

4 MORALIDADE E TOLERÂNCIA

4.1 As duas formas da argumentação moral e a tolerância no contexto de um relativismo atenuado

Como foi dito anteriormente, o objetivo de Michael Walzer, ao publicar em 1994 o livro *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, consiste em endossar a política da diferença e, simultaneamente, descrever e defender uma certa forma de universalismo. Segundo o próprio autor, não se trata de um universalismo que exija governos democráticos em todas as circunstâncias, mas, antes, que possibilite o estabelecimento da democracia onde houver cidadãos desejosos de a viverem. O que é fundamental, a seu ver, é que este universalismo proíba a repressão brutal de grupos minoritários ou majoritários, tanto nos Estados democráticos como também naqueles não democráticos. Walzer faz questão de enfatizar que - embora pessoalmente seja partidário dos governos democráticos - não reivindica o aval de Deus, da Natureza, da História ou da Razão, para sustentar sua concepção política.¹

Para Michael Walzer, existem dois tipos diferentes, porém, inter-relacionados, de argumentação moral, de modo que podemos nos referir, por um lado, a uma moralidade densa e particularista e, por outro, a uma moralidade tênue e universalista. A primeira representa uma maneira de falar entre nós, em nosso próprio país, acerca da densidade da história e da cultura que compartilhamos. A segunda representa uma maneira de falar com pessoas estrangeiras, pertencentes a diferentes culturas, acerca da vida mais tênue que temos em comum². Em outras palavras, o argumento moral denso (*thick*) e particularista diz respeito aos valores das pessoas que compartilham a mesma história e cultura, enquanto que o argumento moral tênue (*thin*) e universalista está vinculado aos valores comuns

¹ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, op.cit., p.X.

² Ver Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.XI.

compartilhados por todos os indivíduos, qualquer que seja a cultura na qual estejam inseridos³.

Os conceitos morais, portanto, têm significados mínimos e máximos, ou seja, podem ser descritos de modo tênue ou denso (as descrições são apropriadas para contextos diferentes, servindo para propósitos diversos). Isto não quer dizer, contudo, que tenhamos duas moralidades ou, por exemplo, duas concepções de justiça na cabeça. Na verdade, assevera Walzer, os significados minimalistas se encontram arraigados na moralidade máxima, se expressando no mesmo idioma e partilhando a mesma orientação em termos históricos, culturais, religiosos e políticos. De acordo com esta lógica, o minimalismo se libera de seu enraizamento e aparece de forma independente nas situações de crise social ou confrontação política.⁴

Com o intuito de esclarecer a forma através da qual o argumento moral denso e o argumento moral tênue se inter-relacionam Michael Walzer inicia o primeiro capítulo de *Thick and Thin* evocando a imagem de uma passeata ocorrida em Praga, em 1989, na qual as pessoas marchavam com cartazes reivindicando “Verdade” e “Justiça”. Embora os manifestantes checos compartilhassem uma cultura com a qual não estava familiarizado e respondessem a uma experiência igualmente alheia à sua vivência, o autor afirma que poderia perfeitamente ter caminhado junto aos manifestantes, levando os mesmos cartazes. Ao ver a imagem, Walzer imediatamente percebeu, assim como todas as pessoas que a viram, o significado dos cartazes, além de ter reconhecido os valores defendidos pelos manifestantes. O que os manifestantes queriam era ouvir a verdade de seus líderes políticos, de maneira que pudessem acreditar naquilo que os periódicos publicavam, assim como exigir o respeito a uma forma elementar de justiça, de modo que cessassem as detenções arbitrárias, fossem abolidos os privilégios da elite do partido, etc⁵. De acordo com Gisele Cittadino:

...é a existência de uma moralidade mínima universal que permite a participação na manifestação de Praga de pessoas que não reconhecem os valores culturais compartilhados pelos manifestantes. Entretanto, quando um cidadão norte-americano conduz, na manifestação de Praga, um cartaz que pede por “justiça”, esta expressão, para ele, não significa uma proposição abstrata. Ao contrário, ele identifica nesta expressão um significado. Através dela ele evoca as suas próprias

³ Cf. Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op.cit., p. 118.

⁴ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., pp. 2 e 3

⁵ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., pp. 1 e 2.

histórias e experiências de opressão e injustiça. E, neste sentido, quando ele participa da manifestação em Praga, ou em qual outro lugar, ele está na verdade participando de sua própria manifestação.⁶

Quando marchamos indiretamente ao lado de pessoas que têm problemas, quaisquer que sejam elas, estamos realizando nossa própria manifestação particular. Esta metáfora dualista, assegura Walzer, revela nossa realidade moral, traduzindo o caráter necessário de qualquer sociedade humana: universal pelo fato de ser humana e particular em decorrência de ser uma sociedade. As sociedades, acrescenta, são necessariamente particulares porque possuem membros com memória (de si próprios e de sua vida em comum), ao passo que a humanidade tem membros mas não possui memória, ou seja, história, cultura, costumes, etc. Os membros das diferentes sociedades, conclui Walzer, exatamente por serem humanos, podem se reconhecer uns aos outros, respondendo a mútuos pedidos de ajuda e, inclusive, participando uns das manifestações dos outros⁷. Explicitando seu desacordo em relação ao que se poderia considerar uma postura filosófica padronizada, Michael Walzer afirma:

Philosophers commonly try (...) to make the adjective [humana] dominant over the noun [sociedade], but the effort cannot be sustained in any particular society except at a cost (in coercion and uniformity) that human beings everywhere will recognize as too high to pay. That recognition vindicates at once minimalism and maximalism, the thin and the thick, universal and relativist morality. It suggests a general understanding of the value of living in a particular place, namely, one's own place, one's home or homeland.⁸

Como se percebe, a análise walzeriana acerca da moralidade empreendida em *Thick and Thin* nos remete, todo o tempo, a vários binômios: minimalismo versus maximalismo, tênue ou delgado (thin) versus denso (thick), moralidade universalista versus moralidade particularista ou ainda moralidade universalista versus moralidade relativista. Nesta obra Walzer retifica uma compreensão equivocada acerca do binômio minimalismo/maximalismo que havia sustentado em um livro anterior, de 1987, intitulado *Interpretation and Social Criticism*. Neste último Walzer se referia a um núcleo de moralidade diversamente elaborado em diferentes culturas, ou seja, existiria um tênue conjunto de princípios universais que seriam elaborados (talvez pudéssemos dizer aperfeiçoados)

⁶ Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op.cit., p. 119.

⁷ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit. p.8. Ver também Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op.cit. p.119.

⁸ Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit. 8

densamente de acordo com as circunstâncias históricas. A moralidade estabeleceria algumas proibições básicas (assassinato, fraude, traição, crueldade) e estas constituiriam uma espécie de código moral mínimo e universal. Em *Interpretation and Social Criticism* se lê:

By themselves, though, these universal prohibitions barely begin to determine the shape of a fully developed or livable morality. They provide a framework for any possible (moral) life, but only a framework, with all the substantive details still to be filled in before anyone could actually live in one way rather than another. It is not until the conversations become continuous and the understandings thicken that we get anything like a moral culture, with judgment, value, the goodness of persons and things realized in detail. One cannot simply deduce a moral culture, or for that matter a legal system, from the minimal code. Both of these are specifications and elaborations of the code, variations on it. And whereas deduction would generate a single understanding of morality and law, the specifications, elaborations, and variations are necessarily plural in character.⁹

Contudo, a descrição apresentada em *Interpretation and Social Criticism*, como dizíamos, é equivocada, pelo fato de sugerir que o ponto de partida para o desenvolvimento da moralidade é o mesmo em todas as circunstâncias, como se os indivíduos, em todos os lugares, partissem de alguma idéia comum ou de um leque de princípios que seriam, posteriormente, desenvolvidos de diferentes formas. Começaríamos tênues e, progressivamente, aumentaríamos de densidade. Na verdade, afirma Walzer, a moralidade “is thick from the beginning, culturally integrated, fully resonant, and it reveals itself thinly only on special occasions, when moral language is turned to specific purposes.”¹⁰

Uma vez feita (em *Thick and Thin*) a retificação que acabamos de examinar, Michael Walzer sustenta que as pessoas que pensam e falam acerca da justiça – seja qual for o ponto de partida da argumentação nesta ou naquela sociedade, visto que a moralidade é culturalmente integrada e densa desde o princípio – acabarão se movendo em um terreno familiar e deparando com questões similares, tais como a tirania política e a opressão dos pobres. Aquilo que elas irão falar acerca destes temas, prossegue o autor, será parte do que dizem a respeito de todas as outras coisas, e algum aspecto desta fala, certamente, se mostrará acessível para pessoas que nada conhecem em relação aos demais aspectos. Praticamente todos os indivíduos poderão visualizar parcelas que são

⁹ Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1987, p.25. Ver também pp.23 e 24.

¹⁰ Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit. p.4.

capazes de reconhecer. A soma destes reconhecimentos, conclui Walzer, é o que se denomina de moralidade mínima (minimal morality)¹¹. Estabelecendo uma relativa comparação entre a concepção walzeriana da moralidade tênue e o conceito rawlsiano de consenso justaposto, Gisele Cittadino leciona:

Com efeito, ainda que reconheça a existência desta moralidade mínima comum à espécie humana, o particularismo de Walzer não lhe permite vê-la como uma moralidade independente, pois ela simplesmente revela a existência de uma justaposição de aspectos comuns das moralidades “densas”. Esta moralidade mínima seria uma espécie de “consenso justaposto”, na medida em que representa a justaposição de regras e princípios que são compartilhados por diferentes culturas, em diferentes lugares. Entretanto, ao contrário do consenso justaposto em Rawls, que legitima uma concepção de justiça, esta justaposição de princípios comuns não pode tomar o lugar de uma moralidade densa, na medida em que a eficácia social de tais princípios vai depender da forma como sejam interpretados no interior de sistemas culturais “densos”.¹²

Michael Walzer rechaça a visão filosófica padrão do minimalismo moral, de acordo com a qual a moralidade mínima seria a moralidade de todos, pelo fato de não ser a moralidade de ninguém em particular. Uma moralidade que, não servindo a nenhum interesse subjetivo e não expressando uma cultura específica, nos permitisse elaborar um código objetivo e inexpressivo, isto é, um esperanto moral. Porém, este intento é absurdo, porque o minimalismo, na verdade, não é objetivo nem inexpressivo: “it is reiteratively particularist and locally significant, intimately bound up with the maximal moralities created here and here and here, in specific times and places”¹³. Além do mais, talvez fosse mesmo impossível criar um equivalente moral ao esperanto, pois, da mesma forma que o esperanto está mais próximo das línguas européias do que de qualquer outra, um minimalismo expressado como Moralidade Mínima acabaria se inserindo no idioma e na orientação de uma das moralidades máximas, visto que não existe uma linguagem moral neutra ou inexpressiva.¹⁴

O procedimentalismo, uma outra versão do minimalismo moral, também é objeto da crítica de Michael Walzer. Aqui os alvos explícitos são Jürgen

¹¹ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit. pp. 5 e 6.

¹² Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op.cit. p.119.

¹³ Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.7.

¹⁴ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.9. Walzer estabelece uma analogia entre Minimal Art – um movimento surgido na década de 1960 no cenário das artes plásticas – e Minimal Morality (Moralidade Mínima, com maiúsculas). Ambas seriam objetivas e inexpressivas, isto é, não levariam assinatura. Ver pp. 6 e 7.

