devido reconhecimento das minorias culturais e seu direito de viver no interior da sociedade conforme seus padrões. Nesse sentido, ele afirma que a teoria de Rawls “pode assegurar a tolerância *entre* grupos sem proteger a tolerância ao dissenso individual *dentro* de cada grupo”.³²²

Como o Estado liberal deve tratar as minorias não liberais? Deve-se identificar os direitos das minorias defensáveis em uma teoria liberal e os limites de sua imposição.

Uma situação específica é quando um grupo não liberal é outro país. Kymlicka não defende o intervencionismo [coercitivo], para forçar que esse país respeite os direitos individuais. De modo geral, os liberais contemporâneos rejeitam as intervenções coercitivas, salvo em casos extremos de violação de direitos humanos, como o genocídio e a escravidão.

E quando o grupo não liberal é uma minoria dentro do país? Os liberais admitem que os grupos minoritários respeitem os direitos fundamentais defendidos naquele país. Isto é, os direitos e garantias individuais positivados na Constituição. Porém, ele destaca a incoerência de alguns autores liberais contemporâneos quando são relutantes em impor o liberalismo nos países estrangeiros, porém mais inclinados a impô-lo às minorias nacionais: “Tanto os Estados estrangeiros como as minorias nacionais constituem comunidades políticas distintas, com seus próprios direitos de autogoverno. Em ambos casos, os intentos de impor os princípios liberais pela força se percebem como uma forma de agressão ou de colonialismo paternalista”³²³.

Kymlicka defende que não deve haver nenhum tipo de intervencionismo coercitivo, nem em países iliberais, nem do grupo majoritário no interior de seu país contra um grupo iliberal minoritário. Se este grupo for de imigrantes, por exemplo, sugere restringir seus princípios não liberais e insistir na adequação do grupo ao país liberal. No plano internacional, as intervenções nos países formam instituições instáveis e transitórias. Para ele isso não significa passividade, pois defende outros

³²² Idem, p. 224.

³²³ KYMLICKA, Will. **Cidadania multicultural**: uma teoria liberal de los derechos de las minorias. Traducción Carme Castells Auleda. Paidós: Barcelona, 1996, p. 230-231.

meios como tentativa de promover os valores liberais: manifestar sua desconformidade; prestar apoio em favor de reformas liberais, como o caso de antigos países comunistas que ingressaram na União europeia como incentivo de reforma liberal; negar ampliação de privilégios sem impor embargos.

Ao final, as instituições liberais só podem funcionar verdadeiramente se os membros da sociedade autogovernada, tanto se tratando de um país independente como de uma minoria nacional, tiverem interiorizado as crenças liberais [...] Existem muitas formas de fortalecer os mecanismos para respeitar os direitos individuais de maneira consensual, em lugar de limitar-se simplesmente a impor os valores liberais as minorias nacionais³²⁴.

Adota, contudo, a mesma postura de Rawls de que cabe intervenção nos casos de flagrante sistemática violação dos direitos humanos. Quais são esses casos, prefere não apontar de forma prévia.

A questão pode ser resumida da seguinte forma: um povo que compartilhe os valores liberais não tem direito de impor esses valores, seu ponto de vista, às minorias consideradas não liberais. Essas sim tem um direito de autogoverno. A premissa é de que não deve haver prevalência da cultura nacional, majoritária, sobre as culturas afirmadas nos grupos minoritários, culturas particulares: “todas as culturas têm o direito a um igual reconhecimento e as minorias não devem renúncia à sua língua, a seus costumes e a seus modos de vida”³²⁵.

Enfim, o multiculturalismo não rejeita a tradição liberal de afirmação dos direitos fundamentais básicos, como a liberdade e a igualdade. Porém critica a posição de considerar o indivíduo abstratamente, e propõe uma dimensão que abarque a dignidade dos indivíduos historicamente situados, culturalmente contextualizados, com seus valores e crenças.

³²⁴ Idem, p. 231 e 233. Outra crítica apresentada pela teoria marxista é a de Žižek, para que a tolerância multicultural nada mais é do que uma nova a ideologia hegemônica do capitalismo global. Para ele, “o respeito do multiculturalismo pela especificidade do Outro é precisamente a forma adotada pela afirmação da sua própria superioridade” ŽIŽEK, Slavoj. **Elogio da intolerância**. Lisboa: Relógio D’Água, 2006, p. 73.

³²⁵ NAY, Olivier. **História das idéias políticas**. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 516.

CAPÍTULO V - CONCLUSÃO: O PAPEL DO DIREITO NA CONSTRUÇÃO DAS FRONTEIRAS DA TOLERÂNCIA

Sumário: 5.1 Democracia, neutralidade e laicismo; 5.2 Procusto e o paradoxo da tolerância: intolerância, direitos humanos e pluralismo; 5.3 A paz pelo direito.

5.1 DEMOCRACIA, NEUTRALIDADE E LAICISMO

A presente dissertação apresentou a construção do conceito de tolerância e dos direitos humanos a partir da modernidade e seu desenvolvimento na filosofia política e jurídica contemporânea. A tolerância, que esteve vinculada à religião e hoje ainda é tema de debate, ampliou seu alcance para a questão. Cabe destacar em nota conclusiva, como o direito estabelece os marcos da liberdade humana, promovendo a igualdade e protegendo as diferenças.

Conforme Hans Kelsen o relativismo é o ponto de partida do pensamento democrático, o que corrobora com a tese defendida no primeiro capítulo. Os representantes de uma filosofia relativista, tal como os sofistas, eram favoráveis ao regime político democrático, ao passo que os representantes do absolutismo filosófico, dogmáticos e racionalistas metafísicos, tal como Platão, eram inclinados ao absolutismo político³²⁶.

Democracia pressupõe participação e discussão na esfera pública. Trata-se de um regime em que o estabelecimento de normas deve ser resultado de um consenso. E o objetivo aqui é ressaltar a importância de um ambiente democrático que conviva com a diversidade e que pratique a tolerância.

