

O LIMITE POLÍTICO DA TOLERÂNCIA¹

Joseph Yvon THÉRIAULT²

RESUMO: Nas discussões contemporâneas sobre as transformações da democracia, a tolerância é com frequência evocada para expressar o modo pelo qual as democracias respondem às novas exigências de reconhecimento da pluralidade. Ao esboçar as linhas gerais da relação entre tolerância e democracia, o presente artigo pretende aprofundar a compreensão do lugar e dos limites da tolerância na democracia. Em um segundo momento, tratará de avaliar o alcance do uso contemporâneo da tolerância.

PALAVRAS-CHAVE: Democracia. Tolerância. Teoria Política. Identidade Nacional.

Democracia, tolerância e vontade geral

Numa primeira abordagem, a tolerância aparece como elemento central da democracia moderna. Tal afirmação refere-se a um fato empírico, ou seja, histórico. Com efeito, esquece-se com frequência que a modernidade democrática deve muito às guerras religiosas que incendiaram a Europa entre os séculos XVI e XVIII. Para que todas as religiões tivessem direito à cidadania foi necessário, paradoxalmente, que o Estado se declarasse ateu. Em sua realidade histórica, a democracia se afirma, desde início, como um regime de tolerância generalizada. Daí advém a ligação entre tolerância e neutralidade política, daí também a pertinência de se afirmar que a democracia moderna é, antes de tudo, um regime de liberdade negativa³. Essa dimensão negativa das funções do Estado – e mesmo das funções do político – é que será erigida como princípio fundador da democracia liberal, particularmente na

¹ Palestra proferida no Seminário Internacional “Leituras da Modernidade: Pluralismo, Feminismo e Tolerância Política”, na mesa-redonda: “Fundamentos da Política na Modernidade”, realizado entre os dias 21 e 23 de novembro de 2006, na UNESP, campus de Araraquara. Tradução: Fernanda Murad Machado. Revisão Técnica (RT): Eliana Maria de Melo Souza.

² Universidade de Ottawa. Departamento de Sociologia e de Antropologia. Cátedra de pesquisa, Identidade e francofonia. jtheriau@uottawa.ca

³ Sobre a idéia de primazia da liberdade negativa na modernidade democrática, ver Berlin (1988).

tradição lockiana. Daí advém ainda a idéia de que a tolerância faz parte do princípio mais geral da democracia moderna segundo o qual as questões de uma vida boa não são de ordem política, mas remetem antes à pluralidade do espaço privado.

Evidentemente, essa é apenas a metade da história efetiva das democracias modernas. Ao mesmo tempo em que se constitui como regime de tolerância, a democracia moderna se impôs como um regime de decisões fundadas na política. Essa outra vertente da democracia, assim como a vertente da tolerância, tem uma faceta empírica e teórica. Primeiro, empiricamente, desde o nascimento do espaço público burguês, constituiu-se uma nova forma de autoridade, segundo o modelo normativo da Cidade grega, como lembrava Habermas (1978), no qual a verdade emana da deliberação pública. Oriunda principalmente dos círculos literários, essa autoridade deliberativa estendeu-se progressivamente às outras esferas de atividades: religiosa, social, política. A democracia nascente afirma-se aqui, antes de tudo, não como um regime voltado ao respeito da pluralidade do social (princípio da tolerância), mas sim como um regime de decisões fundadas na autoridade de um público formado pela deliberação ou pela política – referimo-nos a Machiavel, particularmente. É essa nova forma de autoridade que será a base teórica da tradição republicana moderna – como podemos conferir no Contrato Social de Rousseau. Longe de abandonar a questão de uma vida boa, essa teoria visa, ao contrário, produzir uma vontade geral, constituir a pluralidade social enquanto generalidade pública.

