

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Carolina Costa D'Ávila

RESPEITO AGONÍSTICO E TOLERÂNCIA: as perspectivas agonista e liberal na defesa
do pluralismo

Florianópolis

2019

Carolina Costa D'Ávila

RESPEITO AGONÍSTICO E TOLERÂNCIA: as perspectivas agonista e liberal na defesa
do pluralismo

Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Jean Gabriel Castro da Costa, Dr..

Florianópolis

2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

D'Ávila, Carolina Costa

Respeito agonístico e tolerância : as perspectivas
agonista e liberal na defesa do pluralismo / Carolina
Costa D'Ávila ; orientador, Jean Gabriel Castro da Costa,
2019.

52 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Ciências
Sociais, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

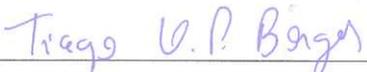
1. Ciências Sociais. 2. Teoria Política. 3. Respeito
agonístico. 4. Tolerância. I. Costa, Jean Gabriel Castro da.
II. Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em
Ciências Sociais. III. Título.

Carolina Costa D'Ávila

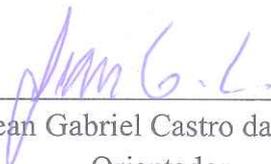
**RESPEITO AGONÍSTICO E TOLERÂNCIA: as perspectivas agonista e liberal na defesa
do pluralismo**

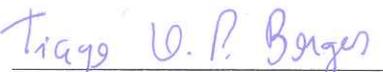
Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais e aprovado em sua forma final pelo Curso de Graduação em Ciências Sociais.

Florianópolis, 11 de novembro de 2019.


Prof. Tiago Daher Padovezi Borges, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:


Prof. Jean Gabriel Castro da Costa, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Tiago Daher Padovezi Borges, Dr.
Avaliador
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Tiago Bahia Losso, Dr.
Avaliador
Universidade Federal de Santa Catarina

Este trabalho é dedicado à coletividade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao sistema de ensino público que, apesar de lidar com repetidas tentativas de sabotagem e precariedade, não deixa de ser o maior sustentáculo da produção de conhecimento deste país.

Agradeço a todos os alunos, servidores e professores de universidades públicas, e em especial à Universidade Federal de Santa Catarina, pois estes fazem parte da promoção de um espaço plural e rico, onde se faz todos os dias a melhor e mais bela qualidade humana: a capacidade de conhecer. É o processo de conhecer, e não um conjunto de conhecimentos petrificados, que deve ser exaltado como a máxima da realização humana e como o farol de uma sociedade livre.

Agradeço à Rose, da Secretaria de Graduação em Ciências Sociais, cuja boa vontade e eficiência deveriam servir de exemplo para todos os servidores públicos deste país.

Agradeço ao professor e orientador deste trabalho Jean Gabriel Castro da Costa, cuja intelectualidade é duplamente uma inspiração e uma aspiração. Ao professor Tiago Daher Padovezi Borges, que deveria ser condecorado por tamanha paciência e didática. À professora Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha, que abriu minha mente de forma inesperada através da filosofia medieval e que, frente às nossas diferenças, adotou uma postura de acolhimento, curiosidade, respeito e valorização do diverso, ao invés do dogma, da exclusão e da ignorância. Aos professores Tiago Bahia Losso, Ary César Minella, Endrica Geraldo, Antonella Maria Imperatriz Tassinari, Jeremy Paul Jean Loup Deturche, Maria Soledad Etcheverry Orchard, Sandra Noemi Cucurullo de Caponi, Marcelo Simões Serran de Pinho, Gabriel Coutinho Barbosa, Maria Eugenia Dominguez, José Antônio Kelly Luciani e Evelyn Martina Schuler Zea: obrigada por terem sido parte construtiva da minha educação.

Agradeço a todos que me incentivaram e estiveram do meu lado durante essa jornada, seja por toda ela ou por apenas uma parte. Vocês são parte de tudo que aprendi e de tudo que produzi.

Por último, mas não menos importante, agradeço à Filosofia, *alma mater* de todo conhecimento. Agradeço ao amor pela sabedoria.

Inquisitor: Will they even listen?

Mother Giselle: Let me put it this way: you needn't convince them all. You just need some of them to doubt. Their power is their unified voice. Take that from them, and you receive the time you need.

(Dragon Age: Inquisition, BioWare, 2014)

RESUMO

Este trabalho apresenta uma análise teórica do conceito de respeito agonístico criado por William E. Connolly, uma das figuras mais relevantes da teoria política dentro da corrente de pensamento de democracia agonista. Essa análise é feita de forma comparativa com o conceito de tolerância enfatizado pelos teóricos liberais, sendo o respeito agonístico uma resposta à tolerância devido à compreensão de Connolly de que a mesma não é capaz de promover um sistema pluralizante e de evitar que um grupo social imponha seus ideais e seu modo de vida sobre outros. Dois pontos principais serão abordados: os pressupostos dos quais cada corrente (agonista e liberal) parte para seu desenvolvimento teórico, e as possibilidades práticas que cada uma delas oferece. Primeiramente é feita uma breve explanação sobre as formas como a tolerância pode ser entendida, depois é apresentado o desenvolvimento do conceito ao longo da história, seus principais expositores e seus principais argumentos para sustentar esta prática. Depois, a crítica de Connolly é apresentada junto com explicações sobre o respeito agonístico e também sobre responsividade crítica, sendo que este último conceito citado é um complemento ao primeiro. Por fim, é feito um balanço entre as duas perspectivas procurando entender se Connolly consegue, de fato, se afastar da perspectiva liberal.

Palavras-chave: Teoria política. Respeito agonístico. Tolerância.

ABSTRACT

The present work introduces a theoretical analysis of the agonistic respect concept created by William E. Connolly, one of the most prominent figures of political theory in the field of agonistic democracy. The analysis is made by comparison to the toleration concept emphasized by liberal theorists, since agonistic respect is an answer to toleration because Connolly comprehends that the latter is not able to promote a pluralizing system and to avoid that a social group imposes its lifestyle and ideals upon others. Two main points will be considered: the presumptions from each perspective (agonist and liberal) which upholds their theoretical development, and the practical possibilities that each one of them presents. First, a brief explanation is due regarding the ways toleration can be understood, and then it is presented the concept's development throughout history, its main defenders and their central arguments to support such practice. Afterwards, Connolly's criticism is introduced, accompanied by explanations of agonistic respect and critical responsiveness, the latter being a complementary concept to the first. Finally, a balance is made between these two perspectives seeking to understand if Connolly is able to really move away from the liberal perspective.

Keywords: Political theory. Agonistic respect. Toleration.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. TOLERÂNCIA.....	12
2.1. SOBRE A TOLERÂNCIA: DEFINIÇÕES E CATEGORIAS.....	12
2.2. A TOLERÂNCIA E SEUS PRESSUPOSTOS NO MEDIEVO.....	14
2.3. A FORMAÇÃO DA PERSPECTIVA LIBERAL DE TOLERÂNCIA.....	17
2.4. A TOLERÂNCIA NAS TEORIAS LIBERAIS CONTEMPORÂNEAS.....	20
3. A PERSPECTIVA AGONISTA DE CONNOLY E SUA ALTERNATIVA À TOLERÂNCIA.....	27
3.1. PRESSUPOSTOS AGONISTAS E AS CRÍTICAS DE CONNOLLY.....	27
3.2. PROCESSO IDENTITÁRIO, RESPEITO AGONÍSTICO E RESPONSABILIDADE CRÍTICA.....	32
4. COMPARANDO A PRÁTICA TOLERANTE COM A PRÁTICA DE RESPEITO AGONÍSTICO.....	38
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	49
REFERÊNCIAS.....	51

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo refletir especialmente sobre os conceitos de respeito agonístico (*agonistic respect*) e responsividade crítica (*critical responsiveness*) elaborados pelo teórico político e agonista William E. Connolly; conceitos estes que, de acordo com o autor, são ferramentas fundamentais para o desenvolvimento e manutenção de um ethos de pluralização. Um novo ethos é desejável para a verdadeira vivência democrática, pois, ainda que a sociedade ocidental seja plural e constitua suas identidades pela diferenciação (a nível individual e, principalmente, coletivo), o ethos atual reproduz uma lógica onde a eliminação do diferente é uma das próprias finalidades concebidas pela expressão das identidades dominantes. Por conseguinte, o trabalho de Connolly em torno desses conceitos visa, ao mesmo tempo: a) resistir à tirania e às pressões de “normalização” por parte de grupos dominantes, estabelecendo uma lógica de coexistência que conviva com a ameaça constante à pluralidade mas que seja capaz de repeli-la resistindo ao ressentimento, e b) favorecer as dinâmicas que permitam a constituição das diferentes identidades de forma que haja, de fato, espaço para a diferença e para a inovação.

Pelo fato de que Connolly se mantém atrelado à democracia constitucional e também porque ele critica, diretamente, tanto o liberalismo clássico quanto o contemporâneo, interessa-nos discutir também os autores destas correntes de forma a identificar fundamentos importantes da teoria liberal dos quais Connolly se distingue. A base de sua distinção está na rejeição da possibilidade da política ser permeada por valores comuns adquiridos através de abstrações e de deliberação racional, sendo concebida como contraposição a esta possibilidade a ideia de que muitos valores são, entre si, inconciliáveis – resultados últimos de cosmovisões que se refutam invariavelmente. Sendo o nosso foco os conceitos de respeito agonístico e responsividade crítica, interessa-nos particularmente como estes se distanciam ou se aproximam do conceito de tolerância na tradição liberal que é considerado – assim como os conceitos supracitados o são para Connolly – uma ferramenta essencial para um sistema plenamente democrático. Além disso, também serão tratadas brevemente aqui as principais produções da filosofia escolástica e sua relação com os argumentos para a tolerância.

Por fim, cabe-nos fazer um balanço entre o ponto de vista agonista defendido por Connolly e o ponto de vista liberal, de forma que nós possamos não somente identificar os pressupostos dos quais estas perspectivas partem, mas que nós possamos também analisar se

há diferenças entre as práticas tolerantes e as práticas de respeito agonístico. Pretendo demonstrar, de forma comparativa e exemplificativa, que as contribuições de Connolly são bem-vindas, porém, na prática, elas apresentam certa dificuldade de se distanciar substancialmente das concepções de tolerância que já foram formuladas até então.

2. TOLERÂNCIA

2.1. SOBRE A TOLERÂNCIA: DEFINIÇÕES E CATEGORIAS

Apesar de haver algumas diferenças sobre o que é geralmente entendido como tolerância, é preciso identificar primeiramente a essência do conceito, ainda que ela seja vaga. A tolerância é, antes de tudo, voltada àquilo que faço objeção pois considero que seja, de alguma forma, negativo. Não obstante, a tolerância implica na aceitação daquilo a que objeto. Por último, a tolerância sempre será limitada e deve ter seus limites especificados. Esses três aspectos precisam estar presentes para que possamos, de fato, chamar um posicionamento de tolerante (FORST, 2017; SCANLON, 2003, p. 187). Se não há uma visão negativa envolvida a situação seria de concordância, o que não exige o esforço da tolerância mas, sim, provoca afirmação ou reiteração. Se eu objeto e não aceito eu estou sendo intolerante, o que implica em uma postura de absoluta convicção sobre o que é certo ou bom e em combate incansável pela perseguição destas qualidades, enquanto que a tolerância introduz um paradoxo no qual é errado não tolerar o errado. Por último, a limitação do que se pode tolerar é axiomática, uma vez que só é possível tolerar qualquer situação ao admitir total indiferença perante a vida. A tolerância, parece-me, não admite a indiferença, pois ela é um *esforço* resultante de um conflito interno do sujeito.

A especificação de seus limites e da grandeza do esforço é o ponto de discordância entre quem defende algum tipo de tolerância, e falarei em seguida sobre suas diferentes concepções, mas antes é necessário fazer duas ressalvas. A primeira é que a tolerância pressupõe que o sujeito é dotado de um certo poder ou capacidade de ação frente àquilo que ele objeta e, portanto, tolerar é um ato voluntário (FORST, 2017). A noção de que a tolerância é necessariamente voluntária é suportada pelo seu contrário visto que eu tenho, também, a opção de ser intolerante. A segunda ressalva diz respeito à dependência do conceito; por si só, ele não é capaz de nos dar definições concretas que guiem nossa ação.

A discussão até então implica que a tolerância é um *conceito dependente normativamente*. Isso significa que, por si própria, ela não pode prover razões substantivas para objeção, aceitação e rejeição. Ela precisa de recursos normativos independentes para ter certa substância, conteúdo e limites – e para ser visto como algo bom de fato. Por si própria, portanto, a tolerância não é uma virtude ou um valor; ela só pode ser um valor se apoiada pelas razões normativas certas.¹ (FORST, 2017, tradução nossa).

Existem quatro concepções de tolerância que vão exigir grandezas distintas de esforço (FORST, 2017). A primeira concepção, chamada de conceito de permissão, estabelece que a autoridade ou a maioria normativa permite às minorias que elas sejam diferentes até determinado ponto, contanto que reconheçam o seu lugar na sociedade como um lugar de submissão e aceitem a autoridade dos que estão no poder. Está imbuída nessa concepção a desigualdade formal, sendo que a minoria não conta com as mesmas garantias legais do grupo dominante, e a desigualdade de forças, sendo que a minoria poderia ser combatida sem grandes perdas por parte do ofensor mas, ainda assim, é tolerada.

O conceito de coexistência parte de um contexto mais equilibrado, onde as partes não são dotadas de forças relevantemente desiguais. A tolerância prevalece pelo interesse último da coexistência pacífica, uma vez que o embate violento pode se estender indefinidamente e gerar perdas consistentes para ambos os lados. A relação é mais horizontal, ambos fazem comprometimentos e a disputa por pequenos ganhos é mais intensa. Esse conceito é similar aos outros dois que serão apresentados a seguir, mas ele entende a tolerância como uma estratégia temporária.