A democracia não se resume a forma (separação de poderes, voto, regra da maioria, constituição), mas igualmente ao seu fundamento, que diz respeito à igual liberdade e autonomia dos indivíduos. “Seu princípio é o de que o governo não deve

³²⁶ KELSEN, Hans. Fundamentos da democracia. In: **A democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 195.

interferir em certas esferas de interesse do indivíduo, que devem ser protegidas por lei como direitos ou liberdades humanos fundamentais”³²⁷.

Os regimes democráticos apresentam-se como os regimes políticos que ensejam a tolerância, uma vez que acolhem o pluralismo com mais facilidade. Contudo, uma democracia não é necessariamente tolerante, podendo se tornar opressiva e tirânica³²⁸. A democracia deve lutar contra duas formas de tirania: a da maioria e a da minoria (ou a de várias minorias).

Alexis de Tocqueville já se referiu à primeira. Como a democracia pressupõe um ambiente igualitário, sua preocupação volta-se para a possibilidade da perda da liberdade individual³²⁹. Há dois perigos no desenvolvimento da democracia. Um é uma tirania da maioria na sociedade de massas, e outro a tirania de um Estado despótico. A cultura igualitária da maioria pode minar as possibilidades de manifestação de indivíduos pertencentes a grupos minoritários, uma vez que “é da própria essência dos governos democráticos o fato de o império da maioria ser absoluto; porque, fora da maioria, não há nada que resista nas democracias”³³⁰.

Além de Tocqueville, autores como Stuart Mill e Kelsen defenderam que é através do respeito aos direitos básicos do ser humano que as minorias são protegidas contra o domínio arbitrário das majorias, além da representatividade deste grupo na esfera pública.

De outro lado, é possível haver uma tirania de uma ou mais minorias quando se reclama um direito de existência e coexistência no espaço público, mas com a pretensão de impor sua visão de mundo à maioria. São utilizados “discursos e meios da liberdade contra a liberdade, as instituições e os direitos democráticos contra a

³²⁷ Idem, p.183.

³²⁸ ZARKA, Yves Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. Tradução Anderson Vichikeski Teixeira. São Leopoldo, RJ: Editora Unisinos, 2013, p. 29 e 115.

³²⁹ “Democracia para Tocqueville está sempre associada a um processo igualitário que não poderá ser sustado, desenvolvendo-se também diversamente em diferentes povos, conforme suas variações culturais. Porém, será sobretudo a ação política desse povo que irá definir se essa democracia será liberal ou tirânica”. QUIRINO, Célia Galvão. Tocqueville: sobre a liberdade e a igualdade. In: **Os clássicos da política**, vol. II. (org). Francisco C. Weffort. São Paulo: Ática, 2000.

³³⁰ TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 291.

democracia, objetivando impor a força da sua lei (religiosa ou outra qualquer) ao conjunto de uma sociedade”³³¹. Além disso, o grupo minoritário se vale das liberdades públicas e por outro lado menospreza seu valor e não aplica os princípios fundamentais da autonomia individual e da igualdade de direitos aos próprios membros³³².

Uma democracia tolerante se baseia no princípio da maioria com respeito aos direitos das minorias. Não pode existir um regime democrático quando há absolutização dos valores moralmente compartilhados pela maioria sem a capacidade de reconhecer a diferença. O desafio da democracia é o reconhecimento das minorias.

O reconhecimento do direito das minorias por parte da maioria promove a liberdade sem restrição da regra da maioria. Nesse sentido, “a relação entre a regra da maioria e a proteção dos direitos das minorias, que são elementos constitutivos da prática democrática, depende especialmente da formação de valores e prioridades que sejam tolerantes”³³³.

Se a democracia se resumir à decisão da maioria, é possível que as minorias não tenham o direito a escolha de sua concepção de bem. Uma solução do liberalismo é apresentar os direitos individuais como restrição a decisões da maioria³³⁴. Outro aspecto defendido pelo liberalismo é a neutralidade do Estado:

[...] a neutralidade do Estado, nas democracias constitucionais ou liberais, deve permitir aos indivíduos ou aos grupos de se reconhecer na estrutura política do Estado (definido em termos de vontade, de justiça ou de razão pública) sem ter que produzir um acordo entre eles, nem com o Estado, quanto a valores culturais, religiosos, sexuais etc³³⁵.

A ideia de neutralidade se formou no surgimento do Estado moderno. Jean Bodin foi o principal teórico moderno da soberania absoluta. Thomas Hobbes igualmente

³³¹ ZARKA, Yves Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. Tradução Anderson Vichikeski Teixeira. São Leopoldo, RJ: Editora Unisinos, 2013, p. 16.

³³² Idem, p. 122.

³³³ SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 321.

³³⁴ BELLAMY, Richard. **Liberalismo e sociedade moderna**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994, p. 404.

³³⁵ ZARKA, Yves Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. Tradução Anderson Vichikeski Teixeira. São Leopoldo, RJ: Editora Unisinos, 2013, p. 67.

desenvolveu o conceito de soberania, contudo, sua formulação não pressupõe a tolerância religiosa uma vez que é o soberano que institui a religião, interpreta os códigos e estabelece unicidade. Essa noção de soberania do Estado, como instância superior, produz unidade, mas não implica neutralidade.

A primeira formulação da neutralidade do Estado está relacionada ao aspecto religioso. A ideia de laicismo se opõe a de clericalismo ou confessionalismo. Ligando-se à história das instituições o laicismo representa o Estado leigo, o contrário de Estado confessional. O movimento de laicismo inicia-se de forma cultural com o Renascimento, que marcou o momento da emancipação do pensamento filosófico e moral do pensamento religioso. O ápice desse movimento se dará no Iluminismo, com a primazia da razão e com todo o desenvolvimento teórico que em alguma medida foi apresentado no terceiro capítulo.

Uma importante advertência é a de que o Estado laico não professa uma ideologia “laicista” - ideologia irreligiosa ou anti-religiosa³³⁶. Estado leigo não é Estado ateu, pois aquele protege todas as formas de manifestação religiosa, incluindo as confissões minoritárias, ou mesmo quem não as possui. Na linha da neutralidade estatal, o Laicismo não deve ser visto como “uma particular filosofia ou ideologia política, mas método de convivência de todas as filosofias e ideologias possíveis”³³⁷.

