

Aos meus pais pela confiança que sempre depositaram em mim e pelo exemplo constante de luta pelos nossos ideais. Aos meus irmãos, Margarida e Carlos, pela ajuda e paciência. Ao Carlos pelo amor, disponibilidade e compreensão que demonstrou durante todo este processo. Aos meus amigos, que durante este caminho sempre me apoiaram.



Gostaria de agradecer à Universidade do Minho, especialmente ao Instituto de Letras e Ciências Humanas por ter proporcionado o curso de mestrado em Filosofia, na área de Ética e Filosofia Política. Gostaria, de agradecer especialmente ao meu orientador, o Dr. Acílio Rocha, pela sua inestimável ajuda, sem a qual esta tese não teria sido possível. Gostaria também, de agradecer a todas as pessoas que directa ou indirectamente colaboraram para a realização desta tese de mestrado, em especial ao coordenador do curso, o Dr. João Cardoso Rosas.



## RESUMO

### *CAMINHOS DE TOLERÂNCIA: DE JOHN LOCKE ÀS SOCIEDADES PLURAIS*

O debate em torno da questão da tolerância pôs-se desde sempre, dos mais diversos modos e nos vários domínios em que se exerce a actividade humana, mas foi com John Locke que teve especial desenvolvimento filosófico, tendo por contexto, no período moderno, a conceptualização em torno da sociedade civil e do Estado e questão de delimitação das esferas civil e religiosa; aquela é uma sociedade de homens livres, constituída com o objectivo de preservar e promover os bens temporais, esta, ao invés, uma sociedade de homens livres, voluntariamente reunidos, com o objectivo de preservar e promover os bens espirituais. A inquirição dos fundamentos da tolerância surge desta forma como uma consequência da demarcação entre essas duas tipologias de sociedades.

Se ontem assim foi, hoje, a questão da tolerância, como um valor imprescindível para o desenvolvimento das relações entre os homens, mostra-se ainda mais complexa, à medida que se cruzam as relações entre as sociedades e que estas se interpenetram entre si: as sociedades actuais são cada vez mais globais, onde se movimentam não apenas bens e serviços, mas também, e sobretudo, pessoas, ideias e valores. O grande desafio que atravessa as nossas sociedades e Estados é a gestão de toda a diversidade resultante dessa crescente amplitude de mudanças no mundo. A multiculturalidade é um fenómeno transversal à maioria dos países, em que a existência de várias formas de vida quase nunca é fácil e ocasiona frequentemente conflitos e rupturas. A tolerância aparece assim como o princípio orientador das nossas acções e das políticas do Estado num contexto não somente diferente como mais complexo. É fundamental que cada um respeite o outro por aquilo que ele é, ainda que seja diferente, e nenhum grupo ou indivíduo deve julgar o seu modo de vida como único e verdadeiro. Deste modo, urge pensar a tolerância nesta sua nova configuração, de modo a responder também aos desafios surgidos pelos crescentes processos de fragmentação social.



## **ABSTRACT**

### *PATHS OF TOLERANCE: FROM JOHN LOCKE TO PLURAL SOCIETIES*

The debate concerning the question of the tolerance in our society, has always be present in various guises of human activity, but it was through the works of John Locke that it gained major philosophical advances, specifically, in the modern period, with the conceptualization around the civil society and of the State and the question of civilian's and religious spheres delimitation; that is a society of free men, whose primary objective is preserving and promoting temporary goods, as opposed, this is a society composed of free men, voluntarily gathered, whose primary objective is preserving and promoting the spiritual goods. The inquiry of foundations of tolerance appears this way as a consequence of the demarcation among those two typologies of societies.

If, in the past, it was like this, today, the issue of the tolerance, as an fundamental value for the development of human relationships, is even more complex, given that there is a much more profound and greater interaction of ideas on a global scale. Not only are we considering the exchange of goods and services, but also, and above all, of human resources and their individual beliefs and values. The greatest challenge that crosses our societies and States is the administration of all the resulting diversity of that growing width of changes in the world. Multiculturalism is an established phenomenon in the majority of nations, where the co-existence of various lifestyles is never easy and frequently results in the outbreak of conflicts and ruptures. Tolerance appears, therefore, fundamental, with orientation of our actions and of the State politics, in a context not only different, as with different levels of complexity. It is of primary importance that we each have respect for our contemporary for that that he is, even if they portray characteristics alien to those of us, and no group or individual should judge themselves to be more valid and true than others. In this way, it is necessary to consider tolerance in this new format as a response to the ever increasing processes of social fragmentation of present day society.



## OBSERVAÇÃO

Na elaboração desta dissertação, sempre que recorremos a textos originais, que não em português, optámos por fazer as respectivas traduções e acompanhá-las dos textos originais em nota de rodapé. No entanto, não sendo possível recorrer a traduções portuguesas, pela sua inexistência, optámos por seguir as traduções espanholas, que considerámos ser de qualidade. Nessa medida, a tradução de Carme Castells Auleda, da obra de Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights* e a tradução de Francisco Alvarez da obra de Michael Walzer, *On Toleration*, parecem-nos um bom auxílio. Desta forma, seguimos as traduções espanholas existentes, fazendo-as acompanhar dos textos originais.



# ÍNDICE

<b>DEDICATÓRIA.....</b>	<b>iii</b>
<b>AGRADECIMENTOS.....</b>	<b>v</b>
<b>RESUMO .....</b>	<b>vii</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>ix</b>
<b>OBSERVAÇÃO.....</b>	<b>xi</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>

## Parte I

### A política da tolerância em John Locke

1. Estado de Natureza .....	13
2. A emergência da Sociedade Civil .....	21
3. A separação de poderes .....	25
4. A política da tolerância .....	29
4.1. Os escritos juvenis de Locke .....	32
4.2. O Estado e a Igreja .....	34
4.3. Limites da tolerância .....	45
5. Proast e Locke: o uso da coacção em matéria de religião .....	49
5.1. Uma nova crítica ao argumento lockeano .....	51

## **Parte II**

### **Pluralismo e Tolerância**

1. Origem do conceito de tolerância .....	58
1.1. As raízes do pluralismo .....	63
1.2. A resposta liberal – John Rawls .....	68
2. Pluralismo e multiculturalismo .....	71
3. Direitos humanos e políticas multiculturais .....	76
4. Minorias nacionais e grupos étnicos .....	82
4.1. O velho mundo e o novo mundo – Michael Walzer .....	86
4.2. Direitos diferenciados em função do grupo .....	97
4.2.1. Direitos poliétnicos .....	103
4.2.2. Direitos especiais de representação .....	105
4.2.3. Autogoverno .....	108
5. Cidadania complexa .....	112
6. A tolerância hoje .....	117
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>121</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>131</b>

# INTRODUÇÃO



Entre as questões ético-políticas hoje básicas e relevante nas relações entre os povos, avulta, como crucial, a questão da tolerância; a vivência num mundo globalizado obriga-nos a reflectir sobre este problema. As sociedades contemporâneas são cada vez mais heterogêneas, constituídas por diferentes grupos humanos, com interesses e aspirações divergentes, com classes e culturas em conflito; torna-se, por isso, urgente a implementação de medidas que visem harmonizar estas diferenças, de forma a que estas minorias não sejam afastada do processo social, político e cultural. A solução desta problemática não é fácil, nem tão pouco nova, mas passará pelo desenvolvimento de políticas multiculturais concertadas, visando a igualdade política, social e cultural de todos os grupos existentes.

Com o título de *Caminhos de Tolerância de John Locke às Sociedades Plurais*, este trabalho tem como objectivo, não apenas desenvolver uma solução para o problema dos conflitos religiosos, sociais ou culturais, antes apresentar criticamente a visão de um pensador do conceito de tolerância e sua incidência social, bem como proceder depois à análise da sua aplicabilidade nas sociedades actuais.

O grande precursor da ideia de tolerância, filosoficamente fundamentada e sustentada, foi John Locke, que dedicou parte da sua obra ao tema: a *Carta sobre a Tolerância* é a obra onde John Locke exprimiu o seu pensamento amadurecido sobre a questão, reforçando aí a importância decisiva do tema para o desenvolvimento humano. Além disso, este escrito é um documento fundamental na evolução do pensamento humano, porque relaciona de uma forma singular o seu pensamento político com a sua teoria da tolerância; uma das dimensões novas que Locke trouxe ao panorama intelectual do século XVII, é a ideia de uma separação entre duas comunidades, cujos meios e fins são totalmente distintos: a comunidade política e a comunidade religiosa.

Para que efectivamente se perceba o alcance do conceito de tolerância no contexto lockeano, é fundamental que se compreenda o seu pensamento político, que parte, como pressuposto, da distinção entre o “estado de natureza” e a “sociedade civil”. O estado de natureza é um estado de perfeita liberdade e igualdade, onde cada indivíduo pode dirigir livremente as suas acções, dispor da sua pessoa, posses e bens com toda a liberdade, apenas restringida pela lei da natureza. Esta lei obriga a todos de igual modo, porque é a razão que a constitui e ensina a todos, que, nascendo iguais, devem respeitar o outro nos seus direitos fundamentais – vida, liberdade e propriedade. É um estado de igualdade, onde todo o poder e jurisdição pertence a todos de igual modo.

Embora este seja um estado igualitário e livre, nem todos seguem a lei da natureza como seria desejável, guiando-se quantas vezes pelos seus interesses e paixões, lesando os outros nesses seus direitos fundamentais; sempre que isto ocorre, cada qual teria o poder de exercer a lei natural, possuindo o direito de punir os transgressores: este é o estado característico da humanidade, a condição natural do homem. Primeiramente, tudo pertence a todos de igual forma – a terra e todas as criaturas inferiores; contudo, cada homem possui por possibilidades da sua própria pessoa, a faculdade do trabalho: tudo o que o homem retire do estado natural, através do seu trabalho, pertence-lhe e cada qual somente se apropria daquilo que necessita para prover à sua preservação, porque tudo o resto pertence igualmente aos demais. A aquisição de propriedade está de acordo com a lei natural; o mundo é de tal forma extenso que permite que cada um possua aquilo de que necessita para a sua subsistência e da sua família. A imensidão do mundo fez nascer na consciência dos homens a necessidade de inventar um meio que permitisse preservar a terra e os bens, para além daquilo que cada um pode consumir, isto é, um meio que permitisse alargar a propriedade – a moeda. A invenção

da moeda, constitui um tácito consentimento dos homens, que, ao atribuir-lhe valor, introduz a possibilidade de cada um ter mais do que necessita para a sua subsistência.

Sendo o estado de natureza, um estado de perfeita igualdade e liberdade, onde cada um possui o direito de preservar a vida, a liberdade e as posses, aquilo que constituía a maior vantagem deste estado revelou-se o seu maior problema, uma vez que, não existindo aqui um juiz imparcial e leis estabelecidas e aceites por todos, que resolvam as disputas entre os homens, a conflitualidade aumenta perigosamente. Nestas circunstâncias, é fundamental a existência de um estádio que garanta a existência e preservação dos direitos naturais; este estádio só será alcançado mediante um pacto social, ou contrato, no qual cada um transfere para a comunidade política parte do poder e jurisdição que detinha no estado natural, autorizando a sociedade civil a elaborar leis em seu nome, conforme o exija o bem público. Uma vez atingido este estado, é essencial que a sociedade civil se atenha única e exclusivamente ao seu domínio, como única forma de alcançar o bem público e preservar os direitos fundamentais dos cidadãos.

A Inglaterra, pátria de John Locke, via a religião como uma criação e assunto exclusivo do Estado; o político dominava o religioso, existindo uma subordinação dos assuntos religiosos aos interesses do Estado. A intromissão do poder político no religioso, ou vice-versa, provocou grandes conflitos sobre a dependência da Igreja ante o poder político, ou deste daquela. A consciência destes problemas, que foram quantas vezes vividos de modo trágico, incutiu a necessidade de limitação dos poderes. A tolerância surge, desta forma, como a única solução perante as lamentáveis e dramáticas consequências de regimes de intolerância.

