

TOLERÂNCIA, REPÚBLICA E DEMOCRACIA

FERNANDO DE BARROS FILGUEIRAS

RESUMO

Este artigo defende a hipótese de uma concepção republicana de tolerância. Essa concepção de tolerância deve ter uma natureza integrada, capaz de satisfazer critérios psicológicos, sociais e políticos de adesão dos indivíduos às normas. Partindo do problema da adesão de indivíduos e grupos às instituições,

o artigo tece uma crítica à concepção liberal e comunitarista de tolerância. O artigo aborda as diferentes contribuições da teoria política contemporânea para o debate acerca da tolerância e a relação desse conceito com a construção de sociedades democráticas pluralistas.

PALAVRAS - CHAVE

Tolerância, liberalismo, comunitarismo, republicanismo, democracia.

* Este texto é uma versão revisada e modificada de uma comunicação apresentada no XXXII Encontro Anual da ANPOCS, de 2008. Agradeço os comentários e as críticas dos professores Álvaro de Vita (USP) e Bernardo Ferreira (UERJ) a uma versão muito preliminar desse texto. Da mesma forma, agradeço os comentários dos pareceristas anônimos de *Teoria e Sociedade*, porque muito contribuíram para o aprimoramento argumentativo do texto.

INTRODUÇÃO

Um dos valores fundamentais da teoria política é o valor da tolerância. Não se consegue conceber a ideia de democracia sem que existam sociedades em que as diferenças não signifiquem o uso do poder coercitivo do Estado ou dos grupos contra os indivíduos ou outros grupos. Não por acaso, um dos problemas constitutivos da teoria política é o da pacificação da guerra de todos contra todos e a construção de uma ordem política estável e duradoura. Nesse sentido, é fundamental o apelo ao valor da tolerância como princípio constitutivo da democracia.

Como problema fundamental da teoria política moderna, a tolerância implica o impedimento para que o poder coercitivo do Estado seja utilizado contra um indivíduo ou grupo por conta de suas crenças morais, filosóficas ou religiosas. Ou seja, a tolerância é, sobretudo, um dos fundamentos do estado de direito, sem a qual é impossível construir um padrão de convivência pacífica entre grupos. Por isso, ao escrever sobre tolerância, Michael Walzer prefere falar em regimes de tolerância e não apenas em tolerância como valor político (Walzer, 1999, pág. 16). Ao assumir o quadro de regime, nota-se que o conceito de tolerância demanda um processo de publicização.

Meu propósito neste ensaio é discutir o valor da tolerância como prática política integrada, partindo da hipótese de que o liberalismo e o comunitarismo oferecem respostas parciais ao problema de como construir regimes de tolerância que sustentem a democracia liberal. Como prática integrada de tolerância, argumento que só é possível pensar um regime de convivência pacífica entre grupos se houver a integração de três diferentes níveis de adesão normativa: o psicológico, o social e o político. Como a tolerância é um conceito normativamente dependente, sua compreensão e sua prática dependem dos critérios de justificação que são encontrados no debate público a respeito de valores e normas (Forst 2004: 316).

A escolha pelo liberalismo e pelo comunitarismo se dá pelo fato de eles terem enfrentado o problema das diferenças tomando o conceito de tolerância como chave para a resolução de conflitos de valores. É evidente que a contribuição de teorias, como a do reconhecimento e a teoria política feminista, por exemplo, também apontam caminhos instigantes para o problema, mas consideramos que ambos não tomam a questão do reconhecimento como sinônimo de tolerância. O conceito de tolerância é central para o liberalismo e para o comunitarismo, compondo um quadro analítico extremamente amplo, o que não permite uma abordagem plenamente exaustiva no âmbito de um ensaio. Recortes analíticos do objeto, portanto, são necessários. No caso do liberalismo, recortamos as contribuições derivadas do liberalismo igualitário de John Rawls, à medida que o valor da tolerância assume uma posição inequívoca de fim normativo. No caso do comunitarismo, recortamos o problema da tolerância nas contribuições de Charles Taylor e de Michael Walzer, tendo em vista o tratamento do problema das identidades.

Liberalismo e comunitarismo são famílias de teorias políticas amplas e que em muitos aspectos entrecruzam-se. O mesmo se aplica ao republicanismo, que recortaremos nas contribuições de Phillip Pettit e de Cecile Labórdé. O quadro montado para o tratamento conceitual da tolerância circunscreve-se, por conseguinte, nas contribuições da teoria política contemporânea.

O artigo está dividido em quatro partes. Na primeira parte, trato da concepção de tolerância no âmbito do liberalismo político, tendo na contribuição de John Rawls e de sua concepção de liberalismo igualitário o foco do problema. Na segunda parte, discuto o conceito de tolerância no âmbito do comunitarismo e seus níveis de adesão social e psicológica, fazendo uma crítica à política do reconhecimento. Na terceira parte, discuto o valor da tolerância como virtude, de acordo com as contribuições do republicanismo contemporâneo. Finalmente, na quarta parte, apresento a noção de prática integrada de tolerância, discutindo seus diferentes níveis de adesão normativa nas sociedades plurais do mundo contemporâneo.

O LIBERALISMO IGUALITÁRIO E O PROBLEMA DA TOLERÂNCIA

A tolerância é um conceito formulado no interior da teoria política moderna, sendo ele marcado pelo contexto das guerras religiosas da Europa do século XVI e XVII. De um modo geral, seu significado reporta-se à ideia de que o poder coercitivo do Estado não pode ser usado contra o indivíduo por motivo de crença religiosa (Locke 2007). O conceito de tolerância assumiu, dessa maneira, uma importância evidente na teoria política moderna, porquanto seja dele que deriva a ideia de limites do poder estatal. A questão dos limites do poder coercitivo do Estado em função de crença surge no contexto da era moderna por quatro razões. Em primeiro lugar, o processo de individuação desencadeado com a Reforma Protestante permitiu constituir o conceito de tolerância, tendo em vista a defesa da liberdade do indivíduo para nutrir sua crença e sustentar a autonomia de sua moralidade. Em segundo lugar, se o indivíduo é livre para sustentar suas crenças, o Estado não pode assumir a defesa de valores religiosos, devendo seu poder estar limitado para ser empregado contra o indivíduo, uma vez que as sociedades são plurais e a moralidade não é tema da política. Em terceiro lugar, a questão da política fundamenta-se na luta pelos direitos fundamentais, no marco do constitucionalismo que caracteriza a política moderna. Finalmente, em quarto lugar, é a partir do conceito de tolerância que podemos formular, na modernidade, a diferenciação entre o público e o privado.

Pode-se dizer, dessa maneira, que a natureza política do conceito de tolerância está fundamentada em uma semântica do liberalismo moderno. A tolerância implica, por definição, a limitação do poder coercitivo do Estado, a existência dos direitos individuais e o processo de individuação. Dessa forma, o conceito de tolerância é um marco fundador do pensamento político liberal, entrando para o rol de conceitos liberais, tais como direitos individuais, luta por direitos e constitucionalismo. Como fundamento do pensamento li-

beral, a tolerância implica uma linguagem assentada na neutralidade das leis, na existência dos indivíduos e na existência de regras constitucionais que limitem o poder estatal (Locke 2007). A tolerância significa para o pensamento político liberal, por conseguinte, o núcleo normativo fundamental para o arranjo de instituições e práticas políticas, sendo a medida de uma ordem política justa.

Ou seja, a justiça política é medida, para o pensamento liberal, a partir do momento em que houver tolerância no contexto das sociedades modernas. Essa afirmação toma a forma de conteúdo normativo fundamental das proposições liberais, representando uma premissa inconciliável com outras vertentes rivais do pensamento político, tais como o comunismo e o republicanismo. O conceito de tolerância pertence à teoria política moderna, estando relacionado ao contexto das guerras religiosas. Contudo, ele tomou a forma de premissa universal, sendo atualizado na obra de pensadores liberais da teoria política contemporânea. Por esse motivo, o conceito de tolerância foi expandido para além da questão religiosa, cobrindo também, em especial, a questão da cultura e a ação dos grupos multiculturais.