Na modernidade isso representou a separação entre as esferas pública e privada, a separação do político e do religioso, a emancipação das autoridades civis das eclesiásticas, contrariamente ao que se dava na Idade Média. A unidade do Estado não deve pressupor a unicidade religiosa (Hobbes), mas tal como proposto por Locke defendeu: a divisão das competências da Igreja e do Estado.

A difusão do princípio da laicidade, que representa a ausência de pretensão de possuir a verdade mais do que outro no espaço político, encontrou eco em diversos ambientes. Apenas para exemplificar, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), em seu artigo 18, afirma que “toda pessoa tem direito à liberdade de

³³⁶ ZANONE, Valerio. Laicismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). **Dicionário de Política**. Trad. Carmen C. Varriale [et al]. 5.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 670.

³³⁷ Idem, p. 672.

pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular”.

A Constituição da República Federativa do Brasil, em diversos dispositivos apresenta a laicidade: art. 5º, VI - “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”; VII - “é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva”; VIII - “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei”; Art. 19. “É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público”.

Yves Zarka³³⁸ formula quatro princípios que sistematizam o conceito de neutralidade do Estado, relacionados à laicidade:

(1) *Princípio da distinção das esferas entre a autoridade política e a autoridade religiosa.* Uma intervenção da política na esfera religiosa somente pode ser aceitável por razões políticas, isto é, em reação aos eventuais efeitos políticos da religião opostos à paz civil, à segurança ou à liberdade dos cidadãos. A intervenção política, caso precise ocorrer, pode ter por objeto tão somente o restabelecimento da distinção das esferas.

(2) *Princípio da laicidade do espaço público.* A laicidade do espaço público não saberia admitir qualquer intervenção de ordem religiosa: nem de dogma, nem de privilégio, nem de signos. O espaço público reconhece somente cidadãos livres e iguais em direitos, independentemente das suas diferenças de origem étnica, de religião, de posição social, de fortuna etc.

(3) *Princípio da igual dignidade das religiões.* Todas as confissões religiosas são postas no mesmo plano: elas estão todas igualmente relacionadas à esfera privada e conhecem uma liberdade de culto plenamente igual. Esta igual dignidade não está, de modo algum, fundada em um exame científico concernente à autenticidade ou à autoridade dos textos e dos dogmas, mas unicamente na liberdade de consciência dos indivíduos, isto é, na dignidade humana.

³³⁸ ZARCA, Yves Charles. **Difícil tolerância:** a coexistência de culturas em regimes democráticos. Tradução Anderson Vichikeski Teixeira. São Leopoldo, RJ: Editora Unisinos, 2013, p. 89-90.

4) *Princípio de proteção das liberdades individuais* (tanto dos fiéis quanto dos que optam pelo livre pensar). O Estado deve garantir e proteger as liberdades individuais contra a opressão eventualmente exercida pelas ortodoxias religiosas ou contra as constrictões comunitárias sobre os membros de uma comunidade.

O Estado laico está relacionado ao fenômeno religioso, assim como a tolerância foi inicialmente desenvolvida como um problema religioso. Todavia, isso representa uma face da neutralidade. A neutralidade, assim como a tolerância, não se restringe à questão da coexistência das religiões, mas à coexistência de identificações culturais distintas (em que as religiões ocupam uma grande parte).

Nesse aspecto, é relevante acentuar que a cultura, de um modo geral, pode significar o modo de vida de um povo. Do ponto de vista antropológico, “cultura é o processo acumulativo resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores”³³⁹. Geralmente um grupo ou uma comunidade se torna uma realidade superior aos indivíduos, uma vez que a cultura estrutura as identidades coletivas. Por se tornar uma referência, há o desejo de preservar as tradições e costumes, mas por outro lado há o risco de haver uma opressão comunitária. Isso se torna um problema no espaço democrático e de neutralidade estatal que busca preservar a unidade sem negar as especificidades culturais.

Na mesma linha Zarka³⁴⁰ aponta dois princípios relacionados à neutralidade no que diz respeito a sua esfera cultural: 1) *Princípio da imparcialidade*: o Estado não deve fazer acepção de pessoas ou de posições sociais destas nem das culturas em que estão inseridas. Deve respeitar a diferença (particularismo) dentro da esfera de defesa de valores de igualdade e dignidade (universalismo). 2) *Princípio de legitimidade das diferenças culturais*: a diversidade cultural apenas é legítima quando há respeito pela estrutura de base de uma sociedade democrática. Ou seja, há a necessidade de adequar as particularidades aos valores fundamentais das sociedades democráticas. Esse princípio inclui o direito de escolha de um indivíduo de permanecer ou de sair de determinada tradição cultural.

³³⁹ KROHLING, Aloísio. **Direitos humanos fundamentais**: diálogo intercultural e democracia. São Paulo: Paulus, 2009, p. 104.

³⁴⁰ ZARCA, Yves Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. Tradução Anderson Vichikeski Teixeira. São Leopoldo, RJ: Editora Unisinos, 2013, p. 128-130.

O Estado neutro não é indiferente, mas age em defesa da dignidade, da autonomia e dos direitos fundamentais das pessoas, qualificando-o como estado democrático constitucional.

5.2 PROCUSTO E O PARADOXO DA TOLERÂNCIA: INTOLERÂNCIA, DIREITOS HUMANOS E PLURALISMO

Fundamentar qual o limite da tolerância é importante tendo em vista que a democracia, como todo regime político, é mortal³⁴¹, portanto deve-se proteger combatendo o intolerável. A tolerância absoluta está fadada a levar ao desaparecimento da própria tolerância, eis o paradoxo da tolerância. A tolerância não pode ser irrestrita, pois não se pode tolerar o intolerável. Significa dizer que há uma intolerância justificável. A dificuldade é definir o que não se pode tolerar.

Para ilustrar o paradoxo da tolerância, cabe uma analogia com o mito grego do leito de Procusto, ligado à história de Teseu. Procusto era um malfeitor que espreitava os viajantes nas estradas. Lançava mão deles e os colocava em seu leito. Se eram menores que o leito, ele lhes esticava as pernas e, se fossem maiores, cortava a parte que sobrava. Ele foi capturado pelo herói ateniense Teseu, que o colocou em seu próprio leito e aplicou-lhe seu próprio castigo³⁴².