No conceito de respeito as partes são política e moralmente iguais, devem todas aceitar as normas e estas últimas não podem favorecer nenhuma cultura, etnia ou grupo específico. Enquanto no conceito de coexistência a tolerância é tida “a contragosto”, neste conceito ela ocupa o lugar de valor coletivo que deverá estar sempre acima das diferenças, estabelecendo um terreno comum que deve guiar o desenvolvimento do povo. Há divergências sobre o entendimento de respeito, e um dos assuntos mais discutidos na atualidade é se esse conceito deve se restringir à igualdade formal ou estender-se à igualdade informal. A igualdade formal é a garantia de que todos os cidadãos contam com os mesmos deveres e direitos sem

¹ The discussion so far implies that toleration is a normatively dependent concept. This means that by itself it cannot provide the substantive reasons for objection, acceptance, and rejection. It needs further, independent normative resources in order to have a certain substance, content, and limits—and in order to be regarded as something good at all. In itself, therefore, toleration is not a virtue or value; it can only be a value if backed by the right normative reasons.

quaisquer tipos de distinção de cunho identitário – distinções étnicas, religiosas, partidárias, de sexualidade, de gênero, entre outras. É entendida, portanto, como direito de votar, de ocupar cargos públicos, de defender políticas diferentes dentro dos parâmetros permitidos legalmente e de utilizar serviços e benefícios públicos (acesso à saúde, educação e segurança pública, por exemplo). As críticas à igualdade formal não defendem que ela é imprópria mas, sim, insuficiente. A igualdade informal aponta para o fato de que, na prática, há uma tendência de o Estado favorecer determinados grupos em detrimento de outros (como a instituição de feriados religiosos que representam apenas uma religião ou uma parcela delas). Essa tendência deve ser combatida para que a igualdade formal seja efetiva, buscando neutralidade de forma a acomodar da melhor maneira possível – dentro do aceitável – os mais variados grupos.

O último conceito, a saber, o conceito de estima, considera que todas as partes, além de serem respeitadas, devem ser estimadas igualmente, porque todas elas têm o mesmo valor. Há o reconhecimento de que todas as partes possuem características atraentes, justificativas razoáveis para existência e todas elas, portanto, são eticamente valiosas de alguma forma. A diferença entre a simples concordância e o conceito de estima é que, neste último caso, identifica-se que as outras partes podem conter algumas características negativas que o sujeito rejeita sem que, dessa forma, percam-se as características positivas e o valor intrínseco que todas as partes têm.

Ao longo da história, a tolerância vai ser pensada e impulsionada ora por questões morais, ora por contextos de intenso conflito – em sua maioria de caráter religioso. A seguir, pretendo apresentar de forma concisa o desenvolvimento do conceito de tolerância ao longo do tempo e os principais pensadores que influenciaram este desenvolvimento, além de outros aspectos que sejam relevantes para a discussão.

2.2. A TOLERÂNCIA E SEUS PRESSUPOSTOS NO MEDIEVO

Sobre o termo “tolerância” em *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017), Rainer Forst indica que o mesmo remonta aos escritos estoicos da Antiguidade, onde a tolerância era entendida como “virtude de persistência; de sofrer azar, dor e injustiça de vários tipos de

maneira contínua e específica”² (FORST, 2017, tradução nossa). Nesse sentido, o termo é atrelado à coragem e envolve uma relação entre o sujeito e a vida, em que se adota uma postura de enfrentamento e resistência. É com a filosofia cristã e com os conflitos e perseguições religiosas, no entanto, que o termo passa a ser utilizado com mais frequência e a ter um status relevante na relação entre os homens – ou seja, há um deslocamento do foco na relação entre sujeito e vida para a relação entre os sujeitos, resultando em um entendimento distinto sobre a tolerância.

Ainda que haja, no cristianismo, exaltação do amor, da caridade e do perdão como fundamentos da fé, e que eventualmente se tenha admitido uma autoridade limitada de pessoas e instituições em relação a tais assuntos, é a noção de interioridade a que Forst se atém como justificativa mais ampla e importante. Em resumo, a interioridade na filosofia cristã é essencial, pois a consciência e a razão são os instrumentos dos quais Deus dotou todas as pessoas para que elas pudessem chegar até Ele. Se a convicção interior, portanto, não leva alguém a Deus, mas esta pessoa ainda assim se diz crente ou é forçada a crer, a fé não é verdadeira e, portanto, não agrada a Deus. Não há fé sem exame interior, e não há exame interior que possa ser compelido por forças externas. Essa lógica, de acordo com o autor supracitado, não se mantém nos mais influentes pensadores cristãos – como Agostinho de Hipona, o próprio pensador que dá corpo à noção de interioridade, em primeiro lugar. Frente a dissensos religiosos, eles afirmam que o uso da violência é justificável para atingir determinados fins como, por exemplo, a salvação da alma. A concepção “cristã-humanista” que está mais intimamente ligada ao conceito liberal de tolerância é atribuída, assim, a pensadores do século XV e XVI, defensores da ideia de que a Igreja, assim como toda e qualquer ação e disposição humanas, não possuem autoridade legítima sobre assuntos espirituais.

Apesar de Forst citar pensadores dos séculos XV e XVI tais quais Nicolau de Cusa, Erasmo de Rotterdam e Lutero como figuras importantes para o desenvolvimento da “concepção cristã-humanista de tolerância” e mencionar apenas os escritos inter-religiosos de Pedro Abelardo (FORST, 2017), é a este último que devemos dar o crédito de verdadeiro responsável pelas cisões internas da Igreja Católica que culminariam na Reforma Protestante cerca de quatro séculos depois. A ética da intenção é, sem dúvida, a ideia central que

² [...] virtue of endurance, of suffering bad luck, pain and injustice of various kinds in a proper, steadfast manner.

impulsionou o protestantismo, uma das noções que mais persistiu intacta ao longo do tempo (quase um milênio) e uma das mais profundamente enraizadas na sociedade ocidental contemporânea.

Para a formulação da ética, Abelardo parte de duas ideias já postuladas na filosofia escolástica que, até então, não haviam sido articuladas. A primeira é a noção de que as pessoas só podem compreender a razão de forma limitada, pois a razão é o desígnio de Deus e apreendê-la em sua totalidade, portanto, seria apreender Deus. Assim como não é possível uma parte conter o todo, também não é possível que uma pessoa seja capaz de apreender Deus. A segunda ideia é a de que somente através do uso da razão nós podemos chegar a Deus, pois a razão nada mais é do que a expressão de Sua vontade, uma vez que é Ele o ordenador do mundo. Esses dois pensamentos, articulados, geram os seguintes resultados: a) é possível que não sejamos capazes de projetar todas as consequências de nossos atos, e b) é possível que não tenhamos informações suficientes, e é possível desconhecer o fato de que não dispomos de informações suficientes para agir. Por estes motivos é possível, portanto, que não interpretemos corretamente os desígnios de Deus.

Diante dessas colocações, a primeira consequência – e radical – é a importância que este pensamento tem para o entendimento do pecado. Deus, sendo responsável pela nossa criação, está ciente de nossas limitações, e precisa nos julgar de acordo com nossa natureza e nossa capacidade real de fazer o bem. Se a ação má (resultado considerado indesejado por Deus) pode ocorrer pelas mãos de quem teve boa intenção (pois acreditava estar fazendo o bem), então o pecado passa a ser definido como a má ação *intencional*, e não simplesmente pela má ação. A segunda consequência, que alguns séculos mais tarde seria o marco do rompimento radical com a Igreja Católica, é a sua perda de autoridade. Assim como a fé só é verdadeira se parte da interioridade, também a intenção só pode ser conhecida por aquele que a possui – e Deus. A figura de uma instituição rigorosa e que se pretende como representante maior da vontade divina perde cada vez mais força, culminando na ideia de que não é necessário haver intermediários entre o Criador e suas criaturas, já que Deus se manifesta em nosso interior. Todas essas pontuações de Abelardo são a base para o desenvolvimento das doutrinas protestantes e introduzem uma complexidade maior que vai a favor da tolerância ou, ao contrário, a favor da intolerância. Abelardo toma as noções de interioridade e razão de Agostinho e as aprofunda, ao mesmo tempo em que as radicaliza no sentido de dar pouco espaço para interpretações que defendam a imposição da fé – em teoria. Pode-se argumentar,

como o fez Locke, a favor da liberdade religiosa, ou pode-se justificar medidas impositivas pela sua “boa intenção”.

2.3. A FORMAÇÃO DA PERSPECTIVA LIBERAL DE TOLERÂNCIA

Frente aos acontecimentos do século XVI, iniciou-se uma cadeia de discursos nos séculos seguintes que tinha por intuito promover a tolerância religiosa. A necessidade de promover um ambiente de coexistência pacífica em uma Europa dividida e o enaltecimento da individualidade da consciência nas questões religiosas acabou chamando atenção para a relação entre a Igreja e o Estado. Baruch Spinoza, Pierre Bayle e John Locke, no século XVII, estão entre os principais nomes que partiram em defesa da separação entre a vida religiosa e a vida política. Uma das obras mais influentes é “Carta acerca da tolerância”, de Locke, na qual afirma de forma explícita:

Prezo, sobre todas as coisas, ser necessário distinguir exatamente o que é encargo do governo civil e o que é da religião, e estabelecer os limites justos que se situam entre um e outro. Se isso não for feito, não pode haver fim para as controvérsias que sempre surgirão entre aqueles que têm, ou fingem ter, de um lado, uma preocupação com os interesses das almas dos homens e, de outro, preocupação com a comunidade.³ (LOCKE, 1998, p. 7, tradução nossa)

Locke desenvolve alguns argumentos para justificar a separação entre Estado e religião. Primeiramente ele reitera a ideia, já aqui explorada, de interioridade e fé verdadeira. Ele traz elementos do Novo Testamento, como amor, piedade e caridade, e ressalta que a verdadeira fé em Deus tanto não pode surgir de fontes externas como, também, não pode surgir de fontes cuja postura é divergente dos ensinamentos de Jesus Cristo – como a violência e o ódio, por exemplo. Mas, mais do que isso, o autor apresenta uma perspectiva religiosa que se pretende como base comum entre toda a comunidade cristã quando declara que “eu considero a tolerância como a marca característica principal da verdadeira Igreja”⁴ (LOCKE, 1998, p. 3, tradução nossa). Em seguida, ele diz que Deus não deu a nenhum homem autoridade sobre os assuntos religiosos – afinal de contas, todas as pessoas são

³ I esteem it above all things necessary to distinguish exactly the business of civil government from that of religion and to settle the just bounds that lie between the one and the other. If this be not done, there can be no end put to the controversies that will be always arising between those that have, or at least pretend to have, on the one side, a concernment for the interest of men’s souls, and, on the other side, a care of the commonwealth.

⁴ I esteem that toleration to be the chief characteristic mark of the true Church.

dotadas de razão e igualmente capazes e responsáveis pela sua salvação. Além dos governantes não possuírem nenhuma qualidade especial que os permita interferir em questões religiosas, Locke afirma que o povo não teria interesse em lhes conceder esse tipo de autoridade e, se eles a tivessem, colocariam nações inteiras em risco.

Pois havendo apenas uma verdade, um caminho para o Céu, que esperança há de mais homens serem levados a ela se não tivessem regra exceto a religião da corte e fossem forçados a abandonar a luz de sua própria razão, e opor-se aos ditames de suas próprias consciências e cegamente resignar-se à vontade de seus governantes e à religião que a ignorância, a ambição ou a superstição acabaram por estabelecer nos países em que nasceram? Com a variedade e incompatibilidade de opiniões religiosas, onde os príncipes do mundo estão tão divididos quanto em seus interesses seculares, o caminho limitado seria ainda mais estreito; um país sozinho estaria no [caminho] correto, e o resto do mundo estaria sob a obrigação de seguir seus príncipes pelos caminhos que levam à destruição; e o que aumenta o absurdo, e não combina com uma noção de Deidade, homens iriam dever sua eterna felicidade ou miséria aos locais de seus nascimentos.⁵ (LOCKE, 1998, p. 10 – tradução nossa)

Enquanto muitos buscam formular justificativas para a tolerância que neguem qualquer relação com motivações religiosas (no sentido de que *declaram* neutralidade sobre este assunto), Locke apela para uma das lógicas já desenvolvidas internamente no cristianismo na tentativa de estabelecer um consenso moral. Através de uma lógica religiosa ou não, o importante é ressaltar seu esforço de estabelecer um terreno comum que permita a resolução de conflitos e a tomada de decisões através do diálogo e não da força, impulsionadas por um interesse coletivo cujo grau de importância ultrapasse quaisquer outras diferenças.

No século XVIII as obras defendendo a tolerância frente a dissensos religiosos se tornaram muito mais abundantes, especialmente com filósofos iluministas que, além do interesse na coexistência pacífica, tinham como primazia preservar as unidades políticas (FORST, 2017). Immanuel Kant merece destaque, pois sua extensa produção acerca da razão é considerada uma das mais influentes nos desenvolvimentos teóricos modernos e contemporâneos. Em *A Crítica da Razão Pura* (1781), ele garante que é possível conceber por

⁵ For there being but one truth, one way to heaven, what hope is there that more men would be led into it if they had no rule but the religion of the court and were put under the necessity to quit the light of their own reason, and oppose the dictates of their own consciences, and blindly to resign themselves up to the will of their governors and to the religion which either ignorance, ambition, or superstition had chanced to establish in the countries where they were born? In the variety and contradiction of opinions in religion, wherein the princes of the world are as much divided as in their secular interests, the narrow way would be much straitened; one country alone would be in the right, and all the rest of the world put under an obligation of following their princes in the ways that lead to destruction; and that which heightens the absurdity, and very ill suits the notion of a Deity, men would owe their eternal happiness or misery to the places of their nativity.

pura abstração, sem qualquer relação com o mundo material e a experiência, uma série de verdades e conhecimentos que ele denomina de *a priori*. Sendo a razão uma capacidade universal da humanidade, também as verdades e conhecimentos que acessamos através da razão são universais. A centralidade do pensamento de Kant, portanto, reverbera na ideia de que todos os homens são capazes de chegar à mesma compreensão de bem e justiça pela deliberação racional. Veremos que William E. Connolly, influenciado por Nietzsche e outros pensadores que rejeitam avidamente a filosofia kantiana, critica teóricos liberais da contemporaneidade como John Rawls, Ronald Dworkin e Bruce Ackerman, sendo uma de suas principais críticas a concepção kantiana de razão que estes últimos parecem endossar.

