

## **O PARADOXO DA TOLERÂNCIA COMO VIRTUDE: POR UM SENTIDO MORAL DE TOLERÂNCIA COMO RECONHECIMENTO**

Larissa Cristine Daniel Gondim<sup>1</sup>

**Resumo:** Atribuir um significado para o termo tolerância não é tarefa a ser facilmente cumprida. Muitas vezes descrita como uma virtude elusiva, a tolerância parece ser politicamente necessária, mas moralmente impossível. Isso acontece porque a tolerância é um bem moral, segundo o qual é preciso “suportar um mal”, ou seja, aguentar condutas e crenças desagradáveis de outrem, ainda que se tenha o poder para interferir nelas, entretanto, ela é uma virtude requerida apenas em face daquilo que é intolerável. Diante desse problema, por que tolerar? Defende-se, como hipótese desse artigo que, para separar o sentido de tolerância da noção de desagrado, é preciso propor um sentido moral de Tolerância como Reconhecimento. Originada a partir de uma leitura da teoria hegeliana do reconhecimento e suas interpretações, esse sentido de tolerância a coloca como condição moral do desenvolvimento intersubjetivo da individualidade, sendo, portanto, requisito constitutivo do Eu e da interação social. Dessa forma, tolerar é preciso para que se possa manter a tensão que é condição originária da subjetividade.

Entende-se por tolerância um princípio moral e político que instrumentaliza interações sociais potencialmente pacíficas. Interpretada tanto como uma disposição moral do indivíduo, quanto como um meio de atuação política, a tolerância consiste em um modo de ação cuja justificação é irrenunciável: sua negação implica na legitimação da força como estratégia de resolução de conflitos.

A incontestabilidade de sua necessidade prática, entretanto, não simplifica os modos de teorização dessa virtude. Isso acontece porque a tolerância pode assumir diversos sentidos, dentro da teoria moral e política. Em um primeiro momento, ela adquire o que neste projeto se denomina de sentido moral da tolerância: ela é uma virtude individual segundo a qual o sujeito deixa de agir no sentido de impedir uma prática ou crença detestável de outrem, ainda que tenha poder para fazê-lo. Em um segundo momento, entretanto, a tolerância pode ser descrita em um sentido político: ela é um compromisso democrático que possibilita a coexistência de várias comunidades culturais na esfera pública.

---

<sup>1</sup> Professora das Faculdades Integradas de Patos, nas disciplinas de Introdução ao Direito e Lógica e Argumentação Jurídicas. Mestre em Filosofia Política pela Universidade Federal da Paraíba. Mestre em Direitos Humanos pela Universidade Federal da Paraíba. Bacharel em Ciências Jurídicas e em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: [larissa.gondim@gmail.com](mailto:larissa.gondim@gmail.com).

O artigo tem como tema central um estudo teórico acerca da tolerância em seu sentido moral. Isso se dá porque esse conceito é extremamente problemático. Sob essa perspectiva, a tolerância dá origem a um paradoxo, segundo o qual ela só seria exigida nos casos em que não deveria existir, ou seja, ela é uma demanda que surge sobre o intolerável. Esse paradoxo questiona a possibilidade da tolerância ser considerada um bem em si mesmo, o que, em tese, desestabilizaria a sustentação de uma fundamentação moral para essa virtude.

O que se pretende, portanto, é superar a situação de paradoxo através de uma reorganização conceitual do sentido moral de tolerância. A partir da teoria hegeliana de reconhecimento, bem como de algumas de suas interpretações<sup>2</sup>, busca-se instituir a noção moral de Tolerância como Reconhecimento, a partir de uma relação entre a Tolerância e a Ética do Reconhecimento, esta que, por sua vez, constitui-se como um conjunto de princípios morais de autorrestrrição e reciprocidade que permeiam as relações reflexivas de constituição dialética da subjetividade. Defende-se, portanto, que esse conceito renovado de Tolerância seria capaz não só de superar o paradoxo, mas também de instituir formas moralmente recíprocas de interação social.

Tomar a questão da tolerância como temática principal, todavia, não é uma postura recente, tendo em vista que os primeiros escritos sobre o tema tiveram sua origem na Modernidade, junto ao desenvolvimento do Estado Liberal. Por que, então, estudar tolerância? Não seria apenas o retorno de uma doutrina antiga?

A resposta para essas perguntas são ambivalentes. Sim, de fato, a tolerância é um objeto de estudo que permeia teorias morais e políticas há pelo menos 400 anos. Todavia, torna-se cada vez mais necessário discuti-la hoje. Isso porque a tolerância é uma virtude ambígua: é indispensável, mas impossível; é condição de sociabilidade, mas tem como fundamento a discordância; promove a paz, mas legitima o conflito.