O problema da tolerância, tal como John Locke o perspectiva, é, pois, um problema de delimitação dos campos de acção do Estado e da Igreja. A sociedade civil é uma sociedade de homens, constituída com o único objectivo de preservar e promover os bens temporais, na medida em que estes sejam reconhecidos pela lei. A Igreja é, pelo contrário, uma sociedade de

homens livres, voluntariamente reunidos para preservar e promover os bens espirituais. Se cada sociedade se ativer estritamente àquele que é o seu domínio, não interferindo e não tomando como seus os meios e os fins da outra sociedade, os conflitos superar-se-ão e o bem público alcançar-se-á. A tolerância surge assim como uma consequência directa da separação entre estas duas sociedades, sendo que cada igreja é ou deveria ser independente do Estado, não dispondo dos meios coercivos que são da competência exclusiva do Estado; e, por outro lado, o Estado não é abrangido pelo que diz respeito à fé e salvação das almas.

Todavia, esta ideia de tolerância não é uma representação vazia; queremos com isto dizer que não é uma ideia que tudo comporta; ao invés, o seu fundamento é a liberdade racional, que não é uma licença que cada um dispõe para fazer o que quiser: é, sim, um direito de obedecer à lei da sua natureza, uma lei racional que apenas pode ser garantida e salvaguardada no interior da sociedade civil. Tal referência significa também que não podemos ser tolerantes com aqueles que não professam a tolerância, da mesma forma que não podemos ser tolerantes com tudo aquilo que põe em risco a comunidade civil e a paz do Estado. O único fundamento da tolerância é, como dissemos, a liberdade racional, sem a qual o homem não pode realizar verdadeiramente a sua humanidade.

A segunda parte desta dissertação intitula-se *Pluralismo e Tolerância*. Com efeito, vivemos hoje numa sociedade a todos os níveis global, onde circulam não apenas bens e serviços, mas também pessoas, valores e ideias, o que torna os países e as sociedades cada vez mais diversificados. O grande desafio das sociedades democráticas ocidentais é conseguir harmonizar as diferenças que existem no seu interior, de modo que os mais desfavorecidos e excluídos sejam integrados na sociedade maioritária. Pretendemos, pois, fazer uma análise crítica da importância do conceito de tolerância na sociedade global.

O pluralismo é hoje aceite como a perspectiva dominante, quer nas formas de pensamento quer nas formas de vida; é essencial que o indivíduo tenha possibilidades de

escolha; este ideal incorpora aquilo que muitos autores designam de *modus vivendi*, cuja essência está centrada na máxima de que existem vários modos de vida rivais, que são igualmente legítimos e nos quais os indivíduos se podem desenvolver. Mais recentemente, vários autores liberais equacionaram uma resposta diferente ao problema levantado pelo pluralismo; esta tem como base fundadora a ideia de uma “teoria da justiça”. John Rawls, a par de outros liberais, defende que é possível, mediante uma ideia compartilhada de justiça, harmonizar os diferentes modos de vida.

O mundo é, como dissemos, cada vez mais plural: cada sociedade alberga no seu interior vários modos de vida, que, não raras vezes, são marginalizados e excluídos; é urgente desenvolver medidas que visem a protecção destes grupos. Este é um desafio de difícil execução, pois é extremamente complexo conseguir articular políticas multiculturais, cujo objectivo é salvaguardar as características específicas de cada modo de vida com a existência de um conjunto de direitos humanos que possuem uma inalienável exigência de universalidade. Neste contexto, é fundamental repensar os direitos humanos, sendo imprescindível enquadrá-los num contexto global de sociedades que possuem vários modos de vida distintos.

A diversidade cultural é uma marca particular das sociedades contemporâneas, que surge especialmente de duas formas distintas: as minorias nacionais e os imigrantes. As minorias nacionais são constituídas por grupos territorialmente fixados, que dispunham de uma forma de autogoverno e se encontravam incorporadas num Estado mais amplo. A luta das minorias nacionais faz-se pela manutenção dos seus direitos e poderes distintos da maioria, que lhes permita assegurar a sobrevivência enquanto sociedade distinta. A segunda forma de diversidade cultural é aquela que surge como resultado da imigração; ora, o desejo dos imigrantes não é viver à margem da sociedade maioritária, mas integrar-se nesta, e aí viver como cidadãos de pleno direito. Nos últimos quarenta anos, a política de imigração

sofreu uma profunda alteração; se durante décadas o modelo adoptado era o modelo assimilacionista, que coagia os imigrantes a abandonar a sua herança cultural como forma de salvaguardar a estabilidade do Estado, devido à crescente movimentação e pressão exercida pelos grupos de imigrantes, a política assimilacionista foi progressivamente abandonada, dando lugar a um modelo mais tolerante, que permita aos imigrantes manter as suas características particulares. Michael Walzer é um dos autores que não rejeita esta distinção, embora a estabeleça em moldes diferentes, descrevendo-a singularmente, enfatizando a diversidade existente no velho e no novo mundo.

Todavia, esta distinção orienta-se conforme aos objectivos de um e de outro; senão vejamos: enquanto os do velho mundo aspiram por autonomia, os do novo mundo aspiram por uma cidadania integrada. A existência destas duas formas particulares de diversidade cultural está conexas com um aspecto de crucial importância: como garantir a protecção dos direitos destes grupos e dos seus membros. A realidade tem-nos mostrado que a protecção dos direitos civis e políticos dos indivíduos não é suficiente para evitar a marginalização destas pessoas; tal situação leva a que, em muitos casos, se aceite que a diversidade cultural só pode ser devidamente acomodada mediante a tomada de medidas legais ou constitucionais específicas. Tais medidas podem assumir a forma de três tipos de direitos: direitos poliétnicos, direitos especiais de representação e direito ao autogoverno.

O primeiro destes direitos – direitos poliétnicos – tem como objectivo ajudar as minorias étnicas e religiosas a expressar livremente as suas particularidades culturais, sem que isso signifique um prejuízo no exercício dos seus direitos de cidadania. O segundo tipo de direitos – direitos especiais de representação – é reivindicado por grupos minoritários, que pretendem a plena integração na sociedade maioritária; como forma de o conseguirem, reclamam o reconhecimento correcto e uma inserção efectiva das suas diferenças. O terceiro tipo de direitos – autogoverno – assume uma importância extrema para aquelas minorias que

desejam possuir algum tipo de autonomia política, como forma de assegurar e defender os interesses dos seus membros e melhor desenvolver a sua cultura.

A concessão destes direitos não reúne consenso. Muitos politólogos argumentam que a atribuição deste tipo de direitos é ilegítima, dado que particulariza direitos; esta opinião assenta numa outra consideração: importa garantir os direitos comuns de cidadania para que as particularidades culturais estejam salvaguardadas, bastando para isso um sistema universal de direitos individuais. Todavia, a questão da cidadania não se resolve apenas pela salvaguarda destes direitos e, neste contexto, é imprescindível que se repense o velho conceito de cidadania. A imigração mudou a face do mundo, assim como mudou a forma como a cidadania pode ser entendida: existem hoje em todo o mundo milhares de pessoas dispostas a abandonar o seu país, arriscando a própria vida para obterem melhores condições de vida e tornarem-se cidadãos de pleno direito num novo país. A cidadania, tal como era entendida, isto é, como um elo de ligação, uma identidade partilhada dentro do Estado de origem, não serve mais como princípio regulador, dado que os países são cada vez menos homogêneos. Um modelo de cidadania integrada não é aceitável, porque significaria a eliminação de uma identidade diferenciada. A solução poderá passar pela harmonização entre os processos de integração e diferenciação sócio-cultural. Esta nova perspectiva, denominada “cidadania complexa”, permite construir uma identidade comum fundamental dentro da legítima diferenciação étnico-cultural. Assim, a problemática em torno dos direitos dos grupos minoritários insere-se numa problemática mais alargada – a problemática da tolerância.

As sociedades contemporâneas são marcadamente diversificadas e o grande desafio que as atravessa é conseguir que todas estas diferenças coabitem pacificamente. Sabemos que a promoção de políticas multiculturais é um passo decisivo que possibilita uma maior igualdade social, económica e política entre todos os indivíduos, mas não é suficiente. O maior desafio lançado neste contexto não é apenas para os Estados, é sobretudo para cada um

de nós; quando cada qual conseguir entender e respeitar as diferentes opiniões e crenças, a tolerância será uma realidade. Esta necessidade de tolerância revela que existem graves problemas de convivência entre as pessoas. A existência de vários grupos no interior de um país torna impossível que se associe um modo de vida particular a um determinado país: a velha sociedade caracterizada por uma homogeneidade valorativa está em vias de desaparecimento.

A multiculturalidade é um fenómeno transversal à maioria dos países ocidentais; a coexistência de diversas formas de vida quase nunca é fácil e dá lugar quase sempre a conflitos e rupturas. A tolerância surge assim como o princípio básico e orientador, quer das nossas acções, quer da própria democracia. É imprescindível que cada indivíduo, cada membro de um grupo minoritário, respeite o outro como diferente e não se sinta o único dono da verdade e da razão de ser dos vários usos e costumes. É desejável que os grupos com valores e convicções distintas tenham consciência que um modo de vida único não é possível, nem sequer desejável; a diferença não deveria ser motivo de guerras, mas de desenvolvimento conjunto. O aprofundamento do velho conceito de tolerância responde hoje aos desafios lançados pelos crescentes processos de fragmentação social, na medida em que existe actualmente um enfraquecimento dos vínculos que permitem a coesão e a integração social. Os problemas que derivam das novas realidades exigem que se repense a nossa relação com o outro: é, pois, crucial que cada um assuma a sua parte de responsabilidade e exija do poder político uma acção concertada em ordem a assegurar a igualdade entre todas as formas de vida.

## **Parte I**

### **A política da Tolerância em John Locke**



## 1. O Estado de Natureza

John Locke, autor proeminente da modernidade inglesa, foi cultor de saberes tão diversos como o são a política, a religião, a moral, a epistemologia entre outros, não podendo o alcance da sua obra ser efectivamente compreendido, se não for enquadrado no quadro sócio-político da época. No que se refere à sua filosofia e teoria política, Locke enquadra-se dentro do modelo contratualista, cuja essência assenta na dualidade “estado de natureza” e “estado de sociedade”.

Para que se compreenda em que princípios Locke assenta a sua teoria política, torna-se essencial que saibamos em que consiste o estado natural, no qual o homem se encontrava antes de ingressar na sociedade civil. Este estado natural, característico de toda a humanidade, é um estado de perfeita liberdade de dirigir as suas acções consoante aquilo que mais lhe aprouver, onde cada homem pode dispor de sua pessoa, posses e bens com toda a liberdade, independentemente da vontade de outrem, apenas restringida pela própria lei natural. Esta liberdade, característica fundamental do homem, caracteriza-se pela racionalidade, isto é, o poder que o homem tem de guiar as suas acções de acordo com a razão.

Este é um estado de igualdade, onde todo o poder e jurisdição pertence a todos de igual modo, não tendo nenhum mais do que qualquer outro. Nada de mais natural, posto que, sendo todas criaturas de Deus colocadas neste mundo com os mesmos direitos, retirando da natureza as mesmas vantagens, fazendo uso das mesmas faculdades, devem ser iguais entre si, sem que nenhum seja subordinado à ordem de outro, uma vez que Deus, que a todos criou, não colocou na ordem terrena ninguém acima do outro nem lhe conferiu um tal poder.

Segundo John Dunn:

“O estado de natureza é, então, uma condição jurídica e a lei que o protege é lei natural baseada na teologia. É um estado de liberdade e igualdade. Os homens como criaturas divinas enfrentam-se na sua condição partilhada de criaturas de Deus, desprovidos de toda a autoridade intrínseca uns sobre os outros, bem como de todo o direito

de restringir o comportamento do outro que é conforme a lei (natural)”<sup>1</sup>.

Muito embora este seja um estado de liberdade não é um estado de licenciosidade; aqui, o homem dispõe de uma liberdade efectiva para prover às suas necessidades como mais lhe aprouver, não dispondo de liberdade para destruir-se a si, ou a qualquer outra criatura, a não ser em casos em que um uso mais nobre que a mera preservação o exija.