Pode-se opor, e isso foi feito muitas vezes, essa dupla vertente da democracia, Locke contra Rousseau, liberdade dos modernos contra liberdade dos antigos, liberdade negativa contra liberdade positiva, tolerância contra bem-comum. Trata-se efetivamente, quando afirmadas de maneira **idealtípica**, de realidades que se excluem mutuamente. Se a tolerância é o princípio fundador da democracia, toda ação pública, que não seja processual ou jurídica, é um atentado a esse pluralismo fundamental. Além disso, se a democracia é um regime de decisão pública, a tolerância apresenta-se como um obstáculo à formulação de uma vontade geral.

A nação como princípio articulador

Entretanto, não é correto estabelecer uma oposição irreduzível entre essas duas vertentes da democracia. A história efetiva da democracia moderna demonstra, ao contrário, que elas são as duas faces de um mesmo processo. Foi com base nessa capacidade de articular esses dois princípios contraditórios que a história frágil da democracia se instituiu. Essa capacidade significa a capacidade de **articular** seu pólo liberal, que faz da democracia um regime de tolerância generalizada, e seu

pólo republicano, que faz da democracia um regime de generalidade pública. Como assinala Marcel Gauchet (2005, p.34), a democracia torna “[...] concebíveis essas duas coisas muito improváveis [...]: um poder coletivamente apropriável e um vínculo coletivamente individualizável.”

O que permitiu de fato a realização dessa improbabilidade? O que permitiu realmente que a democracia não se esgotasse na impotência de uma tolerância generalizada ou, o contrário, na potência de uma vontade geral totalitária? Afinal, esses dois perigos, nem é preciso demonstrar aqui, sempre conviveram com a democracia.

A resposta a essa indagação é também da ordem do improvável. Quero dizer com isso que ela resulta de uma invenção histórica que não se inscreve absolutamente nas premissas da democracia, seja liberal ou republicana. Essa invenção histórica é a de um corpo político que decorre, ao mesmo tempo, do pluralismo e da homogeneidade, da tolerância e da potência. Trata-se, na verdade, da inscrição histórica da democracia em um corpo político nacional. Foi necessário o advento da nação como corpo político para que a pluralidade do mundo comum se articulasse com a afirmação de uma potência pública.

De fato, a nação não é necessária nem ao regime de tolerância generalizada, cujo **idealtipo** conduz ao *laissez-faire*, ao livre desenvolvimento da pluralidade social, tampouco é necessária ao regime da potência coletiva, cujo **idealtipo** é uma vontade geral encarnada numa República universal. É por isso, aliás, que não encontramos, entre os teóricos da democracia moderna, pensadores da nação, embora todas as democracias modernas tenham sido e ainda sejam democracias nacionais. (Note-se que o pensamento da nação está ausente tanto em Locke quanto em Rousseau). Apenas recentemente, em resposta ao anúncio do fim das nações pelos pensadores da democracia cosmopolítica, é que o pensamento liberal, como nos lembra Will Kymlicka e Straehle (1999), passou a refletir sobre a centralidade histórica da questão nacional na democracia.

De que maneira a nação proporciona à democracia o princípio articulatório entre o projeto de um reconhecimento da pluralidade social e o de uma afirmação da potência pública? Para que a tolerância se imponha e o pluralismo se afirme numa sociedade, é preciso que ocorra uma desestabilização das evidências próprias ao mundo-vivido tradicional. É a destruição desse mundo-vivido tradicional, instituído em torno de um princípio hierárquico ou holista – para usar as expressões de Louis Dumont (1966) – que dá origem ao desejo de autonomia e reconhecimento. Na medida que a democracia é uma sociedade pós-tradicional, ela não poderia se desfazer dessa afirmação de autonomia individual e da pluralidade social que implica. Trata-se aqui de um dos pólos inerentes à democracia moderna, sua vertente liberal.