Estudar tolerância, ainda que teoricamente, significa importar-se com a fundamentação moral da interação social. E, nesse sentido, fundem-se a relevância social e teórica da matéria. Não há como falar sobre teoria da tolerância sem levar em consideração os efeitos que essa virtude produz, seja na formação da individualidade, seja na estrutura do corpo social e político. Muito menos há como defender que a tolerância é algo dispensável, pois isso seria legitimar um discurso de que a força do mais poderoso e a subjugação dos mais fracos é o fundamento que instaura as relações de significado entre os seres humanos.

---

<sup>2</sup> As interpretações da teoria hegeliana do reconhecimento estudadas nesta pesquisa serão as de Charles Taylor, Axel Honneth e Vladimir Safatle.

Os problemas relativos à definição moral de tolerância têm, há muito tempo, submetido esse princípio ao relativismo ou à razão instrumental. Isso significa que, ou a tolerância legitima a indiferença quanto à opção por concepções de vida boa, ou ela é vista como a alternativa menos custosa de se alcançar acordos políticos abrangentes. É preciso superar ambas as perspectivas e defender que a tolerância é um componente estrutural do próprio desenvolvimento da subjetividade, ou seja, ela é essencial para a formação do Eu em contextos reflexivos de relacionamento com o Outro.

Para a consecução deste estudo, foi utilizado o método de abordagem dialético e o método de procedimento monográfico, em que teorias tradicionais de tolerância foram confrontadas de modo a evidenciarem as suas contradições latentes e, nesse sentido, tornarem possível e justificada a afirmação de que é imperiosa a formulação de um novo sentido para a virtude da tolerância. Enquanto técnica de pesquisa, o estudo foi realizado através da documentação indireta, por meio de pesquisa bibliográfica, em livros, revistas internacionais ou sites especializados no assunto. As traduções dos textos em língua estrangeira foram feitas de forma livre, acompanhadas do original em nota de rodapé.

## **1 O PARADOXO DA TOLERÂNCIA EM SEU SENTIDO MORAL**

Apesar de a Tolerância ter assumido diversos sentidos, seja em filosofia moral ou política, atribuir um significado para esse termo não é tarefa a ser facilmente cumprida. Muitas vezes descrita como uma virtude elusiva (HEYD, 1996, p.1), a tolerância parece ser politicamente necessária, mas moralmente impossível. Todavia, em que se justificam essas dificuldades?

Segundo Michael Walzer, existem duas possibilidades de significado para o termo tolerância. Uma a define como um estado de espírito, e outra a relaciona com modos históricos de organização política (WALZER, 1999, p.16). Dessa forma, poder-se-ia afirmar que existem duas vertentes possíveis para o termo tolerância: uma no sentido moral e outra no sentido político.

De modo genérico, autores como David Heyd (1996), John Horton (1996), Bernard Williams (1996) e Susan Mendus (2009), entre outros, apontam que a tolerância em seu sentido moral pode ser tradicionalmente definida como a virtude segundo a qual um indivíduo, ao se deparar com crenças e concepções de vida que ele considera detestáveis, e que sobre as quais ele tem o poder de agir, refreia a sua ação, suportando o que considera

desagradável ou mal. Para Heyd (1996, p.11) “o conceito de tolerância consiste nas crenças e ações que são justificadamente (e talvez moralmente) desaprovadas, e ainda assim são imunes de intervenção negativa”<sup>3</sup>.

Por outro lado, em seu sentido político, a tolerância pode ser definida como uma ação ou compromisso político que possibilita a coexistência pacífica entre diversas concepções de bem dentro da esfera pública. Segundo Catriona McKinnon (2009, p.57), existem três níveis de exercício da tolerância política: (1) o nível negativo, quando o Estado apenas limita-se a não interferir ou não encorajar o desenvolvimento de crenças específicas; (2) o nível de participativo, quando o Estado procura incluir grupos culturais minoritários nas instituições políticas; e (3) o nível positivo, em que o Estado ativamente tutela as diferenças sociais, lançando programas que garantem os direitos culturais de grupos minoritários.

Por opção metodológica, o presente projeto de pesquisa não terá como objeto a questão da tolerância em sentido político<sup>4</sup>. Tem-se, aqui, como marco teórico de discussão, o sentido moral da tolerância e as implicações teóricas dessa noção.

Conforme foi dito anteriormente, a tolerância como virtude moral é definida como uma espécie de omissão individual do sujeito que, em face de uma conduta ou crença detestável de outrem, restringe a sua ação, ainda que tenha o poder para intervir. Percebe-se que, ao redor dessa noção, podem ser identificadas as seguintes características: (1) a tolerância é uma disposição do indivíduo, ou seja, é uma virtude que se origina subjetivamente na noção de individualidade; (2) ela se baseia na possibilidade de se operar juízos de valor e de verdade sobre as crenças de outrem, sendo que o resultado desse processo é a caracterização de concepções de bem aceitáveis ou inaceitáveis; (3) ao lidar com horizontes axiológicos, ela se constitui como um princípio de moralidade, entretanto, trata-se de uma virtude moral omissiva, em que a ação de intervenção, em face do desagradável, é inexistente.