É um estado governado por uma lei natural, que obriga a todos de igual modo, uma vez que é a razão que constitui essa lei, que dirige a todos e ensina aqueles que dela fizerem uso: nascidos todos com as mesmas vantagens, as mesmas capacidades, sendo desta forma iguais, parte da mesma natureza, ninguém tem o direito de ofender o outro nos seus direitos fundamentais – vida, liberdade e propriedade.

“(…) sendo todos os homens artefacto de um criador onipotente, e infinitamente sábio, todos eles servidores de um Senhor soberano e único, enviados ao mundo por sua ordem e para cumprir os Seus desígnios, são propriedade de seu artífice, feitos para durar enquanto a Ele aprouver, e não a outrem”.<sup>2</sup>

Cada homem nasce com as mesmas aptidões dos demais, com um direito idêntico sobre a natureza, não existindo neste estado uma hierarquia que coloque um em posição de destruir o outro, como se cada um fosse para uso do outro. A razão da igualdade entre os

---

<sup>1</sup> “The state of nature, then, is a jural condition and the law which covers it is the theologically based law of nature. It is a state of equality and a state of freedom. That is to say: men confront each other in their shared status as creatures of God without authority over each other and without the right to re-intrinsic the (natural) law-abiding behaviour of others ». John Dunn, *The Political Thought of John Locke: an historical account of the argument of the “Two Treatises of Government”*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p.106.

<sup>2</sup> “For men being all the Workmanship of one Omnipotent, and infinitely Wise Maker; All the servants of one Sovereign Master, sent into the World by his order and in his business, they are in Property, whose Workmanship they are, made to last during his, not one another’s Pleasure”. John Locke, *Two Treatises of Government*, Edited by Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, L. II, II, 6, p. 271 ; doravante, esta obra será referenciada por esta edição, com a sigla *TTG* (indicando-se o Livro, o capítulo, parágrafo e paginação da edição); salvo indicação em contrário, respeitam-se os itálicos da edição de Peter Laslett. *Dois tratados sobre o governo*, trad. port. de Júlio Fisher, São Paulo, Martins Fontes, 1998, L. II, II, 6, pp. 384-385; doravante a tradução portuguesa será referenciada pela sigla *DTG* (indicando-se o livro, o capítulo, parágrafo e a paginação da edição).

homens é a sua situação comum dentro de uma ordem normativa que é a ordem da criação, e aqueles cujas acções não forem conformes à lei natural, que transgridam as leis desta mesma ordem, perdem o seu estatuto de iguais que esta lei garante.<sup>3</sup> No original “estado de natureza”, cada um deve prover à sua preservação, mas tanto quanto lhe seja possível e a sua própria preservação não esteja em risco, deve preservar os demais, isto é, deve respeitar aquilo que é essencial ao outro para a sua conservação (vida, liberdade e propriedade). Este é, pois, um estado onde os homens estabelecem relações de cooperação entre si, só possíveis porque existe uma efectiva liberdade e igualdade entre os seus membros, que poderemos identificar com um sentimento de pertença à própria comunidade.

“Tendo Deus feito o homem uma criatura tal que, segundo seu próprio juízo, não lhe era conveniente estar só, colocou-o sob fortes obrigações de necessidade, conveniência e inclinação para conduzi-lo para a sociedade, assim como o proveu de entendimento e linguagem para perpetuá-la e dela desfrutar”<sup>4</sup>.

A lei natural é soberana por forma a garantir os direitos que todos possuem e que são inalienáveis, e uma vez esta seguida estes direitos estão garantidos. Apesar deste ser um estado igualitário e livre, nem todos seguem como seria desejável a lei natural, nem todos fazem uso da razão e deixando-se levar pelas paixões e interesses, lesam os outros naquilo que são os seus direitos mais fundamentais, necessários à sua conservação. Para que esta situação não suceda tem cada um, individualmente, o poder de executar a lei natural, logo dispõe do direito de punir os transgressores, cuja punição será na igual medida do dano causado, não podendo ir além deste.

Detendo cada um, em igual proporção, este poder, um homem adquire poder sobre outro, mas um poder contido dentro de limites muito claros, não um poder absoluto e

---

<sup>3</sup> Cf., John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An historical account of the argument of the “two Treatises of Government*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>4</sup> “God having made Man such a Creature, than, in his own Judgment, it was not good for him to be alone, put him under strong Obligations of Necessity, Convenience, and Inclination to drive him into Society, as well as fitted with Understanding and Language to continue and enjoy it”. John Locke, *TTG*, *op. cit.*, L. II, VII, p. 318. *DTG*, *op. cit.*, L. II, VII, 77, p. 451.

arbitrário de punir o criminoso retirando-lhe mais do aquilo que lhe foi usurpado; dispõe apenas de poder para lhe retribuir na mesma medida do dano causado, seguindo atentamente aqueles que são os princípios da razão. Aqueles que assim usurpam o que é de seu semelhante, transgridem a lei natural – lei conforme à razão – quem assim procede vive de forma contrária à razão e igualdade comum, que é “a medida fixada por Deus às acções dos homens para mútua segurança destes”<sup>5</sup>. Cada um dispõe de poder para garantir a preservação do género humano e pode com base neste princípio restringir ou destruir as coisas que são contrárias à sua preservação, e pode logicamente punir aquele que transgrediu aquela lei, como forma para o fazer arrepender-se da sua acção, e impedi-lo de a cometer novamente. O ofendido tem o direito de pedir a restituição do mal causado e pode desta forma apoderar-se dos bens do agressor, visto que é detentor do poder de punir o crime.

Aquele que matar um semelhante pode ser punido da mesma forma, não que esta acção restitua o mal causado, mas serve como elemento dissuasor de acções semelhantes; quem assim age não segue a lei de Deus, não comunga com o resto da humanidade da lei que Deus instituiu e deu ao género humano. E uma lei tão natural que é racional é de tal forma inteligível e clara que ninguém pode desconhecê-la e agir contra ela. Quem age, desta forma tão vil, encontra-se em guerra contra a humanidade inteira. Os que pela sua infracção abandonam a lei da razão, não cessam por força do seu comportamento de continuar a ser agentes voluntários responsáveis pelas suas acções perante Deus, mas expõem-se a ser tratados pelos demais como animais perigosos, sendo olhados como inimigos da própria espécie humana e desta forma perdem todo o direito de se opor aos outros homens. Estes não possuem outra lei senão a da força e da violência, e por isso poderão ser tratados como infra humanos, como animais que buscam apenas a satisfação dos seus prazeres.<sup>6</sup> O que age

---

<sup>5</sup> “(...) which is that measure God has set to the actions of Men, for their mutual security”. John Locke, *TTG*, *op. cit.*, L. II, II, 8, p. 272. *DTG*, *op. cit.*, L. II, II, 8, p. 386.

<sup>6</sup> Cf., John Dunn, *The political thought of John Locke: An historical account of the argument of the “Two Treatises of Government*, *op. cit.*, p. 107.

fazendo uso da força que vai contra o direito natural, quer usurpar a liberdade e desta forma fazer o outro seu escravo, dado que a liberdade é garantia da preservação, aquele que se comporta desta forma entra em guerra com o outro. “Aquele que, no estado de natureza, subtrai a liberdade que cabe a qualquer um em tal estado deve necessariamente ser visto como imbuído da intenção de subtrair todo o resto, dado que essa liberdade é o alicerce de tudo mais”<sup>7</sup>.

A liberdade é um direito básico que assegura a preservação de cada um; uma vez estando este em risco é de supor que tudo o mais estará também. Este uso indevido da força é a característica fundamental do estado de guerra, onde não há um juiz superior na terra para quem apelar. A ausência de leis estabelecidas e de um juiz sobre a terra que resolva as contendas entre os homens, faz com que uma vez estabelecido o estado de guerra este continue, assim como o direito que o ofendido tem de destruir o outro, salvo se o agressor oferecer a paz com a restituição total do mal causado.

O estado de natureza é a condição natural dos homens. Foi neste estado que Deus colocou os homens e pôs ao seu dispor uma infinidade de meios para proverem à sua preservação. Tudo aquilo que constitui o mundo pertence aos homens de igual modo, a própria terra e todas as criaturas inferiores pertencem-lhes, mas todo o homem tem uma propriedade na sua própria pessoa, e a esta ninguém mais tem direito senão ele. “O trabalho do seu corpo, e das suas mãos, é propriamente seu”<sup>8</sup>. Tudo o que cada homem retira do estado natural em que este se encontrava e para isso empenhou o seu trabalho e esforço, passou a ser propriedade sua. Dado que, originariamente, tudo era comum e estava à disposição de todos de igual forma, quando o homem fazendo uso daquilo que é exclusivamente seu – o trabalho –

---

<sup>7</sup> “He that in the State of Nature, would take away the Freedom, that belongs to any one in that State, must necessarily be supposed to have a design to take away every thing else, that Freedom being the Foundation of all the rest”. John Locke, *TTG, op. cit.*, L. II, III, 17, p. 279. *DTG, op. cit.*, L. II, III, 17, p. 396.

<sup>8</sup> “The Labour of is Body, and the Work of is Hands, we may say, are properly his”. John Locke, *TTG, op. cit.*, L. II, V, 27, pp. 287-288. *DTG, op. cit.*, L. II, V, 27, p. 409.

o retira do estado comum em que este estava, excluí os outros do direito a usufruir daquilo que ele obteve por meio do seu trabalho.

Uma questão se levanta: quando é que algo deixa de ser comum e passa a ser propriedade de alguém? Locke responde, assegurando que uma coisa passa a ter um proprietário, quando a este bem é acrescentado algo que pertence apenas a quem o transformou pelo trabalho. O trabalho dispendido pelo homem acrescentou *algum benefício* que aquele bem não possuía anteriormente, tornando-o diverso daquilo que era. É esta acção de “acrescentar”, pelo trabalho, novas dimensões, que origina a propriedade. Esta apropriação de uma parte do comum não necessita de uma autorização expressa do resto da humanidade, pois, caso esse consentimento fosse necessário, o homem pereceria à fome porque é extremamente difícil, ou mesmo impossível, obter o consentimento de todos os restantes membros: “o trabalho que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam fixou a minha propriedade sobre elas”<sup>9</sup>. É o trabalho que confere valor às coisas.

Pelo trabalho, cada homem tem direito àquilo de que justamente se apropriou; no entanto, isso não significa que ele possa apropriar tudo quanto for do seu agrado: cada um só pode apropriar-se daquilo que pode utilizar em benefício da sua vida, antes que estes bens se deteriorem, e tudo quanto exceda este limite já não lhe pertence, mas sim aos demais. A mesma lei natural que permite a cada homem, que, através do seu trabalho, torne algo sua propriedade, é a mesma lei que limita esse uso do trabalho e, conseqüentemente, a propriedade. Aquele que fazendo uso da razão retira apenas o que precisa para seu benefício, não entrará na esfera que pertence aos demais e desta forma não haverá lugar para conflitos.

Se o que se encontra na natureza pertence aos homens por igual, a principal questão é a da propriedade da própria terra que tudo sustenta; também esta, da mesma maneira como os restantes bens, pode ser apropriada pelos homens, mediante as mesmas condições: “a

---

<sup>9</sup> “The *Labour* that was mine, removing them out of that common state they were in, hath *fixed* my *Property* in them”. John Locke, *TTG*, *op. cit.*, L. II, V, 28, p. 289. *DTG*, *op. cit.*, L. II, V, 28, p. 410.

extensão de terra que um homem pode arar, plantar, melhorar e cultivar e os produtos que é capaz de usar constituem sua propriedade”<sup>10</sup>. São estes pois, os limites que a própria natureza fixou à propriedade, uma vez que o homem só pode apropriar-se daquilo que consegue trabalhar e o que, conseqüentemente, pode consumir sem deixar que os mesmos bens pereçam; caso o homem quisesse ir além destes limites estaria a lesar outros, invadindo a esfera dos direitos fundamentais, o que seria contrário à lei natural.