O problema que o mito revela diz respeito à imposição de valores morais absolutos. Quem não se adequa a determinado padrão de moralidade na sociedade não pode ser tolerado. A diferença não é aceitável. Esse é o pensamento do intolerante, que não admite a pluralidade de valores. Nesse sentido, para que a tolerância sobreviva é necessário estabelecer limites.

³⁴¹ A história “mostra que, justamente pelo pluralismo que é sua alma, a democracia é particularmente vulnerável [...] em outras palavras, as virtudes da democracia são também suas franquezas, sua força é também o que produz sua impotência” GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 342.

³⁴² BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**: histórias de deuses e heróis . Rio de Janeiro: Ediouro, 2006, p. 153-154.

É possível identificar três limites da tolerância³⁴³: não se pode tolerar o discurso contra a tolerância; não se pode tolerar ações que violem a liberdade, interesses e direitos de outras pessoas; não se pode tolerar ações contra a preservação da diversidade. Em síntese, os limites são a intolerância contra a intolerância, direitos humanos e pluralismo.

Karl Popper³⁴⁴ afirma que “em nome da tolerância, devemos reivindicar o direito de não tolerar os intolerantes”. A **intolerância contra a intolerância** significa que qualquer movimento que incite a intolerância e a perseguição deve ser visto como ilegal e criminoso. Se a tolerância for irrestrita e estendida aos intolerantes, sem uma defesa da sociedade tolerante contra ataques intolerantes, “os tolerantes serão destruídos, e com eles a tolerância”.

Como o Estado deve agir com posturas intolerantes? Na linha de Rawls, se a tolerância é uma virtude política, não se deve tolerar doutrinas intolerantes, isto é, concepções que afetem o descompromisso prévio do Estado com qualquer visão de mundo abrangente. Do contrário, o Estado permitiria ou adotaria uma doutrina compreensiva particular.

Contudo, ao avaliar quais posturas são incompatíveis com a pluralidade admitida pelo Estado, este passa a inserir-se no plano de uma delas. “Rawls procura resolver a dificuldade defendendo que uma doutrina intolerante só pode ser proibida e combatida pelo Estado quando se torna ameaçadora para o próprio Estado”³⁴⁵. Ele afirma que é possível

obrigar os intolerantes a respeitar a liberdade alheia, uma vez que é possível exigir de uma pessoa que respeite os direitos definidos pelos princípios que ela própria reconheceria na posição original. Porém, quando

³⁴³ CANTO-SPERBER, Monique. Tolerância, neutralidade e pluralismo na tradição liberal. In: **A intolerância**: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; publicação sob a direção de Françoise Barret-Ducrocq; tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 89-97.

³⁴⁴ POPPER, Karl Raimund. Os paradoxos da soberania. In: MILLER, David W. (Org.). **Textos escolhidos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010, p. 411.

³⁴⁵ FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 118. “E só no caso limite de uma doutrina compreensiva intolerante ameaçar efectivamente as instituições determinantes da estrutura básica da sociedade, o Estado poderá utilizar o expediente da limitação da liberdade desta mesma doutrina.” Idem.

a própria constituição está assegurada, não há motivo para negar a liberdade aos intolerantes³⁴⁶.

Assim, o Estado só restringe a liberdade do intolerante em casos especiais, limites, apenas quando uma concepção intolerante ameaçar a estabilidade da sociedade. Segundo Rawls, “essa liberdade igual só deve sofrer limitação quando tal argumentação demonstrar de forma razoavelmente certa que seu exercício interferirá nos fundamentos de ordem pública”, ou seja, “quando os tolerantes, com sinceridade e razão, acreditarem que sua própria segurança, e a segurança das instituições da liberdade, estiverem em perigo”³⁴⁷. Nas palavras de Comte-Sponville:

O que deve determinar a tolerabilidade de determinado indivíduo, grupo ou comportamento não é a tolerância de que eles dão mostra (porque então todos os grupos extremistas de nossa juventude deveriam ter sido proibidos, o que só lhes daria razão), mas sua periculosidade efetiva: uma ação intolerante, um grupo intolerante, etc., devem ser proibidos se, e somente se, ameaçarem efetivamente a liberdade ou, em geral, as condições de possibilidade da tolerância³⁴⁸.

A liberdade só deve ser limitada para garantir a preservação da própria liberdade igual e as estruturas básicas de uma sociedade democrática. Essa é a concepção de tolerância liberal. Álvaro de Vita sintetiza essa noção, no que diz respeito à liberdade religiosa:

Considerando-se que não há e nem pode haver uma única doutrina da verdade religiosa que seja consensualmente considerada correta, a aceitação mútua de um princípio de tolerância religiosa (e seus desdobramentos institucionais) é a única forma de assegurar que a estrutura básica da sociedade dispensará um tratamento igual aos adeptos de diferentes visões religiosas (e aos agnósticos). Qualquer coisa diferente disso poderá ser razoavelmente rejeitada por uma parte das pessoas que terá de viver sob essa estrutura institucional³⁴⁹.

Rawls entende que doutrinas religiosas fundamentalistas e governos autocráticos rejeitarão a tolerância no meio de uma democracia. Podem sustentar que a democracia é contrária à sua religião ou contrária aos valores de seu governo, e que o politicamente razoável não prevalece sobre suas doutrinas abrangentes. Mas essa

³⁴⁶ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 270,

³⁴⁷ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 264-265 e 271.

³⁴⁸ COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 177-178.

³⁴⁹ VITA, Álvaro de. **A justiça igualitária e seus críticos**. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 285.

perspectiva, para o liberalismo político, é desarrazoada³⁵⁰, portanto não deve ser tolerada, pois é incompatível com a razão pública. Ou melhor, devem ser toleradas até o ponto em que for necessária para preservar a própria igual liberdade. O limite é a preservação e segurança da instituição da liberdade.

Apenas esse limite não é suficiente. Segundo a crítica de Yves Zarka³⁵¹, restaria “somente implorar aos céus para que as doutrinas irrazoáveis que pretendem, por exemplo, suprimir as liberdades não prevaleçam sobre as doutrinas razoáveis”. Confiar na razoabilidade das pessoas tolerantes não parece ser suficiente para os conflitos com indivíduos ou grupos intolerantes inflamados por paixões, ignorância, superstição ou interesses unilaterais.