John Rawls é o responsável por atualizar o pensamento político liberal, partindo da premissa, construída no século XVI e XVII, da tolerância como valor fundamental do liberalismo político. Nunca é demais destacar que o adjetivo “político” do pensamento liberal de Rawls procura diferenciá-lo do liberalismo econômico e da simples autonomia do mercado como espaço de exercício da liberdade. John Rawls atualizou o pensamento liberal no sentido de rediscutir os valores políticos fundamentais, sendo a tolerância o valor primeiro. A tolerância liberal foi evocada em contraposição às posições do multiculturalismo e outras formas de comunitarismo emergentes nas décadas de 1950 e 1960, nos Estados Unidos. A atualização do pensamento político liberal promovida por Rawls, que baliza boa parte das discussões da teoria política contemporânea, está contextualizada na emergência de grupos que lutam pela concretização de direitos coletivos, tais como os grupos raciais, o feminismo, o movimento de imigrantes e outros mais. Dessa maneira, é a partir de *Uma teoria da justiça* que se trava boa parte do debate intelectual da teoria política contemporânea¹. Ademais, a partir da obra de Rawls, o conceito de tolerância tornou-se o marco normativo fundamental para se pensar arranjos institucionais e práticas políticas circunscritas à democracia².

O liberalismo político de Rawls parte do seguinte problema teórico: como compati-

1 Para fins de exposição do argumento, trataremos a obra de Rawls em seu conjunto, mesmo sabendo que boa parte dos argumentos apresentados em *Uma teoria da justiça* foram revisados pelo autor em *O liberalismo político*.

2 Pode-se compreender a obra de John Rawls em dois momentos. No primeiro deles, o autor apresentou as suas teses fundamentais, de forma a consolidar um cânone político do liberalismo, preocupado, sobretudo, com a constituição de uma ordem justa. A primeira fase da obra de Rawls suscitou uma série de críticas advindas das primeiras teorias multiculturalistas e comunitaristas. A segunda fase da obra de Rawls é marcada pela revisão das premissas apresentadas em *Uma teoria da justiça* e pela resposta aos críticos. A evocação do conceito de tolerância se dá no contexto da segunda fase, especialmente em *O liberalismo político*.

bilizar uma concepção política de justiça, em que seus princípios são públicos e comuns, com concepções acerca do bem que são privadas e, portanto, não políticas? A existência de múltiplas concepções do bem, balizadas por alguma doutrina moral, seja ela filosófica ou religiosa, é característica básica de qualquer sociedade de tradição democrática. Isso é o que Rawls nomeia como o *fato do pluralismo*, que representa sociedades em que sua cultura pública é marcada por diferentes doutrinas morais abrangentes. Como então justificar a existência de instituições que reconheçam o fato do pluralismo, sendo a cultura pública da democracia marcada por uma diversidade de doutrinas compreensivas opostas e irreconciliáveis? Tendo o fato do pluralismo como premissa de sua teoria política, o desafio do liberalismo político, segundo John Rawls, está em pensar uma concepção de justiça que assegure um sistema de convivência pacífica no plano da estrutura básica da sociedade, coordenando expectativas e interesses no sentido da estabilidade das instituições (Rawls 2002a).

O desafio lançado por Rawls encontra no razoável e não no racional o elemento fundamental de construção das instituições democráticas, sendo o razoável compreendido não como parcelas do bem que garantem a felicidade, mas como sentimentos morais que têm uma concepção minimalista a respeito dos bens. Ao partir de uma concepção do razoável e não do racional, Rawls não questionou o sentido da maior felicidade possível, mas o modo como o perfeccionismo moral pode resultar no emprego descontrolado da coerção ou mesmo na opressão política de indivíduos e grupos (Rawls 2002b). O liberalismo político, nesse sentido, ao tratar do razoável e não do racional, antecede o justo ao bem, de modo a construir uma concepção de justiça política compatível com o fato do pluralismo. Essa arquitetura teórica anti-perfeccionista parte da ideia de que a tolerância expressa o compromisso da estrutura básica da sociedade com princípios políticos justos.

O justo, de acordo com Rawls, não é relativo ao grau de sucesso de um indivíduo com relação às suas concepções do bem, mas a um plano que permite a todos os indivíduos e grupos realizarem suas concepções do bem de modo equitativo, respeitadas as diferenças que cercam a estrutura básica da sociedade. A justiça, tendo como fim o tratamento equitativo de todos, não questiona o mérito e o sucesso dos indivíduos, mas a igual liberdade dos indivíduos, tendo em vista a estrutura básica da sociedade e sua diversidade de doutrinas morais abrangentes e razoáveis. Assim sendo, Rawls toma a ideia de tolerância como fundamental à justiça como equidade e medida de sua efetividade, como mostra abaixo:

Assim, os princípios de tolerância e liberdade de consciência devem ter um lugar essencial em qualquer concepção democrática constitucional. Eles estabelecem a base fundamental a ser aceita por todos os cidadãos como justa e regulamentadora da rivalidade entre doutrinas (Rawls 2001: 199-200).

Uma concepção de justiça deve ter um caráter público na cultura democrática, além de ter uma natureza consensual, porquanto os indivíduos não precisam concordar com concepções privadas do bem, mas devem concordar com procedimentos e instituições justos, que assegurem a plena autonomia política, e não moral, de iguais pessoas de direitos. Uma concepção política de justiça deve ter uma natureza consensual em torno da ideia de tolerância, visto que a justiça representa princípios com os quais todos os indivíduos podem concordar e que não ferem a cláusula de igual liberdade de ação.

Rawls aponta que as oportunidades iguais de vida não são determinadas pela origem familiar, pela posição social ou por diferenças adscritivas. Em segundo lugar, a justiça, balizada no princípio da diferença, afirma que as desigualdades socioeconômicas só são justificadas se forem estabelecidas para o máximo benefício possível daqueles que vierem a se encontrar na posição menos favorável, mitigando os efeitos da distribuição dos talentos naturais. Obedecidos esses dois princípios da justiça como equidade, é possível pensar uma sociedade bem-ordenada, que, nos termos de Rawls, é uma sociedade tolerante (Rawls 2002a: 79).

A tolerância, como fundamento normativo do liberalismo político rawlsiano, se expressa por meio de instituições que fomentam os princípios de justiça em uma posição de neutralidade. A neutralidade, de acordo com Rawls, não é medida pela imparcialidade na produção dos resultados de políticas e na configuração dos direitos, mas em uma neutralidade de justificação. A neutralidade de justificação busca a solução de divergências em torno de valores e normas, recorrendo aos princípios de justiça básica. A solução para o conflito de valores está balizada na ideia de razoabilidade, tendo em vista valores razoáveis com os quais as pessoas podem concordar independentemente das suas concepções de bem. A neutralidade de justificação implica a justificação dos fundamentos constitucionais e a adesão dos indivíduos à ordem (Vita 2007).

Sendo a tolerância o valor fundamental de uma cultura pública democrática e tendo os princípios da justiça como equidade como fundamentos de uma sociedade bem-ordenada, como garantir a adesão dos cidadãos às instituições democráticas? Como nota Rawls, a justiça como equidade procura proporcionar iguais liberdades de ação, que demandam a imparcialidade das instituições em admitir as concepções morais abrangentes, no plano da justificação e não dos resultados. Se essa justificação for fundamentada por convicções e valores que são aceitos por apenas uma parte da sociedade, isso implica o fato de a coerção coletiva ser empregada contra aquilo que a outra parcela da sociedade acredita como verdadeiro³. Se não houver o respeito pelas diferenças, o fato do pluralismo leva ou às revoluções ou à guerra civil, tal como às guerras religiosas. Assim sendo, a imparcialidade só pode ser construída se sua justificação balizar-se no uso do véu de ignorância, no âmbito da posição original, que permita a existência de uma sociedade

³ Como observa Scanlon, a tolerância pode ser admitida como valor fundamental que justifica a justiça como equidade, porque ela é passível de acordo unânime dos grupos (Scanlon 2003).

liberal-igualitária justa. O resultado do uso do véu de ignorância é a produção de princípios justos e de uma sociedade tolerante às diferenças, tendo como base um contrato originário que fundamenta uma Constituição e, por sua vez, o arranjo institucional. A possibilidade de concordância com o valor da tolerância é razoável à medida que desta resultar a imparcialidade das instituições e o tratamento equitativo das diferenças.

Nesse sentido, o balizamento dos princípios de justiça, tendo em vista o contrato originário, fundamenta um consenso constitucional que é condição para a existência de instituições que garantam as iguais liberdades de ação. A sustentação está em um regime de tolerância, o qual assegura a adesão de indivíduos e grupos aos termos da justiça como equidade. A tolerância é um valor básico da justiça como equidade, porque a arquitetura constitucional do estado de direito demanda regras procedimentais neutras e imparciais, que garantam a realização do ideal de autonomia política através da inviolabilidade da esfera moral da experiência individual e das suas expressões. Mas, como constata Rawls, o aspecto institucional, por si só, não assegura a existência da tolerância. De nada adianta a produção de leis justas se os indivíduos não tiverem motivações para aderir aos princípios da justiça como equidade. Dessa forma, o fundamental é pensar as motivações básicas para a adesão aos princípios da justiça como equidade, formulando o que Rawls nomeou como *dever de civilidade*.