Quando Deus colocou os homens neste mundo e pôs tudo à sua disposição, ordenou-lhes também que trabalhassem, por forma a melhorar a sua condição: ele deveria trabalhar a terra para seu próprio benefício. Aquele que, obedecendo à lei de Deus, trabalhou a terra, melhorando-a, tornando-a produtiva, transformou-a com o que ela não possuía, o que a pode tornar sua propriedade, à qual os demais não têm qualquer direito. Todos os homens possuem o mesmo direito à terra e a tudo o que ela contém, mas aquele que tomou para si um pedaço de terra e o melhorou pelo seu trabalho, deixando para os demais um pedaço igualmente bom, não pode ser importunado e aquele cujo pedaço de terra é tão bom como o já cultivado não tem qualquer motivo para se sentir lesado. Este não pode imiscuir-se naquilo que já constitui propriedade de outro, mas, caso isto aconteça, é legítimo pensar que este desejava o fruto do trabalho de outrem, o que poderá ser entendido como uma usurpação, porque nada mais há de propriamente meu do que o meu trabalho.

A aquisição de propriedade é, pois, conforme à lei natural, dado que a imensidão da natureza permite que cada ser humano possua aquilo de que necessita para prover à sua preservação, dentro dos limites daquilo que pode trabalhar e consumir. O mundo é de tal forma imenso que existe o dobro da terra para os habitantes existentes, o que levou os homens a inventarem um meio que permitisse conservar a terra e os bens para além daquilo que cada um pode trabalhar ou consumir, isto é, um meio que permitisse alargar a propriedade – a

---

<sup>10</sup> “As *much Land* as a Man Tills, Plants, Improves, Cultivates, and can use the Product of, so much is his *Property*”. John Locke, *TTG, op. cit.*, L, II, V, 32, p. 290. *DTG, op. cit.*, L. II, V, 32, p. 412.

moeda. A invenção da moeda e o tácito consentimento dos homens ao atribuir-lhe valor introduziram a possibilidade de cada um dispor de mais do que necessita para a sua conservação.

A ideia fundamental na qual assenta a noção de propriedade é a de que ninguém pode possuir mais do que pode consumir; seria uma total desonestidade acumular mais do que é necessário para o provimento das suas necessidades. Caso um homem possuísse maior número de bens do que aqueles que lhe fazem falta, e quisesse trocá-los por outros bens que não possui, não causaria dano algum já que não desperdiçaria a reserva de todos, porque aquilo que inutilmente pereceria nas suas mãos foi usado pelos demais. Da mesma forma, cada um pode trocar um bem perecível por um metal amarelo que guardaria toda a vida, isso não constitui desonestidade alguma, dado que nada de perecível foi perdido.

“(...) se trocasse as suas nozes por um pedaço de metal cuja cor lhe agradasse, ou a sua lenha por uma pedra brilhante ou um diamante, e as guardasse consigo por toda a vida, não estaria invadindo o direito alheio e poderia acumular tantas dessas coisas duráveis quanto lhe aprouvesse; o exagero nos limites da sua justa propriedade não residiria na extensão das suas posses, mas no perecimento inútil de qualquer parte delas”<sup>11</sup>

Aparece, desta forma, na vida dos homens um instrumento durável – a moeda – que pode guardar-se sem se deteriorar, e que, mediante consentimento mútuo, os homens podem usar para efectuar trocas, entre aquilo que é necessário para o sustento da vida (que é perecível) e algo que é acumulável por toda a vida.

Os distintos graus de esforço, empreendidos por cada um, conferiam aos homens posses em medidas diferentes e a invenção do dinheiro concedeu-lhes a possibilidade de continuarem a aumentá-las. Se, inicialmente, todo o valor da propriedade era conferido pelo trabalho, com o aparecimento da moeda, o trabalho perde em parte a importância que

---

<sup>11</sup> “(...) if he would give his Nuts for a piece of Metal pleased with its colour; or Exchange his Sheep for Shells, or Wool for a sparking Pebble or a Diamond, and keep those by him all his Life, he invaded not the Right of others, he might heap up as much of these durable things as he pleased; the *exceeding of the bounds of his just Property* not lying in the largeness of his Possession, but the perishing of any thing uselessly in it”. John Locke, *TTG, op. cit.*, L. II, V, 46, p. 300. *DTG, op. cit.*, L. II, V, 46, p. 426.

detinha, dado que agora o proprietário não é necessariamente o trabalhador. Os homens deram o seu consentimento tácito e voluntário e concordaram com a posse desigual da terra, não vendo injustiça alguma no facto de alguém possuir mais terra do que aquela que precisa para o seu sustento. Está, desta forma, legitimada a acumulação de bens não perecíveis como o são o ouro e a prata, obtidos em troca dos excedentes perecíveis.

## 2. A emergência da sociedade civil

Todo o homem nasce livre e dotado de capacidades para pleno usufruto de todos os privilégios que a lei da natureza põe ao seu alcance. Cada um possui o poder de preservar a sua propriedade<sup>12</sup>, isto é, a vida, a liberdade e as posses, contra as ofensas dos outros, assim como o poder de julgar e punir aqueles que infringem a lei da natureza. Mas, aquilo que constituía a essência do estado de natureza, ou seja, esta liberdade perfeita de agir e de punir as transgressões à lei natural, constitui também o seu maior problema, não existindo neste estado um juiz imparcial, nem leis estabelecidas e fixas que resolvam as contendas entre os homens; a conflitualidade é, sem dúvida crescente.

“Onde cada homem é juiz em causa própria, os seus julgamentos não serão razoáveis porque os homens são parciais, e não existem aqui formas estabelecidas de aplicação das leis, a casos particulares. Para corrigir este inconveniente que se segue ao estado de natureza, o governo deve de alguma forma ser capaz de maior racionalidade na resolução das disputas entre os homens (...) e esta capacidade depende decisivamente do seu desinteresse e imparcialidade”<sup>13</sup>.

Perspectiva-se de imediato a existência de dois estádios da humanidade: o primeiro, caracterizado por um modelo de sociedade assente nas relações humanas básicas, cujo

---

<sup>12</sup> Entenda-se agora propriedade num sentido muito mais alargado do que tinha sido usado até aqui. Locke entende a propriedade não apenas como os bens materiais perecíveis, mas num sentido mais lato, que compreende tudo aquilo que são os direitos fundamentais do homem: a vida, a liberdade e os bens.

<sup>13</sup> “Where every man is his own judge, judgments are not likely to be reasonable because men will be partial to themselves and because there is no certain established way of applying rules to partial cases. To remedy the inconveniences that follow from this state, government must somehow be capable of greater rationality in resolving men’s disputes (...) and this capability depends decisively on the disinterestedness and impartiality of the government”. Ruth Grant, *John Locke’s Liberalism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, p. 181.

objectivo principal é a subsistência da espécie humana, que, para tal, dispõe de todos os bens da natureza; o segundo, mais complexo que o primeiro, decorre da crescente conflitualidade, no qual a conservação da própria espécie está ameaçada devido aos crescentes motivos de conflito, relacionados, essencialmente com o exercício do direito de propriedade. Torna-se, por isso, fulcral, a necessidade do homem em alcançar um estágio que lhe garanta a efectiva existência dos direitos naturais, estágio que só poderá ser alcançado mediante um contrato ou pacto social.

A esfera de acção de cada individuo é caracterizada por direitos e deveres, os direitos de que dispõe são direitos naturais, que Locke acredita serem normas da razão dadas por Deus a cada homem, para que estes orientem as suas acções com o objectivo de atingirem a segurança e a paz de todos<sup>14</sup>. Este estágio que se segue naturalmente ao estado de natureza (a sociedade civil) não é criado apenas para que os interesses de cada um sejam salvaguardados, mas também para que haja uma coesão social efectiva, na qual cada um não vigie apenas os seus direitos, mas os direitos da humanidade no seu conjunto.

Os indivíduos possuem estes direitos que não advêm da sua pertença à sociedade civil, de facto, a sociedade nada mais acrescenta a esta condição de titulares destes direitos, que pela da lei positiva, garantir o exercício desses direitos naturais originários, que neste estado de natureza, estão expostos à violência, dado que nem todos respeitam os princípios da lei natural: “sempre que qualquer número de homens estiver unido numa sociedade de modo que cada um renuncie ao poder executivo da lei da natureza e o coloque nas mãos do público, então, e somente então, haverá uma sociedade política ou civil”<sup>15</sup>.

Quando, por seu consentimento, cada indivíduo decide abandonar o estado de natureza e o poder que aí detinha, transferindo-o para a comunidade, esta, através de leis estabelecidas

---

<sup>14</sup> Cf., Acílio Estanqueiro Rocha, “Sociabilidade e Tolerância em Locke”, in António Manuel Martins (coord.), *Sociedade Civil: entre miragem e oportunidade*, Coimbra, Faculdade de Letras, 2003, pp. 48-57.

<sup>15</sup> “Where-ever therefore any number of Men are so united into society, as to quit every one his Executive Power of the Law of Nature, and to resign it to the public, there only is a Political, or Civil Society”. John Locke, *TTG*, *op. cit.*, L. II, VII, 89, p. 325. *DTG*, *op. cit.*, L. II, VII, 89, p. 460.

e conhecidas por todos, passa a resolver as controvérsias entre os seus membros. Todo aquele que, estando unido a outros num único corpo, munido de uma lei estabelecida e um poder judicial ao qual pode apelar, encontra-se verdadeiramente em sociedade civil. A entrada na sociedade política ou civil, celebra-se através da elaboração de um pacto, no qual o indivíduo passa para a comunidade todo o seu poder executivo, autorizando a sociedade (legislativo) a elaborar leis em seu nome, conforme o exija o bem público.

Ninguém pode ser privado da possibilidade de entrar numa tal sociedade, assim como não pode ser obrigado mediante o recurso à força a entrar na mesma. O que nela queira entrar, como forma de garantir a paz e segurança das suas propriedades, deve dar o seu consentimento e a partir daí renunciar à liberdade natural.

Quando o homem, pelo seu consentimento, se juntou a outros, e desta forma deu início à sociedade política, constituiu desde logo um único corpo político, no qual a maioria tem o direito de agir e de deliberar pelos demais: “o acto da maioria passa por acto de todos e, é claro, determina, pela lei da natureza e da razão, o que é o poder do corpo inteiro”<sup>16</sup>.

Esta situação marca o abandono do homem da sua situação natural e coloca-o numa sociedade política; no entanto, qualquer homem que aja de acordo com a sua própria vontade, não havendo sobre a terra um juiz a quem recorrer, permanece ainda em estado de natureza, não podendo por isso fazer parte integrante da sociedade civil: “nenhum homem na sociedade civil, pode estar isento de suas leis”<sup>17</sup>.

Como ficou já evidenciado, todo o homem é naturalmente livre e nada que não seja o seu consentimento o pode colocar sob a autoridade de outrem; o consentimento é uma declaração de pertença do homem a uma comunidade política e a sujeição às leis da mesma. Locke fala a este propósito de duas formas distintas de consentimento: o consentimento

---

<sup>16</sup> “(...) the *act of the Majority* posses for the act of the whole, and of course determines, as having by the Law of Nature and Reason, the power of the Whole”. John Locke, *TTG, op. cit.*, L. II, VIII, 96, p. 332. John Locke, *DTG, op. cit.*, L. II, VIII, 96, p. 469.

<sup>17</sup> “No Men in Civil Society can be exempted from the Law of it”. John Locke, *TTG, op. cit.*, L. II, VII, 94, p. 330. *DTG, op. cit.*, L. II, VII, 94, p. 467.

expresso e o consentimento tácito. O consentimento expresso não levanta qualquer tipo de dúvidas; é o consentimento do homem quando este entra numa sociedade e se faz seu membro, exigindo da parte daquele que consente um sinal evidente de reconhecimento da legitimidade da estrutura política existente, sinal que se destina a ser cumprido como uma promessa de obediência à lei, obediência que não lhe permitirá jamais voltar à sua liberdade do estado de natureza.

A dificuldade está no que se entende por consentimento tácito. Em que medida este obriga quem o formula? Até que ponto se deve considerar que alguém tenha consentido e, desta forma, se submeteu a um qualquer governo, nos casos em que não houve uma vontade expressa? Todo aquele que possua algum bem, ou usufrua de qualquer parte dos domínios de um governo, com esta acção dá o seu consentimento tácito e está, por isso, obrigado a obedecer, como qualquer membro da comunidade às leis do governo.

