

TOLERÂNCIA COMO VIRTUDE DA JUSTIÇA^{1 2}

TOLERANCE AS A VIRTUE OF JUSTICE

Rainer Forst

Tradução: Saulo de Tarso Fernandes Dias

Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Atualmente é doutorando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil (bolsista CAPES). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.
E-mail: profsaulodias@gmail.com

RESUMO: Esse artigo argumenta que a virtude cívica da tolerância tem que ser entendida com uma virtude da justiça. Baseado em uma análise do conceito de tolerância e seus paradoxos, mostra que a tolerância é um “conceito normativamente dependente” que precisa de recorrer a concepção de justiça para resolver esses paradoxos. No centro desta concepção de justiça está um princípio de justificação recíproca e universal com a ajuda do qual é possível a distinção entre normas morais e valores éticos. Enquanto as primeiras são estritamente obrigatórias e definem o terreno do tolerável, os últimos estão sujeitos a desacordos razoáveis que exigem tolerância. Essencialmente, a virtude da tolerância é a capacidade e vontade de aceitar o princípio e o critério de justificação universal de normas obrigatórias em uma sociedade ética plural. Essa virtude é analisada a respeito de sua normatividade e seus componentes epistemológicos. Finalmente, discute-se a ideia de “caráter tolerante”.

Palavras-chave: Tolerância. Virtude. Justiça. Rainer Forst.

ABSTRACT: This article that the civic virtue of tolerance has to be understood as a virtue of justice. Based on an analysis of the concept of toleration and its paradoxes, it shows that toleration is a ‘normatively dependent concept’ that needs to take recourse to a conception of justice in order to solve these paradoxes. At the center of this conception of justice lies a principle of reciprocal and general justification with the help of which a distinction between moral norms and ethical values is possible. While the former are strictly binding and define the realm of the tolerable, the latter are subject to reasonable disagreement that calls for toleration. Essentially, the virtue of tolerance is the capacity and willingness to accept the principle and criteria of justification of generally binding norms in an ethically pluralist society. this virtue is analyzed with respect to its normative and epistemological components. Finally, the idea of “tolerant character” is discussed.

¹ O texto original: Forst, Rainer. “Tolerance as virtue of justice”. *Philosophical Explorations*, vol. 4, 2001, p. 193-206. Agradecemos ao Prof. Dr. Rainer Forst a gentil autorização de publicação da presente tradução. As palavras-chave foram elaboradas pelo tradutor.

² O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Keywords: Tolerance. Virtue. Justice. Rainer Forst.

1. Existem vários contextos em que falamos de uma pessoa ou de uma instituição como sendo tolerante: pais toleram certos comportamentos de seus filhos, um amigo tolera as fraquezas de outro, um monarca tolera a divergência, uma igreja tolera a homossexualidade, um Estado tolera uma minoria religiosa, uma sociedade tolera certos crimes. Mas mesmo que estes sejam todos exemplos de *tolerância*, em alguns destes casos diríamos que o indivíduo que tolera apresenta a *virtude da tolerância*. Mas o que define esta virtude? Nas considerações a seguir, eu abordarei a questão em um contexto específico (o que não abrange todos os casos de virtude): o contexto de uma sociedade caracterizada por profundos conflitos éticos, religiosos e culturais nos quais a tolerância aparece como uma virtude cívica. Minha tese é que esta virtude deve ser entendida com uma virtude da justiça.

2. Para começar, são necessárias algumas palavras sobre o conceito de tolerância³. Ele é marcado pelas seguintes características.

Primeiro, é essencial para o conceito de tolerância que as crenças e as práticas toleradas⁴ sejam consideradas objetáveis e erradas ou más em um sentido relevante. Se faltasse esse *componente de objeção* (King, 1976, p. 44-51), não falaríamos de "tolerância", mas de "indiferença" ou "afirmação".

Em segundo lugar, o componente de objeção precisa ser equilibrado por um *componente de aceitação* (King, 1976, pp. 51-54), que não remove o julgamento negativo, mas fornece certas razões positivas que superam as negativas em um contexto relevante. À luz dessas razões, seria errado não tolerar o que está errado, para citar um conhecido paradoxo da tolerância (ao qual voltarei). As referidas práticas ou crenças são erradas, mas não intoleravelmente erradas.

Terceiro, os *limites de tolerância* precisam ser especificados. Encontram-se no ponto em que há razões de rejeição mais fortes do que as razões de aceitação (o que ainda deixa em aberto a questão dos meios adequados de uma possível intervenção). É importante observar que os motivos da rejeição não precisam ser idênticos aos motivos da objeção⁵; eles podem ser independentes ou (o que é mais provável) internamente ligados aos motivos da aceitação, na medida em que especificam certas condições e limites para essa aceitação. Além disso, é preciso enfatizar que há dois limites envolvidos aqui: o primeiro está entre (1) o domínio normativo das práticas e crenças com as quais se concorda e (2) o domínio das práticas e crenças toleráveis que se considera erradas, mas ainda se pode aceitar de certa forma; e o segundo limite está entre este último domínio e (3) o domínio do intolerável que é estritamente rejeitado (o limite da tolerância, propriamente falando). Existem, portanto, três, não apenas dois domínios normativos em um contexto de tolerância.

Finalmente, só se pode falar de tolerância onde ela é praticada *voluntariamente* e não compelida, pois de outra forma estaríamos falando de "sofrer" ou "suportar" certas coisas que rejeitamos, mas contra as quais somos impotentes. No entanto, é errado concluir disso que a parte tolerante precisa estar em posição de efetivamente proibir ou interferir nas práticas toleradas, pois uma minoria que não tem esse poder pode muito bem ser tolerante ao sustentar a opinião de que, se tivesse tal poder, não o usaria para suprimir as outras partes (Williams, 1996, p. 19).