A tolerância é resultado da motivação para a adesão aos princípios de justiça, que expressa, antes de qualquer coisa, um valor fundamental da cultura pública democrática. Dessa forma, a adesão aos princípios de justiça e a justificação de um regime de tolerância partem de uma psicologia moral que assegura as motivações para criar um regime de liberdade civil e política. O dever de civilidade implica que a questão das motivações morais dos cidadãos tenha as seguintes características: (a) uma disposição do cidadão para propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação; (b) os limites de emissão de juízos morais, tendo em vista a pluralidade de concepções abrangentes do bem; (c) a aceitação somente de doutrinas abrangentes e razoáveis; (d) o desejo de serem cidadãos completos (Rawls 2002a: 131). A construção da tolerância, de acordo com Rawls, parte dessas motivações morais, que encontram na psicologia moral dos valores o fundamento para a construção de regimes institucionais de convivência pacífica e cooperação entre grupos. A tolerância é expressão dessa psicologia moral do cidadão, que encontra no ideal de autonomia plena — política e não moral — o fundamento para a construção de instituições e práticas aceitas por todos.

É a neutralidade de justificação que cria as motivações morais que permitem aos indivíduos aderir a um regime de tolerância e impedir que o poder coercitivo do Estado seja utilizado contra outros indivíduos ou contra os grupos. Como resultado da justiça como equidade, ela depende da adesão do cidadão às instituições, de acordo com uma psicologia das motivações morais derivadas do dever de civilidade, sem pensar em um

acordo mais amplo em torno dos significados da vida social⁴. A tolerância é tomada como um valor passível de acordo unânime e, por outro lado, como expressão da própria neutralidade, que anula os significados mais amplos das concepções do bem, tendo em vista o fato do pluralismo. Os princípios da justiça como equidade delimitam uma psicologia moral capaz de organizar os desejos e criar as condições razoáveis para a ação. A justiça como equidade promove a tolerância através da força regulamentadora dos princípios. É o que Rawls nomeia como os *desejos derivados de princípios*, ou seja, “aqueles que regulamentam a maneira pela qual uma pluralidade de agentes (ou uma comunidade ou sociedade de agentes), quer de pessoas ou grupos individuais, deve se conduzir em suas relações mútuas” (Rawls 2002a: 129). Nesse sentido, a tolerância termina por assumir um caráter deontológico bastante próximo de tradições marcadas pela excelência da cultura democrática. O problema, a nosso ver, é compatibilizar o dever de civilidade com o princípio da neutralidade de justificação expressos por Rawls, na medida em que não seria possível ser neutro ao mesmo tempo que o dever de civilidade demanda a opção valorativa para a tolerância.

Os princípios liberais têm uma força pública derivada da posição original e da concretude do dever de civilidade. Esta força pública dos princípios é capaz de submeter as concepções de bem ao mundo das razões não públicas, com o objetivo de impedir o poder arbitrário e o fato da opressão. As disputas em torno de valores e princípios morais, para o liberalismo, seguem, como aponta Brian Barry (2001), uma estratégia de privatização do conflito, o qual despolitiza-se à medida da rejeição de concepções diferentes do bem. O liberalismo político, ao afirmar a universalidade dos princípios da justiça liberal, submete as diferenças e a diversidade a uma despolitização da vida social, com o medo de que um grupo possa utilizar o poder do Estado contra os indivíduos ou outros grupos. Ao despolitizar os conflitos sociais e adjudicá-los pelas instituições da justiça, a estratégia liberal busca um fundamento do conceito de tolerância que não esteja assentado nos preceitos comunitaristas (Barry 2001).

O político, segundo Rawls, realiza-se pelo conceito abstrato de razão pública, em que a publicidade está referida aos princípios derivados da posição original. Os conflitos sociais são resolvidos na dimensão da justiça, tendo em vista a ideia de razão pública. O problema é que a base do conceito liberal de tolerância é política, o que a teoria política contemporânea de viés liberal contraditoriamente renega. Do ponto de vista das preferências, se considerarmos apenas a psicologia moral dos indivíduos como critério para a adesão deles às instituições, em algumas situações será preferível um regime de cinismo ou indiferença perante o outro do que um regime mais amplo de tolerância (Dees 1999).

4 A questão de uma psicologia moral como critério de adesão a regimes de tolerância é uma marca da tradição liberal da teoria política. Como nota Ingrid Creppell, esse já é um tema presente na “Carta sobre a tolerância” de John Locke, que via nas motivações do indivíduo o elemento central para a construção de um regime de tolerância (Creppell 1996).

À luz dos preceitos do liberalismo igualitário, do âmbito da teoria política contemporânea, pode-se derivar que o fundamental para a existência de uma estrutura básica da sociedade em que a tolerância seja seu valor fundamental é uma despolitização do conflito. Essa despolitização remete os conflitos sociais à adjudicação por parte de instituições que tomem os critérios da justiça como equidade, passando por cima das identidades, tendo em vista um conteúdo universal e substantivo de justiça. A conclusão que o liberalismo igualitário chega ao atualizar o conceito de tolerância é atentar para o fato de que os conflitos sociais necessitam seguir uma estratégia de despolitização configurada em uma imparcialidade moral de segunda ordem. Ao despolitizar os conflitos sociais, o liberalismo entende que eles pertencem à ordem privada, não sendo passíveis de solução política, especialmente via Estado.

Essa tese do liberalismo igualitário parte da premissa de que a tolerância concretiza-se como valor da razão pública, tendo em vista o fato de que as identidades e as questões culturais pertencem ao mundo das razões não públicas. A tolerância, portanto, torna-se um valor fundamental, na ótica do liberalismo igualitário, à medida que a razão pública circunscreva procedimentos e valores capazes de despolitizar as identidades culturais e assegurar, por essa via, a possibilidade de arrefecimento do conflito.

A CRÍTICA COMUNITARISTA AO LIBERALISMO E O PROBLEMA DAS IDENTIDADES

De modo geral, as críticas ao liberalismo político partem da premissa de que as democracias liberais são, por definição, sociedades multiculturais, nas quais não existem apenas indivíduos e seus interesses, mas grupos que carregam identidades diferentes e concepções de mundo variadas, que às vezes podem ter uma convivência pacífica, às vezes podem ter uma convivência conflituosa. As críticas ao liberalismo apontam para o fato de que essa vertente da teoria política não considera o problema das identidades como constitutivo dos conflitos políticos, pressupondo um indivíduo que seja capaz de fugir às tradições da sociedade, às instituições sociais e aos preconceitos que configuram a vida social. Enfim, a crítica ao liberalismo pressupõe que ele é alheio à cultura e às diferenças, considerando-os como pano de fundo das sociedades democráticas e não um de seus problemas constitutivos (Walzer 1990). Reconhecendo esse problema da identidade moderna e dos valores culturais, duas famílias de teoria política configuraram críticas contundentes ao liberalismo. O comunitarismo e a teoria do reconhecimento elevaram o tema das identidades e das diferenças culturais a elemento fundamental para se pensar uma teoria da justiça sólida. Para os fins deste artigo, circunscreveremos o debate com o liberalismo nas contribuições de um conjunto de autores considerados pela literatura especializada comunitaristas.

O comunitarismo é uma perspectiva de teoria política que parte do primado de uma noção de bem comum em relação ao indivíduo, tendo em vista uma concepção socio-

lógica da política, a qual é configurada na antecedência da comunidade e dos preceitos culturais em relação aos interesses e aos desejos dos indivíduos. De acordo com a crítica comunitarista, o liberalismo político e o modo como ele defende uma perspectiva univeralista dos direitos e garantias constitucionais, desconsiderando as demandas comunitárias e as identidades que são fundamentais à formação da ideia de pessoa, constitui-se em uma premissa que derrota a si mesma. De um modo sintético, a crítica do comunitarismo concentra-se em três pontos: (a) a visão liberal do eu é vazia; (b) a visão liberal do eu viola nossa percepção do próprio eu; (c) a visão liberal do eu ignora nossa inserção nas práticas comunais.

No que diz respeito à primeira crítica, afirma Charles Taylor que a posição liberal a respeito da neutralidade, condicionando a crítica dos papéis sociais, representa uma posição equivocada no que diz respeito ao problema das diferenças. Ou seja, a autonomia do cidadão não está em uma liberdade enquanto indivíduo, que lhe permita criticar seus papéis e a existência da própria comunidade. A liberdade é, de acordo com Taylor, uma prática inserida e situada, tendo na comunidade o elemento central mediante o qual derivamos os significados e as expressões do cidadão autônomo. Se a liberdade for puramente negativa, aponta o autor, não existirá nenhum tipo de significação mais ampla para a ideia de liberdade, porque ela depende, sobretudo, dos eventos de significados, que são atribuídos pela comunidade e não pelo indivíduo solitário (Taylor 2000: 149).