A simples presença voluntária no território de um país é condição suficiente para que possamos concluir que o indivíduo deu o seu consentimento tácito. Dentro desta categoria, estão principalmente os estrangeiros residentes, ou meramente transitórios, mas que, apesar disso, enquanto usufruírem da protecção e benefícios do governo, estão por essa razão obrigados a obedecer-lhe. A obrigação de obediência ao governo permanece enquanto durar o usufruto; uma vez este terminado, termina também a obediência do indivíduo que pode juntar-se livremente a outra comunidade.

O principal motivo que levou os homens a abandonarem o estado de natureza (onde usufruíam de tudo com total liberdade) foi a incerteza a que este estava sujeito. Este estado, característico de toda a humanidade, apesar de dotado de perfeita liberdade e igualdade, carece de uma série de condições que melhor assegurem a conservação da vida, da liberdade e dos bens dos que aí se encontram. Carecendo de uma lei constituída, conhecida e aceite por todos e de um juiz imparcial, que detenha o poder de resolver as divergências entre os

homens, apoiado por um efectivo poder executivo, deixa os homens neste estado à mercê da vontade individual. A sociedade civil surgiu, assim, como a forma que o homem tem de garantir a manutenção da sua propriedade.

A parcialidade, que os homens demonstram na acção, revela-se o maior obstáculo à conduta racional, que se converte na maior fonte de controvérsia entre os homens; porque, apesar de racionais, se deixam facilmente guiar pelas paixões e interesses. Situação que faz emergir a necessidade de um governo, que julgue imparcialmente as condutas individuais, uma vez que possui a mesma responsabilidade perante cada um dos membros do corpo político.

A sociedade civil, assim constituída, tem como fim o bem público; está por isso obrigada a governar segundo leis constituídas e promulgadas pelo povo, com juízes imparciais a quem cabe resolver as diferenças entre os homens mediante o respeito pela lei; “o poder político é uma forma de confiança dada pelos homens ao magistrado, que deve ser usado para fins públicos e não particulares”<sup>18</sup>. É esta a única razão que leva os homens a abandonarem os seus poderes “naturais”, em favor do corpo político.

### **3. A separação de poderes**

A entrada dos homens na sociedade política prende-se com o facto desta assegurar a preservação dos seus direitos naturais: “o fim desta, é a defesa de uma liberdade natural, transmutada em *liberdade cívica*, pela emergência da sociedade civil, mediante o pacto, que tipifica os limites do exercício do poder”<sup>19</sup>.

O aspecto principal da sociedade civil é a edificação de um poder soberano que obrigue todos e que garanta a preservação da sociedade – o legislativo. Este poder é

---

<sup>18</sup> “(...) political power is a trust from the people meant to be used for public, not private, purposes”. Ruth Grant, *John Locke’s Liberalism*, op. cit., p. 188.

<sup>19</sup> Acílio Estanqueiro Rocha, “Sociabilidade e Tolerância em Locke”, in António Manuel Martins (coord.), *Sociedade Civil: entre miragem e oportunidade*, op. cit., p. 68.

denominado por Locke de supremo; apesar disso, está limitado claramente pelos direitos naturais. A natureza deste poder é de tal ordem que a sua importância radica na garantia da liberdade dos cidadãos ante o arbítrio do governo.

Este primeiro limite tipifica já um outro, este poder, embora supremo, não pode decidir de forma absoluta e arbitrária sobre a vida, a liberdade e os bens dos cidadãos. A especificidade do legislativo é de tal forma singular que este se encontra limitado pela própria origem – os direitos dos cidadãos – isto é, cada um, ao entrar na sociedade civil, transfere para um homem, ou um grupo, o poder que possuía no estado de natureza; aquele ou aqueles que o recebem não podem ir além daquilo que lhes foi concedido, “pois ninguém pode transferir a outrem mais poder do que ele próprio possui”<sup>20</sup>. O homem no estado de natureza não detém um poder absoluto sobre a vida, a liberdade e as posses de outro, mas somente a possibilidade de prover às suas necessidades de conservação (própria e da humanidade); não pode por isso transpor para a sociedade civil mais do que possui.

O seu limite mais extremo são os direitos naturais dos cidadãos e, conseqüentemente, o bem comum, mediante o qual não pode ter outra acção que não seja a sua preservação, não podendo em caso algum lesar qualquer um destes direitos constituintes dos seus súbditos (vida, liberdade e bens). As obrigações e os direitos que os homens detinham no estado de natureza não acabam quando o homem entra na sociedade civil, apenas se tornam mais efectivos; isto deve-se ao facto de estarem sujeitos a uma lei geral que é aceite por todos; “assim a lei da natureza persiste como uma eterna regra para todos os homens, sejam eles legisladores ou não”<sup>21</sup>.

Deste modo, o legislativo não pode governar segundo decretos extemporâneos e arbitrários, mas está constringido, pela sua própria constituição a reger-se mediante leis

---

<sup>20</sup> “For no body can transfer to another more power than he has in himself”. John Locke, *TTG, op. cit.*, L. II, X, 135, p. 357. *DTG, op. cit.*, L. II, X, 135, p. 504.

<sup>21</sup> “Thus the Law of Nature stands as an Eternal Rule to all Men, Legislators as well as others”. John Locke, *TTG, op. cit.*, L. II, X, 135, p. 358. *DTG, op. cit.*, L. II, X, 135, p. 506.

promulgadas e fixas, com juizes outorgados para o exercicio do poder. Assim o poder supremo não pode retirar a qualquer homem nenhuma parte da sua propriedade, por mais ínfima que esta seja, já que foi a preservação da propriedade que o fez entrar na sociedade. Não é, por conseguinte, legítimo que esta lhe seja retirada por aqueles que têm o dever de a proteger, ou seja, cada homem tem a sua propriedade e não é legítimo, que, ao juntar-se em comunidade política, perca aquilo que motivou a sua inclusão nessa comunidade. O poder foi instituído a um governo sob a condição e com o fim de salvaguardar os direitos dos cidadãos. Ainda que este detenha o poder de elaborar leis, que se destinam a regular a propriedade, nunca poderá usar esse poder para tomar para si qualquer parte da propriedade do seu súbdito sem seu consentimento.

Por último, aquele que detém o poder de elaborar leis não pode transferir este poder para as mãos de outro, pois, sendo ele um poder delegado pelo povo, aquele que o detém não pode transferi-lo a outro, pois não é da sua competência fazê-lo; só o povo o pode fazer.

Locke enuncia a separação de poderes como fundamental à sobrevivência da sociedade civil. O poder legislativo, sendo o poder supremo, é aquele que fixa as linhas gerais segundo as quais a força da sociedade será usada para o bem comum. As leis são formuladas num determinado tempo e têm força constante e duradoura, não é por isso necessário a cada momento elaborar leis. Torna-se necessário a existência de um poder permanente, que vigie a execução das leis – o executivo; uma vez que as leis são elaboradas e permanecem como regras orientadoras da acção humana durante um tempo indeterminado, é fundamental a existência de um poder que assegure o seu cumprimento.

Existe ainda um terceiro poder, também ele subordinado ao legislativo - o federativo - que é uma espécie de ligação com o exterior, que tem sob a sua alçada o poder de formar alianças e promover as transacções com pessoas e sociedades políticas externas, assim como o poder de promover a paz e a guerra. Embora estes dois poderes, o federativo e o executivo,

tenham funções distintas, quase sempre estão unidos; caso estes se encontrassem em mãos distintas, a força da comunidade estaria como que separada e por isso diminuída.

Numa sociedade assim constituída, só pode haver um poder supremo – o legislativo – que sendo um poder delegado pelo povo, com o objectivo de promover a segurança, a paz e o bem estar de todos, “cabe ainda ao povo um poder supremo para remover ou alterar o legislativo quando julgar que esse age contrariamente à confiança nele depositada”<sup>22</sup>.

Todo o poder é transferido para a sociedade política, confiando que este será exercido com vista a um único fim, limite também da sua acção; se assim não for, aquele que o delegou tem o mesmo poder para o retirar das mãos em que este se encontrava e colocá-lo nas mãos daquele ou daqueles que julguem melhor assegure esse fim.

A sociedade política reserva em si o poder supremo de se proteger de todos os intentos prejudiciais, seja de qualquer pessoa, ou mesmo dos seus legisladores; sempre que estes, levados por interesses particulares, tentem lesar os súbditos nos seus direitos fundamentais, “o uso da força sobre o povo, sem autoridade e contrariamente ao encargo que lhe foi confiado, coloca aquele que assim age em estado de guerra com o povo, que tem o direito de reempossar o legislativo no exercício do seu poder”<sup>23</sup>. O direito de resistência na sociedade civil está de acordo com a lei natural, na medida em que a sua vida, liberdade e propriedade estejam em risco.

A sociedade civil surge como o passo seguinte no caminho da humanidade, pelo que esta não é uma negação absoluta do estado de natureza, nem o poderia ser de facto; no estado de natureza existiam já alguns traços de sociabilidade, que se expressavam numa convivência pacífica. Mas, como os homens nem sempre se guiam pela lei da razão, a ignorância, bem

---

<sup>22</sup> “(...) there remains still in the People a Supreme Power to remove or alter the Legislative, when they find the Legislative act contrary to the trust reposed in them”. John Locke, *TTG, op. cit.*, L. II, XIII, 149, p. 367. *DTG, op. cit.*, L. II, XIII, 149, p. 518.

<sup>23</sup> “(...) using Force upon the People without Authority, and contrary to the trust put in him, that does so, is a state of War with the People, who have a right to *reinstate their Legislative in the Exercise of their Power*”. John Locke, *TTG, op. cit.*, L. II, XII, 155, p. 370. *DTG, op. cit.*, L. II, XIII, 155, p. 523.

como o interesse e a parcialidade conduzem a inevitáveis conflitos, que põem em risco os direitos naturais do homem. A posição lockeana a este respeito é clara: a grande fonte do comportamento irracional não é a inevitável incerteza do estado de natureza, mas a tendência que cada um tem de olhar apenas para os seus interesses. A sociedade civil surge aqui como a condição mais perfeita do estado de natureza. Há, de facto, uma certa inevitabilidade no surgimento da sociedade civil, uma vez que o homem não podia prolongar mais a sua estadia num estado cheio de perigos e incertezas, que são inerentes à própria condição humana.

#### **4. A política da tolerância**

Na *Carta sobre a Tolerância* (1689), Locke retoma as preocupações expressas nos *Dois Tratados sobre o Governo*, articulando a análise feita acerca da natureza, meios e fins da autoridade política, com a reflexão acerca da natureza da crença religiosa.

A questão da tolerância, enunciada por John Locke na *Carta sobre a Tolerância*, é precedida por outros escritos sobre a matéria; esta nem sempre foi entendida da forma como aqui vem expressa. Para uma reflexão crítica do problema é fundamental que se faça uma retrospectiva histórica do mesmo. A Inglaterra do tempo apresentava especificidades que influenciavam largamente a questão da tolerância. A religião era entendida como criação<sup>24</sup> do próprio estado. O poder político não só dirige a reforma que nesta época estava em marcha, como esta era criação sua.

Nesta primeira fase a preponderância do político, ante o religioso, traduz-se numa subordinação total e efectiva dos assuntos religiosos aos interesses do Estado; o monarca é também o chefe da Igreja e todos os poderes desta, são os seus poderes. O poder político deve ser absoluto e indivisível e, para isso, congrega em si a Igreja, que é vista nesta altura como

---

<sup>24</sup> A religião era entendida como mais uma das funções do estado e por isso lhe era subordinada. Existia uma certa politização da fé e do culto, aquilo que eram os éditos da religião eram definidos pelo príncipe, a religião era mais um dos seus domínios.

mais um dos constituintes da sociedade civil e política<sup>25</sup>. A questão religiosa foi motivo de muitas lutas e a absoluta dependência da Igreja relativamente ao Estado fazia com que aqueles que não concordarem com a religião instituída se tornassem, para além de dissidentes religiosos, dissidentes políticos; aquele que, se colocasse contra a religião estatal, estaria a pôr em causa o próprio poder do monarca.