Habermas, Bruce Ackerman e, de forma bem menos intensa, Stuart Hampshire¹⁵. Walzer observa que é comum na atualidade pensar o mínimo moral em termos procedimentais: “a thin morality of discourse or decision that governs every particular creation of a substantive and thick morality. Minimalism, on this view, supplies the generative rules of the different moral maximuns”.¹⁶ De acordo com este esquema, continua Walzer, um pequeno número de idéias que compartilhamos com todas as pessoas do mundo nos orienta para que possamos produzir as complexas culturas que, evidentemente, não precisamos compartilhar com os demais. Frequentemente, as idéias compartilhadas requerem um processo democrático. Na teoria crítica de Habermas, por exemplo, a moralidade mínima consistiria nas regras do jogo que vinculariam todos os falantes, sendo o maximalismo, por sua vez, o resultado (sempre inacabado) de suas argumentações¹⁷. Segundo Walzer, no entanto, a doutrina procedimentalista enfrenta duas dificuldades.

Primeiramente, o pretense mínimo procedimental constitui mais do que um mínimo, ou seja, a moralidade tênue se apresenta, na realidade, de forma bastante densa. Isto porque as regras do jogo, necessárias para assegurar que os falantes sejam livres e iguais, constituem uma forma de vida relacionada a uma densidade liberal ou social democrata. Na interpretação de Michael Walzer, os homens e mulheres que reconhecem sua mútua igualdade, reivindicam a liberdade de expressão e praticam a tolerância possuem uma determinada inserção histórica, o que significa dizer que são maximalistas antes mesmo de iniciar suas discussões regulamentadas¹⁸.

Em segundo lugar, na lógica da doutrina procedimentalista, o minimalismo precede ao maximalismo: a princípio somos tênues e posteriormente aumentamos nossa densidade. Michael Walzer critica enfaticamente este ponto de vista, afirmando que a moralidade mínima prescrita pelas teorias procedimentalistas (ele tem em mente a teoria do discurso e da decisão) representa, na verdade, uma forma abstraída e não muito distante da cultura democrática contemporânea, o que nos faz concluir que, se tal cultura não

¹⁵ Para uma visão detalhada da crítica ao procedimentalismo, ver Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., pp. 11-5.

¹⁶ Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.11.

¹⁷ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., pp. 11 e 12.

¹⁸ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., pp. 12 e 13.

existisse, sequer poderíamos conceber aquela versão da moralidade mínima. Para Walzer, de fato, o maximalismo precede ao minimalismo, porém, não existe nenhum maximalismo particular que possa ou deva ser considerado a fonte única do mínimo moral, em razão de nada falar acerca de todos os demais maximalismos.¹⁹

Fica claro, portanto, que Michael Walzer não reconhece ao minimalismo um caráter fundacional: “it is not the case that different groups of people discover that they are all committed to the same set of ultimate values”²⁰. O mínimo moral é apenas uma parte do máximo (dos máximos, melhor dizendo) e não o seu fundamento. No entendimento de Walzer, o minimalismo – cujo valor reside nos encontros que possibilita – em todos os lugares deixa espaço para a densidade, ou melhor, pressupõe a densidade em todos os lugares, de modo que “if we did not have our own parade, we could not march vicariously in Prague. We would have no understanding at all of ‘truth’ or ‘justice’.”²¹

Uma vez refutado o procedimentalismo, Michael Walzer propõe que se construa o mínimo moral reconhecendo a grande diversidade dos processos históricos e buscando resultados similares ou justapostos, ou seja, descobrindo a “comunalidade” (commonality) ao final da diferença. De acordo com esta lógica, exemplifica Walzer, a prática do governo traz consigo idéias acerca da responsabilidade dos governantes em relação aos governados, a prática da guerra envolve regras concernentes ao combate entre os soldados e à imunidade dos civis, assim como a prática do comércio está vinculada a idéias referentes à honestidade e à fraude. Estas idéias, continua o autor, são ineficazes na maior parte do tempo, na medida em que só funcionam dentro de sistemas culturais elaborados, que conferem a cada prática uma forma distinta. Todavia, tais idéias são úteis para um uso minimalista, quando a ocasião o requer²². Sendo assim, é com base nestas idéias que Walzer admite, em algumas circunstâncias, a intervenção. Há situações, no seu entendimento, nas quais a solidariedade exige de nós não apenas que nos manifestemos, mas que efetivamente lutemos, intervindo militarmente para ajudar indivíduos que se encontram numa situação de morte e opressão. Para o autor, em suma, embora exista uma forte presunção

¹⁹ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p. 13.

²⁰ Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.18.

²¹ Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.19.

²² Ver Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.15.

contra a intervenção realizada em outros países (pode-se mesmo dizer que a posição não intervencionista é um traço do mínimo moral), existem também ocasiões, raras que sejam, nas quais o minimalismo, quiçá o ultra-minimalismo, acaba por justificar a intervenção²³. Na lição de Walzer:

So we intervene, if not on behalf of “truth” and “justice”, then on behalf of “life” and “liberty” (against massacre or enslavement, say). We assume that the people we are trying to help really want to be helped. There may still be reasons for holding back, but the belief that these people prefer to be massacred or enslaved won’t be among them. Yes, some things that we consider oppressive are not so regarded everywhere. The consideration is a feature of our own maximal morality, and it cannot provide us with an occasion for military intervention. We cannot conscript people to march in our parade. But minimalism makes for (some) presumptive occasions, in politics just as it does in private life. We will use the force, for example, to stop a person from committing suicide, without knowing in advance who he is or where he comes from. Perhaps he has reasons for suicide confirmed by his maximal morality, endorsed by his moral community. Even so, “life” is a reiterated value and defending it is an act of solidarity. And if we give up the forcible defense out of respect for his reasons, we might still criticize the moral culture that provides those reasons: it is insufficiently attentive, we might say, to the value of life²⁴.

O minimalismo apóia uma solidariedade limitada, embora importante e alentadora, e, em certo sentido, fornece uma perspectiva crítica. Isto porque, no fim das contas, a empresa crítica acaba sendo feita com base em uma ou outra moralidade densa, tendo em vista que a moralidade na qual o mínimo moral se incrusta é a única que verdadeiramente podemos ter²⁵. Não tendo caráter fundacional, o minimalismo é produto do mútuo reconhecimento entre os protagonistas de diferentes culturas morais: “it consists in principles and rules that are reiterated in different times and places, and that are seen to be similar even though they are expressed in different idioms and reflect different histories and different versions of the world”²⁶. Embora tenhamos histórias diferentes, acrescenta Walzer, também possuímos experiências comuns e respostas comuns. É com estas, conclui, que elaboramos, quando necessário, o mínimo moral.²⁷

No entendimento de Michael Walzer a justiça distributiva, embora existam versões minimalistas da mesma, é um exemplo de moralidade densa ou maximalista. Sendo assim, qualquer descrição completa acerca da distribuição dos

²³ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., pp.15 e 16.

²⁴ Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.16.

²⁵ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., pp. 10 e 11. O aspecto crítico apregoado por Walzer será examinado na Conclusão da tese.

²⁶ Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.17.

²⁷ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., pp.17 e 18.

bens sociais exibirá traços de maximalismo moral: “it will be idiomatic in its language, particularist in its cultural reference, and circumstantial in the two senses of that word: historically dependent and factually detailed”²⁸. Os princípios e procedimentos distributivos são construídos, ao longo do tempo, através de complexas interações sociais. É totalmente equivocado pensar em termos de um princípio singular, compreensivo e universal guiando todas as distribuições. Ao analisarmos qualquer princípio pretensamente universal, assegura Walzer, descobrimos seu real caráter concreto, particularista e circunstancial²⁹. Com o intuito de comprovar sua tese, o autor examina dois conhecidos princípios distributivos: a máxima que manda “dar a cada um o que merece” e a máxima relativa à “igualdade de oportunidades”.

A primeira, embora reproduzida no Código de Justiniano, é anterior ao cristianismo e remonta aos gregos. Configura, segundo Walzer, uma compreensão hierárquica do mundo moral e social, partindo do pressuposto de que ambos são cognitivamente acessíveis. Conforme escreve o autor: “There was no single measure of ‘dueness’ among the Greeks (though social status and moral virtue tended to run together), but one knew, nonetheless, what was due to oneself and to everyone else. The signs were assumed to be evident or at least available, and they also assumed to differentiate individuals in a conventionally graded way, from higher to lower, more to less worthy.”³⁰.

A igualdade de oportunidades (“a carreira aberta ao talento”, numa linguagem que evoca a Revolução Francesa), por sua vez, é uma máxima de justiça liberal ou burguesa, o que significa dizer que representa uma compreensão da vida humana historicamente específica e peculiar, inteligível apenas quando pensamos nossas vidas como projetos ou empresas. Michael Walzer enfatiza que a “igualdade de oportunidades” é um princípio de distribuição valioso e possível para homens e mulheres que concebem suas vidas em termos de carreiras, abandonando outras alternativas existentes como, por exemplo, a de uma vida espontânea, construída ao acaso pelas circunstâncias e pelos impulsos, a de uma vida ordenada e predestinada por Deus, a de uma vida socialmente regulada, na qual o indivíduo recebe aquilo que merece em decorrência de seu nascimento e de

²⁸ Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.21.

²⁹ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.21.

³⁰ Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.21.

sua virtude, e assim por diante. Portanto, a igualdade de oportunidades está vinculada à idéia da vida como uma carreira eleita, sendo estranha para aqueles que vivem de acordo com outras alternativas.³¹

A verificação de que os princípios distributivos não apresentam o alcance universal normalmente pretendido pelos filósofos permite a Michael Walzer ratificar a idéia básica de Spheres of Justice, segundo a qual a justiça deve possuir alguma forma de relação com os bens objeto da distribuição. E como os bens não têm uma natureza essencial, a justiça distributiva, entende o autor, deve estar relacionada à posição que eles ocupam na vida mental e material dos indivíduos entre os quais são distribuídos. Em outras palavras, a justiça distributiva é relativa aos significados sociais, como já fora afirmado em Spheres of Justice. Em Thick and Thin, contudo, Walzer acrescenta, em resposta às críticas suscitadas por sua máxima relativista, que a justiça distributiva não é meramente relativa (not relative simply), visto que é uma moralidade máxima que toma forma constrangida por um reiterado minimalismo, expresso pela simples idéia de “justiça”, que nos fornece uma perspectiva crítica e uma doutrina negativa:

Murder as a way of distributing life and death, for example, whether it is the work of a neighborhood thug or the secret police, is everywhere ruled out. The rule will be expressed in different cultural idioms, but its meaning, and even its reasons, will be more readily available to outsiders than will the meaning of human life as a career, an inheritance, or a divine gift. And our solidarity with people threatened by murderers is easier, quicker, and more obvious than with people struggling against religious prophets, or aristocratic families, or bourgeois careerists.³²

Segundo Michael Walzer, sua máxima “relativista” (aspas do autor) – a justiça distributiva é relativa aos significados sociais – é objeto ainda de um outro limite. Nesse sentido, os significados sociais devem ser realmente compartilhados pela sociedade, o que significa dizer que não podem ser fruto de uma coerção radical. Os acordos que geram os significados sociais, portanto, não podem ser espúrios ou representar um simples ardil dos poderosos³³. Ao mesmo tempo em que prega o respeito às convenções sociais de uma determinada época, Walzer assinala que em situações nas quais as referidas convenções são impostas pela

³¹ Cf. Michael Walzer, Thick and Thin, op.cit., p.22-25.

³² Michael Walzer, Thick and Thin, op.cit., p.26.

³³ Cf. Michael Walzer, Thick and Thin, op.cit., pp.26 e 27.

força, correspondendo a uma mera ideologia das classes dominantes, a idéia de significado social pode ser evocada exatamente para criticá-las³⁴.

É importante esclarecer que os significados sociais estão sempre sujeitos a disputa, logo, cambiam com o tempo. As mudanças são conseqüência tanto da tensão interna como do exemplo externo³⁵. Com a intenção de mostrar que os significados sociais não estão acordados de uma vez para sempre, Michael Walzer recorre a um exemplo que já havia sido evocado em *Spheres of Justice*: a cura de almas e corpos na Idade Média e no Ocidente contemporâneo.