A segunda crítica é a de que a visão liberal do eu viola nossa percepção do próprio eu. Isso quer dizer que o liberalismo político acredita que os interesses e as percepções de mundo são exclusivamente individuais e que são esses interesses e percepções que formulam o indivíduo, portador de desejos inatos, conforme o plano de uma consciência considerada como pressuposto das sociedades democráticas. De acordo com MacIntyre, essa concepção de eu desonerado, própria do liberalismo político, desconsidera que nossas percepções de mundo estão relacionadas aos papéis sociais que exercemos e que desejos e interesses não antecedem a existência do eu, mas forma a própria identidade do eu, no plano da comunidade (MacIntyre 2001).

Finalmente, a terceira crítica ao liberalismo político está no fato de que ele ignora nossa inserção nas práticas comunais. De acordo com Taylor, o liberalismo é cego às diferenças e procura impor uma cultura dominante sobre as minorias, de modo que essa cultura dominante se torna hegemônica (Taylor 2000). As noções de cultura democrática e de vida pública dependem dos significados que estão delineados na comunidade política, tendo em vista o conjunto de valores comuns que identificam os indivíduos e permitem a ação comum. Ou seja, o liberalismo político pressupõe a ideia de uma pessoa transcendente, que seja capaz de se situar além das influências sociais e naturais contingentes e, por isso, moralmente irrelevantes. O problema da justiça como equidade de Rawls está em sua teoria dos bens, segundo Taylor, a qual pressupõe que um regime democrático, para ser justo, precisa esvaziar o sentido de comunidade posto por nossa formação so-

cial. A justiça como equidade de Rawls, segundo os comunitaristas, ao desvencilhar-se de uma concepção constitutiva de comunidade, perdeu o sentido cognitivo de formação da pessoa, implicando o fato de o liberalismo político ser, nesse sentido, uma concepção vazia com relação às práticas comuns (Sandel 2005).

Apesar do fato de não podermos falar do comunitarismo como uma família homogênea de teoria política — existem diferentes tipos de comunitarismos —, suas críticas ao liberalismo permitiram configurar uma outra abordagem à questão da justiça e dos conflitos sociais. A justiça demanda alçar o problema das identidades como categoria chave para a produção da tolerância e para a resolução de conflitos que ocorrem em função de valores inconciliáveis. Reconhecer o problema da identidade como algo fundamental significa observar os elementos cognitivos disponíveis no plano de uma cultura e os valores como passíveis de serem compreendidos no plano da socialização.

De forma bastante abrangente, o que Taylor considera como ponto central para a coexistência entre diferentes concepções do bem — no plano das diferentes comunidades — e a democracia liberal é que a obediência à norma depende não das motivações morais do indivíduo, mas do processo de socialização e de constituição de valores e normas a partir das demandas por reconhecimento. As premissas apresentadas acima, da crítica comunitarista ao liberalismo, reconhecem que o problema do bem comum é determinante para pensar a questão da justiça nas sociedades contemporâneas. De acordo com Taylor, o liberalismo negligenciou as condições sociais exigidas para que indivíduos e grupos possam satisfazer seus interesses nas ordens democráticas e ao mesmo tempo resolver os problemas relativos aos conflitos de valores. A constituição de diferentes culturas e, por sua vez, de diferentes identidades acarreta o fato de que as democracias liberais dependem não apenas das motivações morais derivadas de uma psicologia simplista, que afirma o fato de os indivíduos serem autossuficientes fora da sociedade (Taylor 2000: 185).

As motivações morais dependem do processo de socialização e de constituição de identidades e de culturas, que especificam os valores e permitem a construção do assentimento aos fins normativos estipulados socialmente. As sociedades modernas são, por definição, sociedades multiculturais, nas quais culturas diversas coexistem sob o mesmo manto de normas constitucionais. Assim sendo, as demandas comunitárias especificam as motivações morais e delimitam os critérios de justificação de valores e normas através das identidades e do modo como nossos juízos morais estipulam o assentimento ou o não às regras. Dessa forma, a perspectiva comunitarista não procura um critério de ação e de motivação para o agir, como o liberalismo político, mas uma noção mais aberta de prática, que esteja inserida no processo de socialização e construção do reconhecimento de identidades e sujeitos morais (Taylor 2000). A noção de pessoa, nesse sentido, ganha uma abertura maior às demandas comunitárias especificadas no plano da cultura, fazendo com que as identidades sejam tratadas em um plano reflexivo que as submetam a

permanente avaliação.

Isso implica, de acordo com Taylor, o fato de que a democracia liberal deve abandonar a noção de neutralidade como fundamento para valores e normas legítimos. Abandonar a tese da neutralidade significa afirmar que um Estado neutro não pode proteger adequadamente o ambiente social necessário para a construção da autonomia, uma vez que pressupõe uma razão pública homogênea e não passível de especificar as diferenças e as assimetrias de poder. A escolha do bem, afirma Taylor, só é possível por uma política do bem comum e não por uma concepção que pretende justificar instituições e práticas por meio de procedimentos transcendentais. Os bens são irredutivelmente sociais e dependem de toda uma construção cultural que se dá a partir de um processo de socialização que cria nossas identidades. Nesse sentido, os bens respeitam concepções de mundo e interesses que são definidos conforme a socialização e a posição que indivíduos e grupos ocupam na sociedade como um todo. Os bens estão referidos não a desejos racionais de indivíduos isolados, mas a construções culturais que definem o modo como valoramos alguma coisa. Afirma, portanto, Taylor:

Há assim duas maneiras de definir bens irredutivelmente comuns: (1) os bens de uma cultura que torna concebíveis ações, sentimentos, modos de vida valorizados; e (2) bens que incorporam essencialmente compreensões comuns de seu valor. Há obviamente um substancial intercâmbio entre os dois, no sentido de que um bem cultural também pode existir na medida em que seja valorizado em comum (Taylor 2000: 155-156).

Sendo, portanto, a noção de pessoa situada no plano da socialização e a noção de bem situada nas demandas da comunidade, a perspectiva de alguns comunitaristas, em particular de Taylor, aponta que a construção da ideia de cidadania plena está não no âmbito da neutralidade liberal e no tratamento igualitário das diferenças, mas em demandas por resolução de conflitos que ultrapassam a simples noção de tolerância liberal. O reconhecimento, segundo Taylor, é uma postura prática, não se resumindo a uma atitude de admissão do outro. Sendo o reconhecimento considerado um estágio superior à tolerância, ele está referido ao estabelecimento de laços mais profundos de reciprocidade e respeito pelas diferenças, tendo no outro uma identidade capaz de participar da comunidade política, de acordo com uma noção mais ampla de bem comum.

Abandonando a tese da neutralidade das instituições democráticas, as demandas por reconhecimento configuram-se pela crescente aceitação das diferenças e não por uma mera atitude de admissão do outro. As democracias liberais não podem estar sustentadas apenas no valor da tolerância como fim normativo, porque, na medida em que esteja esta assentada em uma psicologia moral simplista, como afirma Taylor, o mundo das atitudes não se converte em práticas sociais efetivas. Seguindo a tese social de Taylor, as demandas por reconhecimento operam em uma dimensão superior porque procuram

dar ao respeito às diferenças uma noção de prática social, levando em consideração os aspectos culturais mais marcantes de uma comunidade⁵.

Do ponto de vista do conceito de tolerância, o comunitarismo, pela contribuição de Taylor, justifica um sistema de liberdades civis e políticas no plano da socialização e de uma psicologia das motivações morais para o reconhecimento a partir de uma construção intersubjetiva. Todavia, a demanda comunitarista por reconhecimento das identidades desconsidera o papel do engajamento cívico e da dominação no quadro da sociedade. O modelo de Taylor para a questão do reconhecimento pressupõe um tipo de sociedade estóica, em que a autonomia já esteja dada e que dependa apenas do reconhecimento por parte do outro. Em sociedades com forte condição de heteronomia, a luta por reconhecimento e, por conseguinte, a construção da tolerância em um quadro de conflitos de valores tem um limite quando o outro não é parte significativa da comunidade. Nesse sentido, a tolerância acaba caindo em um modelo de acomodação das diferenças quando se trata de sociedades em que a experiência individual esteja circunscrita em fortes laços de heteronomia. Ou seja, falta à perspectiva comunitarista da tolerância um padrão político de agenciamento, com o objetivo de proporcionar uma sociedade tolerante às diferenças.