“Qualquer defesa da tolerância que não fosse meramente ocasional teria de ter como objectivo principal a distinção entre as funções civis e religiosas e a separação da Igreja e do Estado como sociedades distintas. Definitivamente a luta pela tolerância é a luta pela limitação do poder do magistrado”<sup>26</sup>.

Foram, ao longo da história de Inglaterra, vários os grupos que tentaram, com propósitos distintos, limitar o poder do magistrado em matéria de religião e fizeram-no de diferentes formas. A consciência, resultante das sucessivas lutas por motivos religiosos, faz com que determinados grupos coloquem a possibilidade da coexistência pacífica das várias confissões religiosas. A questão fulcral continua a ser a tomada de decisão sobre a definição sobre se aqueles que não concordam com a religião instituída pelo estado devem continuar, ou não, a ser castigados e perseguidos, ou se, pelo contrário, será mais prudente acabar com as perseguições, permitindo que estes continuem ligados à comunidade política. A tolerância surge assim no horizonte, como a tábua de salvação “perante as desastrosas consequências da intolerância”<sup>27</sup>.

“Politicamente, a tolerância revela-se como uma necessidade, como o único meio de evitar as agitações e desordens. Os intentos de erradicar a heresia, não só não possibilitaram a restauração da unidade, mas, pelo contrário, haviam fomentado as rivalidades e discórdias chegando mesmo a pôr em perigo a integridade do Estado. Para os partidários da tolerância, esta é uma questão de prudência política”<sup>28</sup>.

As perseguições revelaram-se ineficazes e contraproducentes só conseguiram aumentar o número de confrontos. A imposição de uma religião a alguém, que não sente ser

---

<sup>25</sup> Cf., José Ignacio Solar Cayon, *La Teoria de la Tolerancia en John Locke*, Madrid, Dykinson, 1996, p. 51.

<sup>26</sup> José Ignacio Solar Cayon, *La Teoria de la Tolerancia en John Locke*, p. 52.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 61.

essa aquela que melhor serve o cuidado da sua alma, levará ao ateísmo, que se traduz num perigo ainda maior, porque dissolve todos os laços contratuais - o verdadeiro alicerce da sociedade. Mas, a aceitação da tolerância, mediante o medo da dissolução dos laços civis e políticos, não é, ainda, o ideal professado pelos defensores da tolerância. A perspectiva da tolerância como um mal menor, não é o mesmo que defender que cada um tem direito a professar livremente a sua fé.

O que assim é tolerado apenas deixa de ser perseguido; não lhe é, no entanto, reconhecido os mesmos direitos instituídos àqueles que pertencem à igreja oficial. “A liberdade religiosa não tem só um conteúdo negativo, não implica unicamente que o dissidente não seja perseguido, vai para além disso: que não haja dissidentes”<sup>29</sup>. Esta liberdade implica a igualdade dos diferentes grupos religiosos, assim como dos seus membros, que, por razão alguma, devem ver postos em causa qualquer um dos seus direitos civis. A pertença a uma qualquer religião não pode ser impeditivo do exercício livre por parte do cidadão de todos os seus direitos.

A luta pela tolerância é, também, uma luta pela liberdade, um direito inalienável de cada homem. A liberdade religiosa assenta no pressuposto de ser reconhecido o indivíduo como autoridade última no que se refere à sua vida espiritual. Esta exigência de igualdade perante formas de culto distintas só será exequível mediante o pressuposto da neutralidade do Estado.

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 67.

## 4.1. Os escritos juvenis de Locke

Desde muito cedo, Locke preocupou-se com a questão da tolerância e a sua análise incide sobre o facto de determinar se a autoridade do estado é legítima em matéria de religião, e de que forma isso seria possível. A Inglaterra era nesta altura, povoada por uma série de grupos religiosos, que emergiram fruto de uma liberdade de consciência, que é parte integrante da própria liberdade política. Esta situação levanta uma questão essencialmente de ordem política, isto é, como fazer conviver debaixo do mesmo governo homens com convicções religiosas tão díspares.

A principal questão encontra-se no uso das coisas indiferentes; estas devem caber ao magistrado, ou, pelo contrário devem ficar ao cuidado de cada Igreja particular:

“O conceito conservava o sentido geral de uma acção neutral; falar de coisas indiferentes no contexto inglês era referir-se especificamente às circunstâncias ou condutas externas que rodeavam o culto e que não tenham sido ordenadas por Deus, tais como o lugar e o tempo do culto, o uso de determinado vestuário, o uso de música, etc.”<sup>30</sup>.

Era em torno desta questão que se desenvolvia todo o debate e este era efectivamente o de saber até onde ia o poder do magistrado. Aquilo que era ordenado explicitamente por Deus teria de ser cumprido por todos de igual forma; no que concerne àquilo que Deus não ordenou, ou proibiu, pertencia à liberdade natural de cada um. Enquanto no Estado de natureza, o homem dispunha de uma liberdade total em matéria de coisas indiferentes, ao entrar na sociedade civil, renuncia em parte à liberdade, em favor do magistrado. De acordo com o argumento contratualista, que dá origem à sociedade civil, cada homem que nela entra cede o seu poder ao magistrado, para que este actue com vista à paz e à segurança de todos. Toda a autoridade do magistrado provém não de Deus, mas dos homens, que, em virtude do pacto, se convertem em seus súbditos; a extensão do poder do magistrado prolonga-se até onde a renúncia dos direitos naturais de cada um lhe permite.

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 84.

Neste ponto, Locke defende que o poder do magistrado é absoluto para ordenar qualquer coisa que não tenha sido explicitamente ordenada por Deus, dado que foi com este propósito, que, cada um, renunciando aos seus direitos naturais, entrou em sociedade. As coisas indiferentes, pela sua própria definição não sendo ordenadas por Deus, não podendo também ficar à mercê de cada um<sup>31</sup>, são por isso da competência exclusiva do magistrado. O objectivo proposto por Locke, ao defender o poder absoluto do magistrado em coisas indiferentes, visa exclusivamente a manutenção da paz no Estado.

A liberdade religiosa e o livre uso das coisas indiferentes são as razões apontadas por Locke como o principal motivo dos confrontos e rebeliões, que acarretam muito sofrimento e que podem mesmo conduzir o país à anarquia. É, portanto, fundamental que o poder político, como garante da paz e da segurança, assuma o papel de legislar também nesta matéria, dado que a parcialidade humana e o mau uso das capacidades racionais levam o homem a agir tendo em vista apenas o seu próprio interesse, a sua própria verdade. A consequência, que ressalta de uma tal atitude, é uma variedade quase infindável de opiniões, o que inviabiliza a existência de princípios e práticas universais, de forma a que seja possível uma harmonização em termos de práticas e rituais, para que, aquilo que a uns parece correcto não seja aos olhos de outros ridículo. O uso incorrecto das faculdades racionais é o primeiro passo para o fanatismo; o que defende a sua verdade acima daquilo que a razão lhe permite, ultrapassa os limites da razão e passa para o campo da irracionalidade, que sempre conduz à intolerância.

A sociedade política exige um governo forte, com poderes excepcionais, para que, contendo o impulso natural do homem de desordem e anarquia, assegure a paz e segurança no Estado, só possível com um poder perfeito este “ou é absoluto ou não é poder”<sup>32</sup>. Portanto, a

---

<sup>31</sup> As coisas indiferentes não podem ser da competência de cada um, ou de cada seita particular, uma vez que isso poria em risco a paz e segurança do próprio Estado. A fraqueza e parcialidade do homem levariam inevitavelmente a que ele tudo fizesse pelo seu interesse particular, ou da sua seita. Foi esta situação de insegurança constante que levou o homem a entrar em sociedade, a renunciar aos seus direitos naturais em favor do magistrado.

<sup>32</sup> J. I. Solar Cayon, *La Teoria de la Tolerancia en John Locke*, p. 99.

autoridade política deve dispor de um poder absoluto sobre todas as coisas indiferentes, Locke pensa que, ao retirar da alçada do magistrado as coisas indiferentes em matéria de religião, seria abrir caminho ao caos que conduziria à destruição da sociedade.

Estas primeiras considerações do jovem Locke acerca da tolerância aparecem essencialmente como uma preocupação de ordem política. É fundamental que não se esqueça que esta foi uma época conturbada na história de Inglaterra, com o surgimento de muitas seitas e consequentes diferenças de opinião; Locke defende, portanto um poder absoluto do Estado em matéria de coisas indiferentes, como forma de salvaguardar a sociedade civil.

## **4.2. O Estado e a Igreja**

A *Carta sobre a Tolerância* aparece como um escrito já mais maduro de Locke, visto que as concepções defendidas nos escritos juvenis vão ser em larga medida alterados; as posições conservadoras aí expressas vão ser substituídas por posições mais liberais. Se, em 1660, Locke defendia uma política eclesiástica autoritária, como único meio para evitar que as diferenças religiosas e o fanatismo conduzissem o país à anarquia, depressa percebeu que a defesa de um tal autoritarismo em matéria de religião era contraproducente e verificou-o na prática. No princípio da década de 60, o governo impôs uma uniformidade religiosa, com o objectivo de pôr fim às desavenças por motivos religiosos. O resultado desta política religiosa não foi nem de perto nem de longe o pretendido; pelo contrário, esta imposição numa matéria tão profundamente interna só conseguiu aumentar as cisões por motivos religiosos. Aqueles que não compartilhavam da religião estatal eram perseguidos, torturados, enclausurados em prisões e desprovidos das suas propriedades; estes viram os seus direitos mais fundamentais serem-lhes usurpados, apenas por possuírem uma religião diferente.

A posição lockeana a respeito desta questão sofreu uma viragem<sup>33</sup> quase total: “não há nada na natureza da religião que a torne por si mesma perigosa para a paz e segurança da comunidade”<sup>34</sup>; é a fraqueza e a parcialidade humanas, que, usando a religião para servirem os seus interesses gananciosos, a transformam em motivo constante de conflito. A imposição de uma religião por parte do Estado transforma súbditos fiéis em inimigos.

Locke faz depender toda a sua argumentação de um princípio fundamental: o problema da tolerância é um problema de delimitação dos campos de acção do Estado e da Igreja. Só quando há interferência entre a liberdade de acção exigida pela consciência, e aquilo que é exigido pelo poder político surge o problema da tolerância, ou seja, o problema de conciliar e confinar cada um aos seus domínios. Estas duas sociedades são diametralmente opostas, com origens, objectivos e meios distintos: “Parece-me que o Estado é uma sociedade constituída unicamente com o fim de preservar os seus bens civis. Chamo bens civis à vida, à liberdade, à integridade do corpo e à sua protecção contra a dor, à propriedade dos bens externos, como as terras, o dinheiro, os móveis, etc.”<sup>35</sup>. A protecção de todos estes direitos, que, no estado de natureza, estão sujeitos à incerteza e ao perigo, leva os homens a ingressar na sociedade civil. É dever do magistrado garantir a conservação e a posse destes direitos através de leis impostas igualmente a todos, e a acção daquele que ousar violar estas leis, indo contra aquilo que é lícito e permitido, esta deve ser extinguida com o temor do castigo, que pode consistir nomeadamente na privação total, ou parcial dos seus bens.

Entenda-se que a jurisdição plena do magistrado diz unicamente respeito aos bens civis e que o direito e a soberania do poder civil se limitam e restringem a conservar e promover esses bens e que não pode, nem deve, em caso algum, se estender à salvação das almas. Ao magistrado civil não se impõe um cuidado maior das almas do que se exige a

---

<sup>33</sup> Vide, J.I. Solar Cayon, *La Teoria de la Tolerancia en John Locke*, pp. 147-151.

<sup>34</sup> J.I. Solar Cayon, *La Teoria de la Tolerancia en John Locke*, p. 151.