³ Para uma maior compreensão da análise do conceito e das quatro concepções de tolerância, veja Forst (2000).

⁴ Há muitos casos nos quais o que importa é falarmos sobre a tolerância de crenças, de expressões, de ações ou de práticas, mas para os propósitos desta discussão geral isso não é relevante. Falo, portanto, de "crenças e práticas".

⁵ Sobre este ponto, ver Newey (1999), pp. 32-34, de quem divirjo, porém, na compreensão da natureza das razões de objeção, especialmente. Essa diferença explica por que ele argumenta que a tolerância é uma virtude supererrogativa (p. 74), enquanto eu argumento que é uma virtude exigida por deveres de justiça. Dentro do limite deste artigo, não posso entrar em detalhes do relato completo de tolerância de Newey.

3. Com base nessas características, podemos identificar três paradoxos da tolerância que precisam ser resolvidos para entender a tolerância como uma virtude.

Primeiro, o *paradoxo do racista tolerante*. Esse paradoxo diz respeito ao componente de objeção. Às vezes, as pessoas pensam que um racista que acredita que existem raças inferiores, cujos membros não merecem respeito igual, deveriam ser “mais tolerantes” com o outro, com as pessoas diferentes. Mas então poderia surgir o paradoxo de que o racista poderia ser chamado de tolerante e virtuoso apenas se contivesse seu desejo de discriminar os membros de “raças inferiores”. E, além disso, ele seria ainda mais tolerante quanto mais fortes fossem seus impulsos racistas se ele não agisse segundo eles (Horton, 1996). A exigência de que o racista seja tolerante, então, embora bem-intencionada, transforma-se em seu oposto: toma a objeção racista contra os outros como uma objeção válida que só precisa ser contida pela adição de certas razões de aceitação. Transforma um preconceito cego em um julgamento ético. Ver por que isso é errado pressupõe que se entenda que as razões da objeção devem ser razoáveis em um sentido mínimo; elas não precisam ser universalmente compartilháveis, é claro, mas também não devem se basear em preconceitos e ódios irracionais. Elas devem ter uma base ética inteligível e aceitável, que não seja irracional nem imoral, se quisermos falar de tolerância como uma virtude. O racista não pode, portanto, exemplificar a virtude da tolerância; o que é preciso é que ele supere suas crenças racistas (Crick, 1971).

Em segundo lugar, o *paradoxo da tolerância moral*, que surge em conexão com o componente de aceitação⁶. Se tanto as razões da objeção quanto as razões da aceitação são chamadas de “morais”, surge o paradoxo de que parece ser moralmente correto ou mesmo moralmente exigido tolerar o que é moralmente errado. Então a virtude da tolerância, se fosse possível em todos os casos, também poderia implicar que é moralmente correto tolerar atos imorais como, para se referir ao exemplo acima, ataques racistas, dependendo das razões de aceitação. A solução desse paradoxo requer, portanto, uma distinção entre vários tipos de razões “morais”, algumas das quais devem ser razões de ordem superior que não podem ser superadas e que fundamentam e limitam a tolerância. Como tentarei mostrar a seguir, a distinção entre razões “éticas” e “morais” será necessária para esse fim.

Terceiro, o *paradoxo de traçar os limites*, que diz respeito aos limites da tolerância. Esse paradoxo é inerente à ideia de que, sendo a tolerância uma questão de reciprocidade, quem é intolerante não precisa e não pode ser tolerado, ideia que encontramos na maioria dos textos clássicos sobre tolerância⁷. Mas mesmo uma breve olhada nesses textos, e ainda mais na prática histórica, mostra que o slogan “não tolerar o intolerante” não é apenas vazio, mas potencialmente perigoso, pois a definição do intolerante (“papistas”, por exemplo, ou “ateus” ou “Muçulmanos”) muitas vezes é resultado de unilateralidade e intolerância. Em uma leitura desconstrutivista, isso leva a uma conclusão fatal para o conceito de tolerância⁸. Nesta leitura, simplesmente não existe tolerância se ela sempre implica em traçar limites contra o intolerante e o intolerável; uma vez que cada limite é em si um ato mais ou menos intolerante, arbitrário, e como não há um nível superior de moralidade para traçar tais limites, a tolerância termina assim que começa: assim que é definida por uma fronteira arbitrária entre “nós” e os “intolerantes” e ‘intoleráveis”.

Este paradoxo, que justamente aponta que as práticas de tolerância foram e muitas vezes são práticas de poder e disciplinamento de minorias, só pode ser superado se pudermos distinguir duas noções de “intolerância” que a crítica desconstrutivista confunde: a intolerância daqueles que ultrapassam os limites da tolerância porque negam, em primeiro lugar, a tolerância como norma e a intolerância daqueles que não querem tolerar a negação da norma. A tolerância só pode ser uma

⁶ Este paradoxo tem sido analisado por muitos autores, embora eu discorde das soluções que eles defendem (que não posso mostrar aqui com mais detalhes). Cf. Ebbinghaus (1950), p. 11. King (1970), p. 31, Rafael (1988), p. 147, Mendus (1989), p. 161f., Horton (1994), p. 13 Newey (1999), p. 73s.

⁷ Sobre o assunto (para toda breve discussão), ver Forst (2001a).

⁸ Ver, por exemplo, Fish (1997).

virtude se essa distinção puder ser feita, e pressupõe que os limites da tolerância possam ser traçados de maneira não arbitrária e imparcial. Em outras palavras, as razões da rejeição devem ser razões moralmente justificáveis.