Como afirma Walzer, por se concentrar em atitudes pessoais, a tolerância implica cinco formas do ato de tolerar. Em primeiro lugar, uma aceitação do outro a partir de resignação e de uma escolha deliberada pelo fato de a intolerância representar custos maiores do que o ato de tolerar. Exemplo disso, de acordo com Walzer, é a tolerância religiosa que nasceu nos séculos XVI e XVII na Europa. Em segundo lugar, podemos descrever, segundo Walzer, a tolerância passiva, que representa a plena indiferença em relação às diferenças. Em terceiro lugar, a tolerância pode representar um tipo de estoicismo moral, que está no reconhecimento de que os outros têm direitos e podem exercê-los, mesmo que de maneira antipática. Em quarto lugar, a tolerância pode representar uma curiosidade do tolerante para com o tolerado, em que o primeiro tem uma disposição para ouvir o outro. Em quinto lugar, a tolerância estética, que se baseia no endosso entusiástico da diferença, tratando o outro como fruto de uma cultura exótica (Walzer 1999: 16-17).

Reconhecer apenas as identidades culturais do grupo — e não dos indivíduos — significa que a tolerância concentra-se apenas nos aspectos emotivos e estéticos, sem produzir, de fato, um sistema de integração social em que as diferenças sejam tomadas como algo inerente às sociedades modernas e que precisam ser administradas. A tolerância, nesse sentido, pode se converter em cinismo se ela representar apenas os laços emotivos e estéticos das identidades culturais. O outro significativo, para usar uma expressão utilizada por Taylor, não pode ser resultado da tomada de uma cultura exótica e de relações afetivas particulares, mas resultado de um engajamento cívico em torno das diferenças.

5 As contribuições de Charles Taylor tocaram no tema do reconhecimento, mas esse tema é passível de desenvolvimentos teóricos posteriores que transcendem a noção de tolerância. Para os fins deste artigo, a teoria do reconhecimento não será contemplada.

Esse cinismo, por sua vez, pode resultar naquilo que os liberais mais temem, que é a não acomodação dos conflitos entre grupos. Ao pressupor que os direitos pertencem aos grupos e se justificam pelas identidades, o comunitarismo abafa as escolhas individuais, podendo resultar na opressão do grupo sobre o indivíduo, a partir da qual não exista mais tolerância (Vita 2008: 177).

Ademais, ao concentrar-se na perspectiva de valoração dos bens nas identidades culturais, o comunitarismo pressupõe uma identidade essencializada, em que a mudança social, no sentido da tolerância, dependa de uma reconfiguração permanente da consciência da sociedade. Ou seja, o comunitarismo pressupõe um modelo exclusivamente cognitivo das identidades para promover o respeito às diferenças e um padrão de cooperação na convivência social cotidiana. As identidades necessitam de uma dimensão reflexiva, não condicionada a uma visão essencialista da diferença, mas a uma permanente reavaliação do eu e de suas práticas no interior da comunidade (Sandel 2005).

A resposta do comunitarismo ao problema das diferenças e da convivência pacífica em sociedades plurais, tal como a do liberalismo, é parcial, ao desconsiderar os elementos de participação na construção dos valores e normas que organizam a esfera pública. Apesar de fazer uma crítica ao caráter privado da consciência individual no liberalismo político, o comunitarismo, ao tomar apenas as questões emotivas e estéticas das identidades, perdeu um sentido de participação política e engajamento que são essenciais para a construção de uma comunitarização das diferenças (Fraser 2003). Ao pressupor sociedades estóicas, nas quais indivíduos e grupos reconheçam os direitos e as emoções do outro, o comunitarismo não consegue atingir uma noção de tolerância que represente, sobretudo, a ideia de um bem comum, mas uma particularização dos valores do grupo. Ou seja, ao essencializar a identidade, o comunitarismo pressupõe, mesmo que de maneira não intencional, a despolitização da sociedade política.

A estratégia dos direitos termina por despolitizar o político, uma vez que o comunitarismo não oferece a possibilidade de um espaço de trocas de experiências, mas apenas a essência das identidades no contexto das sociedades modernas. A possibilidade de elevar os problemas de natureza privada à esfera pública passaria, segundo os comunitaristas, pela estratégia de politização capaz de pensar comunidades entrelaçadas em uma comunidade maior, como o caso do Estado-Nação. Contudo, essa estratégia não dá conta do problema da dominação, terminando por reproduzir condições em que alguns grupos possam utilizar o poder coercitivo do Estado contra outros grupos, infringindo a cláusula fundamental da tolerância. As identidades de grupos, pela impossibilidade de um espaço de trocas de experiências, terminam por afirmar o caráter privado das identidades, sem contar com a participação desses grupos na esfera pública.

Apesar das tentativas de Taylor de afirmar o caráter social das escolhas e das atitudes, uma noção de bem comum não se restringe às identidades culturais de indivíduos e grupos, porque a ideia de tolerância está, fundamentalmente, contida em um sentido de

vida pública maior do que as particularidades identitárias. Dessa forma, como aponta Álvaro de Vita, conceder direitos diferenciados ao grupo, significa a possibilidade de haver intolerância com os membros individuais dos grupos, porque ela poderá ser justificada para preservar a identidade do grupo (Vita 2008). Por outro lado, a estratégia de privatização dos liberais não dá conta de pensar o problema da tolerância a partir da noção rawlsiana de motivações psicológicas.

A CONTRIBUIÇÃO DO REPUBLICANISMO CONTEMPORÂNEO E A TOLERÂNCIA COMO VIRTUDE

Podemos dizer que, apesar de partirem de premissas muito distintas e haver consequências teóricas também muito distintas, há um ponto comum tanto ao liberalismo quanto ao comunitarismo, no que diz respeito à questão da tolerância. Ambos afirmam que a sustentação de uma sociedade democrática tolerante depende de um processo de despolitização. No caso do liberalismo igualitário, as diferenças culturais são relegadas às razões não públicas, devendo elas seguir uma estratégia de privatização com a finalidade de despolitizar os conflitos sociais. A publicidade, em Rawls, ocorre pela existência abstrata dos princípios de justiça, formulando o que ele nomeou como razão pública. A tolerância é resultante da capacidade reguladora dos princípios, no sentido de derivar as motivações psicológicas dos desejos, sendo o público um conceito abstrato derivado do contrato originário.

Por outro lado, o comunitarismo valoriza a política da identidade de maneira a essencializá-la, de modo a configurar uma luta por direitos que não ocorre, necessariamente, em uma vida pública mais ampla. Ao pressupor apenas as questões emotivas e estéticas para dar um passo além da ideia de tolerância liberal, o comunitarismo pressupõe a formação de uma autoconsciência da sociedade que seja capaz de referir um sistema de reconhecimento das diferenças. O comunitarismo naturaliza as identidades culturais, de modo a pressupor um espaço de diferença do qual não deriva uma concepção forte de comunidade política e de participação. Falta ao comunitarismo uma concepção mais ampla de público, tendo em vista o problema da participação e a centralidade da lei como elemento integrador de sociedades plurais.

A tolerância é, por definição, um valor político fundamental, porquanto estabeleça a ideia de limites do poder estatal e a diferenciação entre o público e o privado. A tolerância significa o fato de que os indivíduos podem ter uma vida privada. Todavia, essa vida privada só é possível mediante a constituição de leis que tenham um apelo público bem definido. O conceito de tolerância deve estar balizado na existência de uma vida pública mais ampla, tendo em vista processos participativos e democráticos. A tolerância é um valor público fundamental e, por conseguinte, depende de um critério mais amplo de publicidade. Como valor público, ele é fundamental para a configuração do mundo privado e para o estabelecimento de leis justas, tomando a ideia de justiça não como

fim, mas como adequada medida das coisas. O liberalismo igualitário chegou a tocar na necessidade de uma razão pública como fundamental para atingir o fundamento normativo da tolerância. Contudo, pressupõe essa razão pública em um quadro constitucional desprovido da prática e alicerçado em uma condição contrafactual dada pelos princípios de justiça derivados da posição original.

Julgamos, dessa maneira, que a chave do pensamento político republicano pode oferecer outra perspectiva ao tema da tolerância. A teoria política contemporânea tem se ocupado em rediscutir o tema da república, de maneira a consolidar outra discussão sobre o tema da liberdade e, por sua vez, da autonomia. Nesse sentido, apesar do debate desencadeado entre liberais e republicanos, a controvérsia sobre o tema da liberdade guarda mais convergências entre eles do que aparenta ser (Laborde e Maynor 2008; Skinner 1998). Importante observar que as três famílias de teoria política aqui tratadas têm muitos pontos de convergência, mesmo que estejam partindo de pressupostos totalmente diferentes.