Ao longo da Idade Média, a cura de almas apresenta um caráter socializado. O mundo cristão estava organizado, assevera Walzer, de modo a que o arrependimento e a salvação pudessem estar ao alcance de todos. Havia toda uma “máquina distributiva”, financiada com fundos públicos (dízimos), para garantir uma distribuição universal da vida eterna, o que se explica em função da importância deste bem para os cristãos medievais. A necessidade moral de uma distribuição socializada da eternidade se baseia no acordo dos cristãos acerca da importância e da realidade deste bem para eles. Em contrapartida, a cura de corpos, no referido período histórico, era considerada menos importante e, conseqüentemente, deixada em mãos privadas. Para Michael Walzer, esta situação não é injusta, afinal, estamos diante de uma compreensão densa da vida e da morte, em suma, de uma cultura humana, à qual devemos deferência. Não faria o menor sentido, conclui o autor, acusar os cristãos medievais pelo fato de não terem tido a nossa compreensão acerca da vida e da morte³⁶.

Contudo, após um longo período de tempo que não é possível precisar, a importância conferida à eternidade é substituída pela importância conferida à longevidade. Conforme narrativa de Walzer, homens e mulheres normais questionaram a importância central conferida para a vida eterna, assim como a disponibilidade pública deste bem. A substituição da eternidade pela longevidade significa que hoje, nas democracias ocidentais de um modo geral e nos Estados Unidos em particular, é cada vez maior o entendimento de que deve existir um compromisso público com a saúde, concretizado através da prevenção das enfermidades e dos tratamentos individuais. A cura dos corpos, afirma Walzer, foi

³⁴ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.29.

³⁵ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.27.

³⁶ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., pp.28 à 30.

progressivamente socializada, enquanto a cura de almas sofreu um processo de privatização. A justiça nos tempos atuais, conclui o autor tendo em mente as democracias ocidentais, requer assistência médica socializada, embora não exija salvação ao alcance de todos.³⁷

De acordo com a lógica walzeriana, só podemos decidir a respeito da distribuição de assistência médica ou de assistência pastoral a partir do momento em que compreendemos o significado da longevidade e da eternidade para as pessoas que irão se beneficiar com a distribuição destes bens. Nesse sentido, a distribuição deve levar em conta o significado social dos bens³⁸. Michael Walzer reafirma, em *Thick and Thin*, sua defesa da igualdade complexa, ou seja, de uma condição social na qual nenhum grupo particular domina os diferentes processos distributivos, da mesma forma que nenhum bem particular domina os demais, de modo que os seus possuidores pudessem, pelo fato de possuí-lo, ter acesso a todas as demais espécies de bens. A justiça, continua o autor, exige uma defesa da diferença (bens diferentes devem ser distribuídos por razões diferentes para grupos diferentes de homens e mulheres) e é por isso que constitui uma idéia moralmente densa ou maximalista, capaz de refletir a densidade real das culturas particulares³⁹. Se a igualdade complexa está relacionada ao maximalismo moral, a igualdade simples, contrariamente, se vincula ao minimalismo moral. Nesse sentido, Michael Walzer assevera:

Simple and straightforward equality is a very thin idea, reiterated in one form or another in (almost) every distributive system, and useful, in the criticism of certain gross injustices, but quite incapable of governing the full range of distributions. It serves more as a constraint, a kind of critical minimalism – as when we say that someone is not being treated “like a human being” or when we condemn racial discrimination. Any effort to enforce equality across the board is immediately self-contradictory, for the enforcement would require a radical concentration, and therefore a radically unequal distribution, of political power. A simple and straightforward hierarchy – the old over the young, the educated over the ignorant, the well-born over the low – born – makes even more directly for domination; it is simply the triumph of one good over all the others. Each of the goods that have shaped conventional hierarchies can play its part in a complex distributive system: seniority in the management of a factory or company, for example, learning in the organization of a school or academy, familial reputation in the social register and the gossip column. But a society in which any one of

³⁷ Ver Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., pp. 30 e 31.

³⁸ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.32.

³⁹ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., 32 e 33.

these was effectively dominant would be a one-dimensional, a frighteningly thin, society.⁴⁰

Ao defender a força crítica da teoria da igualdade complexa (a teoria nos permite reconhecer os cruzamentos tirânicos de fronteiras), Walzer rechaça duas doutrinas críticas alternativas dos sistemas distributivos de justiça, doutrinas estas que, por imaginarem que a sociedade se compõe de uma única peça, tendem a abolir os limites e as diferenças entre as esferas de justiça. Os defensores destas doutrinas sustentam que “theories of social differentiation and complex equality are in fact ideologies, disguising the actual unity of society and then, depending on the direction from which this criticism comes, either dividing the opponents of the ruling class or fostering an illegitimate opposition”.⁴¹

Conforme assinala Walzer, para a esquerda (ou para certos grupos da esquerda) a sociedade é totalmente política, de forma que todas as decisões, sejam elas na vida pessoal, no mercado, obviamente no Estado, etc., refletem um modelo unificado de dominação, ao qual se deve opor uma firme política democrática. Por trás desta visão totalizadora da sociedade podemos vislumbrar um modelo radicalmente minimalista do indivíduo, de acordo com o qual o ser humano ideal é o cidadão, isto é, uma pessoa ativa, comprometida e radicalmente política⁴².

Por sua vez, compara Walzer, para a direita (ou para certos grupos da direita) a sociedade deve ser vista como um amplo sistema de trocas, no qual deve ser permitido aos indivíduos autônomos, sem que sofram qualquer constrangimento comunitário, político ou religioso, calcular suas oportunidades e maximizar seus resultados. De acordo com esta doutrina, o indivíduo, pagando o preço de mercado, pode legitimamente adquirir não somente mercadorias, mas também as oportunidades, as posições sociais, etc. Por trás desta outra visão totalizadora da sociedade é possível visualizar um outro modelo radicalmente minimalista do indivíduo, de acordo com o qual o ser humano ideal é o maximizador racional, ou seja, um indivíduo totalmente autônomo, calculista e que elabora isoladamente suas decisões distributivas⁴³.

⁴⁰ Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.33.

⁴¹ Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.35.

⁴² Ver Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., pp.35 e 36.

⁴³ Ver Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., pp.35 e 36.

No entendimento de Michael Walzer, todavia, o indivíduo é tão diferenciado como a sociedade na qual está inserido. A história moderna se caracteriza, entre outras coisas, pelo fato de produzir a diferença tanto no indivíduo como na sociedade. Conseqüentemente, é preciso, em prol da teoria da igualdade complexa, rechaçar as teorias contemporâneas da cidadania e da eleição racional, visto que ignoram ou negam o valor da diferença.⁴⁴

A abordagem walzeriana a respeito da tolerância se enquadra no que temos visualizado como sendo uma segunda fase de seu pensamento (marcada por um relativismo atenuado), visto que o ensaio intitulado *On Toleration* (Da Tolerância, na tradução brasileira) foi publicado originariamente em 1997, resultando de palestras (Palestras Castle) proferidas por Walzer em 1996, dentro do Programa de Ética, Política e Economia da Universidade de Yale. Walzer pretende que sua abordagem acerca da tolerância seja uma abordagem não procedimentalista, e, ao assumir esse desiderato, faz uma crítica tanto à justiça como imparcialidade rawlsiana como à ética do discurso habermasiana:

A argumentação filosófica com freqüência tem assumido nos últimos anos uma forma procedimentalista: o filósofo imagina uma posição original, uma situação ideal de discurso, ou uma conversação numa nave espacial. Cada uma dessas ocasiões é constituída por um conjunto de restrições, de regras de compromisso, por assim dizer, para as partes envolvidas. As partes representam os restantes de nós. Raciocinam, negociam ou conversam atendo-se às restrições, concebidas para impor os critérios formais de qualquer moralidade: imparcialidade absoluta ou algum equivalente funcional disso. Supondo que a imposição seja bem sucedida, é plausível considerar as conclusões a que chegam as partes como sendo dotadas de autoridade moral. Estamos munidos, assim, de princípios norteadores em todos os nossos raciocínios, negociações e conversas concretas – na verdade, todas as nossas atividades econômicas, sociais ou políticas – nas condições do mundo real. Dentro de nossas possibilidades, devemos efetivar esses princípios em nossas próprias vidas e em nossas sociedades.⁴⁵

A análise walzeriana busca um caminho diferente, a começar pela observação de que a coexistência pacífica⁴⁶ assume formas políticas diversas, e nenhuma dessas formas tem validade universal. Conseqüentemente, além da reivindicação minimalista (universalista) do valor da paz, não existem princípios que regulem todos os regimes de tolerância “ou que nos obriguem a agir em todas

⁴⁴ Michael Walzer, *Thick and Thin*, op.cit., p.37.

⁴⁵ Michael Walzer, *Da Tolerância*, São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 3.

⁴⁶ O autor afirma que seu tema é a tolerância (*toleration*) ou, talvez melhor, “a coexistência pacífica de grupos de pessoas com histórias, culturas e identidades diferentes, que é o que torna a tolerância possível.” Michael Walzer, *Da Tolerância*, op.cit., p. 4.

as circunstâncias, em todas as épocas e lugares, em nome de um conjunto particular de arranjos políticos ou constitucionais”.⁴⁷ Essa é a razão pela qual o autor descarta as argumentações procedimentalistas, tais como a de Rawls e a de Habermas, visto que não são diferenciadas pelo tempo e pelo espaço. O que Walzer pretende é realizar uma descrição da tolerância e da coexistência histórica e contextualizada. Ao afirmar, contudo, que “o melhor arranjo político é relativo à história e cultura do povo cujas vidas ele irá arranjar”,⁴⁸ Walzer não está defendendo um relativismo sem restrições, como pareceria à primeira vista, afinal, nenhum arranjo será uma opção moral caso não ofereça uma versão de coexistência pacífica e sustente os direitos humanos básicos. Há limites norteando a escolha de um arranjo político, e alguns ficam inteiramente excluídos, como os regimes religiosos monolíticos e os regimes totalitários.

Entendendo que a tolerância da diferença é intrínseca à política democrática, Walzer afirma que sua preocupação se refere à tolerância quando as diferenças em jogo são culturais, religiosas ou relativas ao modo de vida. O autor não tem a intenção de abordar a tolerância aos indivíduos dissidentes ou excêntricos no âmbito da sociedade civil ou do Estado, assim como a tolerância política, quando os grupos envolvidos constituem movimentos e partidos opostos.⁴⁹

A tolerância, concebida como uma atitude ou estado de espírito, enumera diversas possibilidades. Sendo assim, podemos falar de um *continuum* da tolerância, de um encadeamento, que abrange a resignação, a indiferença, a aceitação estoica, a curiosidade e o entusiasmo, cabendo enfatizar que, logicamente, em um determinado regime de tolerância nem todos os indivíduos se encontram no mesmo ponto do contínuo. Nas palavras de Walzer:

Entendida como uma atitude ou estado de espírito, a tolerância descreve algumas possibilidades. A primeira delas, que remonta às origens da tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII, é simplesmente uma resignada aceitação da diferença para preservar a paz. As pessoas vão se matando durante anos e anos, até que, felizmente, um dia a exaustão se instala, e a isso denominamos tolerância. Mas é possível identificar um **continuum** de aceitações mais substantivas. Uma segunda atitude possível é passiva, descontraída, bondosamente indiferente à diferença: ‘Tem lugar para tudo no mundo’. Uma terceira decorre de uma espécie de estoicismo moral: um reconhecimento baseado no princípio de que os

⁴⁷ Idem, p. 5.

⁴⁸ Idem, p. 9.

⁴⁹ Ver Michael Walzer, *Da Tolerância*, op.cit., p. 13 à 15.