Com a Revolução Americana e a Revolução Francesa, cisões oficiais ocorreram entre religião e Estado, acontecimentos estes que influenciaram diversas outras nações a seguir o mesmo caminho, especialmente nos continentes europeu e americano. Com a liberdade religiosa finalmente garantida constitucionalmente em nações cujas populações se tornaram cada vez mais plurais, a tolerância se enraizou como conceito fundamental a ser discutido em todas as democracias modernas. J. S. Mill contribuiu imensamente para o tema, deslocando o foco dos conflitos religiosos para a pluralidade de pensamento e comportamento relacionando tolerância com liberdade individual.

Em *Ensaio Sobre a Liberdade* (1859), Mill defende que a tolerância está imbuída na plena liberdade individual e só assim, duplamente, se dá a forma pela qual é possível perseguir a felicidade e o progresso e, também, a forma pela qual é possível protegermo-nos da tirania. Em relação à felicidade e progresso, ele argumenta em dois sentidos. O primeiro é que a produção de conhecimento, a liberdade de expressão, o debate público e a liberdade para sermos criativos são condições indispensáveis para o bem-estar e a felicidade humana (MILL, 2006, pp. 84-85). O segundo é que o progresso depende da contestação contínua de todas e quaisquer opiniões e ações, uma vez que, partindo desta postura, há apenas o que se ganhar e nada a se perder. Se determinada afirmação for contestada e se mostrar verdadeira pelas evidências que apresentam a seu favor, então declaramos que houve sucesso por estarmos mais seguros da veracidade da afirmação (ainda que isto não constitua uma certeza *absoluta*). Se, de outra forma, ela se mostrar falsa, também declaramos que houve sucesso por estarmos mais seguros quanto à sua falsidade. Todo e qualquer resultado, por conseguinte, é produtivo por contribuir com nosso entendimento do mundo. Se evitarmos uma contestação que mostre a verdade de nossa afirmação, nós estaremos privando outros que tenham opinião

distinta de enxergar a clareza do que defendemos. Se a afirmação for refutada pela contestação, então ganhamos o privilégio de estarmos mais perto da verdade por nosso “choque com o erro” (MACEDO, 2007, p. 815; MILL, 2006, p. 36). É importante ressaltar que Mill não admite a possibilidade de certezas absolutas porque ter certeza absoluta implicaria na infalibilidade do ser, contrariando, assim, nossa própria natureza (MILL, 2006, p. 37).

Enquanto há poucos séculos atrás a preocupação com a tirania girava, principalmente, em torno da imposição da vontade do governante sobre os súditos, a queda dos governos monárquicos fez com que a preocupação com a chamada “tirania da maioria” fosse retomada. A defesa que Mill faz da liberdade individual como instrumento de resistência à tirania começa com esta percepção:

Mas as pessoas ponderadas perceberam que quando a sociedade é ela própria a tirana – sociedade coletivamente, sobre os indivíduos separados que a compõem – seus meios para tiranizar não estão restritos aos atos que ela pode realizar através das mãos de seus funcionários políticos. [...] A proteção, portanto, contra a tirania do magistrado não é suficiente; há também necessidade de proteção contra a tirania da opinião e sentimento prevaletentes; contra a tendência da sociedade em impor, por outros meios que não as penalidades civis, suas próprias ideias e práticas como normas de conduta sobre aqueles que delas divergem, em travar o desenvolvimento, e, se possível em evitar a formação de qualquer individualidade que não esteja em harmonia com seus métodos, e em obrigar que todos os tipos de caráter ajustem-se a seu próprio modelo. (MILL, 2006, p. 21)

Fica evidente que o problema da tirania da maioria, para Mill, está intimamente ligado com o que foi exposto anteriormente. A necessidade do exercício da tolerância é constante e, transcendendo a instância constitucional, é o resultado de tomar a liberdade individual como um valor último compartilhado pela sociedade e impulsionado pelas vontades individuais de conquistar o bem-estar, sendo que este é condicionado à existência de um contexto plural. Se este contexto plural eventualmente for suprimido pela vontade de unificação expressa pelo grupo dominante que, no final das contas, decide que a tolerância é uma inconveniência entre o grupo e seu objetivo, então não há possibilidade de progresso e de uma vivência que leve, de fato, à felicidade, pela supressão das condições que lhes possibilitam.

2.4. A TOLERÂNCIA NAS TEORIAS LIBERAIS CONTEMPORÂNEAS

Grande parte da produção bibliográfica atual de filosofia e ciência política entende a tolerância dentro dos termos do conceito de respeito, ainda que discordem intensamente acerca de pormenores. Isso não significa que a realidade política dos países ocidentais reflita esse conceito de forma bem delimitada e não garante que a tolerância respeitosa seja efetiva. É possível, sem dúvida, afirmar que a tolerância faz parte do discurso predominante, até porque a maioria dos países ocidentais possui garantias constitucionais que permite a todos os cidadãos gozar dos mesmos direitos políticos e ter acesso a serviços públicos. Ao menos oficialmente, os Estados tentam promover a tolerância através da igualdade formal e (alguns) de ações afirmativas. No entanto, o próprio aparelho estatal se mostra inconsistente, seja pelo Artigo 2º da Constituição Nacional da Argentina que declara o apoio do Estado ao culto católico apostólico romano, seja pelos símbolos cristãos presentes nos congressos e demais prédios públicos brasileiros, ou seja pelos diversos outros exemplos que mostram inconsistências intralegais ou entre legalidade e prática em muitos países ocidentais.

A história que vivemos desde o século XX nos mostra um processo em que, de tempos em tempos, o prestígio do qual o conceito de tolerância goza acaba caindo ou subindo de forma substancial, e a ascensão do fundamentalismo é uma das preocupações centrais de boa parte dos teóricos contemporâneos da democracia, sejam eles liberais, agonistas, radicais ou de outra vertente. O interesse primário na formulação de teorias, por conseguinte, é arranjar formas de evitar a tirania. Deriva desse interesse primário questões como: que tipos de tirania decorrem ou podem decorrer da conjuntura atual dos países democráticos, de que forma essas tiranias podem se instalar, a natureza das tendências tirânicas, entre outros. Em outras palavras, estão interessados na liberdade e em outras noções que podem afetá-la direta ou indiretamente, tal qual a igualdade e a justiça. Se a democracia faz todas essas promessas – de que o homem é livre e igual perante seus semelhantes, a saber, seus concidadãos, e, portanto, o aparato judicial deve ser capaz de refletir essas condições –, por que ela (aparentemente) não as está cumprindo? E como eu posso fazer para “entregar” o que ela promete? *Como a democracia não cumpre essas promessas é motivo de discussão, portanto a própria percepção de falhas é intrínseca à especificidade de cada perspectiva. E as maneiras pelas quais podemos corrigir essas falhas, obviamente, podem ser distintas.*

Entre os mais reconhecidos teóricos liberais do século XX está John Rawls, e é em parte com ele que Connolly está dialogando. Em *Uma teoria da justiça* (1971), ele expõe uma complexa amálgama do que produziu durante muitos anos em forma de artigos, resultando na

defesa do que ele chama de “justiça como equidade”. O objetivo de Rawls é criar uma teoria que se contraponha ao utilitarismo e que “generalize e eleve a uma ordem maior de abstração a teoria tradicional do contrato social como representada por Locke, Rousseau e Kant. [...] A teoria resultante é profundamente kantiana em sua natureza”⁶ (RAWLS, 1999, p. xviii, tradução nossa). A justiça, para Rawls, é “a primeira virtude das instituições sociais”⁷ (RAWLS, 1999, p. 3, tradução nossa), pois é a referência pela qual fazemos e julgamos as leis. É a justiça que organiza a estrutura básica da sociedade e garante os direitos invioláveis dos cidadãos; ela está, portanto, acima da política e de quaisquer outras instâncias e não há a possibilidade de transpô-la com interesses que sejam justificados como sendo “pelo bem maior da sociedade”. A própria natureza da justiça é, para Rawls, contrária ao utilitarismo.

Em sua teoria contratualista, ele pede a todos que imaginem uma “posição original” à qual sempre possamos recorrer para entender qual decisão é justa. Nessa posição original, (onde todos os integrantes da sociedade participam) as partes são mutuamente desinteressadas, cobertas pelo “véu da ignorância”. O objetivo do véu é que, apesar das pessoas estarem cientes de que existem diferenças entre os indivíduos, é necessário que elas não reconheçam suas próprias identidades – suas paixões, convicções, poder e status – de forma que elas possam se imaginar em todas as posições possíveis. Alienados da especificidade de seus interesses, os indivíduos seriam capazes de chegar a um consenso a respeito daquilo que é justo. A posição original é um recurso a ser utilizado com frequência e baseia-se no que Rawls chama de “os dois poderes morais” dos indivíduos: capacidade para um senso de justiça e capacidade para uma concepção de bem (RAWLS, 1999, p. xii).

Falando especificamente sobre a tolerância, ela toma um lugar derivado diretamente do conceito de justiça que surge do consenso coletivo:

Uma teoria de justiça deve funcionar de seu próprio ponto de vista sobre como tratar aqueles que discordam dela. O objetivo de uma sociedade bem ordenada ou de uma em um estado próximo de justiça é preservar e fortalecer as instituições de justiça. Se a expressão integral de uma religião é negada, presumivelmente é porque viola as liberdades iguais de outros. Em geral, o grau de tolerância acordado para concepções morais opostas depende de até que ponto elas podem ser permitidas a ter um lugar de igualdade dentro de um sistema de liberdade justo.⁸ (RAWLS, 1999, p. 325, tradução nossa).

⁶ [...] generalize and carry to a higher order of abstraction the traditional theory of the social contract as represented by Locke, Rousseau, and Kant. [...] The theory that results is highly Kantian in nature.

⁷ Justice is the first virtue of social institutions.

⁸ A theory of justice must work out from its own point of view how to treat those who dissent from it. The aim of a well-ordered society, or one in a state of near justice, is to preserve and strengthen the institutions of justice.

A tolerância do intolerante segue a mesma lógica de manutenção de um sistema justo. Rawls chega à conclusão de que o intolerante deve ter sua liberdade restrita somente em casos onde ele representa uma ameaça a alguém ou às instituições que asseguram a liberdade. Ainda que ele acredite que o intolerante não tem o “direito de reclamar” se alguém fizer a ele o mesmo que ele faz com outros, o que deve reinar é a igualdade de direitos garantidos pela cidadania compartilhada. A restrição do intolerante não deve ser feita com intuito de vingança ou impulsionada por uma tentativa de maximização da liberdade, mas sim pela aplicação de uma constituição justa com a qual os próprios intolerantes concordariam na posição original.

Apesar de Rawls ser considerado o teórico mais importante, vale ressaltar que ele é apenas um entre muitos pensadores do século XX para quem o foco principal é a justiça. Dito isso, é necessário mencionar Thomas Scanlon, cuja extensa obra é voltada especificamente para análise da tolerância em suas diversas dimensões, seja relacionado à liberdade de expressão, liberdade de imprensa, propaganda, igualdade de direitos, entre outros. Em *A dificuldade da tolerância* (2003), ele menciona que algumas coisas (como assassinato) não podem ser toleradas, enquanto outras como o racismo deveriam ser eliminadas. O racista deveria deixar de sê-lo, e não simplesmente tolerar aquele a quem o preconceito é direcionado, mas na ausência desta possibilidade (do racismo ser extinto) a tolerância se apresenta como a solução viável, ainda que como opção secundária e lamentável. O objeto de sua análise, porém, é o que ele chama “casos puros de tolerância”:

Parece-me que existem casos puros de tolerância, nos quais ela não é um mero expediente para se lidar com as imperfeições da natureza humana. Tais seriam os casos em que o conflito e o desentendimento persistentes devem ser esperados **e são, diferentemente do preconceito racial, totalmente compatíveis com o pleno respeito por aqueles de quem discordamos.** (SCANLON, 2009, p. 32, grifo nosso).

Como é possível ver, Scanlon segue a ideia predominante na contemporaneidade que relaciona tolerância com respeito mútuo. Logo após essa afirmação, no entanto, ele admite que a tolerância é muito difícil de ser alcançada, citando os conflitos ideológicos entre crenças religiosas e a neutralidade do Estado e entendendo que a prática tolerante parece exigir das

If a religion is denied its full expression, it is presumably because it is in violation of the equal liberties of others. In general, the degree of tolerance accorded opposing moral conceptions depends upon the extent to which they can be allowed an equal place within a just system of liberty.

peessoas uma atitude que contrarie suas convicções morais. Essa prática envolve grande esforço e alto risco, mas ainda assim é a algo a ser valorizado e perseguido.