Entre os modernos, a noção de república antecedeu a própria noção de liberalismo, sendo um marco fundador da afirmação dos temas da liberdade e da autonomia como fundamentos das ordens democráticas (Skinner 1998). Entre os modernos, a noção de república está na recuperação do tema da autonomia pública e da liberdade civil, sob o matiz de ordens democráticas pensadas a partir da ideia de autogoverno. A liberdade negativa dos liberais não dá conta de oferecer respostas às crises de legitimação das democracias contemporâneas, porque o problema central das democracias não é o problema da interferência (ou da falta de neutralidade), mas o problema da dominação.

A posição do republicanismo contemporâneo está em reforçar os termos da vida pública em uma democracia de tom claramente liberal. Contudo, o que o diferencia tanto do liberalismo quanto do comunitarismo é que o tema da liberdade é tratado no enfoque de sua crescente politização, partindo da premissa da existência de uma esfera pública aberta à participação do corpo político, de acordo com o princípio da publicidade. A consequência lógica tanto do liberalismo igualitário, quanto do comunitarismo é que a possibilidade de construção de uma sociedade tolerante só se constitui pela via da despolitização dos conflitos. O republicanismo, ao contrário, acredita que a possibilidade de uma sociedade tolerante deve tomar como premissa a politização gradativa dos conflitos no âmbito de uma esfera pública aberta à participação dos cidadãos e controlada pela existência das leis. O republicanismo contemporâneo acredita que o corpo político pauta-se na participação da cidadania e na existência de leis originadas da vontade popular (Bignotto 2004).

É por esse mote que a teoria política contemporânea recupera a noção de república, tendo em vista um quadro normativo da modernidade que toma o problema da dominação como eixo fundamental de reflexão, tendo em vista a ideia de cooriginalidade da liberdade negativa e positiva (Pettit 1997). Ao contrário do que a crítica liberal muitas ve-

zes aponta ao republicanismo, ele não nega a existência da liberdade no mundo privado, porém afirma que ela não resulta em autonomia sem um significado mais amplo de vida pública. Pettit formulou outro conceito de liberdade, com o intuito de pensar a separação entre o público e o privado de maneira mais ampla, de forma a melhor compreender a natureza das relações entre indivíduos e instituições na política contemporânea. A liberdade, no sentido do republicanismo, é, sobretudo, a não dominação, compreendendo por dominação a submissão à vontade e à interferência arbitrária de alguém. A dominação, para Pettit, possui três aspectos: (1) alguém domina o outro quando tem *capacidade* para interferir; (2) essa interferência é *arbitrária* porque não respeita a vontade do outro; (3) a arbitrariedade opera nas *escolhas* que o outro realiza em sua vida cotidiana. A dominação, portanto, representa condições de heteronomia que terminam por resultar em restrição da liberdade (Pettit 1997).

A liberdade republicana, por conseguinte, não afirma a precedência do mundo privado ou do mundo público. Ao contrário dessa concepção esquemática muitas vezes reproduzida pela crítica liberal, a liberdade republicana, segundo Pettit, está num ponto intermediário entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, ou entre a autonomia privada e a autonomia pública. A liberdade republicana é tanto negativa quanto positiva (Pettit 1997: 51). A república depende, como aponta o autor, de um arranjo institucional em que os cidadãos sejam capazes de resistir à dominação do outro, tendo em vista a constitucionalização de direitos e deveres que permitem um equilíbrio de poder entre os diferentes atores presentes na esfera pública⁶.

Para que a liberdade republicana seja de fato vivida, é primordial que o cidadão seja capaz de resistir ao domínio do outro, decorrendo disso um sentido de comunitarização das demandas por não dominação. Ou seja, o sentido da não dominação precisa ser uma concepção pública, tomada como bem comum, tendo em vista um princípio de igualdade. Cidadãos só podem realizar sua autonomia ao perseguir a liberdade como não dominação se o fizerem em conjunto, sendo, nesse sentido, um bem que só pode ser atingido em comum, independentemente das diferenças de doutrinas morais, filosóficas ou religiosas que permeiam a vida pública. Daí que a democracia assume, sobremaneira, o sentido de contestação permanente do governo e de suas ações, tendo um sentido mais largo de participação na esfera pública como algo fundamental para a realização da autonomia

6 Importante frisar que a noção de governo misto e separação de poderes perpassa toda a noção republicana de política. Pettit, no entanto, procura repensar esse equilíbrio de poderes em uma chave diferente do mundo antigo, sustentando essa divisão no plano dos diferentes grupos componentes da sociedade civil.

privada⁷.

A realização da liberdade, para os republicanos, ocorre apenas com esferas cívicas de participação política ampliadas, em que a construção do direito e da liberdade sejam cooriginárias no plano dos valores e das normas que informam essa construção do público. A participação cria um sentido de democracia que se baseia na contestação permanente da cidadania a respeito das regras e das políticas que organizam o governo. A participação, de acordo com Viroli, não é apenas uma atitude do cidadão, mas uma virtude cívica que permite o pleno exercício da liberdade republicana (Viroli 2002). Essa chave do pensamento político contemporâneo recolocou o tema das virtudes cívicas no centro da discussão política. A prática das virtudes cívicas é central para a construção da autonomia, tanto pública quanto privada, uma vez que, por meio delas, os cidadãos não apenas incorporarão os valores associados ao desenvolvimento dos bens coletivos, mas também uma confiança crescente nos mecanismos que constituem a vida pública. Isso, de acordo com Pettit, faz florescer nas democracias contemporâneas uma sociedade civil que encontra no direito e nas instituições políticas o caminho para desenvolver a plena liberdade (Pettit 1997).

Recolocar o tema das virtudes cívicas, contudo, significa repensar as disposições morais para a participação na esfera pública, não demandando, por sua vez, uma vida de monastério, como muitos críticos ao republicanismo apontam. As virtudes cívicas representam, antes de qualquer coisa, o espírito do governo republicano, porque representam o amor à liberdade, um sentimento moral de efetividade da vida política (Viroli, 2002). Retomar o tema das virtudes significa retomar o tema da vida pública, visto que as virtudes, no sentido do republicanismo contemporâneo, ocorrem pela crescente participação e engajamento cívico no plano da sociedade civil, reconstruindo um ideal de autogoverno capaz de convergir os aspectos psicológico, social e político. Ou seja, o republicanismo proporciona, via a ideia de virtudes cívicas, um critério de motivação moral para o engajamento em regimes de tolerância, porque reúne, ao mesmo tempo, as disposições para a ação — no plano psicológico —, os rituais cívicos e a formação das identidades — no plano social — e a participação e o civismo — no plano político.

A tolerância, no sentido do republicanismo, termina por ser uma virtude do cidadão e das instituições, tendo em vista o fato de que ela representa, sobretudo, um bem comum que nasce da politização de demandas por autonomia, no plano da esfera pública. Ou seja, instituições e cidadania imbricam-se de maneira a assentar que o respeito à lei é uma condição fundamental para a constituição de regimes de tolerância. Por politização

7 O republicanismo contemporâneo procura reconciliar-se com a democracia. Sabendo que o republicanismo é uma tradição de excelência cívica, suas considerações tradicionais são inconciliáveis com o problema das diferenças morais. A reconciliação entre o republicanismo contemporâneo e a democracia está na centralidade da lei como elemento integrador da sociedade e na ideia de civismo como componente central para o desenvolvimento da democracia. Ao recuperar a perspectiva do civismo, o republicanismo contemporâneo estabelece uma outra concepção para as identidades políticas no contexto de sociedades plurais. A esse respeito, conferir Filgueiras (2007).

entendemos a possibilidade de resolução de conflitos e a constituição da tolerância por meio da deliberação pública e da existência de leis regulamentadoras que nasçam de ampla participação da sociedade civil. Para além do dever de civilidade, conforme aponta John Rawls, e da centralidade das identidades, como apontam Charles Taylor e Michael Walzer, a tolerância depende das virtudes das instituições e do caráter constitucional derivado das tradições de um povo. Como virtude de cidadãos e das instituições, a tolerância assume um caráter universal e particular, social e individual, capaz de pensar a relação entre o eu e o outro de acordo com as diferenças. Mas o essencial é que os conflitos que envolvem as diferenças ocorram no sentido de disputa pela interpretação da lei. O sentido republicano de tolerância, como afirma Cecile Laborde, não significa uma mera atitude do cidadão ou o fato da aceitação das diferenças, mas o resultado de uma discussão pública da não dominação, seja ela por motivo religioso, filosófico ou moral (Laborde 2002). Como virtude, a tolerância, inclusive, não pode servir para a intolerância do Estado em relação às igrejas, como errou o republicanismo do século XVII e XVIII⁸.