Mas esse pólo, como fica claro, nada diz sobre a vontade de ação coletiva que está igualmente associada à democracia. Não apenas não diz nada como ainda sua emergência está ligada à destruição da unidade anterior do corpo social, da unidade do mundo-vivido tradicional. É por isso que há também na democracia uma afirmação de potência pública, uma vontade de reconstruir essa unidade rompida, consolidando novamente a unidade da humanidade que culmina hoje em uma República universal ou no comunismo. Nesse caso, a democracia tampouco poderia ser entendida sem essa vontade de agir coletiva que, de alguma forma, se refere-se necessariamente ao Um.⁴

Portanto, dessa tradição, surgem duas proposições contraditórias: 1) a afirmação de uma pluralidade radical da humanidade que agora só poderá se apoiar no indivíduo como um absoluto, 2) a reconstrução de um poder coletivo que agora deve tomar a comunidade como um absoluto. É na sua capacidade de aproximar os dois extremos dessa contradição que a nação se afirmou como terreno fértil, por excelência, da democracia. De fato, a nação se construiu sobre a destruição das comunidades anteriores (clânicas, comunitárias, corporativas, camponesas, religiosas e até civilizacionais) de natureza holista, o que permitia conceber os membros da nação como individualidades livres compartilhando o mesmo território, ao mesmo tempo em que a nação propunha recompor essas individualidades em uma comunidade histórica suficientemente ampla para acolher essa diversidade e suficientemente densa para ser um espaço de decisão coletiva.

Por que tal recomposição não seria possível na escala da humanidade ou ainda de grandes civilizações ou mesmo de Impérios? Essencialmente, porque a democracia necessita de um espaço identitário que transforme a multidão em *Demos*, que permita à pluralidade de se pensar em sua unidade. Quanto mais vasto, extenso e diversificado é o corpo político – que é a humanidade, mas também as civilizações e os Impérios –, mais a unidade do corpo político deve se afirmar enquanto abstração. É assim, como tendência à abstração do corpo político, que se deve compreender a frase de Rousseau (1964) sobre a vontade geral: “[...] quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os excessos e as faltas que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral.” Há na natureza da democracia moderna uma propensão ao universalismo abstrato que, se realizada, conduziria à abstração da própria democracia, ao fim da democracia. Como acredita Gauchet (2004), somente dois núcleos fundamentam a civilização moderna: um apoiado no universalismo da razão e das matemáticas – a ciência –, o outro no universalismo dos direitos humanos. Dois núcleos que tornam possível uma democracia processual,

⁴ Ver a esse respeito Lefort (1981).

mas tornam impossível a ativação de uma potência política coletiva. Eis por que a democracia não poderia se implantar no espaço da humanidade abstrata.

Compreende-se melhor como a nação possibilita a articulação improvável dos dois pólos da democracia: seu pólo universalista – abstrato – e seu pólo pluralista – substancial. A nação reunifica numa comunidade histórica o que a humanidade tende a dividir: suficientemente ampla para não ser uma comunidade de fato, suficientemente densa para não ser uma comunidade vazia de sentido.

A radicalização contemporânea das premissas da democracia moderna

Será que se descartou aqui a idéia da tolerância? Não acredito. A tolerância como princípio instituidor da democracia está no centro das discussões sobre a crise dos Estados-Nações modernos. Ela se expressa particularmente em duas direções aparentemente contraditórias. Na primeira direção, interna ao Estado-Nação, opera-se uma crítica à homogeneidade cultural das nações modernas em nome do multiculturalismo ou de uma política de reconhecimento⁵. Na segunda, externa ao Estado-Nação, condena-se a soberania nacional em nome do caráter agora mundializado dos pertencimentos sóciopolíticos (BECK, 2003). Duas críticas que condenam a fixação moderna da democracia na nação: uma por baixo – a identidade plural do povo –, a outra pelo alto – o caráter mundializado do indivíduo contemporâneo – e que voltam a mobilizar, pelo viés do pluralismo, a idéia de tolerância.