Partindo do cotidiano, ele primeiramente reflete sobre o que a tolerância requer para existir. A primeira condição é sua existência formal através de garantias constitucionais de direitos e deveres iguais para todos os indivíduos, sem distinção, bastando apenas para isso o status de cidadão. Só que as leis não são suficientes para que uma sociedade seja tolerante, pois a predominância social de determinadas cosmovisões faz com que seus defensores acabem por transgredir os limites que adentram a liberdade individual, utilizando-se de artifícios legais que conseguem contornar uma constituição igualitária para banir certos grupos da política informal. Esse tipo de atitude pode transparecer seu caráter impositivo em discursos abertamente religiosos ou simplesmente escondê-lo sob justificativa de que há sempre apenas uma opção moralmente correta. Assim, “uma sociedade tolerante [...] é aquela cuja política informal é democrática” (SCANLON, 2009, p. 36). Ressalto que, para Scanlon, as *preocupações* sobre o direcionamento que a sociedade deve tomar não são ilegítimas. O que ele considera ilegítimo é que essas preocupações sejam entendidas como justificativa forte o suficiente para intervir na liberdade individual.

Ao discorrer sobre o valor que a tolerância tem, ele tenta argumentar a favor da mesma e a favor de assumir o risco de que a sociedade pode tomar rumos indesejados (a partir de um ponto de vista pessoal, é claro) pela ausência de restrição àquilo que não concordo. O primeiro argumento é que o conflito, não importa em qual escala ou em qual âmbito, é inerente à vida. Essa condição faz parte da sociedade plural e faz parte também de sociedades que, aparentemente, são coesas – como aquelas que se unem sob uma mesma fé. As desavenças nessas últimas, inclusive, podem ser mais intensas, uma vez que estão mais desacostumadas a lidar com a multiplicidade de crenças e também porque as diferenças, sendo internas, podem parecer mais agressivas do que pressões externas – como se houvesse um inimigo que, além de carregar consigo o engano, está infiltrado em meu grupo íntimo plantando sementes de discórdia. As opções frente ao conflito são a guerra eterna ou a tolerância, então “dado que deve haver desentendimentos e que aqueles que discordam precisam de algum modo viver juntos, não seria melhor, se possível, manter essas discordâncias contidas em uma estrutura de respeito mútuo?” (SCANLON, 2009, p. 37). Essa linha de pensamento é, no mínimo, duvidosa, e eu a retomarei futuramente.

O segundo motivo pelo qual deveríamos valorizar a tolerância é que, se não formos tolerantes, estaremos alienando nossos concidadãos de um direito do qual todos nós compartilhamos; o direito de ser reconhecido como parte da sociedade e de ter o poder de contribuir com o que ela será. Esse direito nasce pura e simplesmente do fato de termos nascido no mesmo território; é automático e cabal. Ainda que discordemos sobre o projeto ideal de sociedade, Scanlon acredita que não há embasamento para sustentar que qualquer grupo ou indivíduo esteja mais apto ou seja mais intitulado a moldar o futuro da sociedade do que outros. Ele é contra a ideia de que somos ou deveríamos ser “apenas grupos rivais competindo sobre o mesmo território” (SCANLON, 2009, p. 37), assim, a tolerância é o que faz com que sejamos mais do que isso na prática e não somente no papel. Contudo, apesar de insistir que a valorização da tolerância é, de certa forma, valorização da concidadania, ele não se preocupa em apresentar argumentos para que valorizemos este último ponto. Explorarei também essa questão mais à frente.

Por fim, quanto ao tópico geralmente mais polêmico – tolerar o intolerante – Scanlon determina que impedir condutas intolerantes não é um problema, pois tolerar é diferente de permitir comportamentos de qualquer natureza e devemos priorizar a proteção daqueles que estão sofrendo a intolerância (e tendo seu direito à igualdade restrito por este sofrimento). Ele defende que a tolerância deve ser a “doutrina oficial” e que ela traz benefício a todos (direitos iguais) sem que isso resulte em um malefício (exclusão social). Quanto a tolerar não a conduta, mas sim o discurso, sua postura parece ambígua:

Por último, é contrário à tolerância negar aos intolerantes a oportunidade que outros possuem de enunciar seus pontos de vista? Isso pareceria negar-lhes um *status* concedido aos demais. Contudo, exigir que toleremos os intolerantes até desse modo parece exigir uma conduta quase irrealizável. [...] Para que a tolerância faça sentido, portanto, devemos distinguir entre nossa atitude com relação ao que é defendido por nossos oponentes e nossa atitude com relação aos próprios oponentes: não é que seus *pontos de vista* tenham o direito de ser representados, mas são *eles* (como concidadãos, não como detentores daquele ponto de vista) quem têm o direito de ser ouvidos. (SCANLON, 2009, p. 41)

Scanlon parece aliar-se a Voltaire na defesa do direito ao discurso opositor, mas ele afirma que este último teria feito esta defesa porque seu interesse primário era o cumprimento da lei. Para Scanlon, a tolerância deve ser o foco primário e não a lei, pois a lei é feita para promover condições básicas de convívio que nós estamos dispostos a aceitar, e a tolerância é uma destas condições. Portanto, ainda que a tolerância precise de conteúdo e delimitação para

ser praticável, ela não pode estar presa a um conjunto específico de direitos. As leis podem (e devem) ser constantemente revisadas, e esta revisão deve ser impulsionada por um “espírito de conciliação” (SCANLON, 2009, p. 42).

Um problema que ele identifica é a possibilidade da acusação de intolerância ser utilizada como uma ferramenta para restringir os direitos de grupos opositores. Grupos que se sentem feridos por determinados discursos ou até mesmo por pesquisas científicas podem se sentir compelidos a tentar endurecer ou estreitar o direito de outros que supostamente estão tentando rebaixá-los ou atingi-los negativamente. Ainda que a constante inclusão de leis que defendam grupos minoritários possa ter pouco efeito em termos formais, Scanlon garante que só o fato dos protestos gerarem certo alvoroço já é um ganho político porque coloca esses grupos em lugar de destaque na mídia e gera discussões sobre o tema. O resultado é um impasse político porque há duas necessidades inconciliáveis; uma delas é proteger um grupo que está sofrendo discriminação, a outra é proteger o sistema de tolerância que inclui diferentes pontos de vista que se chocam de maneira radical. O mais interessante é que Scanlon não só admite que não tem solução para esse impasse, como também afirma que ele faz parte da própria natureza da tolerância. Ele faz, ao contrário, uma sugestão mais humilde que não tem por pretensão resolver o problema, e sim mitigá-lo quando possível, através da seguinte formulação:

Defensores das liberdades civis, como eu, que acorrem em defesa desse sistema, não deveriam somente gritar “Você não pode fazer isso!”, mas deveriam também formular a questão da conciliação: “Existiriam outras formas, não prejudiciais ao sistema de tolerância, mediante as quais o respeito pelos grupos ameaçados pudesse ser demonstrado?”. (SCANLON, 2009, p. 45)

Acredito que Scanlon faz considerações importantes que podemos comparar com certas afirmações e críticas de Connolly. Eu farei essas colocações mais adiante, depois de apresentar o pensamento desse segundo autor.

3. A PERSPECTIVA AGONISTA DE CONNOLLY E SUA ALTERNATIVA À TOLERÂNCIA

3.1. PRESSUPOSTOS AGONISTAS E AS CRÍTICAS DE CONNOLLY

A perspectiva agonista de William Connolly busca se diferenciar da perspectiva liberal sem, no entanto, se colocar além do modelo democrático constitucional. A produção dos agonistas é crítica às teorias liberais em pontos importantes e se constrói na diferenciação sem a defesa de mudanças que caracterizem um rompimento radical – ao contrário, parece-me que o agonismo é uma reação às teorias liberais (principalmente, mas não exclusivamente, às contemporâneas) que se baseia na ideia de que existe um descompasso entre o que a democracia *deveria realizar e como realizar*. A prática liberal, no sentido defendido pelos agonistas, não é adequadamente teorizada porque está imbuída de uma cosmovisão equivocada. Antes de entendermos exatamente o que Connolly quer dizer com *respeito agonístico* e *responsividade crítica*, é importante evidenciar os argumentos dos quais ele se utiliza para justificar que uma nova terminologia é necessária – ou seja, é preciso mostrar de que pressupostos ele parte para que a noção de tolerância seja vista como equivocada ou inadequada a ponto de ele não defender um entendimento próprio de tolerância, mas, sim, criar novos conceitos que deem conta destes pressupostos. Basicamente, é necessário expressar como a visão trágica de mundo se contrapõe ao que ele chama de imperativo agostiniano (*augustinian imperative*) e ao racionalismo, de forma que se tenha uma compreensão ontológica distinta de pluralismo.

O imperativo agostiniano é assim cunhado porque reitera as considerações de Nietzsche ao identificar que é Agostinho de Hipona (influenciado por Platão) a figura principal para o desenvolvimento do pensamento fundamentalista que permeia as principais correntes do pensamento ocidental, ecoando nas postulações de Hegel e Kant até os racionalistas contemporâneos. Agostinho defende que há uma ordenação do mundo, e que esta ordenação pode ser conhecida pela razão. Sendo a ordenação a expressão de Deus, utilizar-se da razão é conhecer Deus. Os seres humanos, enquanto criaturas de Deus, fazem parte desta ordenação (de Sua vontade) e, se ele dotou a todos nós de razão (capacidade de reconhecer a ordenação do mundo), devemos utilizá-la para encontrar os conceitos morais verdadeiros que devem guiar a ação humana. É importante ressaltar que, apesar da ordenação

divina ser encontrada em todo o mundo (em toda a criação divina), Agostinho identifica que somente os homens são dotados da capacidade de racionalizar (em contraposição a outros seres vivos, fomos criados à imagem e semelhança de Deus), o que faz com que nós possamos identificar a moralidade verdadeira apenas através de nós mesmos. É nesse sentido, portanto, que nasce a ideia de interioridade como caminho fundamental para sabermos o que é bom e verdadeiro. Em resumo, noções de justiça, igualdade, beleza e bondade, entre outros, são fixos, únicos e só podem ser apreendidos sob a luz do racionalismo cristão. Toda e qualquer noção divergente – que surge de outras religiões ou de nossos impulsos passionais, contrários à razão – é falsa e, portanto, deve ser combatida, uma vez que leva os homens ao engano, ao que é mau e ao pecado. Claramente, Agostinho é fundamentalista a medida em que apoia o combate incansável a tudo aquilo que é “falso” (divergente) e busca a universalização da moral cristã como forma de “eliminação do mau”.

Na tradição hegeliana e kantiana, o imperativo agostiniano é secularizado mantendo, em sua essência, uma concepção bastante similar acerca da razão e da singularidade da moral. A inovação que Hegel e Kant introduzem é a fundação de uma tradição de pensamento que, a partir da modernidade, estabelece a universalização da capacidade de conhecimento da verdade ao passo em que desvincula progressivamente a racionalidade de uma fonte originária divina. Contudo, a ideia de que é possível chegar a um consenso sobre uma esquematização hierárquica de valores e sobre uma mesma concepção acerca desses valores (como uma concepção compartilhada de justiça, por exemplo) são derivadas do mesmo entendimento – há um lugar comum que todos os seres humanos podem acessar se despidos de todos os desejos e pulsões associados ao corpo, à nossa relação com a materialidade e à experiência, e se formos capazes de acessá-lo encontraremos pontos de concordância universais. Creio ser seguro afirmar que esta vontade de convergência no todo é, em outras palavras, a crença na essência precedendo a existência. Curioso, sem dúvida, que essa tendência ao consenso pela pura abstração não tenha tomado seu devido lugar entre os homens durante toda a história conhecida da humanidade. Mais curioso ainda é que, havendo divergências, os teóricos racionalistas estão plenamente convencidos de que as concepções corretas são as que eles mesmos postularam – divergências estas, inclusive, entre os próprios racionalistas.

As diferenças fundamentais que os agonistas colocam entre eles e a tradição kantiana estão ligadas à visão trágica do mundo e a uma diferente concepção acerca do pluralismo.

Apesar do termo “pluralismo” ser utilizado em larga escala na teoria contemporânea, os agonistas se distinguem em três pontos:

Primeiramente, os agonistas rejeitam a ideia que o pluralismo pode ser, ou deve ser, mediado por um conjunto dominante de princípios racionais; em segundo lugar, eles insistem que pluralidade não se refere apenas a diferenças entre grupos e indivíduos, mas também a circunstâncias que constituem e condicionam a identidade de tais grupos e indivíduos; e em terceiro lugar, os agonistas têm uma percepção aguçada sobre as formas como a pluralidade pode ser distorcida e manipulada por valores e interesses dominantes.⁹ (WENMAN, 2013, p. 29, tradução nossa).

As primeiras duas diferenças apontadas dizem respeito à própria condição do pluralismo. Assim como Isaiah Berlin e John Gray, os agonistas são regidos por uma noção de que os valores elegidos por diferentes grupos são, no final das contas, incomensuráveis e inconciliáveis. As críticas voltadas a Rawls e outros teóricos liberais contemporâneos dá ênfase ao fato de que não é possível superar, de forma direta ou dialética, o impacto que diferentes cosmovisões têm (ou noções de pessoa, como diria Berlin) na priorização de um valor sobre outros, e no fato de que o mesmo valor – como liberdade, por exemplo – pode significar para A o *contrário* do que significa para B. Diferentes concepções de liberdade ou de qualquer outro valor são inconciliáveis porque se anulam. Se não há uma fonte transcendental (seja ela o fruto universal da racionalização ou uma divindade) da qual se possa utilizar para elencar uma ordem de importância incontestável que resolva a situação – quase como um passe de mágica, eu diria –, então toda escolha é um dilema. Há um preço para toda escolha, há um peso para toda ação, e isto se deve ao fato de que toda escolha envolve o favorecimento de A em preterimento de B. A e B, para todos os efeitos, podem ser quaisquer objetos abstratos em disputa; o importante é ressaltar que *toda escolha implica em exclusão*. Escolher a liberdade negativa é optar por suprimir a liberdade positiva, e vice-versa. Por conseguinte, quando se afirma que os agonistas tem “uma percepção aguçada” sobre como a pluralidade pode ser manipulada por interesses dominantes, trata-se inclusive de como liberais buscam petrificar a dinâmica política ao imputar tetos de valores que se considerem universalmente justificáveis.