Ou seja, a politização das diferenças, em um sentido republicano, significa a publicização dos marcos de dominação existentes na sociedade e a busca por uma solução partilhada mediante a participação de indivíduos e grupos submissos à dominação na construção das leis. O resultado é que grupos e indivíduos submissos à dominação, como negros, mulheres etc., devem se apresentar como cidadãos. A construção da tolerância, dessa maneira, deve ser política e deliberada no interior da esfera pública. O republicanismo, portanto, configura um outro sentido para tolerância, que não busca essencializar as identidades ou mesmo referir os conflitos de valores ao plano da esfera privada. Uma proposta republicana para a tolerância circunscreve o problema em uma matriz política derivada da centralidade da lei e na participação da cidadania na construção da lei.

Retratando a experiência francesa das perseguições religiosas dos católicos em relação aos protestantes, Laborde aponta que a construção da ideia de tolerância republicana está contida na ideia de *laïcité*. A experiência francesa de construção da tolerância é distinta da experiência anglo-americana, porque implicou soluções institucionais diferentes. O conceito de *laïcité*, argumenta a autora, compreende três dimensões práticas e institucionais distintas da tolerância, que convergem para uma concepção republicana assentada, por conseguinte, na participação e na educação moral dos cidadãos. As três dimensões de uma concepção republicana de tolerância são: (a) a ideia de neutralidade

8 O liberalismo, desde Locke, promoveu uma privatização da religião e da moral a partir do conceito de tolerância, em que a lealdade do cidadão à igreja é exclusivamente privada e diferente da lealdade aos princípios de justiça, que têm um caráter público e natural. Para o republicanismo inglês do século XVII e XVIII, expresso nas posições de Harrington, Milton e Toland, ao contrário, a tolerância só é possível se congregar as dimensões privada e pública em um mesmo plano simbólico e político. A religião, para o republicanismo inglês do século XVII e XVIII, deveria ter um caráter de religião nacional, em que a tolerância não seja mera indiferença entre protestantes e católicos, que promove uma licenciosidade da moral, segundo Toland, mas a unificação da sociedade através da subordinação das igrejas ao Estado, com o intuito de criar uma identidade laica mais forte (Zurbuchen 2006).

ativa; (b) uma concepção positiva de autonomia; (c) uma concepção de comunitarização das diferenças.

No que concerne à neutralidade, a experiência francesa revela uma forma diferente de neutralidade estatal, no que diz respeito às diferenças religiosas. A neutralidade não é apenas uma abstenção do Estado em relação aos temas religiosos e morais, que resultam na acomodação do fato do pluralismo, como no sentido do liberalismo igualitário de Rawls. A neutralidade como abstenção do Estado leva a uma privatização e à individualização da religião e da moral, que não resulta em uma tolerância efetiva, mas na acomodação dos interesses e valores privados. A neutralidade, de acordo com Laborde, é ativa, porquanto ela seja concernente ao igual tratamento de grupos religiosos. A neutralidade requer que os diferentes grupos sejam tratados como membros especiais no interior da esfera pública e que sejam capazes de pleitear igual tratamento por parte do Estado. A neutralidade não é fruto da passividade da cidadania, mas um pleito de igual tratamento por parte do poder público.

No que diz respeito a uma concepção positiva de autonomia, Laborde argumenta que a tolerância é resultado de um aperfeiçoamento da cidadania, tendo em vista uma filosofia da emancipação humana, a qual encoraja os indivíduos e os grupos a perseguirem a concretização plena de seus modos de vida. No que concerne ao problema da tolerância, a liberdade de consciência é fruto da luta contra as formas de dominação e heteronomia, compondo um tipo de liberdade positiva que nasce da participação e do engajamento coletivo no âmbito da esfera pública. Ou seja, a tolerância é o resultado do exercício das virtudes cívicas e de um ideal de não dominação, que compõem, por sua vez, o ideal republicano de autonomia.

Por fim, o terceiro elemento da tolerância é a comunidade. A tolerância é resultado de uma comunitarização das demandas por liberdades civis de consciência e de expressão, que estão presentes na cultura pública da democracia. No limite, a tolerância deve ser concebida, segundo Laborde, como um bem comum, como resultado de uma luta por não dominação que dá à tolerância não apenas um caráter privado, que gira em torno da liberdade do indivíduo, mas um caráter público, que nasce da livre deliberação de valores e normas que organizam o convívio pacífico entre indivíduos e grupos, com concepções de mundo religiosas, filosóficas e morais diferentes. A moral, dessa maneira, não é apenas objeto do mundo privado, mas uma concepção pública de valores e normas que estipulam formas de comportamento cívico, tal como a tolerância⁹.

A tolerância republicana, portanto, segundo Laborde, é uma virtude do cidadão em sociedades plurais e democráticas, que demanda a satisfação de seus três elementos, ou seja, da neutralidade ativa por parte do Estado, preocupada em assegurar um tratamento

9 Não podemos esquecer, como nota Walzer, que a república romana representava um regime de tolerância, na medida em que incorporava os bárbaros à circunscrição do império, dando a eles igual tratamento enquanto cidadãos (Walzer 1999: 31).

igual aos diferentes grupos presentes na esfera pública; da autonomia pública que não tolera nenhuma forma de dominação no plano da sociedade; e da comunitarização das demandas por reconhecimento, sendo a tolerância, portanto, um bem comum (Laborde 2002). A tolerância, em seu sentido republicano, só pode ser realizada se compreendida por meio da politização das identidades, que floresce a partir da participação política de indivíduos e grupos no âmbito da esfera pública. A tolerância, por conseguinte, está relacionada a um caráter cognitivo de valores e normas, em que cidadãos se façam ouvir e não tenham a possibilidade de serem calados, na dimensão institucional da política. Ou seja, para além da ideia de que a tolerância é uma virtude cívica do cidadão, tendo em vista o dever de civilidade, ela também é uma virtude das instituições, de acordo com o modo como os cidadãos lutam pela interpretação da lei.

A partir desse caráter cognitivo da tolerância republicana, sua justificação está no plano da política, da sociedade e das motivações psicológicas, afinal ela se apresenta como uma virtude cívica e como comunitarização de demandas por respeito às diferenças. Ao contrário do liberalismo, que afirma apenas o nível psicológico das motivações morais para a adesão a regimes de tolerância; e do comunitarismo, que afirma o nível psicológico da intersubjetividade e o da socialização; o republicanismo opera com um nível político de adesão de indivíduos e grupos a regimes de tolerância, que representa, dessa forma, o resultado de uma deliberação crescente no âmbito de uma vida pública mais significativa, cobrindo os níveis social e psicológico mediante o conceito de virtude. Como virtude, a tolerância não é apenas uma auto-obrigação do eu em relação ao outro, mas uma prática passível de ser imitada e reproduzida, derivada da livre deliberação de cidadãos livres e autônomos. Essa solução republicana para o problema da tolerância implica, ao mesmo tempo, uma restrição do poder coercitivo do Estado contra concepções morais, filosóficas ou religiosas e a consubstanciação da ação política no plano da cidadania, tendo em vista a centralidade da lei na construção do espaço público.

Como afirma Walzer, sem que os cidadãos se engajem na participação no âmbito da sociedade civil, não é possível pensar um sentido mais amplo e público de tolerância em sociedades plurais. Sem a perspectiva do engajamento cívico de grupos submissos à dominação, a tolerância resulta em indiferença, estoicismo do reconhecimento, cinismo, curiosidade ou tratamento do outro como cultura exótica. A tolerância, dessa maneira, exige um fortalecimento mútuo do indivíduo e da comunidade, que só poderemos encontrar quando ela for, de fato, um problema político, capaz de superar a existência de formas de heteronomia, que demanda, por sua vez, maior participação dos cidadãos na construção da lei (Walzer 1999).

A tolerância, portanto, é um valor fundamental das repúblicas contemporâneas, capaz de convergir autonomia privada e autonomia pública no âmbito de um sistema de liberdades civis e políticas, oferecendo uma perspectiva integrada de sua prática. O tratamento das diferenças, nesse sentido, não exige mais imparcialidade do Estado ou sua

mera aceitação no plano das sociedades, mas que seja um problema político de primeiro plano, capaz de se converter em uma virtude cívica fundamental da cidadania em sociedades plurais e permeadas de doutrinas morais abrangentes e razoáveis. Para além disso, que a tolerância seja uma virtude das instituições dadas a centralidade da lei e as disputas públicas pela interpretação da lei, conforme os agentes subalternos apresentem-se como cidadãos completos. Dessa forma, o republicanismo oferece uma concepção integrada de tolerância, capaz de reunir os planos e os interesses privados e públicos.