4. A discussão até agora mostrou que a tolerância precisa ser entendida como uma *virtude moral*, baseada em considerações morais. E também aponta para uma característica importante do conceito de tolerância: que a tolerância é um *conceito normativamente dependente*. Por si só, é muito vazio e indeterminado para responder à pergunta sobre o caráter das razões de objeção, aceitação e rejeição. Necessita, portanto, de recursos normativos adicionais e independentes para ter certa substância, conteúdo e limites; e mais do que isso, para evitar a acusação de arbitrariedade, esses recursos devem permitir uma espécie de imparcialidade de ordem superior que, ao mesmo tempo, transcenda o âmbito dos valores e concepções do bem que são disputados em uma sociedade pluralista. Quero sugerir que é preciso recorrer ao conceito - ou melhor, a uma concepção - de *justiça* para resolver os paradoxos mencionados acima e fornecer uma base normativa que seja independente e imparcial.

5. Para encurtar um longo argumento⁹, eu acho que no centro de uma concepção de justiça política e social deve haver um princípio de justificação intersubjetiva de normas que podem razoavelmente – isto é, com boas razões – reivindicar ser recíprocas e universalmente válidas. As normas que regulam como os direitos e recursos mais importantes são concedidos e distribuídos devem ser justificáveis por razões que possam ser aceitas igualmente por todos os cidadãos como pessoas livres e iguais. Este princípio está no centro da lógica interna de uma sociedade justa. A teoria da “justificação pública” que está assim implícita repousa sobre os critérios de *reciprocidade* e *generalidade*. Reciprocidade significa que A não pode reivindicar um direito ou um recurso que ele nega a B, pelo que a formulação da reivindicação deve ser aberta ao questionamento e não ser determinada por apenas uma parte. Se A diz que é certo forçar B a aceitar o que A considera verdadeiro - pois dada a exigência de reciprocidade - se ele estivesse na posição de B, ele ficaria feliz em ser forçado a aceitar ou agir de acordo com a verdade, ele viola a verdadeira reciprocidade. A pode acreditar que sabe e age em favor da verdade - e de algo bom e verdadeiro para B também - mas ele coloca a verdade como a vê além da exigência de justificabilidade mútua, de modo que sua afirmação de verdade se transforma em uma tentativa de dominar B. Mas ninguém tem boas razões para negar aos outros seu *direito básico (moral) à justificação*: receber razões adequadas para ações ou normas que o afetam moralmente. Generalidade significa, ligado a isso, que as razões que são suficientes para sustentar a validade das normas não precisam ser aceitáveis apenas para, digamos, duas partes dominantes em uma sociedade (protestantes e católicos, por exemplo), mas para todas as pessoas e partes envolvidas. A esfera da justificação deve ser idêntica à esfera da validade de uma norma. Isso não significa que não possa haver norma válida até que todos estejam realmente convencidos a concordar, pois sempre haverá pessoas que não querem comprometer seus pontos de vista e interesses; ao contrário, significa que a validade de uma norma é insuficientemente estabelecida enquanto houver reconvenções que possam ser levantadas e justificadas de maneira recíproca e universal.

Com a ajuda dos critérios de reciprocidade e universalidade, bem entendidos, uma distinção pode ser feita entre, por um lado, *normas morais* gerais justificáveis e, por outro, *valores éticos* que não podem ser generalizados dessa maneira, mas podem, no entanto, ser justificadamente considerados como valores que orientam as pessoas em muitas áreas de suas vidas¹⁰. Não há distinção *a priori* ou reificada entre “esferas de valor” ou entre público e privado

⁹ A seguir, baseio-me em First (2000), seções III e IV. Para uma discussão mais extensa da noção de justiça, ver First (1994).

¹⁰ Essa distinção, da qual apresento uma certa interpretação, foi sugerida por Habermas (1993). Discuto isso e as diferenças com a visão de Habermas em Forst (2001b).

neste trabalho; o que está implícito é uma distinção dinâmica entre as razões que as pessoas podem oferecer para suas reivindicações: elas podem dar razões mutuamente aceitáveis - ou melhor: reciprocamente não rejeitáveis¹¹ - ou são, em um determinado estágio, obrigadas a apelar a uma verdade "mais elevada" que lhes é revelada ao invés de chegar através de um argumento intersubjetivo¹², ou eles irão em um certo ponto conceder a "desobrigação" de sua pretensão de validade e, sua aceitação por uma pessoa, depende desta pessoa "encontrar-se" na sua identidade particular "considerada" pelos valores em questão?¹³ Por fim, a validade dos valores éticos para uma pessoa depende da afirmação destes valores através dessa pessoa, de como ela é em sua identidade ética plena, e se essa afirmação ou identificação não for possível, o argumento ainda pode ser válido, mas não há força moral, categórica para isso. Em disputas sobre a validade de uma norma moral, no entanto, é necessário aceitar ou rejeitar razoavelmente uma reivindicação normativa que outros fazem ao empregar os critérios de reciprocidade e universalidade. Aqui as reivindicações normativas devem ter uma força categórica. Assim, enquanto em questões éticas, em última análise, é você (em qualquer nível "superior") quem decide sobre a direção de sua vida, em questões morais são os outros a quem você deve boas razões. Aqui as razões só são boas se ultrapassarem o que chamo de *limiar da reciprocidade e universalidade* que constitui uma fronteira entre diferentes "contextos de justificação" normativos, por assim dizer.

Assim, se uma determinada comunidade ética tenta generalizar alguns de seus valores específicos e apresentá-los como base legítima para uma legislação geral, ela deve ser capaz de explicar por que isso se justifica, dados os interesses legítimos de todos os outros. Se os membros dessa comunidade conseguirem mostrar que, não apenas argumentam em favor de suas ideias de bem que querem fazer ou manter socialmente dominantes – forçando outros a “tolerar” seu domínio de uma posição minoritária enquanto eles apenas querem “tolerar” a minoria como um partido diferente, embora não politicamente igual - mas que eles argumentam a favor de objetivos com os quais todos podem concordar, sua reivindicação é justificada (por enquanto). Como cidadãos, as pessoas têm o direito de ter sua identidade ética igualmente respeitada, mas não têm o direito de que seus pontos de vista éticos se tornem a base da lei geral se questões básicas de justiça estiverem envolvidas.