O segundo limite são os **direitos humanos fundamentais**. A tradição liberal acentua os direitos individuais como uma conquista da modernidade. Na linha do humanismo de Pico della Mirandola e do iluminismo de Kant, os seres humanos possuem uma dignidade que os distingue. Os direitos fundamentais decorrem dessa dignidade.

Inicialmente, os direitos humanos foram defendidos como direitos naturais e hoje se encontram positivados na ordem jurídica das democracias constitucionais. As liberdades modernas são conquistas históricas; os direitos “inatos” foram descobertos e defendidos a custo de muitas lutas. Como Norberto Bobbio acentuou:

os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas³⁵².

Um bom fundamento para sua garantia é aquele formulado por Stuart Mill, com os três domínios da liberdade humana: a liberdade de consciência, a liberdade de autodeterminação e a liberdade de união. Um exercício responsável dessas

³⁵⁰ RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 581.

³⁵¹ ZARKA, Yves Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. Tradução Anderson Vichikeski Teixeira. São Leopoldo, RJ: Editora Unisinos, 2013, p. 112.

³⁵² BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 25.

liberdades é pautado no princípio do dano³⁵³. A ação que possa causar danos a outros, que legitima a intervenção, deve ser analisada sempre no caso concreto, e raramente previamente, sob pena de se estabelecer uma verdade absoluta³⁵⁴.

A principal questão que se apresenta hoje é a respeito dos direitos fundamentais culturais, tomados como direitos coletivos. E nesse sentido, retorna-se ao debate das minorias que reivindicam um direito de existência e coexistência.

O liberalismo clássico não consegue abarcar essa demanda. Há uma necessidade de reconhecer uma cidadania diferenciada ou multicultural, nos termos defendidos por Will Kymlicka. Os direitos fundamentais apresentam duas facetas, uma proteção coletiva para fomentar a igualdade entre grupos na sociedade e uma liberdade individual de escolha de permanência ou retirada da comunidade.

A igualdade das culturas não está em seu conteúdo, mas em sua fonte. Como todas as culturas são obras humanas e todos os homens são iguais em valor e dignidade, as culturas podem ser legitimamente reconhecidas - igual legitimidade das comunidades e das culturas minoritárias.

O respeito pela diversidade cultural se dá pelo reconhecimento de que ela precede e sucede aos indivíduos, forma suas identidades múltiplas, muitas vezes sem escolha. Contudo, não lhes retira os poder e a liberdade de escolha³⁵⁵. Defende-se aqui que, no contexto democrático, a proteção das liberdades individuais e a igual dignidade

³⁵³ Interessante a observação de Alf Ross que atribui o princípio do dano como um direito natural “disfarçado”: “Este princípio exprime que o único propósito que justifica a força é impedir que uma pessoa cause dano a outra. *Visto* que o *dano* não pode ser identificado com qualquer lesão a interesses, é forçoso que o princípio queira dizer que a liberdade de ação é restringida em vista dos *direitos* opostos dos outros. Estes direitos têm (já que estamos lidando com um princípio para legislação) que ser *necessariamente* direitos naturais, e aqui retornamos novamente ao direito natural”. ROSS, Alf. **Direito e Justiça**. Bauru, SP: EDIPRO, 2000, p. 295.

³⁵⁴ “Impedir que uma opinião seja ouvida porque têm a certeza de que é falsa é estar a partir do princípio de que a *sua* certeza é a mesma coisa que certeza *absoluta*. Todo o silenciar de uma discussão constitui uma pressuposição de infalibilidade” MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Tradução Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 43.

³⁵⁵ Zarka pretende introduzir uma noção de diferença sem o emprego da ideia de uma cidadania multicultural, na qual certos direitos estão ligados aos cidadãos apenas porque pertencem a determinado grupo, isto é, não são universais. Para ela, a noção de Kymlicka apresenta uma sociedade de discriminação, contrária aos princípios fundamentais de democracias liberais e constitucionais.

das comunidades culturais são princípios que não podem ser minados em nome dos direitos culturais.

O respeito pela diferença parte do reconhecimento do pluralismo. A tolerância ergue o último limite: a preservação da diversidade de opiniões e de modos de vida na sociedade. É ultrapassada a concepção de que a intolerância era condição da ordem e estabilidade social e da unidade política. É possível uma harmonia numa **sociedade pluralista**.

Alguns identificam o nascimento do pluralismo cultural na América do Norte, com as reivindicações dos negros e dos movimentos feministas nos Estados Unidos, e em razão dos conflitos linguísticos no Canadá³⁵⁶. Hoje o pluralismo é uma constatação em diversos países ocidentais.

Uma visão conservadora considera que a existência de muitos e diferentes valores representa o abandono dos verdadeiros valores. O liberalismo oscila entre o reconhecimento do pluralismo como um fato e a necessidade de sua promoção. Ou seja, o pluralismo é uma simples constatação (Rawls) ou é um valor que deve ser promovido (Raz)³⁵⁷.

A tolerância exige reciprocidade. A reciprocidade coloca-se como o limite da tolerância, se não se tornará mera permissividade. Assim, é necessária a exigência de que o outro assuma as mesmas disposições de reconhecimento. Isso não significa reconciliação entre visões de mundo competitivas. Conforme o pensamento de Yves Zarka³⁵⁸, a tolerância, entendida como uma estrutura político-jurídica, possui dois elementos: “mundo despedaçado” e “reconhecimento sem reconciliação”. O mundo despedaçado representa um mundo plural em que não é possível (nem desejável) reduzir as diferenças. O reconhecimento sem reconciliação

³⁵⁶ NAY, Olivier. **História das idéias políticas**. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 517.

³⁵⁷ Zagrebelsky defende que nenhum valor ou princípio deve ser considerado absoluto ou superior aos demais, com exceção ao valor supremo (meta-valor) da pluralidade dos valores. Cf. ZAGREBELSKY, Gustavo. **El derecho dúctil**. Ley, derechos, justicia. Madrid: Trotta, 1995, p. 14-15.