Entretanto, essa concepção moral de tolerância apresenta algumas incompatibilidades, que ficaram conhecidas como Paradoxo da Tolerância. Se a tolerância é uma virtude que só pode ser exercida em face daquilo que se considera errado e, sabendo que o mal é algo que deve ser moralmente evitado, a tolerância só será exigida perante o que não se pode tolerar. É o que aponta Bernard Williams (1996, p.18), quando entende que “tolerância é requerida

---

<sup>3</sup> No original: “the concept of tolerance consists of beliefs and actions that are justifiably (and maybe morally) disapproved of and yet are said to be immune from negative interference”.

<sup>4</sup> Esse sentido de tolerância já foi objeto de pesquisa da Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, sob o título de “A política da tolerância e o reconhecimento da diferença”.

apenas para o intolerável” e, no mesmo sentido, Susan Mendus (1989, p.18-19), ao afirmar que “quando a tolerância é baseada na desaprovação moral, isso implica que a coisa tolerada é errada e deve não existir. A pergunta que surge é por que (...) deve ser considerado bom tolerar”<sup>5</sup>.

O Paradoxo da Tolerância encontra seu fundamento no sentido de ‘desagrado’, ou no que se entende por crença desagradável. Ocorre que o julgamento moral acerca da correção ou incorreção dos valores alheios é algo extremamente problemático. Isso acontece pelos seguintes motivos: (1) através desse discurso, legitima-se o argumento de que é possível ampliar objetivamente juízos morais subjetivos e particulares, utilizando-os como critérios pelo quais se pode realizar julgamentos morais; (2) essa objetivação moral instaura uma assimetria de poder, pois, quando o sujeito se coloca na posição de tolerante, ele automaticamente assume a postura de alguém que tem condições de intervir no que o tolerado acredita; (3) surge então o princípio da não intervenção, todavia ele está completamente condicionado à vontade subjetiva do tolerante em suportar ou não o mal da conduta ou crença alheia; (4) esse círculo vicioso faz surgir uma relação diretamente proporcional entre tolerância e fundamentalismo, já que, quanto mais rígidos os princípios morais mais desagradáveis serão as crenças dos outros e, dessa forma, haverá mais oportunidades de se exercitar a virtude da tolerância<sup>6</sup>.

Segundo John Horton, essas características tornam a estrutura conceitual da tolerância dificilmente complexa. Para o autor “não há uma linha precisa que pode ser desenhada dividindo tolerância da intolerância” (HORTON, 1996, p. 28)<sup>7</sup>. Foram tais dificuldades que impulsionam alguns autores a afirmar que a tolerância não seria um bem em si mesmo: ela seria apenas um instrumento utilizado para consecução de finalidades sociais. É o que alega Barbara Herman (1996, p.61), quando afirma que “tolerância não é em si mesma escolhida como um bem; chega-se a ela como resultado do balanceamento entre considerações concorrentes, (...) porque os custos de interferir nestas é alto demais”<sup>8</sup>.

Entretanto, afastar a tolerância de seu sentido moral, subordinando-a a uma racionalidade instrumental, não resolve o Paradoxo, já que a origem do problema da tolerância é uma questão conceitual. De acordo com David Heyd (1996, p.10), “a linha entre

---

<sup>5</sup> No original: “where toleration is based on moral disapproval, it implies that the thing tolerated is wrong and ought not to exist. The question which then arises is why (...) it should be thought good to tolerate”.

<sup>6</sup> Esse posicionamento é defendido por John Horton (1998, p.34), quando este afirma que a tolerância fundada na noção de desagrado só pode levar ao relativismo exacerbado ou ao fundamentalismo.

<sup>7</sup> No original: “There is no precise line that can be drawn dividing tolerance from intolerance”.

<sup>8</sup> No original: “toleration is not itself chosen as a good; one comes to it as the result of balancing competing considerations (...) because the costs of interfering with it are too high”.

o dever de tolerar e a exigência de se opor ao intolerável nem sempre está clara, mas porque o conceito de tolerância é em si mesmo problemático”<sup>9</sup>. Isso significa que uma mudança estrutural no conceito de tolerância poderia dar cabo de seu paradoxo sem que, para isso, seja necessário retirar completamente o seu sentido moral.

Para viabilizar essa mudança conceitual, defende-se, neste artigo, que é preciso afastar a tolerância da noção de desagrado, encontrando um fundamento ético para seu princípio que não esteja justificado em julgamentos morais acerca do que é ou não suportável. Sugere-se, portanto, que essa nova formulação tenha como paradigma teórico a aproximação da Teoria de Tolerância com a Teoria do Reconhecimento, mais precisamente aquela inaugurada pela doutrina hegeliana e suas interpretações<sup>10</sup>.