‘outros’ têm direitos, mesmo quando exercem tais direitos de modo antipático. Uma quarta expressa abertura para com os outros; curiosidade, talvez respeito, uma disposição de ouvir e aprender. E, no ponto mais avançado do **continuum**, está o endosso entusiástico da diferença. É um endosso estético, se a diferença for tomada como a representação cultural da grandeza e diversidade da criação divina ou do mundo natural. É um endosso funcional, se a diferença for vista, como na liberal argumentação multiculturalista, como uma condição necessária para a prosperidade humana, aquela que possibilita a cada homem e mulher as escolhas que dão significado a sua autonomia.⁵⁰

Michael Walzer afirma que, no Ocidente, encontramos, historicamente falando, cinco regimes de tolerância, ou seja, cinco arranjos políticos que contribuem para a tolerância. Não se trata de uma enumeração taxativa, mas apenas de uma lista que inclui os tipos mais importantes. Dessa forma, os cinco modelos históricos de sociedade tolerante são os impérios multinacionais, a sociedade internacional, as consociações, os estados-nações e as sociedades imigrantes.⁵¹

Os arranjos de tolerância mais antigos, assevera Walzer, são aqueles dos impérios multinacionais, como a Pérsia, o Egito ptolomaico e Roma: “Aqui os vários grupos se constituem como comunidades autônomas ou semi-autônomas, de caráter político ou jurídico bem como cultural ou religioso, e uma autogestão que abrange uma gama considerável de suas atividades.”⁵² Como suas interações são administradas pelos burocratas do centro imperial, aos diferentes grupos não resta outra escolha a não ser a coexistência. Os burocratas do império, normalmente, não interferem na vida interna das comunidades autônomas, desde que, evidentemente, os tributos sejam pagos e a paz mantida. Como os burocratas toleram os diferentes modos de vida das comunidades, o regime imperial configura um regime de tolerância, mesmo que os membros das diversas comunidades não sejam tolerantes entre si. Decerto o domínio imperial nunca foi uma forma democrática ou liberal, mas, apesar disso, constitui “historicamente a forma mais bem-sucedida de incorporar a diferença e facilitar (exigir é um termo mais preciso) a coexistência pacífica”.⁵³

A sociedade internacional, embora o acesso a ela não fosse, até recentemente, muito fácil, é a mais tolerante das sociedades. Trata-se de um regime fraco, porém, tolerante, pois, dentro de certos limites, todos os grupos que

⁵⁰ Idem, p. 16.

⁵¹ Essa análise é desenvolvida em Michael Walzer, *Da Tolerância*, op.cit., p. 21 à 49.

⁵² Michael Walzer, *Da Tolerância*, op.cit., p. 21.

⁵³ Idem, p. 22.

alcançam a condição de Estado, assim como suas práticas, são tolerados. Os limites da soberania são estabelecidos pela doutrina da intervenção humanitária, de modo que, em princípio, os atos e as práticas que vão de encontro à consciência da humanidade não são tolerados. Mas a intervenção humanitária é sempre voluntária e nenhum país é obrigado a usar a força. De acordo com essa lógica, podemos dizer “que a sociedade internacional é tolerante por uma questão de princípios, e ainda mais tolerante, ultrapassando seus próprios princípios, por causa da fraqueza de seu regime”.⁵⁴

O Estado consociativo, binacional ou trinacional, pode ser considerado uma espécie de herdeiro do império multinacional. Enquadram-se nesse tipo, de acordo com os exemplos dados por Walzer, Suíça, Bélgica, Chipre, Líbano e a natimorta Bósnia. Para o autor, o consociacionismo “é um programa heróico porque visa a manter a coexistência imperial sem os burocratas do império e sem a distância que transforma esses burocratas em governadores mais ou menos imparciais. Agora os diferentes grupos não são tolerados por um único poder transcendente; eles têm de tolerar uns aos outros e estabelecer entre si os termos de sua coexistência.”⁵⁵ O sucesso de uma consociação é mais provável quando ela tem a capacidade de se antecipar à eclosão de movimentos nacionalistas e também à mobilização ideológica das diferentes comunidades. Firmado o entendimento entre os grupos envolvidos, cada um deles poderá viver em segurança, mantendo seus costumes e falando sua própria língua, de modo que as antigas tradições não sejam alteradas.

Os Estados-nações, que representam a maior parte dos Estados que compõem a sociedade internacional, são o quarto regime de tolerância estudado por Walzer. Apesar da denominação, eles normalmente não possuem populações de nacionalidade (ou etnia ou religião) homogênea. Hoje em dia a homogeneidade é rara e a “denominação significa apenas que um único grupo dominante organiza a vida da comunidade de modo que ela reflita sua própria história e cultura e, quando as coisas acontecem como se deseja, a história prossegue e a cultura é preservada. São esses desejos que determinam o caráter da educação pública, os símbolos e cerimônias da vida pública, o calendário estatal com seus feriados. No âmbito da história e das culturas, o Estado-nação não é

⁵⁴ Idem, p. 31.

⁵⁵ Idem, mesma página.

neutro; seu aparato político é uma máquina de reprodução nacional.”⁵⁶ A tolerância no seio do Estado-nação se dirige normalmente aos indivíduos, e não aos grupos. A religião, a cultura e a história da minoria, afirma Walzer, são “questões que se referem ao que se poderia chamar de coletivo privado – a cujo respeito o coletivo público, o Estado-nação, sempre mantém uma atitude de suspeita.”⁵⁷ Não é por outra razão que as reivindicações para expressar publicamente a cultura de uma minoria costumam gerar inquietação no grupo majoritário. Embora não haja, a princípio, coação individual, pode-se dizer que “a pressão para que todos se assimilem à nação dominante, pelo menos no que se refere a práticas públicas, tem sido muito comum e, até tempos recentes, muito bem sucedida. Quando os judeus alemães do século XIX descreveram a si mesmos como ‘alemães na rua, judeus em casa’, estavam aspirando a uma norma do Estado-nação que faz da privacidade uma condição da tolerância.”⁵⁸

A sociedade imigrante é o quinto modelo de coexistência e possível tolerância. Os Estados Unidos são um bom exemplo desse modelo. Nesse tipo de sociedade os membros dos diversos grupos abandonaram sua base territorial originária, vindo para a nova terra. A imigração é fruto de pressões políticas e econômicas, e os imigrantes não vêm em grupos organizados. Não são “colonizadores que conscientemente planejam transplantar sua cultura para outro lugar. Para seu bem-estar, reúnem-se em grupos relativamente pequenos, sempre se misturando com outros grupos similares em cidades, estados e regiões. Conseqüentemente, nenhum tipo de autonomia territorial é possível.”⁵⁹ Todos os cidadãos são considerados, pelo Estado, como indivíduos, e não como membros de grupos. Em função disso, as escolhas e atitudes individuais é que constituem os objetos da tolerância. Esta assume uma forma descentralizada, com cada um tendo que tolerar todos os outros. Muitos indivíduos que integram uma sociedade imigrante, segundo Walzer, optam por uma identidade dupla ou hifenizada, diferenciada por posições políticas ou culturais. Tomemos como exemplo o hífen que une ítalo-americano: ele “simboliza a aceitação da ‘italianidade’ por parte de outros norte-americanos, e o reconhecimento de que ‘americano’ é uma identidade política sem pretensões culturais fortes ou específicas. A conseqüência,

⁵⁶ Idem, p. 34.

⁵⁷ Idem, p. 36.

⁵⁸ Idem, mesma página.

⁵⁹ Idem, p. 42.

naturalmente, é que ‘italo’ indica uma identidade cultural sem pretensões políticas. Essa é a única maneira pela qual se tolera a italianidade, e assim os ítalo-americanos precisam preservar sua própria cultura, se ou enquanto puderem, de forma privada, através de contribuições e esforços voluntários de homens e mulheres engajados. Esse é o caso, em princípio, de todos os grupos culturais e religiosos, não apenas das minorias.”⁶⁰ Saber se os grupos podem se preservar sem autonomia, sem acesso ao poder estatal, sem o reconhecimento oficial, sem uma base territorial e sem a oposição fixa de uma maioria permanente (lembramos que a intolerância tem o efeito de preservar os grupos), é, no entanto, uma questão para a qual ainda não se tem resposta.

Após discorrer sobre os cinco regimes ou arranjos de tolerância – impérios multinacionais, sociedade internacional, consociações, Estados-nações e sociedades imigrantes -, Walzer “mostra como determinados países conformam regimes constitucionais ou sociais que requerem o exercício simultâneo de diferentes tipos de tolerância. Referindo-se aos ‘casos complicados’, o autor observa como há no Canadá, na França e em Israel arranjos jurídicos e políticos que traduzem a complexidade do exercício da tolerância”.⁶¹

Nesses três países pode-se perceber uma óbvia inadequação às cinco categorias mencionadas acima. Do ponto de vista social ou constitucional, os três implicam regimes mistos, dupla ou triplamente divididos, o que exige o exercício simultâneo de diversas formas de tolerância. A França configura, ao mesmo tempo, um Estado-nação clássico e a principal sociedade imigrante da Europa, embora não seja uma sociedade pluralista. No auge da revolução, leciona Walzer, os estrangeiros “eram bem-vindos, como desde então tem acontecido, pelo menos de modo intermitente – contanto que aprendessem a língua francesa, se comprometessem com a república, enviassem seus filhos a escolas do Estado e celebrassem o Dia da Bastilha”.⁶² Contudo, não era permitido aos imigrantes organizar qualquer comunidade étnica paralela à comunidade dos cidadãos. A atitude francesa em relação aos estrangeiros foi estabelecida pela revolução. Nos últimos anos, após o fim do império ultra-marino e com a chegada à França de numerosos árabes muçulmanos e também de judeus provenientes do norte da

⁶⁰ Idem, p. 45.

⁶¹ Gisele Cittadino, “Multiculturalismo e Tolerância”, in *Direito Estado e Sociedade*, n.º 11, Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, agosto-dezembro de 1997, p. 196.

⁶² Michael Walzer, *Da Tolerância*, op.,cit., p. 53.

África, o ideal republicano começou a ser testado e desafiado. Hoje, se tem uma situação na qual os republicanos tentam preservar a comunidade universal e uniforme dos cidadãos, tolerando a diversidade étnica e religiosa apenas quando restrita ao âmbito privado, enquanto os novos imigrantes buscam alguma versão do multiculturalismo.

Israel, cujo caso é mais complicado que o da França, incorpora três dos quatro regimes domésticos de tolerância, sendo que o quarto (estamos nos referindo à consociação) fora proposto por volta de 1930 e 1940, quando uma facção do movimento sionista defendeu um Estado binacional, congregando árabes e judeus. Portanto, no que diz respeito à Israel, observa Gisele Cittadino, é “possível identificar três diferentes formas de exercício da tolerância: em primeiro lugar, um Estado-nação clássico que incorpora uma minoria nacional, os árabes palestinos; em segundo lugar, um Estado que congrega várias comunidades religiosas (judeus, muçulmanos e cristãos); finalmente, Israel é uma sociedade de imigrantes, de vez que a maioria judaica é proveniente de vários locais com diferentes histórias e culturas”.⁶³

O terceiro caso complicado é o do Canadá, que é uma sociedade imigrante com várias minorias nacionais: as nações aborígenes e os franceses do Quebec. Essas minorias não estão dispersas e possuem a história de uma vida comunitária duradoura. Sendo assim, desejam “manter essa forma de vida, e temem que se torne insustentável na individualista sociedade dos imigrantes, que é fracamente organizada e móvel ao extremo. É provável que nem mesmo vigorosas políticas multiculturalistas possam ajudar minorias dessa espécie, pois todas essas políticas fomentam apenas identidades ‘hifenizadas’ – isto é, identidades fragmentadas, em que cada indivíduo negocia o hífen, construindo uma espécie de unidade para si mesmo. O que essas minorias querem, pelo contrário, é uma identidade que seja negociada coletivamente. Para isso precisam de um agente coletivo com forte autoridade política.”⁶⁴ Para os quebequenses o primordial é preservar a sua língua, ou seja, viver em francês, mantendo sua principal característica diferenciadora. Quanto aos povos indígenas, sua situação é ainda mais complicada, pois, mesmo que desfrutem de autonomia, nada garante que seu modo de vida possa ser preservado.