6. Pela virtude da tolerância, isso significa que os cidadãos são tolerantes se aceitarem a fronteira estabelecida pelos critérios de reciprocidade e universalidade, ambos delineando a *justificabilidade* de reivindicações mútuas e normas obrigatórias e os limites da tolerância. São toleráveis e, mais do que isso, devem ser toleradas aquelas crenças e práticas éticas que não violem essa fronteira. Cidadãos tolerantes são, portanto, “razoáveis” na medida que aceitam a diferença dos contextos de justificação para as crenças éticas e normas gerais. Nesse sentido, justiça e razão estão conectadas: as pessoas reconhecem que em questões de justiça certas razões justificáveis devem ser dadas de acordo com critérios de validade diferentes daquelas dos contextos éticos. As pessoas são tolerantes na medida em que, embora discordem dos outros sobre a natureza da vida boa e verdadeira, toleram todos os outros pontos de vista dentro dos limites da reciprocidade e da generalidade. É por isso que a tolerância é uma virtude da justiça.

Com relação aos três paradoxos mencionados anteriormente, isso significa o seguinte. O componente de objeção consiste no julgamento de que as crenças ou práticas a serem toleradas são erradas à luz de determinados valores éticos; é uma objeção minimamente razoável se não for baseada em preconceito e não violar o respeito moral básico. Portanto, não existe 'racista tolerante'. O componente de aceitação é fornecido pelo dever moral da justiça de respeitar todas as pessoas igualmente e conceder-lhes seu direito básico à justificação. Desde que não violem seu dever de

¹¹ Aqui utilizo uma frase de Thomas Scanlon, embora num sentido diferente do que ele entende isto; cf. Scanlon (1982) e (1998), esp. caps. 4 e 5.

¹² Ver Nagel (1987) e (1991), cap. 14; Rawls (1993), pp. 58-62.

¹³ Ver Taylor (1993).

fazer o mesmo, suas opiniões e práticas devem ser toleradas por razões de justiça. Portanto, não há paradoxo de tolerância moral, pois não é moralmente exigido tolerar crenças ou práticas imorais¹⁴. Finalmente, os limites da tolerância não são traçados com base em valores éticos razoavelmente rejeitáveis ou concepções do bem, mas de uma forma aberta, reflexiva e discursiva que é, por definição, aberta à crítica. Não há, portanto, nenhum paradoxo de traçar os limites.

7. É importante esclarecer o componente cognitivo da virtude da tolerância. Obviamente, toda concepção de tolerância implica uma certa forma de autocontrole ético e "auto-relativização"; e na concepção que estou propondo isso é entendido como uma "exigência da razão". Mas como a razão pode exigir de mim que relativize minhas crenças éticas profundamente arraigadas dessa maneira e aceite que as razões que são boas razões éticas não são (ainda) boas razões no contexto da justificação geral? Devo ser cético, relativista ou "liberal abrangente" para aceitar isso, ou seja, ou não acredito em nenhuma verdade ética, no valor igual de diferentes crenças éticas ou na 'boa vida' de ser uma pessoa tolerante?

Essas são questões difíceis, e só posso tentar fazer um breve relato da noção de razão que penso estar implícita no argumento acima. A ideia norteadora é que essa capacidade de raciocinar é característica de pessoas que aceitam o limiar da reciprocidade e da generalidade como uma demanda razoável sem serem nem cétricos, nem relativistas, nem liberais abrangentes. Pois uma teoria da tolerância não deve ser construída sobre um ponto de vista ético tão particular. O que é necessário é uma descrição da razão que também se pode esperar do crente "razoável" em alguma verdade particular, digamos religiosa. O que é requerido é uma atitude razoável das pessoas como uma forma branda de auto-relativização ética que não seja estrategicamente ou pragmaticamente motivada nem justificada como parte da ideia de bem da pessoa em um sentido forte.

Chamo essa forma de auto-relativização ética de 'branda' porque aceitar o limiar argumentativo da reciprocidade e da generalidade não implica questionar a verdade ética das próprias crenças. Em oposição a uma forma forte e quase esquizofrênica de auto-relativização, segundo a qual uma pessoa tolerante deve olhar suas convicções éticas de um ponto de vista objetivo para avaliar seus méritos em termos de um julgamento 'impessoal'¹⁵, a meu ver é suficiente que uma pessoa tolerante esteja ciente de que existem diferentes contextos de justificação em que diferentes questões - da boa vida ou de normas gerais - requerem respostas diferentes que devem satisfazer diferentes critérios de validade. Assim, uma resposta ética convincente pode muito bem ser uma resposta convincente à questão geral da justiça, mas também pode muito bem não ser. No último caso, ainda pode ser uma boa resposta ética que não seja falsa neste contexto, embora não seja geralmente compartilhável. É da natureza das respostas éticas que elas impliquem uma série de crenças, valores e experiências que não são necessariamente idiossincráticas, mas não seria razoável presumir que elas sejam igualmente compartilháveis entre pessoas com formações experienciais muito diferentes. Portanto, não é razoável supor que não pode haver desacordo ético razoável entre pessoas capazes e dispostas a buscar uma resposta normativa comum, dados os dois critérios de reciprocidade e generalidade, e supor que a existência de desacordo razoável em questões éticas o torna necessariamente irracional ou moralmente falso para manter certas crenças éticas que não são compartilhadas de forma geral (Larmore, 1996). O reino do ético, podemos dizer, é muito mais amplo e talvez também mais profundo do que o reino do mutuamente não-rejeitável.