## **2 A TEORIA HEGELIANA DO RECONHECIMENTO E SUAS INTERPRETAÇÕES**

Em sua *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel procura estabelecer um conceito de individualidade a partir do que ele entende por consciência-de-si. Tratava-se, pois, de encontrar a “verdade da certeza de si mesmo” (HEGEL, 2012, 135) e isso significa buscar o fundamento da certeza subjetiva, esta que, por sua vez, só pode ser adquirida pela consciência-de-si, que é um processo reflexivo que envolve a alternância entre um saber de si mesmo e um saber do Outro. Para Hegel, “a consciência de si é reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro” (HEGEL, 2012, p.136). Essa aproximação entre o sujeito e o ser-Outro ocorre quando aquele se dá conta de que o objeto possui a mesma estrutura do Eu, e que ambos estão inseridos em uma conjuntura normativa partilhada, que Hegel chama de Vida. A Vida, portanto, é a infinitude simples que abarca a tensão entre a particularidade e a universalidade.

O processo de tomada de consciência-de-si começa exatamente a partir da internalização dessa tensão. Quando a consciência percebe a inadequação de seu conhecimento sobre as coisas do mundo, ela procura transcender sua finitude, colocando-se para si mesma através da negação de sua dependência com o que é externo. A consciência-de-si se transforma, portanto, no desejo de consumir o Outro, de exterminá-lo.

---

<sup>9</sup> No original: “the line between the duty to tolerate and the requirement to oppose the intolerable is not always clear, but because the concept of tolerance itself is problematic”.

<sup>10</sup> Entende-se por doutrina hegeliana do reconhecimento os estudos feitos por Hegel sobre a temática do reconhecimento na *Filosofia do Espírito* (1805) e *Fenomenologia do Espírito* (1807). As interpretações da teoria hegeliana, adotadas nessa pesquisa, serão as de Charles Taylor, Axel Honneth e Vladimir Safatle.

Entretanto não se pode afirmar que esse desejo é uma tentativa de fundar uma noção solipsista de subjetividade, em que o sujeito absorve completamente o objeto. Isso acontece porque o desejo de consumação do objeto nunca é levado à cabo, pois “essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo” (HEGEL, 2012, p.141), ou seja, a relação negativa ratifica a alienação da consciência ao objeto do desejo, e isto só será superado quando a consciência desejar um objeto que duplique a sua própria estrutura, já que “a satisfação do desejo é a reflexão da consciência de si sobre si mesma” (HEGEL, 2012, P.141). Dessa forma, para Hegel (2012, p. 141), “a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si”. Não se trata, pois, de uma subsunção, mas sim do desdobramento da consciência-de-si em duas consciências. Isso significa que a consciência-de-si só pode se pôr através de outra consciência-de-si. Desse modo se instaura a dinâmica do reconhecimento, a passagem do Eu para o Nós. A consciência de si, portanto, encontra sua certeza na satisfação do desejo de ser reconhecida e de reconhecer-se em Outro.

## 2.1 O EU E O INDETERMINADO: A TEORIA DO RECONHECIMENTO PARA VLADMIR SAFATLE

Para Vladimir Safatle o sujeito hegeliano é uma síntese reflexiva que tem, como ontogênese, a naturalização da noção do conflito entre negatividade e subjetividade. Para o autor, o nascimento da subjetividade se dá através da passagem da determinação para indeterminação, o que caracteriza a função formadora do temor da morte do sujeito (SAFATLE, 2012, p.36). Trata-se, portanto, de uma determinação negativa, que constrói destruindo, já que a falta é o que gera o impulso da subjetividade para fora de si, de modo que “o sujeito é aquele que tem a capacidade de suportar a contradição de si mesmo produzida por um desejo que coloca a essência do sujeito no objeto” (SAFATLE, 2012, p. 39) <sup>11</sup>.

Segundo o autor, o grande mérito da obra hegeliana é inaugurar um novo sentido de individualidade a partir da consciência de si. Entretanto, esse conceito não é puramente reflexivo, pois implica em um conceito relacional que estrutura a experiência de si mesmo, de

---

<sup>11</sup> Essa interpretação do Safatle a respeito do sujeito hegeliano é influenciada pela leitura lacaniana que tem como objetivo estabelecer uma relação entre ausência de reconhecimento e sofrimento psíquico. Essa interpretação também dá origem a uma concepção política de reconhecimento institucional das subjetividades em sua potência para o indeterminado. Safatle faz uma crítica ao formalismo positivista e a noção de liberdade negativa e autonomia. Para o autor, a autonomia não pode ser caracterizada como a capacidade de livre arbítrio, mas deve ser compreendida dentro da noção de desejo. Segundo o autor “a autonomia não pode ser simplesmente a possibilidade de agir de outra forma do que se age. (...) a autonomia está profundamente ligada à capacidade de se desejar o que se quer” (SAFATLE, 2012, p.75).

modo que “toda subjetividade é dependente de uma estrutura intersubjetiva de relações que a constitui e a precede” (SAFATLE, 2012, P.23).