⁹ Firstly, the agonists reject the idea that pluralism can be, or ought to be, mediated by a determinant set of rational principles; secondly, they insist that plurality does not only refer to differences between groups and individuals, but also to the circumstances that constitute and condition the identity of those groups and individuals; and thirdly, the agonists have a keen sense of the ways in which plurality can be distorted and manipulated by dominant interests and values.

Outro aspecto importante, e ao qual Connolly dá ênfase, é sobre o entendimento de sofrimento na visão trágica do mundo. A visão trágica do mundo trata o sofrimento como uma dimensão intransponível da vida e presente em todas as esferas em um nível fundamental. Isso significa que o sofrimento faz parte da condição humana e não está encapsulado em âmbitos específicos – como na vida pública ou privada, no “eu” em oposição ao “outro” ou em partes perfeitamente cindidas do “eu”. No parágrafo acima, mencionei que toda escolha implica em exclusão. Essa lógica não se restringe a diferentes concepções acerca de um valor, mas se estende também a diferentes valores que competem sem que haja um parâmetro claro e exclusivamente legítimo de ordenação dos mesmos. No entendimento fundamentalista cristão esse impasse seria facilmente resolvido ao identificar qual opção representa o bom e qual representa o mau, e na tradição kantiana precisaríamos apenas identificar o certo e o errado (ou pelo menos o “mais certo”) através de uma série de mecanismos de racionalização. A tragédia, no entanto, é assim definida porque não implica na oposição do bem absoluto contra o mal absoluto que é característico da cristandade, e sim na oposição de duas alternativas que são *valiosas de maneira equivalente*. O sofrimento como parte da condição humana, em conclusão, se justifica pela necessidade inesgotável de tomarmos decisões que, independente de quais forem, sempre terão um resultado agrídoce. Relacionando essa conclusão com as críticas aos liberais, é possível entender o que Connolly pretende pelas seguintes afirmações:

Nietzsche está ridicularizando qualquer um que demande direitos iguais e justiça como um remédio para o sofrimento existencial. Ele insiste que esses narcóticos mascaram fontes mais fundamentais de sofrimento e adiam confrontação com as mesmas; ele sugere que estas recusas têm um preço cumulativo alto na vida própria e na de outros; e ele insinua que uma identidade coletiva formada através destes dispositivos intensifica este preço. [...] **Talvez seja possível criar uma análise alternativa de ressentimento, responsabilidade, liberdade e sofrimento [...] uma que simultaneamente se recuse a reduzir o sofrimento a defeitos na estrutura da sociedade e se oponha a injustiças na distribuição de fardos, perigos e sacrifícios impostos pela ordem prevalecente das coisas.**¹⁰ (CONNOLLY, 2002, p. 191, tradução nossa, grifo nosso).

¹⁰ Nietzsche is ridiculing anyone who demands equal rights and justice as a medicine for existential suffering. He insists that these narcotics cover up more fundamental sources of suffering and forestall confrontation of them; he suggests that such refusals take a heavy cumulative toll on the life of oneself and others; and he implies that a collective identity formed through these dispositions intensifies this toll. [...] Perhaps it is possible to devise an alternative analysis of resentment, responsibility, freedom, and suffering, one that folds social critique into a mode of sensibility it too often excludes, one that simultaneously refuses to reduce suffering to defects in the structure of society and opposes injustices in the distribution of burdens, dangers, and sacrifices imposed by the prevailing order of things.

O desenvolvimento teórico de Connolly é uma tentativa de organizar a vida política sem cair na cilada de reivindicar legitimidade em uma ordenação pré-concebida do mundo. Mark Wenman expressa preocupação com a capacidade de Connolly de produzir uma teoria consistente por acreditar que ele dá maior relevância para a ideia de ressentimento existencial do que às formas historicamente específicas de dominação, resultando em explicações sobre injustiças socioeconômicas que trazem como solução considerações sobre ética pessoal e não sobre transformações na estrutura da sociedade (WENMAN, 2013, p. 101).

Enquanto Connolly está sem dúvida correto em dizer que algumas formas de sofrimento estão enraizadas na condição humana, e que o sofrimento não pode ser completamente explicado em referência a formas específicas de injustiça social, discriminação, etc., não faz sentido que essa observação deva se tornar o ponto focal de uma teoria de democracia agonística.¹¹ (WENMAN, 2013, p. 101, tradução nossa).

Não me parece, no entanto, que Connolly esteja errado como afirma Wenman, e o motivo que tenho para tal afirmação é a interpretação de Nietzsche que Connolly apresenta na citação anterior. Assim como o religioso ou o racionalista são tomados por uma terrível ansiedade frente à possibilidade de não encontrar um guia para a tomada de decisões em algum tipo de substância essencial – arrebatados por um pavor perante o caos –, também parece fazer sentido que um nietzschiano tenha um receio primordial do ressentimento. Afinal de contas, o sofrimento existencial é ao mesmo tempo o ponto fundamental que está sendo ignorado pelas teorias democráticas liberais e também o ponto que está gerando, como disse Nietzsche, um custo cumulativo alto. É devido ao ressentimento que se tem da condição trágica da vida que os fundamentalistas tentam suprimir sua ansiedade com a culpabilização de elementos externos e a eliminação do diferente como personalização do “mau”.

Há uma relação profunda entre o ressentimento e as dinâmicas de identidade tortuosas – entre os representantes da retidão moral e aqueles que precisam se render à sua “superioridade racional” – que transformam a vida pública em um campo de guerra e se utilizam de ferramentas legais na tentativa de suprimir os “desviantes”. Não creio que Connolly esteja preterindo uma análise sobre formas historicamente específicas de dominação em favor de reverberar inutilmente a crítica nietzschiana, creio que ele esteja interessado em

¹¹ Whilst Connolly is no doubt correct to say that some forms of suffering are rooted in the human condition, and that suffering cannot be fully explained with reference to specific forms of social injustice, discrimination, etc., it does not follow that this observation should become the focal point of a theory of democratic agonism.

quebrar um ciclo cuja dimensão socioeconômica não pode ser inteiramente dissociada das lógicas morais essencialistas. E mesmo que nós fôssemos capazes de transformar as estruturas e processos básicos da sociedade para solucionar injustiças socioeconômicas sem lidar com questões de ética pessoal, nós provavelmente acabaríamos apenas substituindo uma injustiça por outras. A seguir, explicarei mais a fundo como Connolly entende a questão das constituições identitárias e a relação que isso tem com o respeito agonístico e a responsividade crítica.

3.2. PROCESSO IDENTITÁRIO, RESPEITO AGONÍSTICO E RESPONSABILIDADE CRÍTICA

O processo identitário é central para a teoria de Connolly porque ele parte do pressuposto anti-essencialista ou, pelo termo que Wenman diz ser mais apropriado, pós-fundacional (WENMAN, 2013, p. 6). Em outras palavras, os agonistas assumem a perspectiva de que a existência precede a essência. Por conseguinte, a agência humana goza, ao menos em uma primeira instância, de maior liberdade do que na perspectiva oposta. A existência é entendida como dotada de uma liberdade inerente que se traduz no ato criativo relacionado à característica contingencial da vida. Chamo o ato de criativo, pois a ação individual interage com o mundo sempre em uma situação específica onde ela se depara inevitavelmente com ações de outras origens e com a força do acaso. Isso significa que de alguma forma ela participa daquilo que virá a ser, ainda que o resultado não seja necessariamente o projetado pelo indivíduo, e assim *cria* outro momento que por sua vez é sempre uma consequência da coletividade – incluindo o acaso, algo que foge a todos os homens.

Essas considerações acerca da natureza da ação têm o seu peso, porém, como mencionado anteriormente, elas dizem respeito a uma interpretação da agência em primeira instância. Os agonistas não estão, de forma alguma, afirmando que as ações são desprovidas de lógica ou que as consequências estão inteiramente fora de nosso controle. Se nós fôssemos completamente imprevisíveis, a psicologia não teria razão de existir e a psicoterapia seria uma fraude, assim como toda a produção de ciências humanas e até mesmo a filosofia. Se os resultados fossem totalmente incontroláveis, seríamos incapazes de nos organizar. O que está sendo ressaltado é que a nossa subjetividade se constrói em relação ao devir e, ainda que lutemos para controlar o futuro, nós nunca podemos ter certeza absoluta dos resultados devido

à multiplicidade de forças em jogo. A próxima ação, portanto, vai se dar a partir de uma contingência distinta da anterior e possivelmente distinta do que foi desejado.

O aspecto relacional é destacado tanto na interpretação do ato quanto na interpretação da identidade. Para uma perspectiva onde a essência precede a existência, a identidade é um fator secundário e de pouca importância dissociado da essência e que diz respeito às “coisas mundanas” as quais são possíveis relegar à vida privada. A identidade aprisionada na vida íntima pressupõe que ela existe por si só, como se ela não pudesse ou não tivesse a necessidade de ser construída na vida pública. O que resta a fazer, portanto, é colocar a questão da identidade dentro da liberdade individual e preocupar-se somente com a criação de um código legal regido por um consenso ético. Essa perspectiva, endossada pelos liberais, é criticada por Connolly porque ignora parte fundamental da constituição das identidades e traz uma proposta de neutralidade que suprime a pluralidade ao colocar todos os elementos de discordância no campo da vida privada (e, portanto, inalcançável e indiscutível) e cristalizar os elementos de concordância no âmbito jurídico. O que a teoria liberal parece fazer, então, é criar um ambiente que anula a vida política – democrática, ao menos – e estabelece normas de comportamento onde todo aquele que diverge é visto como intolerante.

Outros liberais tentam evitar o partidarismo do liberalismo baseado na autonomia ao enfatizar que o Estado deveria se esforçar para ser neutro em relação a [diferentes] concepções de vida boa em competição (Ackerman, 1980; Larmore, 1987; Goodin e Reeve, 1989). Tal neutralidade permite que o Estado mostre igual preocupação com a liberdade de todos os cidadãos, cidadãos cujo status na comunidade política é independente de seus compromissos religiosos particulares ou visões sobre uma vida boa. Um problema para a neutralidade liberal é que quase tudo que o governo faz terá efeitos desiguais em diferentes concepções de uma vida boa, ou em diferentes crenças religiosas. A política liberal vai favorecer aquelas crenças que ‘vão com o fluxo’ de um ambiente social individualista e diverso. Religiões que se opõem à diversidade e ao pensamento crítico terão que nadar contra a corrente desta sociedade (Macedo, 1990; Galston, 1991).¹² (GOODIN, PETTIT e POGGE, 2007, pp. 815-816, tradução nossa)

¹² Other liberals try to avoid the partisanship of autonomy-based liberalism by emphasizing that the state should strive to be neutral towards competing conceptions of the good life (Ackerman, 1980; Larmore, 1987; Goodin and Reeve, 1989). Such neutrality allows the state to show equal concern for the freedom of all its citizens, citizens whose status in the political community is independent of their particular religious commitments or views about a good life. One problem for liberal neutrality is that nearly everything the government does will have unequal effects on different conceptions of a good life, or on different religious beliefs. Liberal politics will advantage those forms of belief that ‘go with the flow’ of a diverse, individualistic social environment. Religions that oppose diversity and critical thinking will have to swim against the current of this society (Macedo, 1990; Galston, 1991).

A identidade é a maneira pela qual eu interajo, faz parte de como os outros me percebem, determina minhas alianças e guia minhas escolhas. Ela é o ponto de partida, a referência de que eu me utilizo para agir. A principal questão da identidade é que ela se constitui na diferença; sou homossexual porque não sou heterossexual, sou careca porque não tenho cabelo, sou destro porque não sou canhoto, sou negro porque não sou branco, etc. A nossa capacidade (e tendência) de classificação depende *obrigatoriamente* da diferença; eu me constituo na alteridade. No entanto, para Connolly, essa diferença não é estática – assim como o ato, a identidade está ligada ao devir e ela se dá como um processo e não como uma estrutura sólida. Ele chega então a duas conclusões: a) eu não posso banir a identidade para a vida privada como se ela não tivesse uma dimensão pública e muito menos fingir que eu posso criar um conjunto de regras de forma a acomodar todas as identidades em relativa harmonia, e b) há uma tendência de “congelar identidades estabelecidas em formas fixas, pensadas e vividas como se suas estruturas expressassem a ordem verdadeira das coisas”¹³ (CONNOLLY, 2002, p. 64, tradução nossa). Essa tendência é derivada da angústia, que por sua vez é gerada frente à nossa dificuldade de lidar com mudanças e com a fluidez da vida.

E se o humano não é predeterminado a fundir-se suavemente com qualquer único, coerente conjunto de identidades, e se a vida sem a tendência à identidade é uma impossibilidade, enquanto a reivindicação de uma identidade verdadeira ou natural é sempre um exagero? E se há fortes tendências, determinadas por inércia da linguagem, instabilidades psíquicas do modo humano de ser, e pressões sociais para mobilizar energia para ação coletiva, para fixar a verdade da identidade com base nos comandos de um Deus, nos ditames da natureza, nos requerimentos da razão ou no livre consenso?¹⁴ (CONNOLLY, 2002, p. 65, tradução nossa)

A petrificação da identidade é, então, vista como a necessidade de identificar o “mal” no outro para garantir a segurança da *minha* identidade – eu sou “bom”, correto, moral. Eu me refestelo nas minhas qualidades, dou significado a mim mesmo ao dar forma e vida longa àquilo que é disforme e mutável, e a alteridade má confirma minha retidão ao mesmo tempo em que desvia o foco da minha subjetividade. Eu não preciso olhar de perto minha

¹³ [...] to congeal established identities into fixed forms, thought and lived as if their structure expressed the true order of things.