³⁵⁸ ZARKA, Yves Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. Tradução Anderson Vichikeski Teixeira. São Leopoldo, RJ: Editora Unisinos, 2013, p. 47-66.

tem como conteúdo mínimo: o direito de existência como reconhecimento da legitimidade da outra cultura.

Não há qualquer espécie de tragédia em um conflito de valores, pelo contrário, demonstra a abundância de opções de vida que se encontram a disposição do homem. O conflito entre os modos de viver incomensuráveis é resolvido quando se alcança um *modus vivendi* entre eles³⁵⁹:

A exigência da tolerância nasce no momento em que se toma consciência da irreduzibilidade das opiniões e da necessidade de encontrar um *modus vivendi* (uma regra puramente formal, um regra do jogo), que permita que todas as opiniões se expressem. Ou a tolerância, ou a perseguição: *tertium non datur*³⁶⁰.

A tolerância como *modus vivendi* representa as soluções *ad hoc* numa sociedade democrática e pluralista que se pauta em consensos transitórios. Ou seja, são necessárias condições mínimas ou formais para que a coexistência seja viável e a tolerância possível.

5.3 A PAZ PELO DIREITO

Do exposto, pode-se afirmar que cada um possui o direito de viver segundo suas convicções, de perseguir a finalidade que estabeleceu para si. Qual é a finalidade da vida? Para o cristão, glorificar a Deus, para o aristotélico a felicidade, para o estóico a abnegação, para o epicurista o prazer etc. O direito não deve impor o estabelecimento da finalidade da vida, pois isso é uma opção pessoal e social. Como Stuart Mill colocou: “as pessoas têm mais a ganhar em deixar que cada um viva como lhe parece bem a si, do que forçando cada um a viver como parece bem aos outros”³⁶¹.

³⁵⁹ “Num *modus vivendi* as formas de viver encontram interesses e valores comuns entre si e chegam a compromissos em volta daqueles acerca dos quais divergem. A sua busca do *modus vivendi* é regida por uma moralidade mínima universal que especifica os bens e males universais que estabelecem as fronteiras de uma vida humana de valor”. GRAY, John. Onde os pluralistas e os liberais se separam. In: **Análise Social**, vol. xxxiii (146-147), 1998, p. 303.

³⁶⁰ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 215.

³⁶¹ MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Tradução Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 39,

Cada um é responsável por suas escolhas, como conduzir a própria vida. O ser humano deve ter autonomia para conduzir a sua vida, mas a intolerância tenta impedir que qualquer um leve a vida como melhor lhe apraz. A tolerância é vista como a liberdade e autonomia da escolha da “vida boa”. Nesse sentido, o direito não possui um conteúdo ético específico, deve estabelecer apenas os limites dessa liberdade. A questão complicada é compatibilizar esse viver autônomo com a necessidade de viver orientado por regras de conduta.

Assim, não é função do direito estabelecer qual a “vida boa”, pois esse é o papel da moral; nem dar condições aos indivíduos de usufruírem essa escolha, isso é uma questão de política. O direito estabelece os marcos dessa escolha e seu uso. Contudo, esses marcos são estabelecidos juridicamente pela moral e pela política vencedoras. Portanto, o direito deve se imunizar contra as escolhas intolerantes; escolhas que impeçam a liberdade ou que não promovam a igualdade. A tolerância demarca o espaço da liberdade e resguarda a igualdade ao mesmo tempo em que assegura a diferença.

Se a tolerância pode ser uma virtude moral criticável por ser pequena demais ou até como um insulto, do ponto de vista jurídico, a tolerância torna-se um fundamento para a promoção da autoderminação e respeito pelo outro. Por isso, defende-se a tolerância como um dispositivo político-jurídico e não um dispositivo moral que apela para a virtude dos homens (algo difícil de acreditar, conforme visto no segundo capítulo).

Ressalta-se assim o aspecto teleológico do direito, no sentido que sua função é regular as condutas humanas visando a harmonia social. O direito é um meio, serve como um meio social específico, e não é um fim. A finalidade do direito é a paz e a luta é o meio para conseguir, conforme Ihering³⁶², então a luta por um direito mais tolerante ou que estabelece as fronteiras éticas da coexistência pacífica é a melhor maneira de se alcançar a finalidade do direito.

³⁶² IHERING, Rudolf von. **A luta pelo direito**. Rios de Janeiro: Forense, 2011, p. 1.

Conforme Diogo Pires Aurélio, “a vida social tolerante, a coabitação da diferença na *pólis*, só é possível mediante instituições que preservem a condição efêmera das verdades na esfera pública e previnam contra o potencial de intolerância que nelas se abriga”³⁶³. Portanto, essas instituições devem garantir “um espaço público como foro para divergências de opinião. Esse espaço público precisa ser garantido pelo direito, pois só uma ameaça coercitiva pode enfrentar a intolerância atávica”³⁶⁴.

³⁶³ AURÉLIO, Diogo Pires. **Um fio de nada**: ensaio sobre a tolerância. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 113.

³⁶⁴ ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo**. São Paulo: Noeses, 2011, p. 70.

REFERÊNCIAS

ADEODATO, João Maurício. La pretension de universalizacion del derecho como ambiente etico comun, *in*: Mario Losano e Francisco Munoz Conde (coords.). **El derecho ante la globalización y el terrorismo** — “*Cedant arma togae*”. Valencia: Tirant lo Blanch/Alexander von Humboldt-Stiftung, 2004.

ADEODATO, João Maurício. **A retórica constitucional** (sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo). 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo**. São Paulo: Noeses, 2011.

ADEODATO, João Maurício. **Ética e Retórica**: para uma teoria da dogmática jurídica. 5.ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2011.

ALTHUSSER, Louis. **Política e história**, de Maquiavel a Marx. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

ARENDT, Hannah. Religião e Política. In: **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios). Trad. Denise Bottman; organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

AURÉLIO, Diogo Pires. **Um fio de nada**: ensaio sobre a tolerância. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BALLWEG, Ottmar. Retórica analítica e direito. In: **Filosofia e Teoria Geral do Direito**: estudos em homenagem a Tercio Sampaio Ferraz Junior por seu septuagésimo aniversário. ADEODATO, João Maurício; BITTAR, Eduardo C. B. (org.) São Paulo: Quartier Latin, 2011.