Como John Rawls (1993, pp. 54-58) argumentou em sua discussão sobre os "ônus do julgamento", não é apenas um insight pragmático e empírico que desacordo em questões normativas pode surgir, mesmo entre pessoas bem-intencionadas e razoáveis, é um insight

¹⁴ Isso deixa em aberto duas questões que não discuto: primeiro, o que isso significa para o tipo apropriado de interferência; e segundo, se pode haver outras razões (prudenciais) para tolerar crenças ou mesmo ações imorais. Sobre isso, veja Forst (2001a).

¹⁵ Sobre esse ponto, ver a crítica de Raz à visão de Nagel em Raz (1990).

fundamental sobre as limitações da razão humana finita. O principal argumento baseado na razão para a tolerância, portanto, não é a ideia de uma competição livre e aberta de ideias e valores que irão separar a verdade da falsidade em um processo de investigação¹⁶. Em vez disso, a compreensão das pressuposições e dos limites de tal competição compreende a lógica primária: uma percepção da irreduzível finitude e pluralidade das perspectivas humanas e os limites da falsificação em áreas de crenças que não estão “além da razão” em termos de serem irracionais ou não abertas a um discurso razoável, mas que estão “além da razão”, na medida em que são baseados em razões que podem, em última instância, *não ser verificáveis nem falsificáveis* pela razão humana. Pode-se razoavelmente manter essas crenças e discordar razoavelmente delas. Acredita-se em sua verdade enquanto se entende que outros podem ver as coisas de maneira diferente, dada sua perspectiva; assim, pode-se tentar convencer os outros de suas crenças, embora não se possa forçá-las a outros que não sejam irracionais em manter outros pontos de vista. Portanto, “ser razoável” inclui tanto elementos epistemológicos quanto normativos.

O elemento *epistemológico* de ser razoável consiste em uma visão sobre os encargos da razão, ou sobre a finitude, tanto da razão teórica quanto da razão prática em encontrar respostas não rejeitáveis para a questão do bem. Mas também consiste em uma visão das possibilidades da razão, ou seja, de ser capaz de chegar a respostas normativas mutuamente justificáveis. Pois o desacordo não vai até o fim; pressupõe uma forma de reconhecimento mútuo como pessoas *epistemicamente e moralmente autônomas*. A finitude da razão não implica a impossibilidade de um discurso razoável, mas a tarefa de encontrar e defender razões justificáveis, pois é isso que pessoas razoáveis e finitas devem umas às outras; pessoas, ou seja, que não podem evitar levantar reivindicações de validade geral em sua vida social. Assim, o elemento *normativo* de ser razoável implica esta forma de respeito pelos outros como razoáveis e dignos de serem dadas razões adequadas - isto é, respeitando seu direito básico à justificação. Ambos os elementos combinados, o epistemológico e o normativo, são a base para a aceitação e reconhecimento do limiar de reciprocidade e generalidade como discutido acima. Eles fornecem as razões essenciais para ser tolerante. Ser tolerante significa, portanto, buscar justificativas razoáveis, aceitar desacordos razoáveis dentro dos limites da reciprocidade e da generalidade, e estar ciente dos diferentes contextos de justificação dos quais as pessoas fazem parte. Implica respeitar outras crenças dentro desses limites, não as rejeitando como irracionais e imorais, embora não implique necessariamente uma qualificação da verdade ética das próprias crenças. Tomados em conjunto, então, os elementos epistemológicos e normativos explicam minha definição de tolerância como uma exigência da razão e uma virtude da justiça. A virtude da tolerância, portanto, é essencialmente uma virtude *moral*, mas também, em um sentido importante, uma virtude *intelectual*.

8. A distinção entre normas morais e valores éticos não pressupõe que questões e argumentos contestados publicamente caiam claramente em uma dessas categorias. Algumas das questões mais prementes - aborto, eutanásia, clonagem, para mencionar apenas algumas - são tão fortemente debatidas precisamente porque tornam essa distinção difícil. Mas isso não significa que não possa ser útil aqui. Pois a tolerância em tais questões exige que todos os participantes aceitem o limiar da reciprocidade e da generalidade e tentem apresentar seus argumentos de maneira moral se defenderem que certos valores sejam a base da legislação geral. E se acontecer que os argumentos de alguém são reciprocamente rejeitáveis por outros que, por exemplo, têm uma religião diferente, é preciso tentar reformular os argumentos de uma forma não rejeitável. Este é o primeiro sentido de tolerância como uma *virtude discursiva*. Em tais discursos, a rejeição razoável por parte dos outros não significa necessariamente que a posição de alguém esteja errada; significa apenas que não pode reivindicar validade moral não rejeitável. Nesses casos, decidir questões legais importantes com base nisso seria injusto. Uma decisão então tem que ser tomada em outros

¹⁶ Ver Mill (1974) e Popper (1987).

fundamentos, mais imparciais, que não invalidem uma ou outra posição ética ou imponham uma verdade ética controversa. E aceitar tais decisões, mesmo que ainda se discorde, é o segundo sentido da tolerância como virtude discursiva.

Ainda assim, pode haver limites para o que alguém que está convencido da veracidade de certas ideias sobre o status de um embrião, por exemplo, pode tolerar dessa maneira - mesmo que suas ideias tenham se mostrado razoavelmente rejeitáveis em um discurso pluralista (mas também, é claro, razoavelmente aceitável por alguns ou muitos). Se, em tal caso, a exigência da razão de relativizar as crenças profundamente arraigadas parece muito exigente, a tolerância como uma virtude discursiva no segundo sentido não pode ser alcançada. Mas mesmo que tais pessoas sejam intolerantes em negar o limiar da reciprocidade e da generalidade, isso não exclui que possam ter outros fundamentos para uma certa forma de tolerância, mais próxima da ideia de um *modus vivendi* entre grupos que acham a outra posição profundamente rejeitável, mas ainda chegar a um compromisso em prol da coexistência pacífica. A motivação para ser tolerante, então, não se baseia em um princípio de justiça, mas principalmente em considerações prudenciais.