¹⁴ What if the human is not predesigned to coalesce smoothly with any single, coherent set of identities, if life without the drive to identity is an impossibility, while the claim to a natural or true identity is always an exaggeration? And what if there are powerful drives, overdetermined by the very inertia of language, psychic instabilities in the human mode of being, and social pressures to mobilize energy for collective action, to fix the truth of identity by grounding it in the commands of a god or the dictates of nature or the requirements of reason or a free consensus?

experiência, não preciso investigar a mim mesmo, porque a ameaça é externa. A figura do outro é essencial porque, ao mesmo tempo, ele me “resolve” de forma simples, traz conforto frente à angústia da efemeridade e autoafirmação para arrefecer as incertezas. Ao passo em que eu declaro que o outro é meu arquirrival e que precisamos destruí-lo para “dar fim à maldade” e instaurar a ordem e a paz, eu preciso que ele seja constante porque a minha constância depende da dele. O outro é sempre uma ameaça e eu preciso eliminá-lo, mas nunca posso eliminá-lo por completo. É fácil, é claro, manter a existência dessa alteridade má, uma vez que ela é imaginária; tudo o que eu preciso fazer é incentivar a paranoia e a histeria, resgatar fantasmas do passado e insistir em um discurso de combate que mantém todos ocupados demais para lidar com assuntos complexos. A simplicidade oferece uma atração forte demais, e muitas pessoas trocariam em segundos o esforço que a complexidade exige por esta tranquilidade.

Diante dessas considerações, é possível entender como o ressentimento e a identidade se tornaram o centro da teoria de Connolly. A democracia agonística é uma tentativa de criar um espaço verdadeiramente político, situado além da formalidade, que dê conta de lidar com a contingência e com os processos identitários sem recair em um ciclo perpétuo de vingança. A ideia de tolerância tão ferozmente defendida pelos liberais não é verdadeiramente tolerante; é a velha vontade de normalização, opressão e culpabilização do outro com uma nova roupagem. O objetivo de Connolly é promover a pluralização, ou seja, apostar no processo democrático contínuo e aberto como forma de evitar a dominação.

O respeito agonístico, ligado aos termos sensibilidade ética (*ethical sensibility*) e ethos de engajamento (*ethos of engagement*), é uma postura que a sociedade deve assumir para que nós possamos vivenciar o conflito (que é inescapável) como um bem político, e não como um aspecto lamentável que devemos tentar anular com a homogeneização do pensamento. Ao contrário da priorização da liberdade negativa, a ênfase aqui é em uma virtude cívica que esteja presente tanto na política informal quanto na formal. Não se trata de postular medidas protetivas que instituem um número cada vez maior de garantias constitucionais para a liberdade individual, não se trata de impulsionar desejos punitivos e aplicar uma série cada vez mais intensa de restrições. Trata-se de criar um ethos onde as forças contestantes não visem à destruição uma das outras, seja de forma declarada como fazem os ultraconservadores e certas linhas religiosas, seja de forma disfarçada como fazem aqueles que declaram guerra a todas as opiniões divergentes sob acusação de intolerância ou irracionalidade.

Não é necessário que todos incorporem essa sensibilidade, o importante é que pelo menos uma parcela substancial dos indivíduos de diversos grupos estejam dispostos a se colocar em um lugar de relativa vulnerabilidade. O que o respeito agonístico requer é a admissão de uma contestabilidade comparativa (*comparative contestability*) que nos permite aceitar que nossa cosmovisão seja contestada, sem que isso signifique que eventualmente uma das cosmovisões em disputa deva vencer ou ter um lugar de destaque (CONNOLLY, 2002, p. xxi). A força opressora e o poder da normalização residem na unidade; se houver um número razoável de pessoas que tenha a coragem de *duvidar* ou de *aceitar a possibilidade da dúvida* (aceitar que o outro duvide sem abrir mão do que se acredita), já é possível que o campo de forças consiga se manter razoavelmente equilibrado de forma que uns não se sobreponham a outros. O mais importante é que haja diversidade de fontes éticas para manter o aparato democrático vigoroso.

A responsividade crítica, parece-me, é uma extensão do respeito agonístico. Esse conceito surge para lidar com momentos mais agitados, quando movimentos sociais específicos clamam por reconhecimento. Ainda que alguns envolvam demandas materiais, a ressonância de todo discurso implica em uma defesa de legitimidade e na necessidade de ser ouvido. Há, portanto, uma tentativa de ressignificação da própria identidade e a consciência de que o processo identitário é feito coletivamente. Esses períodos mais turbulentos trazem inovação e permitem que minorias consigam se deslocar da marginalidade e desafiar as concepções de normalidade vigentes. O problema que Connolly procura contornar é a tendência ao ressentimento das identidades estabelecidas, que pode ser especialmente mais forte a medida em que as novidades introduzidas pelos grupos minoritários reconfiguram o cenário e forcem essas identidades constituídas a se ressignificarem também. O que precisa ser feito então é “responder reflexivamente”, de forma a resistir à tentação de classificar tudo o que provém dessas identidades recém-reconhecidas como anormal ou imoral (WENMAN, 2013, p. 112).

O respeito agonístico foi pensado principalmente visando estabelecer uma dinâmica adequada entre identidades que já contam com certo reconhecimento e poder. A responsividade crítica, por sua vez, complementa o respeito agonístico para que a disparidade de poder que existe entre uma identidade estabelecida e uma que busca reconhecimento não seja uma forma de cristalizar o cenário e impedir a expansão das forças democráticas. É o processo de *ser*, ligado à coletividade, de caráter eminentemente político e que parte de uma

situação pluralista em direção à pluralização – ou seja, de uma configuração multifacetada em direção à continuidade do processo democrático – que Connolly entende como “política de se tornar” (*politics of becoming*). Para instrumentalizar-nos, Connolly traz as ferramentas de Foucault como a genealogia e as técnicas do self. Apesar de Foucault se inspirar em Nietzsche, é ele que mostra o grande poder da genealogia de desbancar as convenções e colocar contra a parede concepções naturalizadas, como é muito bem exemplificado em suas obras *História da loucura* (1972) e *História da sexualidade* (1976). As ditas técnicas do self, por sua vez, são uma forma de micropolítica que requer um esforço cotidiano para repelir as disposições naturalizadas de exclusão e o hábito da vingança e da violência que estão profundamente incorporados no ethos atual.

Uma cultura pluralizante incorpora uma micropolítica de ação do self sobre si mesmo e de agrupamentos de pequena escala sobre eles mesmos, uma *política de perturbação* através da qual moralidades e identidades sedimentadas são colocadas em alerta para os efeitos deletérios de suas naturalizações sobre diferenças, uma *política de encenação* através da qual novas possibilidades de ser são impulsionadas para [dentro de] constelações estabelecidas, uma *política de agrupamentos representacionais* através da qual diretrizes gerais são processadas pelo Estado, uma *política de relações entre Estados*, e uma *política de movimentos não-estatais e transnacionais* através da qual pressões externas e internas são direcionadas a prioridades corporativas e centradas no Estado.¹⁵ (CONNOLLY, 2004, p. xxi, tradução nossa)

Connolly se empenha intensamente em demonstrar sua teoria de democracia agonística através da diferença. Ele examina cuidadosamente os pressupostos dos quais outras correntes partem e aplica igual zelo na colocação dos seus próprios pressupostos. Creio que sua crítica é bem estruturada e o perspectivismo, absorvendo a visão trágica de mundo, é capaz de lidar com a multiplicidade de forças das sociedades contemporâneas. Porém, os conceitos que Connolly desenvolve como contrapartida à tolerância e à perspectiva liberal precisam de um exame mais atento e de comparações que toquem abertamente no assunto da *prática*. Se, como Wenman aponta, uma das prioridades deve ser a pergunta estratégica – “a gama de ações ou tipos de iniciativas disponíveis para sujeitos concretamente situados”

¹⁵ A pluralizing culture embodies a micropolitics of action by the self on itself and the small-scale assemblage upon itself, a politics of disturbance through which sedimented identities and moralities are rendered more alert to the deleterious effects of their naturalizations upon difference, a politics of enactment through which new possibilities of being are propelled into established constellations, a politics of representational assemblages through which general policies are processed through the state, a politics of interstate relations, and a politics of nonstatist, cross-national movements through which external/internal pressure is placed on corporate and state-centered priorities.

(WENMAN, 2013, p. 13, tradução nossa)¹⁶ –, então devemos nos perguntar a distância real entre a perspectiva de Connolly e a perspectiva liberal.

¹⁶ [...] the range of actions or kinds of initiatives available to concretely situated subjects.

4. COMPARANDO A PRÁTICA TOLERANTE COM A PRÁTICA DE RESPEITO AGONÍSTICO

Já delineamos razoavelmente bem as diferenças de pressupostos entre Connolly e os teóricos racionalistas contemporâneos, especialmente sua crítica aos teóricos da justiça encabeçados por Rawls e aos resquícios de fundamentalismo religioso em posicionamentos aparentemente seculares. Connolly assume a impossibilidade de supressão do conflito, entendendo que a sociedade comporta grupos com diferenças inconciliáveis e que as categorias ligadas à nossa identidade que supostamente pertencem à vida privada não são e nunca serão de cunho exclusivamente privado. Além disso, o conflito é um bem político e não uma situação lamentável, portanto nós não devemos tentar eliminá-lo ou mitigá-lo com um consenso universal e banir todos os pontos de discordância para a vida privada. O ethos de respeito agonístico, juntamente com a responsividade crítica, tem por objetivo promover processos identitários que não tenham por base o ressentimento e a culpabilização do outro pelos males do mundo. O resultado é o que ele chama de pluralização, tratando-se de uma verdadeira experiência pluralista cuja multiplicidade de forças é capaz de lutar contra a normalização utilizando-se de uma contestabilidade comparativa.

Podemos perceber que ele está fazendo um grande esforço para se diferenciar. O que precisamos avaliar é se, amparado por uma cosmovisão diferente, Connolly realmente consegue se distanciar da teoria liberal ou se as proposições que ele faz não estão muito longe do que já foi proposto na tradição que ele critica. Rawls, por exemplo, em *Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica* (1985) tenta, como indica o título, defender que sua teoria da justiça não é metafísica. Ele chega inclusive a admitir que as sociedades democráticas existentes comportam uma gama de concepções de bem que são inconciliáveis (RAWLS, 1992, p. 28). Isso não o impede de repetir todos os seus argumentos principais, de elencar a justiça como indubitavelmente a “virtude” mais importante de todas, de enxergar o conflito como algo a ser suprimido mesmo que não se consiga suprimi-lo por completo, e de insistir em uma série de pressupostos que dão munição suficiente a seus opositores. Resta-nos saber se é possível que Connolly seja bem-sucedido em seu intento, e para isso não basta que nós nos atenhamos a apenas aqueles com quem ele dialoga diretamente, precisamos também olhar para o campo teórico mais amplo relacionado à tolerância.

Parece difícil argumentar que Connolly possa ter proximidade com J. S. Mill. Mill era utilitarista, seu pensamento girava em torno de promover progresso, felicidade e bem-estar para o maior número possível de pessoas – seus pressupostos e objetivos parecem divergir substancialmente de uma perspectiva agonista. Há um ponto, no entanto, a que muitos não dão destaque mas que parece relevante para a nossa discussão. Esse ponto é a afirmação de Mill sobre a falibilidade humana, consideração que ele faz para defender que é impossível para qualquer indivíduo ter certeza *absoluta* de tudo aquilo que crê ser verdade. Se não há qualquer chance de que a certeza seja absoluta, então automaticamente todas as verdades são verdades *relativas*. Isso não destrói nossa capacidade de conhecimento porque possuímos capacidade cognitiva para apreender até certo ponto aquilo que pode ser conhecido, mas certamente impõe limites para este conhecimento. A medida em que surgem novas informações, a compreensão de determinado fenômeno pode ser modificada radicalmente, ou simplesmente podem haver outros fatores que fogem à nossa atenção e fazem parte de uma apreensão mais complexa do fenômeno. É claro que algumas noções de Mill ligadas a esse raciocínio são altamente questionáveis, como a noção de progresso. O progresso se daria por ser possível determinar a falsidade ou a verdade das coisas através do debate racional (o que levaria todos a concordar com o argumento “mais forte”), de forma que chegaríamos mais perto da verdade das coisas.

Essa noção é, sem dúvida, completamente rejeitada pelo agonismo. De qualquer forma, a falibilidade humana é uma condição inexorável que obriga toda e qualquer discussão a permanecer em aberto. Assim como Connolly afirma que a identidade se faz na diferença, também Mill afirma que o conhecimento se faz na contestação. A admissão da falibilidade humana implica em uma postura de *humildade* perante o outro. Quando Connolly fala em contestabilidade comparativa, ele não o faz em nome de objetivos supostamente universais como “chegar mais perto da verdade” ou visando a felicidade da população. No entanto, ele requer que pelo menos uma parte da sociedade esteja disposta a aceitar a desconfiança do outro em relação a si e suas ideias.