Ocorre que, para Safatle, essas relações intersubjetivas são condicionadas à uma dialética do negativo, que, ao mesmo tempo que forma a autoidentidade, nega a sua determinação imanente. Nesse sentido, a consciência de si se perfaz em uma experiência de morte e angústia que nunca alcança uma determinação completa, pois “é corroída por um fundo de indeterminação que fragiliza sua identidade e fixidez” (SAFATLE, 2012, p. 28) <sup>12</sup>.

Essa tensão entre o determinado e o indeterminado, no interior de cada singularidade material, tem sua origem em um princípio de indeterminação que jaz no conceito hegeliano de vida. A vida é o plano de fundo que permeia tanto o sujeito quanto o objeto, a “lama do mundo”, entretanto, ela internaliza o conflito constante entre ser uma substância universal e, simultaneamente, ser diferenciação visível. Considerando, pois, que a vida é o primeiro objeto de desejo da consciência de si, essa dialética negativa passa a ser internalizada pelo sujeito e pelo objeto, de modo que, para Safatle, a individualidade encontra seu nascimento em sua morte, já que “o conflito faz com que a posição da individualidade seja a divisão de uma fluidez indiferenciada que, por sua vez, só pode ser posta através da dissolução da própria individualidade” (SAFATLE, 2012, p.35).

Isso significa que o nascimento da subjetividade está na morte da própria subjetividade, isto é, há uma metafísica da negatividade presente no conceito hegeliano de desejo (2012, p.40) <sup>13</sup>. A essência desse desejo é a falta, ou seja, a consciência deseja aquilo que não está presente nela e, ao colocar outra consciência de si como objeto do seu desejo, ela busca assimilar o objeto a si, mas sem sucesso <sup>14</sup>. A perpetuação dessa falta, portanto, é um modo de ser da consciência, e o sujeito é definido, portanto, como “aquele que tem a capacidade de suportar a contradição de si mesmo, produzida por um desejo que coloca a essência do sujeito no objeto” (SAFATLE, 2012, p. 39).

Assim, a falta se transforma na manifestação da infinitude, o modo de descrição de uma potência à indeterminação, já que “o infinito é aquilo que porta em si mesmo sua própria negação e, em vez de se autodestruir, conserva-se em uma determinidade que nada mais é do que a figura da instabilidade de toda determinidade” (SAFATLE, 2012, p. 45). O desejo,

---

<sup>12</sup> É através dessa relação do Eu com o Indeterminado que Safatle critica o modo que Honneth e Habermas interpretam a teoria hegeliana, afirmando que ambos apontam a individualidade como uma “figura de determinação completa” (2012, p.26).

<sup>13</sup> Essa relação da formação da consciência de si com uma noção de desejo geral é o que faz Safatle relacionar a teoria hegeliana com as teorias psicanalíticas de Lacan.

<sup>14</sup> Essa assimilação não extingue, entretanto, o objeto já que este, quando é outra consciência de si, duplica-se e se perpetua.



portanto, tem um caráter destrutivo, que é o impulso à despersonalização, mas é justamente em face de sua morte que o sujeito se coloca perante a libertação de uma posição egológica, já que a morte, ao invés da autodestruição, agora significa a busca pelo fundamento. E, nesse sentido, surge o sentido produtivo do desejo, que é a institucionalização do reconhecimento de vontades livres que se relacionam através da linguagem e do trabalho (SAFATLE, 2012, p. 46).

É nesse momento que Safatle afirma que o sofrimento de indeterminação não encontra sua justificativa na tendência da subjetividade ao indeterminado, pois esta é condição de sua própria estrutura e existência. Na verdade, o problema está em relação às possibilidades do reconhecimento dessa tendência de forma institucionalizada. O sofrimento social, nesse sentido, teria sua origem na viabilização “do reconhecimento institucional de sujeitos pensados como modos singulares de confrontação com o que se oferece como indeterminado” (SAFATLE, p. 54) e, dessa forma, a estrutura negativa do desejo originaria conceitos alternativos de liberdade e autonomia, estes que, por sua vez, serviriam como base da interação social <sup>15</sup>.

## 2.2 O EU E A LUTA SOCIAL: A TEORIA DO RECONHECIMENTO PARA AXEL HONNETH

Por outro lado, para Axel Honneth, esse aspecto negativo da consciência-de-si não encontra seu fundamento na dissolução para o indeterminado. Segundo o autor, é na experiência compartilhada da negatividade que os sujeitos reconhecem a sua dependência ontológica (HONNETH, 2008, p.87), de modo que o processo de reconhecimento é uma luta composta pelo conflito e reconciliação entre sujeitos morais. A vida social, portanto, dá-se por meio de uma luta por autoconservação, entretanto, segundo Honneth, esse conflito, ao invés de levar à autodestruição, deve impulsionar o movimento ético, dentro de uma comunidade de vida.