⁶³ Gisele Cittadino, *Multiculturalismo e tolerância*, op.cit., p. 196.

⁶⁴ Michael Walzer, *Da Tolerância*, op.cit., p. 60.

Gostaríamos de dedicar a parte final deste item à abordagem de algumas questões práticas que se vinculam ao tema da tolerância: poder, classe, gênero, religião, educação, religião civil e tolerância para com os intolerantes.¹

Afirma-se com frequência que a tolerância é uma relação de desigualdade na qual os indivíduos ou grupos tolerados se encontram numa posição inferior, de modo que tolerar é um ato de poder, e ser tolerado é uma aceitação da própria fraqueza. Valério Zanone nos ensina que Mirabeau, na Assembléia Nacional francesa, sustentava que a palavra tolerância é tirânica, visto que aquele que tolera pode também não tolerar; e Lord Stanhope, na Câmara alta britânica, enfatizava que, se houve um tempo em que a tolerância era evocada pelos dissidentes como uma graça e se hoje ela é tida como um direito, haverá um dia em que ela será considerada um insulto.² De acordo com essa perspectiva talvez devêssemos, segundo Walzer, buscar algo além da tolerância, algo como o respeito mútuo. No entanto, o exame dos cinco arranjos de tolerância mostra que a realidade é mais complicada e, embora o respeito mútuo seja uma atitude que contribui para a tolerância, essa, outras vezes, poderá funcionar melhor quando as relações políticas de superioridade e de inferioridade, isto é, as relações de poder, forem bem definidas e reconhecidas por todos.³

No que concerne à segunda questão prática anteriormente enumerada, pode-se concluir que a intolerância costuma ser mais violenta nos casos em que as diferenças étnicas e raciais coincidem com as diferenças de classe, quando, em suma, os membros das minorias são economicamente subordinados. Para Walzer:

A tolerância é obviamente compatível com a desigualdade sempre que o sistema de classe é reiterado, de modo mais ou menos semelhante, em cada um dos diferentes grupos. Mas a compatibilidade desaparece quando os grupos também são classes. Um grupo étnico ou religioso que constitua o lumpemproletariado de uma sociedade, ou uma subclasse, é, com certeza, foco de extrema intolerância – não que seus membros sejam massacrados ou expulsos (pois eles muitas vezes desempenham um papel economicamente útil que mais ninguém quer assumir), mas são diariamente discriminados, rejeitados e humilhados. Os outros cidadãos, sem dúvida, se resignam com sua presença, mas essa não é a espécie de resignação que conta como tolerância, pois vem acompanhada do desejo de que esse grupo fosse invisível. Em princípio, seria possível ensinar o respeito por pessoas da subclasse e por suas funções – bem como uma tolerância maior para com todos os tipos de pessoas que fazem todos os tipos de serviços, inclusive

¹ Vide Gisele Cittadino, *op.cit.* p. 197.

² Vide Valério Zanone, “Tolerância”, in: Norberto Bobbio et alii, *Dicionário de Política*, Brasília, Universidade de Brasília, 1986, p. 1246.

³ Cf. Michael Walzer, *Da Tolerância*, *op.cit.*, p. 69 e 70.

serviços pesados e sujos. Na prática, é improvável que haja respeito específico ou maior tolerância, a menos que a ligação entre classe e grupo seja rompida.⁴

Acerca das questões de gênero⁵, Walzer observa que os problemas relativos à organização familiar, ao papel dos sexos e ao comportamento sexual se encontram entre os mais divisórios nas sociedades contemporâneas. E esse caráter desagregador, inclusive, não é novo, como um estudo histórico pode demonstrar. Culturas e religiões têm se distinguido em função de suas práticas diferenciadas em assuntos como poligamia, concubinato, prostituição ritual, exclusão das mulheres, circuncisão e homossexualidade. Uma questão hoje bastante discutida se refere à possibilidade da realização da clitoridectomia (mutilação genital) no seio de sociedades imigrantes africanas estabelecidas nos EUA e na Europa (essa operação é praticada em vários países africanos, o que nos permite dizer que é “tolerada” pela sociedade internacional). Essa prática, no entanto, não deve ser tolerada, mesmo que se evoque o respeito pela diversidade cultural. Essa posição de Walzer nos parece perfeitamente compatível com sua postura atual de um relativismo atenuado, pois a clitoridectomia viola um código moral mínimo, visto que deve ser considerada como uma forma de tratamento cruel.

A religião é a quarta questão prática examinada por Walzer. Costuma-se pensar, nos Estados Unidos e no Ocidente em geral, que a tolerância religiosa é fácil, e muitas vezes não se entende o porquê das guerras religiosas que eclodem na Irlanda, na Bósnia ou no Oriente Médio. Afinal, não se provou que a liberdade de culto, a associação voluntária e a neutralidade política, atuando em conjunto, reduzem os riscos da diferença religiosa?

A tolerância de crenças individuais é o modelo atualmente predominante. Mas esse modelo, inicialmente concebido na Inglaterra do século XVII, apresenta duas complicações: “primeiro, a persistência nas margens dos Estados-nações e sociedades imigrantes modernos de grupos religiosos que exigem reconhecimento mais para o próprio grupo que para seus membros individuais e, segundo, a persistência de exigências de tolerância e intolerância ‘religiosas’ que vão além

⁴ Idem, p. 76. Cabe lembrar que Walzer dedica um capítulo de “Spheres of Justice” exatamente ao problema da justa distribuição dos denominados trabalho duro e trabalho sujo.

⁵ Ver Michael Walzer, *Da Tolerância*, p. 78-86.

dos direitos de associação e culto e englobam uma grande variedade de outras práticas sociais”.⁶

A educação constitui uma outra questão prática, e está vinculada com a reprodução do próprio regime da tolerância. Os regimes internos têm o dever de ensinar para todas as crianças seus valores e suas virtudes (o valor de seus arranjos constitucionais, as virtudes de seu heróis, etc.). Acontece que esse ensino irá interferir ou rivalizar com aquilo que as crianças aprendem em seu processo de socialização nas várias comunidades culturais. No entendimento de Walzer esse problema desaparece quando percebemos que “a rivalidade é ou pode ser uma lição útil sobre a tolerância mútua e suas dificuldades. Os professores do Estado precisam tolerar, por exemplo, a instrução religiosa de fora de suas escolas, e os professores de religião devem tolerar a instrução organizada pelo Estado em questões de educação cívica, história política, ciências naturais e outras disciplinas seculares. É de supor que as crianças aprendam algo sobre como a tolerância funciona na prática e – quando criacionistas, por exemplo, desafiam a instrução do Estado em biologia – algo sobre suas inevitáveis dificuldades.”⁷

A penúltima questão prática enfocada refere-se à religião civil. Aquilo que é ensinado nas escolas públicas sobre os valores e as virtudes do Estado é uma espécie de revelação secular de uma “religião civil.” Temos aqui uma “religião” que não pode ser desvinculada do Estado e que funciona como um credo essencial para sua reprodução e estabilidade. De maneira mais clara, “a religião civil consiste no conjunto total de doutrinas políticas, narrativas históricas, figuras exemplares, ocasiões festivas e rituais comemorativos pelos quais o Estado imprime a si mesmo nas mentes de seus membros mais jovens ou mais recentes.”⁸ Do mesmo modo que a educação estatal, a religião civil por vezes entra em conflito com a afiliação a um determinado grupo. As diferenças, no entanto, podem ser acomodadas e a tolerância tende a funcionar quando, segundo Walzer, a religião civil se parece menos com uma religião. Pensemos na revolução de 1789: se Robespierre “tivesse conseguido vincular a política republicana a um deísmo plenamente elaborado, talvez tivesse criado uma barreira

⁶ Idem, p. 88. Walzer aborda a solução dada para essas questões no seio da sociedade norte-americana. Ver pp. 88 e segs.

⁷ Michael Walzer, op.cit., p. 93.

⁸ Idem, p. 99.

permanente entre republicanos e católicos.”⁹ Mas isso não aconteceu e, conseqüentemente, não existe nenhum motivo que impeça alguém de ser um católico convicto e, ao mesmo tempo, um republicano dedicado.

Para Walzer, a identidade comum forjada através da religião civil adquire especial relevância nas sociedades imigrantes, onde as identidades são bastante diversas. E uma religião civil como o americanismo pode perfeitamente conviver com práticas religiosas civis alternativas:

As histórias e celebrações que acompanham, por exemplo, o Dia de Ação de Graças, o Dia dos Mortos, ou o Quatro de Julho podem coexistir na vida comum de irlandeses-americanos, afro-americanos ou judeus-americanos com suas diferentes histórias e celebrações. Aqui diferença não é contradição. Crenças entram em oposição muito mais rápido do que acontece com histórias, e uma celebração não nega, cancela nem refuta outra. De fato fica mais fácil observar as celebrações privadas familiares ou comunitárias de nossos concidadãos quando sabemos que eles também estarão celebrando publicamente conosco em alguma outra ocasião. Assim a religião civil facilita a tolerância de diferenças parciais – ou nos convida a pensar na diferença como sendo apenas parcial.¹⁰

Como última questão prática, Walzer examina o famoso problema da tolerância para com os intolerantes, defendendo a sua prática e sugerindo, nas sociedades democráticas, a existência de três separações fundamentais: a separação entre Estado e Igreja, a separação entre Estado e etnia e, por fim, a curiosa separação entre o Estado e a própria política, para evitar que, por exemplo, o partido vencedor de uma eleição transforme sua ideologia no credo oficial da religião civil ou declare o dia de sua ascensão ao poder feriado nacional.¹¹

⁹ Idem, p. 100.

¹⁰ Idem, p. 102.

¹¹ Ver Michael Walzer, op.cit., p. 104-107.

⁷⁶ Ver “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, in John Rawls, *Collected Papers*, Samuel Freeman (org.), Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 388-414. Para a tradução em língua portuguesa, consultar John Rawls, *Justiça e Democracia*, Catherine Audard (org.), tradução de Irene Paternot, São Paulo, Martins Fontes, 2000, pp. 201-41.

⁷⁷ Neste sentido, Paul Ricoeur leciona: “A teoria da justiça de 1971 era, sem o declarar explicitamente, uma teoria englobante. A este título, entrava em competição com concepções da mesma amplitude, tais como o utilitarismo de Mill e o transcendentalismo kantiano, cuja pretensão era a de cobrir a totalidade das interações humanas e das instituições que as enquadram.” Paul Ricoeur, *O Justo ou a Essência da Justiça*, op. cit., p. 97.