<sup>35</sup> John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, trad. de João Silva Gama, rev. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1996, p. 92.

qualquer outro homem. Deus não atribuiu semelhante autoridade aos homens sobre outros homens, de modo a obrigá-los a abraçarem a sua religião, nem concedeu um tal poder ao magistrado. É na fé que consiste a verdadeira e salvífica força da salvação e não numa obrigação de um qualquer homem, ainda que este seja o magistrado. “Seja o que for que professeis apenas com os lábios, seja qual for o culto exterior que pratiqueis, se não estiverdes persuadidos, do fundo do coração, de que esta é a verdade e que agrada a Deus, isso não só não contribui para a salvação, mas, pelo contrário, constitui um obstáculo.”<sup>36</sup>

O cuidado das almas não pode permanecer sob o domínio do magistrado civil, porque todo o seu poder reside na coacção. A religião verdadeira consiste na fé interior da alma sem a qual nada vale diante de Deus; a natureza do entendimento humano é de tal ordem que este não pode ser constringido por nenhuma força exterior. O poder civil não deve estabelecer artigos de fé com a lei civil; se alguém, para salvar a sua alma, quiser adoptar determinado caminho, é necessário que acredite intrinsecamente que este é verdadeiro e que será aceite por Deus, mas nenhuma punição por menor que seja, pode produzir nas almas este sentimento.

O cuidado das almas não pode pertencer ao magistrado civil, porque, ainda que se admitisse que a autoridade das leis e a força das sanções fosse eficaz para obter a conversão dos espíritos, de nada serviriam para a salvação das almas. A verdadeira religião é única, este é o único caminho que conduz as almas à mansão das bem aventuranças. Estas razões são suficientes, segundo Locke, para se afirmar que todo o poder do Estado diz respeito apenas aos bens civis e se limita unicamente ao cuidado das coisas deste mundo, não devendo estender-se para além deste limite, nomeadamente no que respeita à salvação das almas.

Uma Igreja, tal como Locke a entende é “uma sociedade livre de homens voluntariamente reunidos para adorar publicamente a Deus de maneira que julguem ser

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p.93.

agradável à divindade em vista da salvação das almas”<sup>37</sup>. O objectivo desta sociedade é a salvação das almas, é prosseguir as compensações devidas pela obediência à lei de Deus, num mundo que não é este<sup>38</sup>. Esta definição de Igreja supõe que a pertença à mesma, se configura como a pertença a qualquer outra associação voluntária, que se rege pelo respeito das suas leis; só o consentimento individual faz cada um membro de uma Igreja; “ninguém nasce membro de uma igreja”.<sup>39</sup>

Nenhum homem está por natureza obrigado a fazer parte de qualquer Igreja; ele junta-se a ela de forma espontânea, porque acredita que no seu seio se pratica a verdadeira religião e um culto que será agradável a Deus. A esperança da salvação, que aí encontra, é a única causa da sua entrada nessa igreja e será também a única causa da sua permanência aí. Se, por alguma razão, descobrir que esta contém em si qualquer incongruência no culto, é essencial que a mesma liberdade, com que entrou, lhe permita também sempre a saída.

O fim da sociedade religiosa, como o defende Locke, é o culto público de Deus e, por meio dele, a obtenção da vida eterna. É para este objectivo que deve pender toda a disciplina e eis também aqui os limites que circunscrevem todas as leis eclesiásticas. “Nesta sociedade, não se trata, nem se pode tratar de bens civis ou de posses terrenas; não se pode, seja por que motivo for, empregar a força, que é da competência exclusiva do magistrado civil; é do poder deste que depende a propriedade e uso dos bens exteriores”<sup>40</sup>

Se nenhuma coacção deve haver, que sanção terão as leis eclesiásticas? Para Locke trata-se da “sanção que convém às coisas cuja profissão e observância exteriores para nada servem, se não radicarem no mais profundo das almas e não obtiverem o pleno consentimento da consciência.”<sup>41</sup>. As exortações, as admoestações e os conselhos são as armas que esta sociedade possui, graças às quais os seus membros devem ser mantidos no dever: “o

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>38</sup> Cf., J. I. Solar Cayon, *La Teoria de la Tolerancia en John Locke*, op. cit., p. 188.

<sup>39</sup> Vide, John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, op. cit., p. 94.

<sup>40</sup> John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, op. cit., p.96.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p.96.

instrumento de que dispõe a sociedade religiosa para manter a obediência às suas leis, não é nunca a coação física que se traduz na privação ou redução dos bens e direitos daquele que é castigado”<sup>42</sup>.

A existência de duas sociedades voluntárias, com funções e objectivos tão distintos, implica a possibilidade que exista uma pluralidade de seitas religiosas debaixo de um mesmo Estado. Partindo deste pressuposto é possível fundamentar a liberdade religiosa e a tolerância. A tolerância é, pois, um factor essencial de estabilização; portanto, é essencial que se examine quais os deveres que dizem respeito à tolerância. Em primeiro lugar, nenhuma Igreja é obrigada, em nome da tolerância, a manter no seu seio aquele que, apesar dos avisos, continua teimosamente a pecar contra as leis estabelecidas. Nesta situação, pode a Igreja dissolver o vínculo deste membro com o corpo da igreja através da excomunhão (que é o único poder temporal da igreja), mas esta não priva nem pode privar o excomungado de algum dos seus bens civis.

Em segundo lugar, nenhuma pessoa particular deve, de modo algum, danificar ou destruir os bens civis de outrem, sob o pretexto de praticar outra religião ou outros ritos. Todos os seus direitos de homem e de cidadão devem-lhe ser conservados como sagrados, pois não derivam da religião. Como refere Locke, se alguém se afasta do recto caminho, é a si mesmo que faz mal e não a qualquer outro; por isso, por razão alguma alguém pode lesar outro na sua pessoa ou bens.

As relações estabelecidas entre as distintas sociedades religiosas encontram-se na mesma relação que as pessoas privadas estabelecem entre si, isto é, num plano de igualdade; nenhuma tem qualquer direito sobre a outra, ainda que o magistrado civil faça parte de uma delas: “trata-se de associações privadas, semelhantes a outras mercantis, culturais ou filosóficas, entre as quais não existe nenhum tipo de hierarquia ou jurisdição de umas sobre as

---

<sup>42</sup> J. I. Solar Cayon, *La Teoria de la Tolerância en John Locke, op. cit.*, p. 194.

outras”<sup>43</sup>. Esta situação de perfeita igualdade só é possível se as diferentes igrejas aceitarem e partilharem o princípio da tolerância mútua. Este é, para Locke, o princípio fundamental que deve reger a vida de qualquer Igreja; ele afirma mesmo que é este o critério da verdadeira Igreja<sup>44</sup>.

Aquilo que caracteriza o culto interno de cada Igreja particular só a essa e aos seus súbditos diz respeito. Se nela se pratica uma disciplina rígida relativamente à conduta moral dos fiéis, estes devem aceitá-la, ou não, já que esta é uma sociedade voluntária que, assim como lhes permitiu a entrada lhes permite igualmente a saída, sem qualquer prejuízo para os seus bens civis. “As relações entre as diversas igrejas devem ser regidas por um princípio de igualdade, que só é possível se cada uma delas integra entre os seus princípios o da tolerância com as demais”<sup>45</sup>.

O Estado não pode atribuir nenhum novo direito à Igreja tal como também a Igreja não o pode fazer em relação ao Estado. A Igreja, quer o magistrado adira a ela, quer a abandone, permanece a mesma - uma sociedade livre e voluntária. Quando o magistrado nela entra, esta não adquire o poder coercivo, nem perde a faculdade que antes tinha de ensinar e de excomungar. A situação de perfeita igualdade em que se encontram as diferentes igrejas, não pode ser alterada pelo magistrado, nem quando este dela faça parte; nesta, ele perde todo o poder civil. Deve actuar com imparcialidade, como forma de garantir que todas as igrejas, assim como os seus membros, possam desfrutar na mesma medida da protecção da lei, dispondo dos mesmos direitos. Só desta forma a paz social será alcançada e conservada.

“Assegurando a igualdade de direitos dos fiéis das distintas confissões religiosas, estas se converteriam em autênticos campeões da liberdade e baluartes contra a intolerância, velando pelo respeito do sistema. De potenciais focos de problema e conflito as diferentes seitas são transformadas em guardiães da paz civil. A origem da perseguição e dos distúrbios não se encontram tanto na diversidade de opiniões e de igrejas, senão na tirania política. A perseguição não seria possível se o

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>44</sup> Cf., John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>45</sup> J. I. Solar Cayon, *La Teoria de la Tolerancia en John Locke*, *op. cit.*, p. 195.

governo não emprestasse o seu poder coercivo em apoio a uma determinada igreja”<sup>46</sup>

Nenhuma Igreja e nenhum Estado tem qualquer direito de atentar contra os bens civis de outrem e de o despojar dos seus bens terrestres, nem sob o pretexto da religião.

“Quem pensar de outra maneira, gostaria que pensasse no número infinito de processos e de guerras que assim proporciona ao género humano; no incitamento às pilhagens, ao assassínio, aos ódios eternos: em nenhum lado a segurança e a paz e menos ainda a amizade, se poderão estabelecer e conservar entre os homens, se houvesse de prevalecer a opinião de que a soberania se funda na graça e que a religião deve propagar-se pela força e pelas armas.”<sup>47</sup>

A falta de delimitação clara entre dois domínios, tão antagónicos como são o Estado e a Igreja, conduz quase sempre a conflitos; “a carência da qual pode possivelmente ter sido a causa, se não de grandes desordens, pelo menos de grandes disputas e talvez de grandes erros no mundo”<sup>48</sup>. As desordens causadas pelas interferências de um e de outro domínio são apreciáveis; torna-se, por isso, urgente definir quais são os deveres do magistrado a respeito da tolerância e estes são consideráveis. O cuidado das almas não é da responsabilidade do magistrado; não compete à autoridade política regulamentar os actos que não afectem os interesses temporais dos cidadãos; tal como não se ordena aos homens como cuidarem da sua saúde ou dos seus bens, pois não se lhes prescrevem os meios para tal, da mesma forma, também não se compreenderia porque poderia o magistrado impor os meios de salvação a qualquer indivíduo, quando os caminhos que estes escolhem em nada interferem com os interesses e direitos civis dos outros. Nenhum caminho seguido contra a sua consciência conduzirá alguma vez à salvação; ninguém pode salvar-se por uma religião da qual duvida, por um culto que abomina.

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>47</sup> John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>48</sup> John Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, introd., notas, coord. e trad. de Eduardo Abranches de Soveral, rev. da trad. Gualter Cunha, Ana Luísa Amaral, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, L. IV, XVIII, p. 955.

Todos os pensamentos divergentes acerca da religião convergem na seguinte conclusão: nenhuma religião, que não se tome como verdadeira, pode ser para alguém verdadeira ou útil. “Logo é em vão, sob o pretexto de salvar a alma dos seus súbditos, o magistrado os obriga a aderir à sua própria religião: se nela acreditam, viram espontaneamente; se não acreditam, ainda que venham, não deixaram de se perder”<sup>49</sup>.

Se alguém é cruel para com aqueles que não partilham a sua opinião, mas, por outro lado, é condescendente com os pecados e vícios impróprios de cada cristão, demonstra que, embora tenha sempre na boca o nome de Deus, não procura o seu reino mas outra coisa. “A tolerância a respeito dos que têm opiniões religiosas diferentes é tão conforme com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso haver homens afectados de cegueira numa tão clara luz”<sup>50</sup>.

O Estado e a Igreja existem, portanto, sem um laço comum entre si; ou, antes, não deveriam ter qualquer laço a uni-los. A tolerância é a consequência directa desta separação; cada Igreja é independente do Estado e não dispõe de nenhum dos meios temporais de que este dispõe e o Estado não é abrangido pelo que diz respeito à fé e à salvação das almas, revelando-se ambos nestas matérias incapazes e incompetentes.

Apesar de os limites estabelecidos entre a Igreja e o Estado se encontrarem claramente definidos, é extremamente difícil que esta situação se mantenha, uma vez que existem assuntos em que os dois podem intervir. Em virtude da confusão e das interferências que inevitavelmente ocorrem entre o domínio da fé e o do poder, dadas as fragilidades e maldade dos homens, convém ditar regras segundo as quais o magistrado deveria assegurar o bem público e manter a tolerância no Estado.