Eu também acho nobre tratar a própria fé como contestável a seus próprios olhos, e não só afirmar que assim ela é aos olhos de outros. [...] Mas eu não defendo que todo mundo deva aderir a essa visão para que um ethos de engajamento positivo possa emergir. Basta que vários partidários admitam a contestabilidade de suas fés nas

mentes e almas de outros, e lutem para superar o ressentimento contra esse aspecto persistente da condição humana.¹⁷ (CONNOLLY, 2002, p. xxiii, tradução nossa)

Esse foco primordial na contestação parece suportar algumas consequências práticas. A primeira identifica que a pluralidade é tanto uma condição quanto um objetivo, e em sua reprodução é preciso levar em consideração a necessidade de não haver desequilíbrio de forças, para evitar seja o que se chama de tirania da maioria (Mill), normalização (Connolly) ou predominância social (Scanlon). A segunda, relacionada com a primeira, diz respeito a uma vivência política que identifica a liberdade individual não como uma maneira de jogar as diferenças “para baixo do tapete”, mas como algo que incita o conflito e o debate público. Esse é um ponto controverso, porque alguns poderiam sugerir que a ênfase de Mill é na garantia da liberdade negativa. Independente do que ele enfatiza ou deixa de enfatizar, o fato é que Mill valoriza a criatividade, a inovação e a construção de conhecimento, e ele deixa claro que não é possível que estas coisas floresçam em um ambiente cujas vozes ressoem em uníssono. O problema é que ele parece ter uma visão muito otimista, emprestando da ciência a máxima “todo resultado é bom, ainda que seja a descoberta de uma falsidade” e, dessa forma, os sujeitos deveriam ficar contentes quando confrontados com evidências que derrubam suas ideologias. Ao contrário, a probabilidade maior é a de que eles tentem resistir, com todas as forças, àquilo que ameaça a segurança de suas identidades que eles desejam que sejam perenes. Além disso, se nós entendemos que um argumento se prova melhor que outros e que é possível para todos reconhecerem a sua força, nada mais natural do que o surgimento de um forte ceticismo frente à negação do outro da lógica superior de meus argumentos. A pergunta que nos resta fazer é: a admissão da falibilidade humana e a primazia da contestação em Mill são suficientes para agir de forma semelhante à contestabilidade comparativa que é necessária para o respeito agonístico?

O próprio Connolly afirma que “não é a aceitação de profunda contingência que é crítica para um generoso ethos de engajamento, mas sim concordar afirmativamente com a contestabilidade comparativa da fé que cada eleitorado traz para a política”¹⁸ (CONNOLLY,

¹⁷ I also find it noble to treat one's own faith as contestable in one's own eyes, not just to affirm that it is so in the eyes of others. Strive to render oneself a question to oneself, while appreciating that your efforts will meet with partial and limited success. But I do not contend that everyone must hold this view for a positive ethos of engagement to emerge. It suffices if numerous partisans appreciate the contestability of their faith in the minds and souls of others, and struggle to overcome resentment against this persistent feature of the human condition.

¹⁸ It is, again, not acceptance of deep contingency that is critical to a generous ethos of engagement but coming to terms affirmatively with the comparative contestability of the faith each constituency brings to politics.

2002, p. xxii, tradução nossa). Connolly talvez não concorde com as justificativas que Mill apresenta para sustentar que a aceitação da contestação é vital em todas as esferas políticas, mas ele mesmo defende que o importante é que algumas pessoas ajam de certa forma, e não que elas pensem da mesma forma. Sempre com a ressalva de que não é necessário que todos incorporem essa sensibilidade ética, apenas uma parcela cuja grandeza seja capaz de manter as disputas razoavelmente equilibradas. O que Connolly parece estar tentando argumentar é que, perante a inexistência de uma referência universal ou de provas cabais (cabais para todos os envolvidos, ou seja, incontestáveis), resta-nos adotar uma postura que respeite a limitação argumentativa do outro tendo como base a minha própria. Digo limitação argumentativa não tentando desmerecer quaisquer lógicas que possam ser sustentadas, mas pela percepção de que adotamos determinadas ideologias por motivações mais complexas do que um simples jogo de racionalização. Existe, por trás de cada identidade e de cada postura, uma instância que não nega nossa capacidade argumentativa, mas que a direciona de alguma forma. Não creio que tal afirmação seja chocante, tanto para perspectivas seculares quanto para perspectivas religiosas. Bom, talvez alguns seculares finjam um certo choque para sustentar as tentativas incansáveis de defender a supremacia do ponto de vista antirreligioso. Nesse ponto talvez alguns religiosos sejam mais modestos, admitindo que em última instância a crença (inclusive a não-teísta, pelo que entendo) necessita, como disse Kierkegaard, de um salto de fé (*leap of faith*).

Não pretendo defender que Connolly está trazendo as mesmas ideias que Mill com outra roupagem. De fato, o respeito agonístico e a responsividade crítica não exigem apenas uma contestabilidade comparativa, mas também práticas genealógicas e as ditas técnicas do self – nos sentidos que lhes foram atribuídos por Foucault. E mesmo que não exigissem, as considerações que Connolly faz sobre a questão da contingência, o retorno ao trágico e sua avaliação do ressentimento e das identidades, independente de terem consequências práticas inovadoras ou não, são plausíveis e contribuem positivamente para uma diversidade de olhares sobre o pluralismo. O que não se pode negar, no entanto, é que algumas ideias liberais de tolerância podem estar mais perto de atingir seu intento do que primeiramente se supõe – podem estar mais perto de serem *verdadeiramente* tolerantes, que é o que Connolly as acusa de não serem. O que eu realmente gostaria de defender, por sua vez, apesar deste ser apenas um adendo, é que talvez nós tenhamos uma percepção mais negativa de como as coisas são pela necessidade constante de lutar contra o fundamentalismo. Essa necessidade não implica

obrigatoriamente em uma realidade onde a vontade de supressão do outro é hegemônica – ainda que muitas vezes possa ser –, contudo parece difícil imaginar uma realidade onde essa vontade seja eliminada ou irrisória. O próprio Connolly acredita que o fundamentalismo não é eliminável e que o respeito agonístico não tem esse objetivo, apenas visa enfraquecer as tendências à unificação.

Um aspecto da contestabilidade comparativa que é mais difícil de compreender é em relação a como, exatamente, Connolly imagina que essa postura possa ser adotada. Talvez o trecho a seguir esclareça melhor esse ponto:

A ala moderada do movimento *Southern Baptist* pode tornar-se mais aberta ao diálogo com proponentes do humanismo secular liberal se mais desses últimos grupos mostrassem uma valorização agonística da doutrina de competência da alma. De fato, aqueles que valorizam individualidade e diversidade de estilos de vida podem apreciar o papel subterrâneo que o dogma da competência da alma desempenhou em adotar o espírito do humanismo secular, da individualidade secular e do pluralismo secular no cenário americano. As leituras “literais” da bíblia com respeito a aborto, feminismo e sexualidades diversas são mais difíceis de lidar, mas mesmo quanto a isso as divergências entre nós podem ser formuladas de outra forma. Não é, por exemplo, que cada mulher tenha um direito inviolável de escolha baseado na razão ou no caráter primordial do indivíduo. Ao contrário, tanto esse pressuposto quanto seu ponto de vista oposto de que uma centelha divina reside na vida desde o momento de sua concepção refletem dogmas de fé contestáveis. Já que nenhum pode ser provado, já que, certamente, o Estado é incapaz de fazê-lo, não é possível provar que aborto é assassinato. Tanto a competência da alma quanto o respeito pela diversidade de crenças sugerem, então, que a crença particular de cada adulto deveria ser decisiva exatamente nesse território. Tal postura, ainda que muitos se oponham ferventemente a ela, pode ser alcançada com um certo respeito agonístico – ou seja, **respeito pelo modo como a posição a que alguém se opõe é articulada, sustentada pela enunciação pública da contestabilidade dos pressupostos corolários da própria fé, igualado pelo modo como a oposição à própria postura alternativa é expressada** – por outros. Isso seria um avanço considerável.¹⁹ (CONNOLLY, 2004, pp. 129-130, tradução nossa, grifo nosso)

¹⁹ The moderate wing of the Southern Baptist movement might become more open to dialogue with proponents of liberal secular humanism if more of the latter groups showed agonistic appreciation of the doctrine of soul competency. Indeed, those who prize individuality and diversity in styles of living might appreciate the subterranean role the dogma of soul competency has played in fostering the spirit of secular humanism, secular individuality, and secular pluralism in the American setting. The "literal" readings of the Bible with respect to abortion, feminism, and diverse sexualities are harder nuts to crack, but even here divergences between us might be phrased differently. It is not, for instance, that every woman has an inviolate right to choice grounded in reason or the primordial character of the individual. Rather, both this presumption and the opposing contention that a divine spark resides in life from the moment of conception reflect contestable dogmas of faith. Since neither can be proven, since, surely, the state is incapable of doing so, abortion cannot be proven to be murder. Soul competency and respect for a diversity of faiths both suggest, then, that the particular faith of each adult should be determinative in exactly this territory. Such a stance, while many will fervently oppose it, might be met with a certain agonistic respect—that is, respect for the way the position one opposes is articulated, underscored by public enunciation of the contestability of corollary presumptions in one's own faith, matched by the way opposition to the alternative stance itself is expressed—by others. That would be a considerable advance.

De todos os temas polêmicos, esse certamente é um dos mais difíceis de tratar pela natureza de uma das possibilidades. Discutir desigualdade de gênero ou homofobia com religiões cujos textos sagrados determinam a submissão da mulher ao homem ou a imoralidade das relações que fogem do padrão heterossexual já é um desafio. Discutir aborto, no entanto, é o mais desafiante dos desafios, uma vez que uma das possibilidades levantadas – o assassinato – diz respeito a uma prática profundamente condenada nas sociedades ocidentais e criminosa em todos os seus códigos legais. O Estado não pode defender que desde o momento da concepção já há vida, mas ele também não pode afirmar com toda certeza que não há. Esse argumento pode aparentar ser uma falácia, uma vez que eu posso fazer uma série de afirmações mirabolantes e afirmar que elas estão corretas simplesmente porque não é possível refutá-las completamente. No entanto, nesse caso o que está em jogo – uma vida – é importante demais. A simples possibilidade do Estado permitir um tipo de assassinato, mesmo havendo espaço para dúvida, é um preço alto demais a se pagar. Nesse caso específico, deixar que a decisão seja individual é pedir demais de certos grupos; seria como dizer “se não concordas em matar um feto, apenas não mate”. Não acho que essas colocações aniquilem o respeito agonístico, mas nos casos onde o que está em jogo é tido como um assunto grave por pelo menos um dos grupos, a contestabilidade não parece ser suficiente para que as partes recuem e aceitem mais de um resultado.

Outro ponto a ser ressaltado é o de que, aparentemente, Connolly encontrou uma possibilidade de consenso que pode (e deveria, talvez) ser explorada. Ele certamente não utiliza essa terminologia, mas ele indica que grupos contestantes podem chegar a decisões iguais ou similares por caminhos distintos quando fala que o respeito à diversidade e a competência da alma apontam para uma solução comum em relação ao aborto. Em teoria, eis o que Connolly quer defender: uma perspectiva religiosa específica não é mais valiosa do que a de outras religiões, perspectivas religiosas não são mais valiosas que perspectivas seculares (ou, como Connolly prefere, fés não-teístas) e perspectivas seculares não são mais valiosas que perspectivas religiosas. Não há referências universalmente válidas para julgarmos que determinadas constituições identitárias são mais importantes ou devem ter mais direitos políticos do que outras, e isso inclui a participação política que vai além da esfera formal. Não há legitimidade em banir todo pensamento de cunho religioso da vida política, pois fazê-lo seria o mesmo que banir aspectos fundamentais da identidade dos sujeitos e seria o mesmo

que negá-los na política. O mesmo vale para uma situação contrária, pois nenhuma religião pode defender de fato a incontestabilidade de sua fé e de sua doutrina, da mesma forma que o racionalismo não pode defender a sua pretensa universalidade. Isso não significa admitir toda e qualquer situação, mas significa que, em última instância, todas as fés são contestáveis, quer que aqueles que as professam admitam ou não. Contrário a isso é a tendência ao ressentimento que provém da angústia perante o caos, e disso resultam as fés ordenadoras do mundo, teístas ou não.

Essa é a parte mais abstrata da explicação, e com a qual não tenho objeções. Connolly parece estar promovendo uma tolerância verdadeira, sem dúvida, e nada parecida com a que ele rejeita. O problema é que, pela maneira como ele coloca o exemplo, ele aparenta estar sutilmente tentando arranjar artifícios para tentar demover os religiosos de seus posicionamentos ou distorcê-los de forma que atendam aos interesses liberais jogando o peso da decisão para a liberdade individual. Talvez essa última possibilidade seja menos crível, porque ele não está exatamente imputando uma interpretação religiosa que lhe seja conveniente, ele apenas está apontando para o fato de que essa interpretação já existe – 30% dos batistas associados ao movimento *Southern Baptist* acreditam que o aborto deveria ser legal em todos ou quase todos os casos, de acordo com um levantamento feito em 2014 pelo *Pew Research Center*²⁰. Ainda assim, parece difícil imaginar que o lugar comum possível entre visões inconciliáveis fuja da escolha individual. O que não é, por si só e obrigatoriamente, um problema. A questão é que, seja tolerância ou respeito agonístico, seja liberdade negativa ou virtude cívica, seja na política formal ou na informal, dar espaço ao outro sem abrir mão do meu próprio espaço e deixar que forças opostas se anulem resulta na mesma configuração. Em alguns casos pode ser que ambas as partes concordem com uma decisão que deixe ambas desgostosas, o que significa o encontro de um meio termo onde nenhuma teve sua vontade feita completamente, ao passo que não foram completamente negadas. Mas não existe *meio aborto*; ou aborta, ou não aborta. Eventualmente o Estado precisa tomar uma decisão, e esta decisão vai necessariamente excluir outras visões em prol de uma, e não há contestabilidade que elimine o peso desta supressão.