Baseando-se nos escritos hegelianos da Filosofia do Espírito (1805), Honneth afirma que o reconhecimento é um processo que se dá em três níveis: o primeiro nível de reconhecimento é o das relações de dependência afetiva, que se caracterizam como um primeiro afastamento dos sujeitos e suas determinações naturais; o segundo nível de reconhecimento é o das relações jurídicas, em que os sujeitos se reconhecem como portadores

---

<sup>15</sup> Segundo Safatle, estabelece-se, assim, o vínculo entre a fenomenologia do espírito e a obra política hegeliana que, por motivos metodológicos, não serão objeto de estudo deste artigo.

jurídicas universais e legítimas; o terceiro nível de reconhecimento é o das relações de honra e estima social, que se dão através da confirmação das expectativas sociais recíprocas entre os parceiros de interação. A primeira esfera seria, portanto, a do amor, a segunda, a do direito, e a terceira a da solidariedade.

Ocorre que, para Honneth, cada uma dessas esferas está ligada a uma espécie de desrespeito, este que, por sua vez, é a frustração nas expectativas de reconhecimento. A primeira esfera de desrespeito está ligada à violação da integridade física, que impede a construção da autoconfiança; a segunda esfera de desrespeito atinge a personalidade jurídica, excluindo a posse de determinados direitos e impedindo a construção do autorrespeito; a terceira esfera do desrespeito é aquela que se relaciona com a desvalorização de modos de vida culturais dentro de uma sociedade, o que impede a construção da autoestima.

A experiência do desrespeito, segundo Honneth, dá origem ao motivo de resistência social, isto é, impulsiona o conflito moral que inaugura a luta por reconhecimento. Para Honneth, esse programa tem uma índole materialista, pois tem como intuito principal “reconstruir o processo de formação ética do gênero humano como um processo que, passando pelas etapas de um conflito, se realiza em um potencial moral inscrito estruturalmente nas relações comunicativas entre os sujeitos” (HONNETH, 2009, p. 117). Nesse sentido, a teoria do reconhecimento da Filosofia do Espírito (1805) diferiria da teoria do reconhecimento na Fenomenologia do Espírito (1807), tendo em vista que, para aquela, o reconhecimento não serviria apenas como meio pelo qual a subjetividade ganha consciência de si mesma como totalidade, mas também seria o fundamento último de possibilidade da interação social <sup>16</sup>.

### 2.3 O EU E O IDEAL MORAL: A TEORIA DO RECONHECIMENTO PARA CHARLES TAYLOR

Essa relação moral que subjaz à noção de reconhecimento também foi identificada por Charles Taylor, quando este afirma que o desenvolvimento da individualidade como um ideal moral se consubstancia em uma tensão entre autenticidade e reconhecimento, o que remonta à dicotomia hegeliana entre particularidade e universalidade <sup>17</sup>. Entretanto, a função dos ideais

---

<sup>16</sup> Para Honneth a influência da filosofia da consciência em Hegel implica na internalização, no interior do espírito, do conflito que antes era descrito como pertencente à esfera das relações intersubjetivas.

<sup>17</sup> De modo geral, a teoria hegeliana do reconhecimento foi transformada em modo de se fazer política. Em seu artigo “The politics of recognition”, Taylor afirma que a função de uma política de reconhecimento seria a de promover o reconhecimento público das diferenças por parte das instituições democráticas, baseado no fato de

morais na interação social tem perdido sua importância, o que resulta no fato de que o progresso tecnológico, proporcionado pela modernidade, não pode ser também observado em relação às questões morais. Na verdade, neste âmbito o que se observa é um sentimento de perda ou declínio moral (TAYLOR, 2011, p.11).

Essas sensações, segundo Taylor, têm sua origem em três perdas: a perda de significado, a perda das finalidades e a perda da liberdade. A perda do significado corresponde à desarticulação dos horizontes de significado, ou o “desencantamento do mundo”, que é a desestruturação de ordem morais transcendentais como fundamento do agir. A perda das finalidades, por sua vez, traduz-se na primazia da razão instrumental como critério para definição dos fins morais do indivíduo, subordinando-os ao cumprimento de metas de eficiência e produção. A perda da liberdade, por fim, traduz-se no estado de apatia política que restringe o espaço político em que escolhas morais sérias poderão ser tomadas.

A razão que origina esse sentimento de perda repousa no fato do individualismo ter perdido sua aptidão moral. Para Taylor, o individualismo encontra-se eivado de um relativismo leve, segundo o qual “todo mundo tem o direito de desenvolver a própria maneira de viver, fundamentada no próprio sentido do que é realmente importante ou de valor” (TAYLOR, 2011, p.23). Trata-se, portanto, do individualismo da autorrealização, que desloca o sujeito de tudo aquilo que está fora dele. Para Taylor, isso é um engano profundo, pois o desapego aos ideais morais não é nada mais nada menos que um ideal moral, já que “o ideal moral por trás da autorrealização é o de ser fiel a si mesmo, em um entendimento especificamente moderno do termo” (TAYLOR, 2011, p.25).