Contudo, para além do pluralismo evocado nessas duas críticas, elas parecem antes de tudo sinalizar uma radicalização das premissas da democracia moderna, uma extensão dos dois pólos da democracia que torna sua articulação cada vez mais improvável. A democracia contemporânea parece de fato expressar-se em seu estado bruto, de um lado, na exigência de um pluralismo e de um relativismo absoluto – o pólo da pluralidade do social –, e, de outro lado, na afirmação do universalismo abstrato dos direitos humanos – o pólo da generalidade do social. Dois pólos cada vez menos coagidos ou limitados mutuamente por uma cultura política comum.

Gostaria de ilustrar essa realidade contemporânea descrevendo brevemente os dois extremos pelos quais a tolerância moderna tende a se expressar na ausência de uma articulação política. Tomaria como exemplos desses dois pólos a democracia das identidades e a democracia cosmopolítica.

⁵ Sobre a homogeneidade cultural das narrativas nacionais, ver Maclure (2000); sobre o multiculturalismo em geral ver Taylor (1994).

A democracia das identidades

A democracia das identidades é essa tendência contemporânea de incorporar a cidadania, ou seja, a fazer dela não uma característica de meu pertencimento a uma comunidade política (a cidadania dos ingleses, dos franceses, dos canadenses, dos quebequenses), mas uma qualidade ligada à minha pessoa (ao meu corpo), em razão de minha classe, de minha orientação sexual, de minha identidade cultural ou religiosa. Trata-se literalmente de uma redução da democracia à sua essência, da representação direta da pluralidade do corpo social. Não sou mais cidadão na minha relação com outro – uma relação política –, mas na minha singularidade primeira – minha identidade. Existe algo de eminentemente democrático em tal processo. Marcel Gauchet (2002) fala de uma democracia que estaria realizada, uma democracia que, mediante uma política de reconhecimento, teria eliminado a distância entre o político e o social. Dominique Schnapper (2002) descreve a política das identidades como um prolongamento natural do Estado-Providência. A reivindicação providencialista, à medida que se intensifica, torna-se cada vez mais particularista, até se expressar de maneiras essencialmente identitárias. Atualmente, a democracia das identidades é, por excelência, o regime da tolerância. Todos os indivíduos e grupos são reconhecidos em sua particularidade, todos, quando definidos em termos de direitos humanos, têm o mesmo valor.

Qual objeção podemos levantar com respeito a esse processo? A paralisia do político que ele engendra. O político não tem mais que arbitrar, definir valores, decidir. A questão é que, em última instância, toda singularidade tenha seu espaço de auto-realização. Essa retração do político não decorreria da reivindicação identitária em si, pois ela é inerente à democracia, mas sim do fato de que a reivindicação identitária não é mais mediada num espaço político de comunalidade que obriga as reivindicações identitárias a se limitarem mutuamente em função de uma visada ética mais geral (BEAUCHEMIN, 2004).

Encontra-se um exemplo particularmente eloqüente desse fenômeno na prática dos **acomodamentos razoáveis** no Quebec e no Canadá. O acomodamento razoável é a obrigação dos membros da sociedade para responder às demandas específicas dos grupos identitários desde que essas demandas não tolham a liberdade dos outros membros⁶. Assim, se uma minoria religiosa exige um oratório em uma instituição de ensino, esta é obrigada a lhe conceder se isso não causar constrangimentos para os outros membros da instituição. O acomodamento razoável adquiriu força jurídica no Canadá. Entende-se aqui que o problema não reside no princípio em si. Numa sociedade moderna, quem poderia ser contra o **razoável** e o **acomodamento** em

⁶ Sobre os acomodamentos razoáveis no Québec, ver de Bosset (2005).

questões de reconhecimentos identitários? Acima de tudo, importa o fato de que essa razão não tem mais fronteiras, não tem mais limites a não ser aquele inerente à lógica dos direitos humanos, lógica segundo a qual eu não posso coagir o outro a agir como eu. O único obstáculo ao acomodamento é a racionalidade jurídica e não mais o universo normativo de uma comunidade de valores. Fundamentar, em última instância, a política sobre tal postulado significa fundamentar a política sobre a impotência – significa a recusa de atribuir uma intenção normativa ao mundo – o que, há de se convir, é o contrário da política.