⁷⁸ Ver John Rawls, *Justiça e Democracia*, op. cit., pp. 201 e 202. Na Introdução que precede as oito conferências de *O Liberalismo Político*, Rawls acentua que em *A Theory of Justice* “uma doutrina moral da justiça de alcance

4.2 Concepção política de justiça e tolerância

No ano de 1985, John Rawls publica um de seus mais importantes artigos, intitulado “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (“A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica”, na tradução para a língua portuguesa constante da coletânea *Justiça e Democracia*, organizada por Catherine Audard e publicada originariamente na França, em 1993).⁷⁶ Se, em *A Theory of Justice* (1971), a teoria da justiça como imparcialidade era vista – mesmo que apenas implicitamente – como uma teoria abrangente ou compreensiva (ou, ainda, metafísica)⁷⁷, a partir desse texto fundamental de meados dos anos oitenta ela deve passar a ser encarada como uma concepção política.⁷⁸

Catherine Audard esclarece que as doutrinas e concepções abrangentes ou compreensivas são doutrinas pessoais – de cunho filosófico, moral ou religioso – que abarcam, de modo mais ou menos sistemático e completo, os diversos aspectos da existência humana, indo além, portanto, das questões meramente políticas.⁷⁹ Em contrapartida, uma concepção política da justiça (da qual a teoria rawlsiana é um exemplo), escreve Catherine Audard, é uma concepção que – objetivando respeitar as liberdades individuais e sem cair no relativismo e no ceticismo – não admite privilegiar uma visão particular do bem a fim de deduzir, a partir desta visão, princípios coletivos de justiça.⁸⁰ Em uma entrevista para o

geral não se distingue de uma concepção estritamente política de justiça. O contraste entre doutrinas filosóficas e

morais abrangentes e concepções limitadas ao domínio do político não é de grande relevância. No entanto, essas distinções e idéias afins são fundamentais nas conferências aqui apresentadas”. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 23. Convém assinalar que Rawls utiliza o termo “político” em dois sentidos, de modo que o referido termo pode ser contraposto, conforme o caso, às noções de “metafísico” (leia-se: abrangente ou compreensivo) e de “verdadeiro”. É o que leciona Gisele Cittadino: “Ao discutir os níveis de justificação [justificação pro tanto, justificação plena e justificação política] da concepção política de justiça, Rawls explicita mais claramente o segundo sentido que atribui ao termo ‘político’. Como assinalamos anteriormente (...), a expressão político é inicialmente empregada por oposição à ‘metafísico’, e o objetivo de Rawls é atribuir ao primeiro termo um sentido de independência e neutralidade em relação às visões acerca da vida digna. O segundo sentido do termo ‘político’ agora claramente se opõe à questão da ‘verdade’ e se identifica com a idéia de ‘razoável’. Em outras palavras, o predicado ‘verdadeiro’ está exclusivamente associado às concepções individuais acerca do bem, enquanto que a concepção ‘política’ de justiça não impõe qualquer exigência de ‘verdade’, ainda que, pela sua qualidade de ‘razoável’, possa se integrar, como uma parte coerente, às diferentes visões individuais sobre a vida digna”. Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op. cit., p. 102.

⁷⁹ Cf. Catherine Audard, “Glossário”, op. cit., p. 376.

⁸⁰ Cf. Catherine Audard, “Glossário”, op. cit., p. 374.

periódico liberal católico *Commonweal*, o próprio Rawls diferencia uma doutrina compreensiva de uma concepção política nos seguintes termos:

A comprehensive doctrine, either religious or secular, aspires to cover all of life. I mean, if it's a religious doctrine, it talks about our relation to God and the universe; it has an ordering of all the virtues, not only political virtues but moral virtues as well, including the virtues of private life, and the rest. Now we may feel philosophically that it doesn't really cover everything, but it aims to cover everything, and a secular doctrine does also. But a political conception, as I use the term, has a narrower range: it just applies to the basic structure of a society, its institutions, constitutional essentials, matters of basic justice and property, and so on. It covers the right to vote, the political virtues and the good of political life, but it doesn't intend to cover anything else. I try to show how a political conception can be seen as self-standing, as being able to fit, as a part, into many different comprehensive doctrines.⁸¹

Na primeira conferência de *O Liberalismo Político*, John Rawls examina as três características primordiais de uma concepção política de justiça, não sem antes ressaltar que todas elas se fazem presentes na teoria da justiça como imparcialidade.⁸² A primeira característica refere-se ao objeto sobre o qual a concepção política incide. Rawls entende que a concepção política é uma concepção moral elaborada para um tipo específico de objeto, no caso, para instituições políticas, sociais e econômicas. A concepção política, portanto, se aplica à estrutura básica de uma sociedade democrática. É necessário ainda considerar, acrescenta Rawls, que a estrutura básica é aquela de uma sociedade fechada, isto é, auto-suficiente e desprovida de relações com outras sociedades.

⁸¹ John Rawls, "Commonweal Interview with John Rawls", in John Rawls, *Collected Papers* (Samuel Freeman, org.), Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 617. Theresa Calvet de Magalhães chama a atenção para a distinção que Rawls estabelece entre os termos doutrina e concepção. O primeiro, assinala a autora, refere-se a visões ou pontos de vista abrangentes ou compreensivos, enquanto o segundo é utilizado para fazer referência a uma concepção política e suas partes componentes, como, por exemplo, a concepção de pessoa como cidadão livre e igual. Theresa Calvet de Magalhães acrescenta ainda que o termo idéia "é usado por Rawls, em *Political Liberalism*, como um termo geral e pode referir-se tanto a concepção, neste sentido restrito, como a doutrina, dependendo do contexto". Theresa Calvet de Magalhães, "A Idéia de Liberalismo Político em J. Rawls", in Manfredo Oliveira, Odílio Alves Aguiar e Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, *Filosofia Política Contemporânea*, Petrópolis, Vozes, 2003, p. 253 (nota 4).

⁸² Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 53. Para um exame detalhado das mencionadas características, ver pp. 53-8.

⁸³ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., pp. 53 e 54 e John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*, op. cit., p. 37. Que uma sociedade seja fechada, admite Rawls, "é uma abstração considerável, que se justifica apenas porque nos possibilita concentrarmo-nos em certas questões importantes, livres de detalhes que possam nos distrair. Em algum momento, uma concepção política de justiça deve tratar das relações justas entre os povos, ou dos direitos das gentes, como as chamarei. Nestas conferências, não discuto como se deve elaborar um direito das gentes, tomando como ponto de partida a justiça como equidade, tal como ela se aplica a sociedades fechadas". John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 54.

Uma sociedade na qual, em suma, seus membros entram apenas através do nascimento e saem unicamente em decorrência da morte.⁸³

Em segundo lugar, uma concepção política de justiça se caracteriza por se apresentar como uma visão auto-sustentada. Sua aceitação, escreve Rawls, não pressupõe a aceitação de uma doutrina abrangente específica, visto que uma concepção política, com seus princípios definidores de valores políticos, se apresenta como uma concepção razoável aplicável exclusivamente à estrutura básica. A concepção política pode ser visualizada, prossegue Rawls, como um módulo que se encaixa em várias doutrinas compreensivas razoáveis existentes na sociedade, podendo conquistar o seu apoio. Uma concepção política de justiça, finaliza Rawls, difere da maioria das doutrinas morais, uma vez que estas são freqüentemente consideradas como visões gerais e abrangentes, a exemplo do utilitarismo, que permite a aplicação do princípio de utilidade a todo tipo de objeto.⁸⁴

A terceira característica de uma concepção política de justiça, assevera Rawls, reside no fato de seu conteúdo ser expressado através de determinadas idéias fundamentais que estão implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática. A justiça como imparcialidade, continua o autor, parte de uma certa tradição política e adota como idéia fundamental a de sociedade como um sistema justo de cooperação ao longo do tempo, entre uma geração e a seguinte. A esta idéia organizadora central somam-se duas outras, igualmente fundamentais, que são a idéia dos cidadãos como pessoas livres e iguais e a idéia de que uma sociedade bem-ordenada é uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política de justiça. Devemos supor ainda, finaliza Rawls, que estas

⁸⁴ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., pp. 54 e 55 e John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*, op. cit., p. 37. Para Rawls, como se pode perceber, a “distinção entre uma concepção política de justiça e outras concepções morais é uma questão de alcance, isto é, tem a ver com o leque de objetos a que uma concepção se aplica e com o conteúdo que um leque mais amplo requer. Uma concepção moral é geral quando se aplica a um amplo leque de objetos e, em sua extrema amplitude, a todos os objetos, universalmente. É abrangente quando trata de concepções sobre o que tem valor na vida humana, ideais de caráter pessoal, de amizade, de relações familiares e associativas, assim como muitas outras coisas que devem orientar nossa conduta e, em sua extrema amplitude, nossa vida como um todo. Uma concepção é inteiramente abrangente quando compreende todos os valores e virtudes reconhecidos dentro de um sistema articulado de forma precisa; apenas parcialmente abrangente, por sua vez, é a concepção que compreende uma série, mas nem de longe todos os valores e virtudes não-políticos, exibindo articulação mais frouxa. Muitas doutrinas religiosas e filosóficas aspiram tanto à generalidade quanto à abrangência”. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 55.

idéias essenciais podem ser organizadas em uma concepção política de justiça apta a conquistar o apoio de um consenso sobreposto.⁸⁵

A teoria da justiça como imparcialidade, como fora dito, é uma concepção política e não uma doutrina abrangente (ou compreensiva), o que equivale a dizer que se trata de uma forma de liberalismo político e não de liberalismo abrangente.

Fernando Vallespín observa que John Rawls não apenas qualifica a sua teoria de “liberalismo político”, como também acredita ser o fundador desta variedade teórica, embora reconheça que os traços básicos da mesma estejam presentes na obra de Charles Larmore, nos últimos trabalhos de Judith Shklar e ainda, com algumas nuances, em Bruce Ackerman. No entendimento de Rawls, acrescenta Vallespín, a neutralidade a respeito das distintas concepções do bem é a característica essencial de uma concepção política da justiça, pois é somente com base nesta neutralidade que se torna possível organizar uma convivência política justa e estável entre cidadãos que se encontram profundamente divididos por doutrinas (morais, religiosas e filosóficas) ao mesmo tempo razoáveis e incompatíveis.⁸⁶

De acordo com John Rawls, o liberalismo político enfrenta duas questões fundamentais. A primeira delas consiste em saber qual é a concepção de justiça mais adequada para estabelecer os termos justos de cooperação social entre cidadãos livres e iguais. A segunda, por sua vez, indaga quais são os fundamentos da tolerância, levando-se em conta o fato do pluralismo razoável (entendido como o resultado inevitável das faculdades da razão humana que atuam no quadro de instituições livres e duradouras). Estas questões podem ser reunidas em uma só, o que nos levaria a perguntar como é possível existir, de maneira duradoura, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que permanecem profundamente divididos por doutrinas razoáveis, sejam elas de caráter religioso, filosófico ou moral.⁸⁷ Conforme escreve Rawls, o problema do liberalismo

⁸⁵ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., pp. 56 e 57. Outras idéias fundamentais adotadas pela justiça como imparcialidade são as da estrutura básica e da posição original. Não fazendo parte do rol das idéias familiares ao senso comum educado, são introduzidas a fim de apresentar a justiça como imparcialidade de um modo claro e unificado. Ver John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 57 (nota 16).

⁸⁶ Cf. Fernando Vallespín, “Introducción. Una Disputa de Familia: el Debate Rawls – Habermas”, in Jürgen Habermas e John Rawls, *Debate sobre el Liberalismo Político*, tradução de Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1998, p. 17.

⁸⁷ John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 91. Rawls acrescenta que as conferências que integram *O Liberalismo Político* “apresentam os detalhes da resposta da seguinte maneira: a estrutura básica de uma tal sociedade é efetivamente regulada por uma concepção política de

político, em síntese, consiste em elaborar uma concepção de justiça política para um regime constitucional democrático que possa ser endossada pela pluralidade das doutrinas razoáveis.⁸⁸

O liberalismo político, tal como proposto por Rawls, evidentemente não se confunde com o liberalismo abrangente, tal como encontrado, por exemplo, em Kant ou Mill. O primeiro, ao contrário do segundo, não adota uma posição geral acerca das questões básicas da epistemologia moral e da psicologia moral (O conhecimento de como devemos agir é dado apenas a uns poucos indivíduos, como, por exemplo, aos membros do clero, ou é acessível a todas as pessoas razoáveis e conscientes? A ordem moral deriva de uma fonte externa ou surge da própria natureza humana, combinada com as exigências de nossa vida em sociedade? Devemos ser forçados ou persuadidos a cumprir nossos deveres em decorrência de uma motivação externa ou, inversamente, encontramos em nossa própria natureza motivos suficientes que nos levam a agir da forma correta, sem a necessidade de ameaças e induzimentos externos?), deixando que sejam respondidas à sua maneira por cada uma das doutrinas compreensivas.⁸⁹

justiça, a qual é objeto de um consenso sobreposto pelo menos no tocante às doutrinas abrangentes e razoáveis professadas por seus cidadãos. Isso possibilita que a concepção política compartilhada sirva de base à razão pública nos debates sobre questões políticas, quando fundamentos constitucionais e problemas de justiça básica estiverem em jogo”. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 91.