9. Há, é claro, um grande número de justificativas que foram desenvolvidas para a tolerância, algumas pragmáticas ou estratégicas, algumas principalmente epistemológicas e muitas de tipo ético¹⁷. Uma justificativa ética, por exemplo, é defender a tolerância uma religião específica porque é uma forma legítima (embora não a apropriada) de adorar a Deus. Um argumento ético liberal específico (já aludido acima) diz que se deve ser tolerante porque a autonomia ética, ou seja, a autonomia para escolher, perseguir ou possivelmente mudar uma concepção do bem, é um pressuposto necessário para uma vida boa. Tradicionalmente falando, isso segue a ideia de que crenças, especialmente crenças religiosas, não podem e não devem ser coagidas, que devem ser geradas “de dentro” para serem autênticas convicções do bem para quem vive de acordo com elas (e também se dizia tradicionalmente que Deus não está interessado em falsos crentes e hipócritas que são compelidos a adorá-lo). Assim, a consciência pessoal precisa ser livre. Muitas vezes, outro argumento ético liberal é adicionado, a saber, que a pessoa tolerante não é apenas tolerante com base no valor da autonomia pessoal, mas também porque valoriza um pluralismo de valores necessários para uma cultura rica, em que escolhas autônomas significativas são possíveis (Raz, 1986, 1988; Van den Brink, 2000, pp. 76-78, 172).

Este argumento para a tolerância sofre de falhas graves. Essencialmente, baseia-se em uma visão ética do bem que está aberta à disputa em uma sociedade pluralista: paradoxalmente, tenta fornecer um fundamento particularista para a virtude de ordem superior de ser tolerante com crenças éticas particularistas. Mas nem a visão de que apenas a vida que realiza opções escolhidas autonomamente pode ser boa, nem a visão de que uma pluralidade de valores é em si um bem pode e precisa ser compartilhada por todas as pessoas tolerantes. Um crente na verdade de uma determinada doutrina religiosa pode, por exemplo, acreditar que as opções que outra pessoa escolheu autonomamente não conduzem precisamente a que a sua vida seja boa, e pode ainda pensar que existem muitas vidas boas que não foram “escolhidas” de forma livre, mas que foram mesmo obrigadas e, até certo ponto, compelidas. Além disso, ela *não* precisa ver a existência de uma pluralidade de opções - de uma vida homossexual, por exemplo - como algo bom. É, no entanto, essencial que, apesar dessas objeções éticas, a pessoa tolerante aceite o respeito básico pela *moral* do outro, não primariamente (mas apenas por implicação) autonomia ética: a autonomia moral de ser uma pessoa com direito à justificação. E com base nisso, ela precisa ver que sua convicção de que alguém está levando uma vida ruim não fornece uma boa razão para compeli-lo de outra forma - mesmo que alguém esteja convencido de que compelir pode levar a uma vida melhor para o outro. Isso violaria o limiar da reciprocidade e da generalidade e o respeito à

¹⁷ Estou atualmente trabalhando em um livro que apresentará um levantamento crítico desses argumentos.

autodeterminação do outro como ser humano razoável e responsável por si mesmo - seja para o seu bem ou não.

Nesse sentido, a tolerância é uma virtude moral, não ética ou perfeccionista: ela não é exigida nem para a vida boa *do outro* nem para a *minha própria* vida boa, como alguém que só pode florescer em uma cultura pluralista¹⁸. Em vez disso, a tolerância é exigida por causa do respeito eticamente incondicional pela dignidade e autonomia do outro como um “fim em si mesmo”, para usar a linguagem de Kant. Se, portanto, a tolerância se baseia numa ética liberal, concordo com Bernard Williams (1996a) que é uma 'virtude impossível'. Pois, além de se basear em uma doutrina ética contestável, também cairia no dilema de traçar os limites da tolerância de maneira muito estreita, tolerando apenas crenças e formas de vida que foram escolhidas de maneira totalmente autônoma, ou de deixar os limites abertos para tolerar todas as decisões e opções que foram escolhidas livremente. Ambos levariam a consequências absurdas. Eu discordo da conclusão de Williams de que nenhuma concepção de tolerância baseada na autonomia é plausível, no entanto, ao fornecer um argumento para a tolerância baseado em uma noção diferente de autonomia e de respeito mútuo¹⁹.

A formulação kantiana acima é importante. Pois a base da tolerância como uma virtude assim entendida é a capacidade moral e a vontade de respeitar os outros seres humanos como fins em si mesmos, como tendo um direito fundamental à justificação, e a capacidade de aplicar os critérios de reciprocidade e generalidade. Essa capacidade e essa vontade não apenas caracterizam a maneira como uma pessoa moralmente autônoma respeita outras pessoas moralmente autônomas, mas também são *autônomas* por não se basearem em uma concepção particular do bem. Não há benefícios celestiais e mundanos a serem esperados de agir moralmente: é simplesmente o que se deve aos outros como seres humanos. Somente se for esse o caso, somente se a virtude da tolerância for baseada em tal percepção do dever moral incondicionado de cada um, pode-se esperar essa virtude de cada pessoa em sua atitude para com cada pessoa. Fundamentos mais particulares para a tolerância podem funcionar até certo ponto, mas terminarão mais cedo do que a virtude baseada na justiça, porque se baseiam em condições mais específicas, ou seja, traçarão os limites da tolerância de maneira muito estreita. Mas se a tolerância é uma virtude *moral*, a questão de saber se existem outros fundamentos éticos mais específicos para tolerar outra pessoa (que não viole o respeito moral) é, para usar uma frase bem conhecida de Williams (1981, p. 18), que ele cunhou em um contexto diferente, “um pensar demais”. Deve-se respeitar os outros sem nenhuma outra razão que diga por que isso é “bom”²⁰.