PARA UMA CONCEPÇÃO INTEGRADA DE TOLERÂNCIA

Pensada como virtude, a tolerância pode sustentar a democracia liberal se, ao mesmo tempo, ela resgatar uma noção mais ampla de vida pública, capaz de construir uma noção de bem comum assentada na construção de laços de cooperação social efetivos, por meio dos quais seja possível estabelecer formas de convivência pacífica entre indivíduos e grupos. Como valor político, mostramos que uma concepção republicana de tolerância proporciona maior politização das demandas de indivíduos e grupos sujeitos à dominação, à medida que eles se apresentem na esfera pública como cidadãos. A tolerância não será implementada mediante privatização dos conflitos ou por meio da essencialização das identidades, mas por uma politização crescente dos conflitos de valores no âmbito da esfera pública, tendo em vista a participação de sujeitos que se apresentem como cidadãos e tenham na lei o elemento central para a constituição da liberdade.

A perspectiva de um conceito republicano de tolerância implica um sentido de reconstrução da vida pública, para que seja possível uma ideia efetiva de pessoa. Repensar a autonomia, na chave do republicanismo, significa pensar que as ideias de vida pública e de virtudes são essenciais para a construção de uma noção completa de pessoa, que seja portadora de direitos e deveres e capaz de estabelecer formas de cooperação social e convivência pacífica com significados mais amplos de vida política. Sem uma concepção integrada de tolerância, não é possível estabelecer essa forma de convivência social pacífica, nem mesmo pensar uma ideia de respeito que assegure uma valorização efetiva da ideia de pessoa.

Como apontei na seção anterior, o republicanismo, ao trabalhar com a co-originalidade das autonomias pública e privada, tendo em vista um sistema de direitos constitucionais e uma noção de participação mais forte, oferece uma noção de tolerância que amplia a ideia de pessoa. Nesse sentido, uma teoria republicana dos bens deve absorver, a partir do problema da tolerância, uma concepção mais abrangente de pessoa, no sentido de construir uma noção efetiva de respeito, que não se restrinja aos apelos emotivos ou à ideia de bens irreduzivelmente sociais e nem mesmo à lealdade a princípios transcendentais de justiça. A tolerância republicana, por isso, procura afirmar uma ideia de pessoa mais ampla, balizada em sua realidade concreta como cidadã e, por isso, capaz de contestar governos e a própria sociedade. Não se trata, portanto, de uma concepção va-

zia, como a do liberalismo, ou a de um indivíduo afetivo, como apontado pelo comunitarismo. Trata-se, sobretudo, de uma concepção de tolerância como virtude e bem comum do cidadão, sem a qual as diferenças convergem para o cinismo ou tratamento exótico das diferenças.

Pensar uma noção republicana de tolerância, portanto, significa pensar a integração dos três níveis de adesão do indivíduo à norma, capazes de estabelecer uma noção mais ampla de pessoa e do que significa o ato de tolerar as diferenças. No sentido de sintetizar a exposição do argumento, podemos formular o seguinte quadro:

Quadro sintético do problema da tolerância

Tradições políticas	Liberalismo	Comunitarismo	Republicanismo
Construção da autonomia	Experiência individual	Identidades	Participação
Institucionalização	Imparcialidade	Socialização	Esfera pública
Valor da tolerância	Inviolabilidade da experiência individual	Aceitação das diferenças	Comunitarização das diferenças
Padrões de comportamento	Atitudes pessoais	Reciprocidade	Virtudes cívicas
Nível de adesão	Psicológico	Psicológico e social	Psicológico, social e político

Assim sendo, o republicanismo pode oferecer uma outra chave ao problema da tolerância, que não implica mera aceitação do outro ou acomodação das diferenças sociais. A tolerância significa, antes de qualquer coisa, uma virtude política, em que diferentes podem construir formas de convivência pacífica sem depender de uma noção transcendente, como a do liberalismo, ou da naturalização das identidades culturais, como no comunitarismo. A resposta republicana ao problema da tolerância significa reforçar o tema da democracia, não no plano de seus procedimentos ou de formas de reconhecimento emotivas, mas como prática política efetiva, preocupada em criar formas de exercício livre das plenas faculdades da pessoa, sem qualquer forma de dominação.

Ou seja, a tolerância, na chave do republicanismo contemporâneo, significa ampliar uma noção mais ampla de *vida democrática*, em que ela seja resultado concreto da ação de pessoas completas, porquanto capazes de participar de maneira ativa na vida pública, sem que isso signifique o abandono do mundo privado e dos desejos mais íntimos do indivíduo. Enfim, uma noção integrada de tolerância proporciona uma democracia efetiva, balizada numa realidade efetiva de indivíduos, grupos e instituições, que devotam sua lealdade a uma República secular, onde todos participam da construção dos valores e das normas fundamentais, tendo em vista uma concepção completa de cidadão, que não tolera a dominação e, muito menos, o exercício arbitrário e intolerante do poder.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRY, Brian. (2001). *Culture and equality*. An egalitarian critique of multiculturalism. Cambridge: Harvard University Press.
- BIGNOTTO, Newton. (2004). “Problemas atuais da teoria republicana”, in: CARDOSO, Sérgio (org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- CREPELL, Ingrid. (1996). Locke on toleration. The transformation of constraints. *Political Theory*, vol. 24, nº 2.
- DEES, Richard. (1999). Establishing toleration. *Political Theory*, vol. 27, nº 5.
- FILGUEIRAS, Fernando (2007). República, confiança e sociedade. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, vol. 50, nº 4.
- FORST, Rainer. (2004). The limits of toleration. *Constellations*, vol. 11, nº 3.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. (2003). *Redistribution or recognition?* A political-philosophical exchange. London: Verso.
- LABORDE, Cécile. (2002). On republican toleration. *Constellations*, vol. 9, nº 2.
- LABORDE, Cécile & MAYNOR, John (eds.). (2008). *Republicanism and political theory*. Oxford: Blackwell Publishing.
- LOCKE, John. (2007). *Carta sobre a tolerância*. São Paulo: Hedra.
- MACINTYRE, Alasdair. (2001). *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC.
- PETTIT, Philip. (1997). *Republicanism*. A theory of freedom and government. Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, John. (2002a). *O liberalismo político*. São Paulo: Ática.
- RAWLS, John. (2002b). *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes.
- RAWLS, John. (2001). *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes.
- SANDEL, Michael. (2005). *O liberalismo e os limites da justice*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SCANLON, Thomas. (2003). *The difficulty of tolerance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SKINNER, Quentin. (1998). *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles. (2000). *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- VIROLI, Maurizio. (2002). *Republicanism*. New York: Hill and Wang.
- VITA, Álvaro de. (2007). *O liberalismo igualitário e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes.
- VITA, Álvaro de. (2008). *O liberalismo igualitário*. Sociedade democrática e justiça internacional. São Paulo: Martins Fontes.
- WALZER, Michael. (1999). *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes.
- WALZER, Michael. (1990). The communitarian critique of liberalism. *Political Theory*, vol. 18, nº 1, pp. 6-23.

ZURBUCHEN, Simone. (2006). “Republicanism and toleration”, in: VAN GELDEREN, Martin & SKINNER, Quentin. *Republicanism. A shared european heritage*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. II – The values of republicanism in early modern Europe.

ABSTRACT

This article argues the hypothesis of a republican conception of tolerance. This conception of tolerance should be an integrated nature, able to meet psychological, social, and political criteria's to adherence of individual to norms. Starting from the problem of adherence of individuals and groups to institutions,

the article presents a critique of liberal and communitarian conception about tolerance. The article discusses the different contributions of contemporary political theory about the concept of tolerance and the relation these concept with building pluralist democratic societies.

KEYWORDS

Tolerance, liberalism, communitarianism, republicanism, democracy.

SUBMETIDO EM

Maio de 2011

APROVADO EM

Setembro de 2012

FERNANDO DE BARROS FILGUEIRAS

Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pesquisador do Centro de Referência do Interesse Público, da mesma Universidade. Autor de *Corrupção, democracia e legitimidade* (Editora UFMG, 2008) e de artigos e ensaios em periódicos especializados nacionais e internacionais. Suas áreas de interesse são: teoria política, teoria democrática, teoria da justiça, corrupção.

Contato: fernandofilgueiras@hotmail.com.