⁸⁸ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 26.

⁸⁹ Ver John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., pp. 34 e 35. Contudo, assinala Rawls, “no que diz respeito a uma concepção política de justiça num regime democrático constitucional, o liberalismo político defende categoricamente a segunda alternativa em cada uma das questões propostas. Nesse caso fundamental, defender essas alternativas faz parte do construtivismo político. Os problemas gerais de filosofia moral não são da alçada do liberalismo político, exceto quando afetam a maneira pela qual a cultura de base e suas doutrinas abrangentes tendem a apoiar um regime constitucional”. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 35.

⁹⁰ Nesse sentido, ver John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 179. As doutrinas abrangentes razoáveis (doutrinas compreensivas razoáveis), nos ensina Rawls, possuem três características essenciais. Em primeiro lugar, uma doutrina razoável é um exercício da razão teórica, visto que abarca, de um modo mais ou menos consistente e coerente, os principais aspectos religiosos, filosóficos e morais da vida humana. Além disso, organiza e caracteriza valores conhecidos, de forma a que se mostrem compatíveis uns com os outros e expressem uma concepção de mundo inteligível. Em segundo lugar, continua o autor, uma doutrina abrangente razoável também é um exercício de razão prática, na medida em que seleciona os valores mais importantes e indica como devem ser ponderados quando entram em conflito. Por fim, uma doutrina abrangente e razoável normalmente faz parte ou deriva de uma tradição de pensamento e de doutrina. Sendo assim, embora não seja necessariamente fixa e imutável, tende a evoluir lentamente, em decorrência do que considera, a partir de seu ponto de vista, constituir uma boa razão para tal evolução. Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 103. Rawls em seguida esclarece o motivo que o levou a definir as doutrinas compreensivas razoáveis desse modo deliberadamente vago: “Evitamos excluir doutrinas como não-razoáveis, a não ser que tenhamos razões sólidas para tanto, fundadas em aspectos claros do razoável propriamente dito. Caso contrário, nossa definição corre o risco de ser arbitrária e exclusiva. O liberalismo político considera razoáveis muitas das doutrinas

As idéias de uma concepção política de justiça e de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis não apenas caminham juntas como são primordiais para o liberalismo político.⁹⁰ De acordo com o raciocínio desenvolvido por John Rawls, em uma sociedade democrática bem-ordenada não é possível – em virtude do pluralismo razoável⁹¹ que a caracteriza – estabelecer e manter a unidade e a estabilidade com base em uma doutrina abrangente razoável.⁹² Sendo assim, o que possibilita a unidade e a estabilidade de uma sociedade bem-ordenada é um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes razoáveis, que tem por foco ou objeto a concepção política de justiça. Através do consenso sobreposto, acrescenta o autor, as diversas doutrinas abrangentes razoáveis endossam – cada uma delas a partir de seu próprio ponto de vista – a concepção política de justiça.⁹³ Do exposto se conclui que, em uma sociedade bem-ordenada, os cidadãos sustentam duas visões intimamente relacionadas, porém, distintas. Uma delas, explica Rawls, é a concepção política de justiça, que todos ratificam. A outra visão é a fornecida por uma determinada doutrina abrangente, dentre as diversas existentes na sociedade.⁹⁴ Em um importante

conhecidas e tradicionais – religiosas, filosóficas e morais -, mesmo quando não as levamos seriamente em conta em termos pessoais, por pensarmos que dão peso excessivo a alguns valores e não reconhecem a importância de outros. Mas o liberalismo político não precisa de um critério mais rigoroso para seus propósitos”. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 103.

⁹¹ Rawls vê o fato do pluralismo razoável como um traço permanente de uma sociedade democrática, isto é, a “diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais existentes em sociedades democráticas modernas não é uma mera condição histórica que logo passará; é um aspecto permanente da cultura pública de uma democracia. Nas condições políticas e sociais garantidas pelos direitos e liberdades básicos de instituições livres, pode surgir e perdurar uma grande diversidade de doutrinas abrangentes conflitantes e irreconciliáveis, mas razoáveis, caso não existissem. É esse fato das sociedades livres que denomino fato do pluralismo razoável”. John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*, op. cit., p. 47.

⁹² Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 179. Referindo-se ao que denomina de fato da opressão, Rawls observa que a adesão continuada da sociedade a uma mesma e única doutrina abrangente só pode ser mantida através do uso opressivo do poder estatal (com seus crimes oficiais e brutalidades inevitáveis, seguidos pela corrupção da religião, da filosofia e da ciência). De acordo com essa lógica, se pensarmos na sociedade medieval, razoavelmente unificada em torno da afirmação da fé católica, vamos perceber que a Inquisição não foi um acidente, mas sim um mecanismo necessário para suprimir a heresia e preservar a crença religiosa comum. O mesmo raciocínio se aplica em relação a qualquer doutrina filosófica e moral abrangente, incluindo as de caráter secular. Assim, por exemplo, uma sociedade que se pretendesse unificada em torno de alguma forma de utilitarismo, ou então, digamos, do liberalismo abrangente kantiano, não poderia prescindir, caso quisesse permanecer, das sanções opressivas oriundas do poder do Estado. Cf. John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*, op. cit., pp. 47 e 48.

⁹³ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., pp. 87-8 e 179-80. Ver também José Nedel, A Teoria Ética Política de John Rawls, op. cit., pp. 52 e 53. Rawls define o consenso sobreposto (consenso por justaposição) como sendo “um consenso no qual uma diversidade de doutrinas contraditórias aprova uma mesma concepção política, no caso a teoria da justiça como equidade”. John Rawls, *Justiça e Democracia*, op. cit., p. 355. Para o exame de um caso – tipo de consenso sobreposto, ver p. 354.

⁹⁴ Cf. John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*, op. cit., pp. 45 e 46.

parágrafo, no qual analisa a idéia básica subjacente ao conceito de consenso sobreposto, Fernando Vallespín leciona:

Que ninguna concepción del bien sea susceptible de provocar un acuerdo generalizado, y que cualquiera de ellas pueda ser *razonablemente* rechazada, nos ubica ante una doble tesitura: en primer lugar, hemos de buscar las bases del acuerdo «más allá» de las distintas concepciones del bien; pero, en segundo lugar, sólo podemos hacerlo, por así decir, «desde dentro» de ellas mismas, ya que nadie estaría dispuesto a renunciar a su propia teoría moral comprensiva, a lo que da sustento a sus convicciones. Bajo estas circunstancias, fundar una teoría que «se presenta a sí misma como una concepción de la justicia que puede ser compartida por los ciudadanos como un fundamento para un acuerdo político razonado, informado y querido» sólo puede conseguirse buscando un *punto de equilibrio* entre los requerimientos de la generalidad – aquello que todos estarían dispuestos a aceptar – y las exigencias de cada concepción del bien. Y ello impone una serie de limitaciones, tanto a la concepción pública de la justicia como a las distintas teorías comprensivas. A la primera, en tanto que necesariamente debe acotar el enfoque y objeto sobre el que se aplica – la *estructura básica de la sociedad* –; y a las segundas, en tanto que ninguna de ellas puede ver reflejada la totalidad de sus valores o principios en dicha concepción pública. Basta con que todas obtengan cuanto «razonablemente» pueden desear o, por ponerlo en los términos de Scanlon, que la concepción pública no pueda ser rechazada razonablemente desde cada concepción del bien. Ésta es la idea básica que subyace al concepto de consenso por superposición o *overlapping consensus*, que sería el acuerdo sobre las concepciones políticas centrales al que acceden personas que se adscriben a doctrinas o concepciones del bien distintas e incluso opuestas; el acuerdo sobre el que todas pueden converger, que Rawls identifica después a los principios de la justicia que serían elegidos en su posición original, ya dentro de la argumentación contrafáctica.⁹⁵

Na quarta conferência de O Liberalismo Político, John Rawls examina, procurando refutá-las, quatro possíveis objeções à idéia de uma unidade social construída em torno de um consenso sobreposto baseado em uma concepção política de justiça.⁹⁶ De acordo com a primeira objeção, o consenso sobreposto seria um simples *modus vivendi*.⁹⁷ Rawls assinala, respondendo a tal objeção, que um consenso sobreposto possui três aspectos essenciais (objeto moral, razões

⁹⁵ Fernando Vallespín, “Introducción ...”, op. cit., p. 18.

⁹⁶ Para uma análise detalhada das quatro objeções, assim como das respostas endereçadas a cada uma delas, ver John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., pp. 191 à 216 e John Rawls, *Justiça e Democracia*, op. cit., pp. 260 e segs.. Ver também John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*, op. cit., pp. 274 à 278.

⁹⁷ No que concerne a este conceito, Rawls escreve: “A expressão *modus vivendi* é usada, freqüentemente, para caracterizar um tratado entre dois Estados cujos objetivos e interesses nacionais conduzem ao conflito. Ao negociar um tratado, seria sensato e prudente para cada Estado garantir que o acordo proposto represente um ponto de equilíbrio, isto é, que os termos e condições do tratado sejam formulados de tal maneira que seja de conhecimento público não ser vantajoso a nenhum dos dois violá-lo. O tratado poderá então ser assinado, porque cada um considerará ser de interesse nacional fazê-lo, o que inclui o interesse de cada um em manter a reputação de um Estado que respeita tratados. Mas, em geral, ambos os Estados estão interessados em tentar realizar seus

morais e estabilidade) que o tornam muito diferente de um *modus vivendi*. Primeiramente, o objeto ou foco do consenso (a concepção política de justiça) é em si mesmo uma concepção moral; em segundo lugar, esse objeto é endossado por razões de ordem moral; e, por fim, o consenso sobreposto é dotado de estabilidade, visto que a concepção política de justiça continua sendo apoiada mesmo que ocorram mudanças na distribuição do poder político em meio às doutrinas que a sustentam.⁹⁸

A segunda objeção, descreve Rawls, consiste em afirmar que, na medida em que evita as doutrinas gerais e abrangentes, a idéia de um consenso sobreposto implica indiferença ou ceticismo no que concerne a saber se uma concepção política de justiça pode ser verdadeira (ao invés de razoável, no sentido construtivista). Em resposta, Rawls assinala que uma concepção política de justiça, além de não conflitar com a verdade, não é cética ou indiferente em relação a ela. Uma concepção política de justiça procura, sempre que possível, se abster da tarefa de defender ou de negar qualquer ponto de vista religioso, filosófico ou moral compreensivo e, neste sentido, não precisa ser mais indiferente à verdade filosófica e moral, por exemplo, do que o princípio da tolerância precisa ser em relação à verdade religiosa.⁹⁹

A terceira objeção sustenta que uma concepção política realista e viável deve ter um caráter geral e compreensivo, pois, do contrário, não será capaz de resolver os muitos conflitos de justiça que aparecem na vida pública. Sendo assim, elaborar uma concepção política de justiça direcionada para a estrutura básica, excluindo toda e qualquer doutrina compreensiva, revela-se totalmente inútil. Rawls assegura, no entanto, que uma concepção política não precisa ser abrangente, argumentando que se, por um lado, os conflitos implícitos no fato do pluralismo razoável obrigam a filosofia política a apresentar concepções de justiça

objetivos a expensas do outro e, se as condições mudarem, é o que farão. Esse pano de fundo esclarece a forma pela qual um tratado desses é apenas um *modus vivendi*. Um pano de fundo semelhante se faz presente quando pensamos no consenso social baseado nos interesses pessoais ou de grupos, ou no resultado da negociação política: a unidade social é apenas aparente, assim como contingente é sua estabilidade, contanto que não perturbem a feliz convergência de interesses". John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 193.