10. Segundo a abordagem deontológica da tolerância que estou sugerindo, ser tolerante é uma virtude bastante exigente: implica a capacidade de auto-relativização sem comprometer as próprias crenças éticas, uma capacidade de transcender a si mesmo de uma forma particular, de superar o próprio impulso de identificar o “bem” e o “certo” e priorizar o respeito ao próximo e seu direito à justificação. Pode-se até dizer que ela requer a capacidade de uma “arte de separação” pessoal²¹, a arte de distinguir reflexivamente a personalidade ética da personalidade moral, bem como de combiná-las da maneira certa. Mas pessoas com tais capacidades podem existir em qualquer lugar, exceto em um mundo de compreensão bem particulares? Aqui chegamos a um ponto em que uma explicação filosófica da virtude precisa ser confrontada com nossa natureza empírica vista de um

¹⁸ Para uma crítica detalhada do perfeccionismo, ver Forst (1994), cap. II.

¹⁹ E também acredito que minha proposta está mais de acordo com sua ideia de uma “demanda básica de legitimação” em Williams (1996b).

²⁰ Desenvolvi esse ponto em Forst (1999).

²¹ Termo que Walzer (1984) usa com um significado bem diferente.

ponto de vista psicologicamente informado de como somos, por assim dizer. O que é um “caráter tolerante”?²²

A crítica de Nietzsche à tolerância é um bom ponto de partida para abordar essa questão. Para Nietzsche, a tolerância é um sinal de um caráter fraco, e ele descreve esse defeito de várias maneiras. Pode ser uma expressão de indiferença combinada com um sentimento de superioridade tipicamente “moderno” e “erudito” que é, ao mesmo tempo, apenas o medo de ser confrontado com fortes convicções e crenças como elas são encontradas na religião (1988a, p. 77). A tolerância é, neste sentido, uma desconfiança nos próprios ideais, ou a falta deles (1988c, p. 477). Mas a tolerância não é apenas a atitude de pensadores que compreendem e assim perdoam tudo (1988b, p. 169); é um importante *Heerden-Tugend*, uma virtude do rebanho (1988d, 274f.), a virtude de seguir os outros por causa do medo de julgar. É, em suma, o *Unfähigkeit zu Ja und Nein* (1988d, 432), a incapacidade de dizer sim ou não.

Dada a minha explicação da tolerância, a crítica de Nietzsche não se sustenta. Obviamente, ele confunde tolerância com indiferença e não leva em conta o componente de objeção que é uma condição necessária para a tolerância e implica o que ele nega, ou seja, que a pessoa tolerante tem a capacidade de fazer um julgamento ético. O tipo de auto-relativização e autocontenção característicos da tolerância não se deve à falta de uma posição firme. É, antes, uma conquista de um eu que não tem medo de desacordo e confronto com outras concepções do bem nem é inseguro em seus próprios valores; mas ao mesmo tempo é autônomo no sentido de superar o desejo de identificar o bem e o certo (e dominar outras posições) em prol do respeito ao outro. Como argumentou Alexander Mitscherlich em seus ensaios sobre a tolerância, esse tipo de autonomia moral, que, à maneira kantiana, ele descreve como uma experiência de liberdade (1983b, p. 429). pressupõe um certo senso seguro de si mesmo e uma falta de ansiedade (1983a, p. 419). Ao contrário do que pensava Nietzsche, somente tal firmeza do eu ético pode abri-lo para o encontro com a pluralidade de outros pontos de vista sem relativizar os próprios pontos de vista²³. É a intolerância, e não a tolerância, que é um sinal de fraqueza do ego, pois são as os inseguros que seguirão o “rebanho” e se identificarão com seus líderes a fim de obter uma identidade firme²⁴. Somente um senso seguro de si mesmo e de sua identidade ética, bem como um senso de si mesmo como uma pessoa moral autônoma, pode gerar a força interior para se conter sem se comprometer. Enquanto na identidade ética alguém está convencido de certos valores e verdades, mesmo que não sejam compartilhados por outros, mas apenas por sua própria comunidade ética, na identidade moral conhece-se sua identidade com os outros, independentemente de suas identidades éticas e de seus deveres morais em relação a eles.

Em termos aristotélicos, então, a virtude da tolerância pressupõe um estado de caráter que visa o meio-termo: entre (1) muita dúvida de si mesmo que corre o risco de levar à abnegação ou a tentativas de garantir a insegurança da própria identidade pela separação agressiva dos outros ou por tentar dominá-los e (2) muita segurança de si mesmo que leva a uma identificação do bem como ele percebe e do que é certo para todos, negligenciando a particularidade da própria identidade ética e a conexão com todos os outros em sua identidade moral. Ser tolerante implica o meio-termo correto entre pouca e muita segurança de si mesmo, entre estar fundamentado ou “centrado” e ser “descentrado”. Alguém é ao mesmo tempo “um” e idêntico ao seu eu ético, mas também parcialmente “dividido” por ser um eu moral ao mesmo tempo - uma moral própria (*a moral self*) que tem o poder de reflexão razoável sobre si mesmo. Mas é importante ver que também uma pessoa moral não está “desimpedida” ou “desconectada”, pois é a própria conexão com todos os outros como seres humanos e pessoas morais que orienta a reflexão moral.

²² No restante deste ensaio, posso apenas fazer algumas breves observações sobre essa questão, cujo tratamento completo pressuporia uma análise de estudos psicológicos das atitudes de tolerância, bem como de intolerância.

²³ Sobre este último ponto, Mitscherlich (1983b), p. 421 defende uma visão muito forte do questionamento dos próprios valores que isso implica.

²⁴ Como Freud analisou em seu *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921).