O recuo do político a uma simples função de reconhecimento é o que diferencia as reivindicações identitárias contemporâneas daquelas produzidas pelas mais antigas conflitualidades, em especial os conflitos entre classes. Nos conflitos mais tradicionais, a identidade com certeza estava presente – pensemos na identidade operária –, mas sempre inscrita numa visada de realização de um bem comum e numa dinâmica relacional, para não dizer conflituosa, o que permitia a politização da identidade. De maneira mais geral, na história da modernidade, as exigências identitárias visaram realizar a integração da comunidade política, eram formuladas politicamente na medida em que exigiam uma integração à vida da Cidade. Este foi o caso da reivindicação operária, assim como da reivindicação feminista.

Hoje, a identidade visa estabelecer a auto-realização, ela não está mais inscrita num espaço político que a transcende, é diretamente política. Porém, ao ser formulada diretamente, a exigência identitária esquece que foi a própria comunidade política que permitiu sua politização, isto é, sua integração em um campo discursivo e conflituoso no qual o outro se torna significativo. Em uma sociedade de tolerância generalizada, eu reconheço o outro, mas ele me é indiferente, ele tem os mesmos direitos, mas eu não tenho responsabilidades específicas em relação a ele. Não é casual, portanto, que a democracia das identidades tenha se desenvolvido ao mesmo tempo em que um amplo movimento de dessolidarização coletiva, de desfiliação.

A democracia cosmopolítica

A outra formulação contemporânea, da crítica da comunidade política nacional em nome da democracia, embora pareça apoiar-se no outro extremo do pólo democrático – a comunidade universal –, conduz à mesma proposição: uma tolerância generalizada, limitada unicamente pela racionalidade jurídica. Trata-se aqui da democracia cosmopolítica. Naturalmente, nem David Held (1999), nem Ulrich Beck (2006), para citar apenas os mais conhecidos pensadores contemporâneos da democracia cosmopolítica, preconizam um governo mundial. Ao contrário, sua proposição coincide com o que Geneviève Nootens (2004) captou tão bem ao

denominar essa democracia de democracia multi-escala (ela também poderia muito bem tê-la chamado de democracia mil-folhas). Em tal democracia, a questão é propagar os lugares da democracia (especialmente: o local, o regional, o mundial; e socialmente, para representar as identidades, os interesses étnicos e os interesses setoriais – a sociedade civil mundial, como se costuma dizer). Efetivamente, trata-se de multiplicar os lugares da democracia para dar conta da pluralidade das soberanias e do caráter obsoleto da fixação no Estado-Nação como único lugar de soberania.

Há algo aqui que difere da democracia das identidades. A cidadania não é reconduzida à sua substância (a identidade, o corpo, o indivíduo), mas à sua forma (ao procedimento, aos fóruns internacionais, às instâncias democráticas enxertadas nas instâncias internacionais – Nações Unidas, Fundo Monetário Internacional, Banco Mundial – com o objetivo de democratizá-las). Ao se propor a multiplicar os lugares da democracia, a democracia cosmopolita impõe-se como a forma por excelência de um regime de tolerância. Como diz Ulrich Beck (2003), ao propor o modelo americano estadunidense como modelo de regime cosmopolítico europeu a ser construído, a Europa “deve incorporar o ‘sonho americano’ cujo princípio é: você pode se tornar outro, você não é determinado por sua origem, sua situação social, pela cor de sua pele, seu país, sua religião, seu sexo!” A questão encontra-se menos no reconhecimento das diferenças, mas muito mais voltada a pluralizar as formas de democracia para que permitam a expressão do pluralismo.