⁹⁸ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., pp. 193 e 194 e John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*, op. cit., pp. 277 e 278.

⁹⁹ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., pp. 196 e 197.

abstratas, por outro lado, esses mesmos conflitos não permitem que tais concepções sejam gerais e abrangentes.¹⁰⁰

Finalmente, a quarta objeção levantada contra a idéia de uma unidade social baseada em um consenso acerca da concepção política de justiça consiste em afirmar que o consenso sobreposto representa uma utopia, pois não existem forças políticas, sociais ou psicológicas suficientes para criá-lo (na hipótese de ele ainda não existir) ou para torná-lo estável (nas situações em que já existe). Entretanto, na medida em que admite a real possibilidade de uma adesão inicial a uma concepção liberal de justiça como simples *modus vivendi* se transformar, com o tempo, em um consenso sobreposto estável, Rawls afirma sua convicção de que a idéia de um tal consenso não é utópica.¹⁰¹

José Nedel chama a atenção para o fato de que “um princípio de tolerância faz parte da concepção política da justiça, que é precisamente o foco do consenso sobreposto”.¹⁰² Luiz Paulo Rouanet, por sua vez, afirma que a noção de tolerância é o cerne da teoria de Rawls. Trata-se de uma tolerância, escreve Rouanet, direcionada à pluralidade de concepções do bem, de modo a englobar concepções políticas, filosóficas e religiosas rivais.¹⁰³ Em “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”, John Rawls sustenta que a concepção pública da justiça, no âmbito de um regime democrático, não deve depender de doutrinas religiosas ou filosóficas submetidas a controvérsias. Nesse sentido, prossegue o autor, é necessário aplicar o princípio de tolerância à filosofia, para que a concepção

¹⁰⁰ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., pp. 200 e 211 e John Rawls, *Justiça e Democracia*, op. cit., p. 272. Rawls esclarece que existe uma distinção entre os pontos de vista abstratos e os pontos de vista gerais e compreensivos (gerais e abrangentes): “Quando a justiça como equidade parte da idéia fundamental de sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação e passa a elaborar essa idéia, pode-se dizer que a concepção resultante de justiça política é abstrata. É abstrata da mesma forma que o são a concepção de um mercado perfeitamente competitivo, ou de um equilíbrio econômico geral: isto é, ela seleciona certos aspectos como especialmente significativos da perspectiva da justiça política e ignora outros. Mas que a concepção resultante seja geral e abrangente (...) é uma outra questão”. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 201 (nota 20).

¹⁰¹ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 205 e John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*, op. cit., pp. 278 e 279. Reconhecendo a complexidade desta questão, Rawls confessa ter apenas delineado uma maneira de criar um consenso sobreposto e assegurar sua estabilidade, ou seja, o que fez foi somente esboçar “a forma pela qual uma aquiescência inicial a uma concepção liberal de justiça enquanto simples *modus vivendi* poderia mudar com o passar do tempo, transformando-se primeiro num consenso constitucional e depois num consenso sobreposto”. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 215.

¹⁰² José Nedel, *A Teoria Ético-Política de John Rawls*, op. cit., p. 53.

¹⁰³ Cf. Luiz Paulo Rouanet, *Rawls e o Enigma da Justiça*, São Paulo, Unimarco, 2002, pp. 20, 22 e 23.

¹⁰⁴ Cf. John Rawls, *Justiça e Democracia*, op. cit., p. 202.

¹⁰⁵ John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 52.

pública de justiça que se pretende elaborar seja política ao invés de compreensiva.¹⁰⁴ Na primeira conferência de Political Liberalism, dedicada à formulação de algumas idéias fundamentais, Rawls revela como o liberalismo político aplica o princípio de tolerância à própria filosofia:

O objetivo da justiça como equidade é (...) prático: apresenta-se como uma concepção da justiça que pode ser compartilhada pelos cidadãos como a base de um acordo político racional, bem – informado e voluntário. Expressa a razão política compartilhada e pública de uma sociedade. Mas, para se chegar a uma razão compartilhada, a concepção de justiça deve ser, tanto quanto possível, independente das doutrinas filosóficas e religiosas conflitantes e opostas que os cidadãos professam. Ao formular tal concepção, o liberalismo político aplica o princípio da tolerância à filosofia. As doutrinas religiosas, que em séculos anteriores formavam a base reconhecida da sociedade, foram aos poucos cedendo lugar a princípios constitucionais de governo que todos os cidadãos, qualquer que seja sua visão religiosa, podem endossar. Doutrinas filosóficas e morais abrangentes tampouco podem ser endossadas pelos cidadãos em geral, e já não podem mais, se é que puderam algum dia, constituir-se na base reconhecida da sociedade.¹⁰⁵

Ainda em Political Liberalism, agora em sua quarta conferência, Rawls afirma que a teoria da justiça como imparcialidade, ao possibilitar um consenso sobreposto, completa e amplia o movimento intelectual que – iniciado há três séculos, a partir da gradual aceitação do princípio da tolerância – nos conduziu ao Estado laico e à igual liberdade de consciência. Aplicar os princípios da tolerância em relação à própria filosofia, acrescenta Rawls, implica em deixar que os próprios cidadãos, de acordo com os pontos de vista que livremente professam, resolvam as questões relativas à religião, à filosofia e à moral.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 200. Diferentemente de Michael Walzer, John Rawls não aborda o tema da tolerância de uma forma sistemática. As referências ao tema em sua obra encontram-se dispersas, não se restringindo de maneira alguma ao artigo de 1985 e ao livro de 1993 (de acordo com as publicações originais em inglês) acima mencionados. Conseqüentemente, uma vez pontualmente examinado o vínculo entre concepção política de justiça e tolerância, gostaríamos de fazer uma breve menção a *Uma Teoria da Justiça* e a *O Direito dos Povos*. No livro de 1971 – no qual, cabe lembrar, a justiça como imparcialidade não é apresentada como uma concepção política, mas sim como uma doutrina abrangente – Rawls dedica dois parágrafos (duas seções) ao problema da tolerância. No parágrafo trinta e quatro (A tolerância e o interesse comum), o autor aborda a possível limitação da liberdade de consciência em função do interesse comum na ordem pública e na segurança (na ótica rawlsiana, sempre é bom frisar, a limitação da liberdade só se justifica nas situações em que é necessária para garantir a própria liberdade). Uma vez que a liberdade religiosa e moral decorre do princípio da igual liberdade, escreve Rawls, não se pode pensar a origem da tolerância em termos de necessidades práticas ou de razões de Estado. Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., pp. 175 à 178. No parágrafo trinta e cinco de *Uma Teoria da Justiça* (A tolerância para com os intolerantes), Rawls discute um problema que está diretamente relacionado com a estabilidade de uma sociedade bem-ordenada governada pelos dois princípios de justiça, qual seja, o problema da tolerância para com os intolerantes. Importa saber, portanto, se a justiça exige que os intolerantes sejam tolerados e, em caso de uma resposta afirmativa, sob que condições. A conclusão de Rawls é a seguinte:

Para finalizar, explicitemos nossa posição acerca de um último aspecto: a moralidade rawlsiana é uma moralidade universalista. Conforme esclarece Gisele Cittadino, quando John Rawls “propõe os seus princípios de justiça e configura aquilo que designa por concepção política de justiça, ele supõe que os cidadãos razoáveis podem integrá-los às suas concepções acerca do bem, sem que isso interfira ou altere a veracidade dos juízos morais de suas visões de mundo”.¹⁰⁷ Neste sentido, acrescenta Gisele Cittadino, a concepção política de justiça configura uma perspectiva moral mínima, sendo exatamente o caráter mínimo desta moralidade o que garante a construção da idéia de imparcialidade e, conseqüentemente, a universalidade da proposta rawlsiana.¹⁰⁸

Em um artigo de 1989, intitulado “The Domain of the Political and Overlapping Consensus” (“O Campo do Político e o Consenso por Justaposição”, na tradução constante da coletânea *Justiça e Democracia*), John Rawls afirma, de maneira inequívoca, seu universalismo. De acordo com Rawls, o fato de a concepção

“embora uma seita intolerante não tenha por si mesma legitimidade para protestar contra a intolerância, a sua liberdade deve ser limitada apenas quando os que praticam a tolerância, sincera e fundamentadamente, acreditam que a sua própria segurança e a dos que defendem a liberdade estão em perigo. Quem pratica a tolerância deve sobrepor-se ao intolerante apenas neste caso”. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 181. Ver também pp. 178 à 180. Em *O Direito dos Povos*, o tema da tolerância também se faz presente. Nesta obra – cujo objetivo é estender a idéia de contrato social para a Sociedade dos Povos, revelando os princípios gerais que devem ser aceitos, tanto pelas sociedades liberais como pelas não-liberais, porém, decentes, para regulamentar seu comportamento diante de outras sociedades – Rawls enumera cinco tipos de sociedades nacionais: (a) povos liberais razoáveis, (b) povos decentes, (c) Estados fora da lei, (d) sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis e (e) absolutismos benevolentes, cabendo acrescentar que os povos liberais e os povos decentes se enquadram no rol do que denomina de povos bem-ordenados. No parágrafo de número sete (Tolerância de povos não - liberais) o autor examina em que medida os povos liberais devem tolerar povos não – liberais, reconhecendo-os como membros iguais na Sociedade dos Povos. Seu entendimento é o seguinte: “As sociedades liberais devem cooperar e dar assistência a todos os povos com boa reputação. Se se exigisse que todas as sociedades fossem liberais, então a idéia de liberalismo político deixaria de expressar a devida tolerância por maneiras aceitáveis (se existirem, como presumo) de ordenar a sociedade. Reconhecemos que uma sociedade liberal deve respeitar as doutrinas abrangentes dos seus cidadãos – religiosas, filosóficas e morais – contanto que essas doutrinas sejam seguidas de maneiras compatíveis com uma concepção política razoável da justiça e da sua razão pública. De modo similar, dizemos que, contanto que as instituições básicas de uma sociedade não-liberal cumpram certas condições específicas de direito, política e justiça, e levem seu povo a honrar um Direito razoável e justo para a Sociedade dos Povos, um povo liberal deve tolerar e aceitar essa sociedade. Na ausência de um nome melhor, às sociedades que satisfazem essas condições chamo povos decentes (...)”. John Rawls, *O Direito dos Povos*, tradução de Luís Carlos Borges, São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 77. Para o objetivo de *O Direito dos Povos*, ver p. XVIII. Para a tipologia das sociedades nacionais, ver pp. 4 e 5.

¹⁰⁷ Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op. cit., p. 118.

¹⁰⁸ Cf. Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op. cit., p. 118.

¹⁰⁹ Cf. John Rawls, *Justiça e Democracia*, op. cit., p. 365. Para testar a universalidade de uma concepção, acrescenta o autor, é necessário “ver se é possível estendê-la ou desenvolvê-la no sentido de uma concepção razoável da justiça para uma sociedade internacional de Estados-nações”. John Rawls, *Justiça e Democracia*, op. cit., p. 365.

¹¹⁰ John Rawls, *Justiça e Democracia*, op. cit., p. 367.

política (que, diga-se de passagem, aplica-se amplamente ao mundo moderno) não poder ser aplicada a todas as sociedades, em todas as épocas e em todos os lugares, não a torna historicista ou relativista, isto porque ela nos fornece os meios para que possamos julgar as instituições básicas e as políticas de ação social de diferentes sociedades.¹⁰⁹ Sendo assim, conclui Rawls, a concepção política da teoria da justiça como imparcialidade “é universal num sentido satisfatório, e não relativista ou historicista, apesar de não se aplicar a todas as sociedades, em todos os lugares e para sempre”.¹¹⁰