A virtude da tolerância pressupõe, portanto, uma certa consciência de si mesmo como um eu complexo. Este *eu (self)* não tem “duas identidades”, ao contrário, sua identidade prática abrangente como um agente é constituída por ser um membro de diferentes contextos normativos - éticos, legais, políticos, morais - e comunitários²⁵. Conhecer a si mesmo e agir corretamente implica que se tenha a faculdade de refletir sobre esses contextos e saber que tipo de razões podem justificar ações em cada contexto. No que diz respeito à virtude da tolerância, isso significa que se está ciente da diferença entre justificação ética e justificação geral. Isso caracteriza a "arte da separação" exigida pela tolerância; e não leva a um eu dividido, esquizofrênico, nem a um eu puramente numenal. Basta que se tenha consciência de que o que quer que se seja em termos éticos, sempre se é uma pessoa moral como todas as outras, isto é, que se é um ser humano com a faculdade da razão (finita).

Uma pessoa tolerante também precisa ter a capacidade de se tolerar. Com isso não quero dizer principalmente a capacidade de tolerar os próprios desejos conflitantes²⁶; em vez disso, quero dizer especialmente a experiência de si mesmo como membro de diferentes contextos normativos que geram valores e convicções que podem levar ao conflito - como o conflito entre certos valores éticos e normas morais, mas também, é claro, entre diferentes crenças sobre o bem. Ver isso significa que a pessoa não está sobrecarregada por tais conflitos, mas navega em um curso autônomo entre esses valores, compromissos e deveres. Mas também significa que, seja o que for que a pessoa saiba sobre si mesma, ela tem consciência de ser uma pessoa reflexiva e responsável, e que também há limites para o que ela pode tolerar em si mesma. Esta é uma das questões mais difíceis sobre a virtude da tolerância, que não vou aprofundar neste ponto. Mas parece claro que sem tal faculdade de reflexão autônoma e de afirmação da responsabilidade moral - daquilo que se deve aos outros - não haverá tal virtude. E pode, afinal, não ser uma faculdade tão misteriosa: pode ser o que chamamos de razão prática²⁷.

REFERÊNCIAS

Crick. B. (1971). “Toleration and Tolerance in Theory and Practice”. *Government and Opposition* 6. 144-171.

Ebbinghaus. J. (1950), “Über die Idee der Toleranz”. *Archiv für Philosophie* 4. 1-34 Fish, S. (1997), “Mission Impossible. Settling the Just Bounds Between Church and State”. *Columbia Law Review* 97, 2255-2333.

Forst, R. (1994), *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Engl. Contexts of Justice, tr. J. Farrell, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, forthcoming 2001.)

Forst. R. (1999). “Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe”, in *Motive. Gründe, Zwecke, Theorien praktischer Rationalität*, S. Gosepath (ed.), Frankfurt am Main: Fischer, 168-205.

Forst. R. (2000). “Toleranz. Gerechtigkeit und Vernunft”, in *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. R. Forst (ed.), Frankfurt am Main Campus, 119- 143. (Engl. Toleration, Justice, and Reason, in Reasonable Tolerance, C. McKinnon and D. Castiglione (eds). Manchester: Manchester University Press, forthcoming.

²⁵ Para uma análise desses contextos, ver esp. Forst (1994), cap. v.

²⁶ É nesse sentido que Wollheim (1984), p. 184 *et passim* usa o termo.

²⁷ Gostaria de agradecer a Bert van den Brink - que discorda - por seus comentários úteis sobre um rascunho anterior.

- Forst, R. (2001a). "Grenzen der Toleranz". *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft. W. Brugger and G. Haverkate (eds.), forthcoming.
- Forst, R. (2001b). "Ethik und Moral", in *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. K. Günther and L. Wingert (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp forthcoming.
- Habermas, J. (1993), "On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employment of Practical Reason". in *Justification and Application*, tr. C. Cronin, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1-17.
- Horton, J. (1994). "Three (Apparent) Paradoxes of Toleration". *Synthesis Philosophica* **17**. 7-20.
- Horton, J. (1996). "Toleration as a Virtue", in *Toleration. An Elusive Virtue*. D. Heyd (ed.). Princeton: Princeton University Press, 28-43.
- King, P. (1976), *Toleration*. New York: St. Martin's Press.
- Larmore, C. (1996). "Pluralism and Reasonable Disagreement", in *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 152-174,
- Mendus. S. (1989). *Toleration and the Limits of Liberalism*, Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Mill, J. St. (1974). *On Liberty*, G. Himmelfarb (ed.). Harmondsworth: Penguin.
- Mitscherlich, A. (1983a). "Wie ich mir - so ich dir", in *Gesammelte Schriften V*. H. Haase (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 410-428.
- Mitscherlich, A. (1983b). "Toleranz-Überprüfung eines Begriffs", in *Gesammelte Schriften V*. H. Haase (ed.). Frankfurt am Main, Suhrkamp, 429-455.
- Nagel, T. (1987) Moral Conflict and Political Legitimacy, *Philosophy and Public Affairs* **16**, 215-240.
- Nagel T. (1991), *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press.
- Newey, G. (1999). *Virtue, Reason and Toleration. The Place of Toleration in Ethical and Political Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nietzsche, F. (1988a), *Jenseits von Gut und Böse*, in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Vol. 5, G. Colli and M. Montinari (eds). Berlin: de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988b). *Der Antichrist*. in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Vol. 6, C. Colli and M. Montinari (eds), Berlin: de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988c). *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Vol. 9, G. Colli and M. Montinari (eds.) Berlin; de Gruyter.

Nietzsche, F. (1988), *Nachgelassene Fragmente*, 1885-1887. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Vol. 12, G. Colli and M. Montirari (eds). Berlin: de Gruyter.

Popper, K. (1987). "Toleration and Intellectual Responsibility", in *On Toleration*. S. Mendus and D. Edwards (eds). Oxford: Clarendon, 17-34.