Mas isso conduz aos mesmos limites já observados na democracia das identidades: abandono de um lugar que permita inserir a pluralidade numa comunidade política. O cosmopolitismo não é, para usar a expressão de Étienne Tassin (2003), uma cosmo-política (em duas palavras), ou seja, um lugar no qual os homens organizam politicamente o espaço da diferença. Ao contrário, o cosmopolitismo pensado dessa maneira é verdadeiramente **acósmico**: isto é, movimento perpétuo de destruição dos lugares dos homens, movimento perpétuo pelo qual o processo de construção de uma comunidade política universal destrói os mundos comuns constitutivos da natureza política da humanidade.

Assim é que, na democracia das identidades, não há mais limites políticos à tolerância e, em última instância, não há mais regime de tolerância, mas sim uma simples coexistência multi-escala de diferenças. Assim, o que fica enfraquecido em nosso horizonte, pensando a democracia sem a nação política, revela a outra face da democracia, aquela que visava constituir uma pluralidade de seres humanos num corpo soberano.

THE POLITICAL LIMIT OF TOLERANCE

ABSTRACT: *In the contemporary discussions about democracy modifications, tolerance has been frequently evoked in order to express the way by which the democracies respond to the new demands of plurality recognition. While drawing the general lines of the connection between tolerance and democracy, the present article intends to deepen the comprehension of tolerance's places and limits inside the democracy. After that, the text should evaluate the reach of the contemporary use of tolerance.*

KEYWORDS: *Democracy. Tolerance. Political theory. National Identity.*

REFERÊNCIAS

BEAUCHEMIN, J. **La société des identités: éthique et politique dans le monde contemporain.** Montréal: Athéna, 2004.

BECK, U. **Qu'est-ce que le cosmopolitisme?** Paris: Aubier, 2006.

_____. **Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation.** Paris: Aubier, 2003

BERLIN, I. Deux conceptions de la liberté. In: _____. **Éloge de la liberté.** Paris: Calmann Levy, 1988. p.167-218.

BOSSET, P. (Dir.). **Réflexion sur la portée et les limites de l'obligation d'accommodement raisonnable en matière religieuse.** Québec: Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2005. Disponível em: <http://142.213.87.17/fr/publications/docs/religion_accommodement_avis.pdf>. Acesso em: 08 fev. 2007.

DUMONT, L. **Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications.** Paris: Gallimard, 1966.

GAUCHET, M. **La condition politique,** Paris, Gallimard, 2005.

_____. Le problème Européen. **Le Débat,** Paris, n.129, p.50-67, mars/avril 2004.

_____. **La démocratie contre elle-même.** Paris: Gallimard, 2002.

HABERMAS, J. **L'Espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise.** Paris: Payot, 1978.

HELD, D. The transformation of political community: rethinking democracy in the context of globalization. In. SHAPIRO, I.; HACKER-GORDON, C. (Org.). **Democracy's Edges**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p.84-111.

KYMLICKA, W.; STRAEHLE, C. Cosmopolitanism, nation-states and minority nationalism: a critical review of recent literature. **European Journal of Philosophy**, Oxford, v 7, n.1, p.65-88, 1999.

LEFORT, C. **L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire**. Paris: Fayard, 1981.

MACLURE, J. **Récits identitaires: le Québec à l'épreuve du pluralisme**. Montréal: Ed. Québec Amérique, 2000.

MANENT, P. **La raison des nations**. Paris: Gallimard, 2006.

NOOTENS, G. **Désenclaver la démocratie**. Montréal: Quebec-Amérique, 2004.

ROUSSEAU, J. J. **Du contrat social**. In: _____. **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1964. Tome 111, Livre 11, chapitre 111, p.371.

SCHNAPPER, D. **La démocratie providentielle: essai sur l'égalité contemporaine**. Paris: Gallimard, 2002.

TASSIN, É. **Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits**. Paris: Seuil, 2003.

TAYLOR, C. **Multiculturalisme, différence et démocratie**. Paris: Aubier, 1994.