BAYLE, Pierre. **Historical and critical dictionary**: selections. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1991.

BELLAMY, Richard. **Liberalismo e sociedade moderna**. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994.

BERLIN, Isaiah. John Stuart Mill e as finalidades da vida. In: **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

Bíblia Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude:** as ideias republicanas na França do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BLUMENBERG, Hans. **Las realidades em que vivimos.** Trad. Pedro Madrigal. Ediciones Paidós: Barcelona, 1999.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos.** Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOCCACCIO, Giovanni. **Decameron ou príncipe Galeotto.** Trad. Urbano Tavares Rodrigues. Belo Horizonte: Crisálida, 2008.

BRITO, Ari Ricardo Tank. Introdução à LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância.** São Paulo: Hedra, 2010.

CALVINO, João. Sobre o governo civil. In: HÖPFL, Harro (org). **Sobre a autoridade secular.** 2.ed. Trad. Hélio de Marco Leite de Barros; Carlos Eduardo Silveira Matos. Martins Fontes, 2005.

CANTO-SPERBER, Monique. Tolerância, neutralidade e pluralismo na tradição liberal. In: **A intolerância:** Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; publicação sob a direção de Françoise Barret-Ducrocq; tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

CHAFER, Lewis Sperry. **Teologia Sistemática.** Livro 1. Trad. Heber Carlos de Campos. São Paulo: Hagnos, 2003.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Vida e Obra de Rousseau (1712-1778). In: **Do contrato social.** 2.ed. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. XIV.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo:** (Espinosa, Voltaire e Merlau-Ponty). São Paulo: Brasiliense, 1981.

CIOTOLA, Marcello. A tolerância em Michael Walzer. In: TORRES, Ricardo Lobo (org). **Legitimação dos direitos humanos.** Rio de Janeiro: Renovar 2007.

COUTO GONÇALVES, William. **Gênese dos direitos humanos na antiga filosofia grega.** Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2007.

DENT, N.J.H. **Dicionário Rousseau.** Trad. Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

DESCARTES, René. **Discurso do Método e outros escritos.** (Coleção Os Pensadores). Trad. J. Guinsburg; Bento Prado Junior. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. Tradução dos Verbetes "Intolerância" e "intolerante", da Enciclopédia. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2010.

DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico**. Trad. Guilherme Vilela Riberiro e Rodolfo Amorim Carlos de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010.

DURANT, Will. **A história da filosofia**. (Os Pensadores). Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade**. Trad. Jussara Simões. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ERASMUS, Desiderius. **A filosofia de Erasmo de Roterdã**. Seleção, introdução e comentários de John P. Dolan. Trad. Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo: Madras, 2004.

FARALLI, Carla. **A filosofia contemporânea do direito: temas e desafios**. Trad. Candice Premaor Gullo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. **Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito**. São Paulo: Atlas, 2002.

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 4.ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FORTES, L. R. S. **Rousseau: o bom selvagem**. São Paulo: F.T.D., 1989.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997.

FRATESCHI, Yara Adário. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.

FROMM, Erich. **O Coração do homem: seu gênio para bem e para o mal**. Trad. Octavio Alves Velho. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

GIUSTI, Miguel. **Cultura da tolerância. Cultura do reconhecimento**. Disponível em: < <http://www.goethe.de/wis/bib/prj/hmb/the/158/pt10450140.htm>>. Acesso em: 01 de agosto de 2013.

GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GUTMANN, Amy. Introdução. In: TAYLOR, Charles; et al. **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Trad. Marta Machado. Lisboa: Piaget, 1998.

GUTHRIE, W. K. C. **Os Sofistas**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Trad. João Vergilio Gallerani Cuter. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Trad. Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fomes, 2002.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

IHERING, Rudolf von. **A luta pelo direito**. Trad. João de Vasconcelos. Rios de Janeiro: Forense, 2011.

KAMEN, Henry. **O amanhecer da tolerância**. Trad. Alexandre Pinheiro Torres. Porto: Inova, 1968.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. (Coleção Os Pensadores). Trad. Valerio Rohden, Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

KAWAUCHE, Thomaz. Tolerância e intolerância em Rousseau. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2010.

KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do estado**. Trad. Luís Carlos Borges. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KELSEN, Hans. **A democracia**. Trad. Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KOLM, Serge-Christophe. **Teorias modernas da justiça**. Trad. Jefferson Camargo, Luís Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KROHLING, Aloísio. Materialismo. In: Admardo Serafim Oliveira (org.). **Introdução ao pensamento filosófico**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1983.

KROHLING, Aloísio. **Direitos humanos fundamentais: diálogo intercultural e democracia**. São Paulo: Paulus, 2009.

KROHLING, Aloísio. Ética, moral: protótipos epistemológicos. In: KROHLING, Aloísio (org.). **Ética e a descoberta do outro**. Curitiba: Editora CRV, 2010.

KYMLICKA, Will. **Cidadania multicultural**: uma teoria liberal de los derechos de las minorias. Trad. Carme Castells Auleda. Paidós: Barcelona, 1996.

LABROUSE, Elisabeth. Pierre Bayle, 1647-1706. In: HUISMAN, Denis (org.) **Dicionário dos filósofos**. Trad. Claudia Berliner, [et al]. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAFER, Celso. Apresentação. In: MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. (Coleção Os Pensadores). Trad. E. Jacy Monteiro. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. (Coleção Os Pensadores). Trad. Anoar Aiex. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. Trad. Ari Ricardo Tank. São Paulo: Hedra, 2010.

LUTERO, Martinho. Sobre a autoridade secular. In: HÖPFL, Harro (org). **Sobre a autoridade secular**. Trad. Hélio de Marco Leite de Barros, Carlos Eduardo Silveira Matos. 2.ed. Martins Fontes, 2005.

MAGALHÃES, João Baptista. **Locke. A “Carta sobre a Tolerância” no seu contexto filosófico**. Porto: Edições Contraponto, 2001.

Marcuse, Herbert. Repressive tolerance. In: Wolff, R. P.; Moore Jr., B.; Marcuse, H. **A critique of pure tolerance**. Boston: Beacon Press, 1965, p. 81-117.