O relativismo leve leva o individualismo a uma espécie de neutralismo que retrata o indivíduo como um fenômeno amoral, fundado em uma relação egoísta consigo mesmo. Todavia não existe geração de subjetividade monologicamente, pois “minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros” (TAYLOR, 2011, p. 54) <sup>18</sup>. Isso significa que o indivíduo, para se constituir, precisa ter acesso a uma linguagem compartilhada, adquirida em seu relacionamento com o Outro. Surge, então, uma nova noção de autenticidade: ser autêntico para si mesmo, ou seja, autorrealizar-se, tem

---

que as instituições públicas têm um papel relevante no desenvolvimento da identidade individual e, portanto, devem abrir espaço para a aceitação de que a cultura é um interesse básico do indivíduo. Entretanto, por se tratar de uma teoria política, a análise desse texto não fará parte do objeto do presente artigo.

<sup>18</sup> A teoria do reconhecimento de Charles Taylor é comumente caracterizada como uma teoria de reconhecimento identitário, pois interpreta a doutrina hegeliana no sentido de fundamentar relações constitutivas de identidade a partir de concepções de vida boa, compartilhadas no seio de uma comunidade. O contato com o ser-Outro não é necessário apenas para a constituição dialética da consciência-de-si, como condição subjetiva de acesso ao mundo, mas também é essencial para a formação do *self* que coloca o ser humano em uma posição moral e social dentro da organização política.

como condição necessária e conflituosa a relação significativa de conflito com o Outro. Dessa maneira, Taylor funda uma Ética da Autenticidade, segundo a qual a autorrealização individual, como ideal moral, só pode ser obtida através das relações de reconhecimento com o Outro.

Todavia, essa relação entre Autenticidade e Reconhecimento é, por definição, conflituosa. Isso acontece porque ser autêntico significa romper com as regras externamente impostas, mas, ao mesmo tempo, ser reconhecido nelas. De fato, a autenticidade implica (1) na criação, construção e descoberta (2) original do ser humano, frequentemente (3) em conflito com as regras da sociedade. Mas, por outro lado, ela demanda (1) a abertura dos horizontes de sentido (2) pela autodefinição dialógica. (TAYLOR, 2011, p.73).

Não existe solução evidente para a tensão constitutiva da autenticidade, porque ela é estrutural. O máximo que se pode fazer é tentar equilibrar esses dois aspectos, no que Taylor denomina de “luta constante”. Essa luta, entretanto, é condição necessária para o desenvolvimento de estratégias de responsabilização, em que os indivíduos devem considerar não só os seus interesses próprios, mas também suas relações com outros significantes. Eles precisam, portanto, restringir-se, em seus anseios solipsistas, para serem devidamente reconhecidos, isto é, para satisfazerem o desejo de serem desejados por outrem.

### **3 CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR UM SENTIDO MORAL DE TOLERÂNCIA COMO RECONHECIMENTO**

Considerando o que já foi explanado anteriormente, pode-se afirmar que as relações de reconhecimento são essenciais tanto para a construção dialética da noção de subjetividade, quanto para a manutenção e fundamentação da interação social. Segundo Honneth, essa passagem da subjetividade egológica para a sociabilidade ocorre simultaneamente a partir do contato intersubjetivo entre as duas consciências-de-si, em um processo por ele denominado de autorrestrrição do desejo. No mesmo sentido, Taylor afirma que a prática social é mediada por ideais morais de individualidade que transpõem a barreira do eu solipsista e passam a considerar a tensão latente entre o desejo próprio e o desejo alheio.

Isso significa que, no relacionamento entre o Eu e o Outro, a dialética negativa do desejo e sua satisfação encontra uma barreira que, simultaneamente, é também possibilidade de fundamento moral de toda interação social. Segundo Honneth, “no encontro entre os dois sujeitos, uma nova esfera de ação é aberta, no sentido de que os dois lados são compelidos a

restringir os seus impulsos egoístas tão logo eles entram em contato um com o outro” (HONNETH, 2008, p.88) <sup>19</sup>.

O que o Honneth, faz, portanto, é ligar a questão do reconhecimento a questões de moralidade. Isso acontece porque, segundo o autor, a noção de autorrestrrição é condição de toda moral e, considerando que ela também está presente na relação de reconhecimento, que é constitutiva da subjetividade, torna-se possível afirmar que existe uma “proto-moralidade” como condição da autoconsciência, e a limitação dos desejos respectivos em face do ser-Outro não se dá por uma questão de livre escolha, mas sim como um reflexo automático de sua própria percepção (HONNETH, 2008, p.88-89). Conforme o autor, “depois que o sujeito atingiu a consciência-de-si devido à reciprocidade moral, o indivíduo é capaz de entender-se como um membro vivo do gênero humano” (HONNETH, 2008, p.89) <sup>20</sup>.