Parece que o sucesso dos argumentos a favor da tolerância depende de fazer as pessoas pensarem sobre religião de certas maneiras [...]. Assim, a defesa da

²⁰ <https://www.pewforum.org/religious-landscape-study/religious-denomination/southern-baptist-convention/views-about-abortion/>

tolerância parece exigir que para toda e qualquer religião uma interpretação “liberal” de suas escrituras deve ser preferida por seus crentes.²¹ (GOODIN, PETTIT e POGGE, 2007, p. 814, tradução nossa)

A citação acima está se referindo ao que Stephen Macedo chama de “o problema de Locke” (GOODIN, PETTIT e POGGE, 2007, p. 814), mas também se encaixa na maneira como Connolly se refere à questão do aborto. Primeiro porque quando ele menciona as “leituras literais da bíblia” ele está dando a entender que essas interpretações são indesejáveis e que é preciso lidar com elas. Depois, ele favorece a interpretação de uma minoria dentro de um grupo religioso porque esta interpretação está de acordo com o entendimento secular que tem como primazia o direito de escolha do indivíduo – nesse caso, o da mulher. Quando Connolly defende que pelo menos uma parcela de diversos grupos deve estar disposta a admitir a contestabilidade da própria fé, parece que o resultado possível para as grandes questões em disputa é que pelo menos essas parcelas aceitem a saída liberal, só que por lógicas internas. Ele pode não querer forçar todos a moldar as suas crenças de forma que elas favoreçam uma “interpretação liberal”, como disse Macedo, mas se no final das contas só a parcela que favorece esse tipo de interpretação tiver uma participação efetiva nos resultados das disputas políticas, nós temos que nos perguntar se não seria o mesmo que jogar a religião para a vida privada e dizer que ela não tem espaço de expressão na vida pública.

Mencionei anteriormente que seria interessante fazer uma comparação mais minuciosa entre Scanlon e Connolly. De fato, parece-me que estes dois pensadores têm uma série de pontos em comum, inclusive na maneira de conceber as dinâmicas sociais. A postura de Scanlon frente à tolerância é a de quem trata de um assunto delicado e volátil; tal como se ele estivesse desarmando uma bomba e estivesse com medo de cortar o fio errado. As primeiras coisas que ele assume é que a tolerância é muito difícil de ser realizada, implica em grandes riscos e coloca os mais profundos valores em jogo, mesmo numa democracia estável. Ele coloca em foco a esfera informal da política, esclarecendo como os desejos de uniformidade operam neste campo em contraposição à igualdade de direitos de todos os cidadãos garantida constitucionalmente e que é também por esta esfera que “a natureza da sociedade é constantemente redefinida” (SCANLON, 2009, p. 45). Depois, ele pontua que o conflito é inevitável e está presente em todas as sociedades, mesmo nas que aparentam homogeneidade,

²¹ It appears that the success of arguments for toleration depend upon getting people to think about religion in certain ways [...] Thus, the case for toleration seems to require showing that for each and every religion, a ‘liberal’ interpretation of its strictures is to be preferred by believers.

e diz que prefere a tolerância porque “qualquer alternativa me colocaria em uma relação antagonica e alienada com meus concidadãos [...]” (SCANLON, 2009, p. 45). Quando apresenta algumas consequências que considera indesejáveis da tolerância – como ela ser usada como moeda política, por exemplo – ele argumenta que a própria natureza da mesma gera paradoxos insolucionáveis.

Pode ser que ele utilize uma linguagem mais sutil, e que às vezes até mesmo aparente ser um pouco romântico pela maneira como se expressa. Mas há pouco ou nada de romântico no que ele está tentando dizer; as relações humanas são complexas, alguns aspectos da vida são agridoces, certas dificuldades são intransponíveis e não há capacidade cognitiva que seja capaz de arranjar soluções permanentes e satisfatórias para todos. Todas essas noções ecoam de forma muito parecida com as de Connolly. Sua preocupação maior, como ele mesmo (Scanlon) explicita, é com o antagonismo – um termo que é mais utilizado por Chantal Mouffe do que por William Connolly, mas que se refere à mesma postura que este último identifica de enxergar o outro como um mal que deve ser eliminado. Sua compreensão da sociedade como uma estrutura fluída, constantemente mutável e apenas parcialmente controlável é perceptível em diversos momentos como, por exemplo, em sua ponderação sobre a natureza da sociedade ser constantemente redefinida. E, o que é mais importante: ele não quer trancafiar as opiniões de origem religiosa na vida privada de forma que elas não tenham expressão na pública, apesar de levantar a mão em admissões de *mea culpa* ao descrever seus inúmeros desejos de excluir as referências religiosas presentes no Estado, e do seu desgosto pelo fato de que o criacionismo pode ser tratado com tendo o mesmo status e valor que o evolucionismo. Sua sinceridade não desmerece seu esforço para defender a tolerância; talvez apresente este esforço como ainda mais precioso, uma vez que ele identifica as próprias limitações e dificuldades ao invés de simplesmente imputá-las a outros.

O fato é que Scanlon não se identifica como agonista, mas ele compartilha com essa corrente ao menos algumas ideias que são fundamentais. É difícil encontrar razões para acusá-lo de apresentar uma teoria metafísica, de tentar forçar a perspectiva secular como a única válida no campo político ou de cristalizar a política em prol de uma teoria da justiça. Ele fala sobre como a tolerância não é derivada de um conjunto específico de direitos mas, ao contrário, que todos e quaisquer direitos devem ser constantemente revisados para atender ao que ele chama de “espírito de conciliação”. Não creio que essa vontade de conciliação seja um consenso no sentido mais estrito do termo, como se fosse possível chegar a uma série de

acordos básicos encabeçados por um valor supremo, mas que represente uma tendência relativa à paz. Nesse ponto Scanlon parece um tanto ingênuo, pois acredita que o respeito mútuo é naturalmente preferível ao ódio e ao combate feroz do diferente.

Dado que deve haver desentendimentos e que aqueles que discordam precisam de algum modo viver juntos, não seria melhor, se possível, manter essas discordâncias contidas em uma estrutura de respeito mútuo? Parece que a alternativa é estar sempre em conflito, mesmo no mais profundo nível, com um número elevado de nossos concidadãos. (SCANLON, 2009, p. 37)

Essa é uma distinção importante, porque Connolly é mais efetivo em compreender que certas subjetividades exigem justamente o contrário. Não é que seja assim tão apazível dedicar suas forças e suas emoções a perseguir aqueles que divergem de seu entendimento do que é correto; não é como se essa postura não tivesse alguns sofrimentos engendrados a medida em que ela é experimentada. O empenho da normalização é custoso para quem a deseja, pode gerar cansaço, angústia, dor. Mas esse sofrimento é o preço que se escolhe para pagar, um preço que para muitos é pequeno frente ao preço de encarar a vida pela visão trágica. A verdade é que a pergunta feita acima por Scanlon parece mais uma súplica do que uma dúvida de fato. Mas ele subestima o poder que o combate extremo e incansável tem para a identidade de diversos grupos. Tanto para grupos de esquerda quanto para grupos de direita, a palavra “guerreira(o)” é usada como um título honroso e o termo “luta cotidiana” é atribuído à própria existência dos sujeitos que “resistem” – resistem ao pecado, ao imoral, à conversão ou a qualquer outra coisa.

O argumento de Scanlon de que respeito mútuo é melhor do que viver eternamente em conflito profundo é um dos dois que ele apresenta para que valorizemos a tolerância. O segundo é baseado na concidadania, que ele enxerga como um motivo por si só para exercer a tolerância. A ideia é que nós devemos ser tolerantes porque todos têm o direito de participar do que a sociedade é e virá a ser, ainda que seja duro aceitar que a sociedade seja moldada de forma diversa daquela que nós projetamos, porque fazer o contrário significa alienar nossos concidadãos de um direito que lhes é natural. Natural no sentido de que nascemos no mesmo território, ou que se tenha cidadania por outros meios que não o nascimento, mas basicamente pela noção de que um indivíduo não está autorizado a reverter a plena cidadania do outro simplesmente porque este outro tem um comportamento divergente do seu.

Para ilustrar uma situação que ele supõe indiscutível, Scanlon exemplifica com um conflito geracional, onde o filho tem aspirações contrárias às do pai e este último não pode, mesmo que queira, negar o direito do filho de ajudar a moldar a sociedade de uma forma que o pai discorde. Esse argumento é muito difícil de aceitar. Quando Connolly nos coloca a noção de contestabilidade comparativa, ele está limitando as forças das partes porque ele retira o poder delas de reivindicar a sua verdade como universal. Quando Scanlon nos dá o argumento da concidadania, no entanto, parece que ele depende largamente de um sentimento de valorização dessa ligação formal que compartilhamos com o resto da sociedade. De certa forma, ele também entende que nenhuma das partes pode reivindicar que a sua verdade é *a* verdadeira, mas ele falha em demonstrar isso ao preterir algo similar a uma contestabilidade comparativa em prol de uma ligação que pode até fazer com que o indivíduo não aliene o outro de forma ilegal, mas que não o compele de forma alguma a fazer qualquer esforço na esfera informal e não o impede de tentar impor seu modo de ser dentro dos limites da lei.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações de William Connolly são bem-vindas por diversos motivos. Ele faz um bom trabalho em trazer Nietzsche para o campo da teoria política; creio que ele mostre de forma satisfatória como a ideia de ressentimento opera na política e a importância de se levar esses aspectos psicológicos da identidade em consideração para evitar posicionamentos fundamentalistas. Não há melhor expressão para descrever seu trabalho sobre identidade e ressentimento do que a que diz “*it hits too close to home*” – em alguma medida *dói*, e *dói* porque chega muito perto do que tentamos mascarar ou simplesmente não queremos encarar. E é bom que ele admita que apenas uma parcela das pessoas precisa aceitar a contestabilidade de suas féis, porque nós estaríamos fadados ao fracasso se ele não o fizesse. Não posso afirmar que ele tenha feito um bom trabalho ao oferecer os conceitos de respeito agonístico e responsividade crítica. Não é que eles sejam indesejáveis ou ruins de alguma forma, mas quando ele fala sobre essas práticas elas não parecem tão diferentes do esforço que se faz com a tolerância. Além do mais, parece que ele atinge um ponto difícil de solucionar: se ele estiver pedindo que as pessoas encarem as suas féis admitindo um nível de contestabilidade, ele cai no problema apontado por Stephen Macedo de que nós precisamos forçar uma interpretação liberal das crenças, mesmo que para um número seletivo de crenças. Se, por outro lado, ele estiver apontando para interpretações que são condizentes com pelo menos algumas correntes de pensamento (teístas ou não), nós caímos em duas armadilhas: a) ou nós aceitamos a participação política de apenas uma pequena parcela religiosa que possui interpretações semelhantes à liberal e isolamos os outros grupos, o que não me parece ser uma saída muito pluralizante, ou b) nós devemos nos perguntar se esse método é suficientemente efetivo, uma vez que essas correntes já existem e, portanto, se fossem suficientes, nós não precisaríamos quebrar a cabeça procurando métodos que lutem contra as tentativas de normalização.

Dito isso, fica a questão: o fundamentalismo tem de fato uma expressão relevante nas democracias modernas ou nós temos a *sensação* de que esta postura tem um peso significativo, fruto distorcido da nossa oposição à sua existência, da nossa identificação automática de atitudes ferozes frente à discórdia e, talvez, fruto da nossa própria tendência ao ressentimento? Essa é uma pergunta que não pretendo responder, mas gostaria de sugerir que qualquer resposta que se aproxime da verdade é mais complexa do que desejaríamos, e não pode ser baseada em uma simples análise histórica do século XX. Digo isso porque o

fantasma do nazismo e de outros movimentos totalitaristas era pra ser um alerta, mas transformou-se rapidamente em justificativa para outras posturas totalitaristas. O que era pra ser tratado com seriedade é utilizado como sensacionalismo barato para gerar histeria, e muitos daqueles que não são tocados por essa demagogia se perguntam se o totalitarismo realmente foi tão ruim quanto os discursos oficiais defendem, impulsionados por uma crescente desconfiança contra a mídia e a propaganda liberal. Seja para uma opção ou para outra, há uma perda de oportunidade de reflexão que se proponha a analisar outros aspectos sociais e que possa, enfim, gerar tolerância ou algo similar. Também não basta fazer uma extensa lista de opressões e insistir tanto nela a ponto de que a própria identidade se cristalice na posição de vítima, de forma que não se possa relacionar com o mundo de outra forma que não por essa ligação de opressor e oprimido. Tenho sérias dúvidas de que falar sobre tolerância, respeito agonístico ou qualquer conceito da mesma categoria será suficiente para estremecer as bases (no bom sentido) dos debates sobre liberdade, pluralismo, opressão e fundamentalismo. Mas ressaltar o papel da psique na política é um bom começo.

REFERÊNCIAS

- ABELARDO, Pedro. *Ética, ou conhece-te a ti mesmo (Scito te Ipsum)*. Tradução Tiago Tondinelli – Campinas, SP: Ecclesiae, 2016.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A cidade de Deus*. 2. ed. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2000.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *Confissões*. Tradução Frederico Orzanam Pessoa de Barros, introdução Riolando Azzi – [Ed. Especial] – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- CONNOLLY, William E.. *Identity/Difference: democratic negotiations of political paradox (expanded edition)*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2002.
- CONNOLLY, William E.. *The ethos of pluralization*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2004.
- FORST, Rainer, "Toleration", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
- GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas W. (Ed.). *A companion to contemporary political philosophy*. Blackwell Publishing, 2007.
- LOCKE, John. *A letter concerning toleration*. Trad. William Popple. Hazleton, PA: Pennsylvania State University, *Electronic Classic Series*, 1998.
- MILL, John Stuart. *Ensaio sobre a liberdade*. São Paulo, SP: Escala, 2006.
- RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica*. Lua Nova, São Paulo, n. 25, p. 25-59, Apr. 1992.
- SCANLON, Thomas M.. *A dificuldade da tolerância*. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 84, p. 31-45, 2009.
- WENMAN, Mark. *Agonistic democracy: constituent power in the era of globalisation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.