MARTÍNEZ, Gregorio Peces-Barba. Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales. In: **Historia de los derechos fundamentales**. Tomo I: Tránsito a la modernidade. Siglos XVI y XVII. Madrid: Dykinson, 1998.

MCCOY, Marina. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. Trad. Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.

MCGRATH, Alister E. **Teologia histórica**: uma introdução à história do pensamento cristão. Trad. Susana Klassen. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2007.

MCGRATH, Alister E. **Origens intelectuais da Reforma**. Trad. Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Trad. Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

MONTEIRO, Cláudia Servilha. **Teoria da Argumentação Jurídica e Nova Retórica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2003.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **Do espírito das leis**: volume 2. Trad. Gabriela de Andrada Dias Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

MORUS, Thomas. **A Utopia**. Trad. Luís de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

MUCHEMBLED, Robert. **História da violência**: do fim da Idade Média aos nossos dias. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NAY, Olivier. **História das idéias políticas**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

OLIVEIRA, Nythamar de. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio; PIETRO SANCHÍS, Luis. La filosofía de la tolerancia. In: **Historia de los derechos fundamentales**. Tomo I: Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII. Madrid: Dykinson, 1998.

PEQUENO, Marconi. **10 lições sobre Hume**. Petrópolis: Vozes, 2012.

PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PIMENTA, Alessandro Rodrigues. Descartes. In: **Dicionário de Filosofia do Direito**. BARRETO, Vicente de Paulo (coord). Ed. Renovar, 2006.

POPPER, Karl Raimund. Os paradoxos da soberania. In: MILLER, David W. (Org.). **Textos escolhidos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

PRIMO, Marcelo de Sant'Anna Alves. O "Esclarecimento sobre os ateus" do *Dictionnaire* de Bayle. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema**: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2010.

QUIRINO, Célia Galvão. Tocqueville: sobre a liberdade e a igualdade. In: **Os clássicos da política**, vol. II. (org). Francisco C. Weffort. São Paulo: Ática, 2000.

RACHELS, James. **Os elementos da filosofia moral**. Trad. Roberto Cavallari Filho. Barueri, SP: Manole, 2006.

RAWLS, John. **Justiça e democracia**. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, John. **O direito dos povos**. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RAWLS, John. **História da filosofia moral**. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Jussara Simões. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. Trad. Fábio M. Said. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: antiguidade e Idade Média**. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.

RIBEIRO, Renato Janine. HOBBS: o medo e a esperança. In: **Os clássicos da política**, vol. I. (org). Francisco C. Weffort. São Paulo: Ática, 1989.

RIGHI, Maurício G. na Introdução à KEELEY, Lawrence H. **A guerra antes da Civilização**: o mito do Bom Selvagem. Trad. Fabio Faria. São Paulo: É Realizações, 2011.

ROMÊO, Christiane Itabaiana Martins. Jean Jacques Rousseau: da inocência natural à Sociedade Política In: FERREIRA, Lier Pires (et. al) (org). **Curso de ciência política**: grandes autores do pensamento político moderno e contemporâneo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

ROSS, Alf. **Direito e Justiça**. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio; ou, Da educação**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Discurso sobre as ciências e as artes**. Vol. II, (Coleção Os Pensadores). Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**: princípios de direito político. Trad. J. Cretella Jr., Agnes Cretella. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta ao senhor Voltaire. In: **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

RUSSERLL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. Trad. Brenno Silveira. Vol. 1. 3.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

SACCO, Rodolfo **Antropologia jurídica**: uma contribuição para uma macro-história do direito. Trad. Carlo Alberto Dastoli. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu**. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma concepção intercultural dos direitos humanos. In: **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2.ed. São Paulo: Cortez Editora, 2006.

SEN, Amartya. **A idéia de justiça**. Trad. Denise Bottmann, Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SILVA, Hélio Alexandre da. **As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência** (Coleção Os Pensadores). Trad. Marilena de Souza Chaui [et al.] 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

STEVENSON, Leslie Forster; HABERMAN, David L. **Dez teorias da natureza humana**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (Ed.). **History of political philosophy**. 3rd ed. Chicago: London: Univ. of Chicago Press, 1987.

TALBI, Mohammed. Tolerância e intolerância na tradição muçulmana. In: **A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância**, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; publicação sob a direção de Françoise Barret-Ducrocq; tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

TAYLOR, Charles. "A Política de Reconhecimento". In: TAYLOR, Charles; et al. **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Trad. Marta Machado. Lisboa: Piaget, 1998.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. **Teoria pluriversalista do direito internacional**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Trad. Claudia Berliner. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

VITA, Álvaro de. **A justiça igualitária e seus críticos**. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. Trad. Líbero Rangel de Tarso. São Paulo: Atena Editora, 1956.

VOLTAIRE. **O preço da justiça**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Cala. Trad. Paulo Neves. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. Trad. Almiro Pissetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WALZER, Michael. **Esferas da justiça**: uma defesa do pluralismo e da igualdade. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WALZER, Michael. **Política e paixão**: rumo a um liberalismo mais igualitário. Trad. Patrícia de Freitas Ribeiro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

WISMANN, Heinz. A tolerância na filosofia alemã. In: **A intolerância**: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Academia Universal das Culturas; publicação sob a direção de Françoise Barret-Ducrocq; tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

WOLKMER, Antônio Carlos. Cultura jurídica moderna, Humanismo Renascentista e Reforma Protestante. **Revista Sequência**, nº50, jul. 2005, p. 9-27.

YOLTON, John W. **Dicionário Locke**. Trad. Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

ZAGREBELSKY, Gustavo. **El derecho dúctil**. Ley, derechos, justicia. Trad. Marina Gascón. Madrid: Trotta, 1995.

ZANONE, Valerio. Tolerância. In: BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). **Dicionário de Política**. Trad. Carmen C. Varriale [et al]. 5.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

ZILLES, Urbano. **Teoria do conhecimento e teoria da ciência**. São Paulo: Paulus, 2005.

ZIMMER, Robert. **O portal da filosofia: uma entrada para as obras clássicas**. Trad. Marijane Vieira Lisboa; Rita de Cássia Machado São Paulo: WMF Martins Fontes, p. 2009.

ŽIŽEK, Slavoj. **Elogio da intolerância**. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.