Ora, isso nada mais é do que a própria estrutura de formação dialética da consciência-de-si. E, a partir dessas noções de reciprocidade e autorrestrrição, Honneth (2008, p.90) conceitua reconhecimento como a limitação recíproca dos desejos do Eu em benefício do Outro. Chega-se, portanto, à hipótese central desse estudo: a noção de reconhecimento confunde-se com próprio sentido moral da tolerância.

Conforme já foi dito anteriormente, o sentido moral de tolerância como a inação em face do desagradável não tem condições de se sustentar teoricamente. É preciso, portanto, inaugurar um novo paradigma e, neste artigo, defende-se que este pode ser proposto a partir de uma Ética do Reconhecimento. Entende-se por Ética do Reconhecimento o conjunto de direcionamentos morais, fundamentados na autorrestrrição e reciprocidade, que tornam possível o relacionamento entre duas consciências-de-si desejanças.

Analisando a distinção que Taylor faz entre autenticidade e reconhecimento, percebe-se que este define a Ética da autenticidade como o ideal moral de ser fiel a si mesmo, afirmando que essa autorrealização só poder ser feita mediante o relacionamento com o Outro. Entretanto, esse relacionamento estrutural também pode ser definido como um ideal moral, já que o dever moral de autorrestrrição é condição não só da interação social, mas também da constituição da própria individualidade.

Nesse sentido, a concepção moral de tolerância como reconhecimento implica no dever moral de autorrestrrição recíproca entre os desejos de consciências de si. Essa autorrestrrição é indispensável em face do seu papel estrutural para a formação da

---

<sup>19</sup> No original: “in the encounter between two subjects, a new sphere of action is opened in the sense that both sides are compelled to restrict their self-seeking desires as soon as they come into contact with one another”.

<sup>20</sup> No original: “after the subject has attained self-consciousness due to moral reciprocity, the individual is capable of understanding itself as a living member of the human genus”.

subjetividade livre e autônoma. Segundo Safalte, autonomia é a confluência do desejo com o desejo de ter esse desejo, ou seja, é a junção entre a enunciação consciente da vontade e o impulso do desejo (SAFATLE, 2012, p.76). Compreender a racionalidade no momento heterônomo da vontade tem como condição uma subjetividade tolerante que é condição de possibilidade da proposição de uma heteronomia também autônoma. Isso significa que na base da relação intersubjetiva de reconhecimento encontra-se uma fundamental noção moral de tolerância.

É a partir dessa reformulação conceitual que o princípio de tolerância supera o seu paradoxo. Em face dessas implicações teóricas, a tolerância, em seu sentido moral, independe da noção de desagrado, pois se consubstancia na autolimitação recíproca entre a reflexão-de-si e a reflexão-do-Outro, inerentes ao processo de tomada de consciência-de-si. O dever moral de tolerar repousa no fato de que a tolerância faz parte das condições de formação da subjetividade e, dessa forma, não há que se falar em *self* sem que já se tenha previamente adotado um sentido moral de tolerância.

#### 4. REFERÊNCIAS

HEGEL, Georg. **Fenomenologia do Espírito**. 7.ed. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **La Philosophie de l'esprit 1805**. Trad. Guy Planty-Bonjour. Paris: PUF, 2002.

HERMAN, Barbara. Pluralism and the community of Moral Judgement. *In*: HEYD, David (ed.). **Toleration: an elusive virtue**. New Jersey: Princeton University Press, 1996. p. 60-80.

HEYD, David (ed.). **Toleration: an elusive virtue**. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. 2.ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

\_\_\_\_\_. From desire to recognition: Hegel's account on human sociality. *In*: MOYAR, Dean (ed.). **Hegel's Phenomenology of Spirit: a critical guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HORTON, John. Toleration as a virtue. *In*: HEYD, David (ed.). **Toleration: an elusive virtue**. New Jersey: Princeton University Press, 1996. P.28-43.

MCKINNON, Catriona. Toleration and the character of pluralism. *In*: CASTIGLIONE, Dario. (ed.). **The Culture of Toleration in diverse Societies: Reasonable Tolerance**. Manchester: Manchester University Press, 2009. p. 54-70.

MENDUS, Susan (ed.). **Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. **Toleration and the Limits of Liberalism**. London: Macmillan, 1989.

SAFATLE, Vladmir. **Grande Hotel Abismo**: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

TAYLOR, Charles (*et al.*). **Multiculturalism**. Examining the politics of recognition. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. Trad. Almiro Pisseta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WILLIAMS, Bernard. Toleration: an impossible virtue? *In*: HEYD, David (ed.). **Toleration**: an elusive virtue. New Jersey: Princeton University Press, 1996. p. 18-27.