O magistrado não pode, nem na sua própria Igreja, muito menos o pode fazer numa estrangeira, castigar com uma lei civil a prática de quaisquer ritos eclesiásticos e cerimónias

---

<sup>49</sup> John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, op. cit., p. 105.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 91.

de culto divino, não só porque esta é uma sociedade de livres, na qual o magistrado não usufrui do poder que tem no Estado, mas também porque todo o culto dirigido a Deus só pode ser aprovado pelos que o veneram e acreditam que isso lhe é agradável. Se recusarmos atribuir ao magistrado o que todos lhe concedem, que é um poder sobre as coisas indiferentes, sobre o que legislará ele? Locke responde a esta questão claramente, salientando que as coisas indiferentes, e talvez só essas, estão submetidas ao poder legislativo. A actividade legislativa abrange, como matérias da sua competência, aquelas coisas que são irrelevantes do ponto de vista moral, ou seja, indiferentes, mas só a partir do momento em que tais coisas incidem sobre a vida, a liberdade e a propriedade, se convertem em matéria de lei<sup>51</sup>.

O magistrado não pode determinar seja o que for que lhe agrade acerca de coisas indiferentes; o seu limite é o bem público, o qual é a regra e a medida das leis. Se uma coisa é inútil ao Estado, mesmo que seja uma coisa indiferente em si mesma, não pode ser sancionada com uma lei. Todas as coisas indiferentes, quando se transferem para a Igreja e culto a Deus, porque não têm ligação alguma com os assuntos civis, mas sim com a salvação das almas, deixam de pertencer à jurisdição do magistrado. Consequentemente, os assuntos religiosos, quer se trate da fé interior ou do dogma, do culto e das suas circunstâncias de tempo e lugar, se não interferem com os interesses do Estado e não se relacionam com eles, escapam à jurisdição do Magistrado. “No culto divino, as coisas indiferentes não são permitidas a não ser que sejam instituídas por Deus”<sup>52</sup>; como são coisas indiferentes relativamente à lei divina, nenhum decreto humano tem o poder de lhe atribuir ou retirar o carácter sagrado.

A competência exclusiva do magistrado civil tem como único e inultrapassável objecto, o bem público, que é precisamente o conjunto das coisas indiferentes, e só elas, isto

---

<sup>51</sup> Cf., J. I. Solar Cayon, *La Teoria de la Tolerancia en John Locke*, op. cit., p. 186.

<sup>52</sup> John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, op. cit., p. 107.

é, o conjunto das coisas que não estão determinadas como boas ou más em virtude da lei divina revelada, ou das descobertas da razão - lei natural. Ao magistrado não cabe impor determinados rituais ou cerimónias no culto divino, porque isso extravasa as suas competências; esta matéria é da jurisdição exclusiva da sociedade religiosa. Compete ao magistrado definir, com as suas leis, o bom e o mau uso no Estado das coisas indiferentes em matéria de religião; apenas é permitido no culto religioso aquilo que é permitido nas casas e na vida civil, tomando como exemplo o seguinte: a imolação de uma criança, esta prática nunca será permitido, porque atenta contra os direitos fundamentais de cada cidadão e nenhuma Igreja, ou mesmo Estado, o podem fazer. Nesta situação, o Estado pode usar o seu poder para sancionar com uma lei um tal comportamento, mas, se ao invés, quiserem imolar um vitelo, poderão fazê-lo porque isso em nada prejudicará o outro, nem retirará nada à sua propriedade; o magistrado só pode legislar sobre as coisas indiferentes em vista e em função do bem público (regra e medida das leis), se as coisas indiferentes atentarem contra os interesses do Estado.

Na vida religiosa, há a considerar duas coisas fundamentais: o culto exterior e os artigos especulativos (dogmas). No que respeita às práticas religiosas, dado que se manifestam externamente, podem causar prejuízo aos bens civis dos outros, à sua vida, liberdade e propriedade; logo que tal aconteça, estas tornam-se objecto da lei do magistrado, que está, então, no direito de as regulamentar ou proibir. As do foro interno, como são os artigos de fé, como se trata apenas de acreditar, não constituem nenhum problema, uma vez que se confinam ao interior de cada um (entendimento). Podem, no entanto, existir casos em que as decisões e condutas políticas interfiram com as decisões religiosas - os costumes, que não dizem menos respeito à religião do que à vida civil, pois as acções morais existem tanto no foro interno como no foro externo; umas e outras estão sob o domínio da autoridade do

governo civil e da consciência. Posto isto, é de temer que uma viole o direito da outra e que haja um conflito entre o “guardião da paz e o da alma”<sup>53</sup>.

Quando existem domínios que cabem tanto ao magistrado como ao religioso, Locke dá prioridade sempre ao domínio político perante o religioso, sendo que o interesse principal é a protecção dos direitos fundamentais do cidadão, traduzindo-se esta na prevalência das leis estabelecidas que assegurem a manutenção da segurança na comunidade política. Mas, ponderando bem tudo o que já disse acerca dos limites de uma e outra, a dificuldade será facilmente superada. Reconhecemos, desta forma, que os conflitos serão raros onde o magistrado legisle só em vista do bem público e onde as Igrejas pratiquem a tolerância.

O que fazer se o magistrado, num édito, ordena algo que parece ilícito à consciência individual? Locke acredita que, se o Estado é governado de boa fé e se as decisões do magistrado têm como único objectivo o bem comum dos cidadãos, isto raramente acontecerá; se ainda assim isto se verificar, cada um deve abster-se da acção declarada ilegítima pela própria consciência e submeter-se à pena que não lhe é ilícito suportar.

Na configuração de Estado e Igreja em que Locke assenta a sua teoria da tolerância, entendendo o Estado e a Igreja como duas sociedades diferentes, quer na origem, quer nos meios e nos fins a atingir, é esta separação total e efectiva dos dois domínios que assegura a convivência pacífica e o respeito mútuo.

“A causa das divisões, guerras e todos os males que têm assolado a cristandade não tem sido outra, segundo Locke, que a confusão do mundano e do divino, o misturar coisas que pela sua própria natureza são absolutamente distintas. Por isso, o trabalho de delimitação dos domínios próprios de cada sociedade tem de ser o ponto de partida iniludível para qualquer justificação da tolerância”<sup>54</sup>.

Para que a tolerância seja uma realidade, é fundamental que estes dois domínios se circunscrevam aos seus limites, sendo claro, por todos os argumentos apresentados, que o maior perigo para a manutenção da sociedade civil são as constantes interferências de um e

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>54</sup> J.I. Solar Cayon, *La Teoria de la Tolerância en John Locke*, op. cit., p. 198.

de outro, originando grandes males. Locke deduz a necessidade da tolerância a partir destes argumentos, e vê a intolerância como a causa de todos os males que assolaram a terra.

### **4.3. Limites da Tolerância**

A tolerância que Locke postula tem a sua base na separação efectiva do Estado e da Igreja, mas esta aparece limitada em alguns aspectos; Locke afirma que não deve ser tolerada nenhuma opinião contrária à sociedade humana, ou aos bons costumes necessários à sua conservação.

O perigoso e não tolerável são as opiniões práticas, isto é, aquelas que não se confinam aos limites do entendimento, mas que se manifestam nas condutas dos crentes. Um mal certamente muito perigoso para o Estado é constituído por aqueles que reclamam para si, ou para a sua seita, um privilégio particular e contrário ao direito civil. Opiniões deste tipo, como o são, por exemplo, os que defendem que o poder político está baseado na graça, ou que a opinião de um herege não tem qualquer valor, são premissas usadas pelos católicos, para arrebatarem a liberdade e as propriedades dos demais, que eles julgam pertence-lhes por direito divino.

Locke defende com muita veemência a exclusão dos papistas da tolerância, dado que reconhecem neste mundo um outro soberano além do magistrado e põem em causa a segurança e a paz do Estado. É difícil entender como podem obedecer ao mesmo tempo a duas autoridades tão distintas, com interesses divergentes. A justificação lockeana para que os papistas fiquem fora da tolerância tem apenas a ver essencialmente com uma questão de ordem política; os papistas afectam os interesses estatais, e o mais importante deles, a segurança. Estes não podem ser bons súbditos, porque se encontram ao serviço de um príncipe estrangeiro, cujos interesses são contrários aos do Estado, “não só são moralmente corruptos mas politicamente revolucionários, porque se declaram súbditos de uma soberano

estrangeiro, o Papa, a quem devem uma obediência cega”<sup>55</sup>. A questão da não tolerância para com os católicos não tem por base a questão religiosa, mas sim uma questão política (não são bons cidadãos); as suas opiniões são contrárias a qualquer governo, o que os torna inimigos do Estado<sup>56</sup>.

Ficam também fora da tolerância aqueles que negam a existência de uma divindade; os que não crêem em Deus não conseguem distinguir o bem do mal, o vício da virtude. Deus é o fundamento de toda a moralidade, desta forma, aquele que não tem quaisquer princípios morais não saberá como se comportar em sociedade, constituindo um perigo para a mesma. Os ateus não devem, por isso, ser tolerados, uma vez que põem em dúvida as origens da relação social; para eles, os laços sociais, cuja obrigatoriedade descansa na lei natural, não têm qualquer valor: “não acreditando em Deus, não acreditam no autor da lei natural”<sup>57</sup>.

“Os ateus encontram-se excluídos da humanidade, pois a sociedade, baseia-se na palavra dada e no respeito pelos juramentos e pelos contratos. Eles colocam em causa o elo social em si mesmo: respeitar os compromissos é ordenado pelas leis positivas, mas estas retiram o seu carácter «estável» e «sagrado» de uma lei superior. Não existe lei sem sanções e sem o horizonte último da sanção divina. Se supusermos a existência de um ateu eventualmente virtuoso, ele não pode comprometer-se nem em relação a si mesmo nem em relação aos outros: é uma virtude sem consequências, já que ele nega a necessidade de penas ou recompensas num outro mundo”<sup>58</sup>.

A origem da sociedade civil está num pacto, constituído por todos os homens, baseado na lei natural – Deus. A palavra, o contrato e o juramento de um ateu, não podem constituir algo de estável e sagrado; são estes os alicerces da sociedade humana, a tal ponto que, suprimida a crença em Deus, tudo desmorona. Este é para Locke o maior perigo do ateísmo,

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>56</sup> Cf., J.I. Solar Cayon, *La Teoria de la Tolerancia en John Locke*, op. cit., pp. 81-133.

<sup>57</sup> J. W. Gough, “The Development of Locke’s Belief in Toleration”, in John Horton, and Susan Mendus, *John Locke: A Letter Concerning Toleration*, London, Routledge, 1991, p. 72.

<sup>58</sup> Patrick Thierry, *Sociedade Democrática, Opiniões, Vícios e Virtudes*, trad. Sara Travassos, Mem Martins, Editorial Inquérito, 2003, pp. 40-41.

que pode potencialmente levar à anarquia<sup>59</sup>. Além disso, ninguém pode reivindicar, em nome da religião, o privilégio da tolerância, se elimina radicalmente toda a religião mediante o ateísmo.

O Estado não pode tolerar que a Igreja passe para a obediência de outro príncipe; se o magistrado o admitisse, estaria a trazer para as suas fronteiras uma jurisdição estrangeira, que poderia sentir legitimidade para se revoltar, tornando-se num perigo considerável. São, portanto, segundo Locke, estes os limites da tolerância e estes são, de facto, consideráveis, não se devendo, portanto, tolerar todos aqueles que de uma forma directa ou indirecta subvertam a ordem pública e ponham em risco a conservação da sociedade civil. Não devemos tolerar o intolerante, porque isso acarreta um risco elevado, supõe proteger alguém que, quando as circunstâncias o permitam, tentará destruir a ordem estabelecida.

A tolerância, tal como é concebida por Locke, não é uma tolerância qualquer; aplica-se ao exercício da liberdade, que não é uma licença para se fazer tudo aquilo que se deseja; é sim o direito de obedecer à lei, que é essencial a cada homem para que este realize a sua natureza humana. A liberdade absoluta, característica do estado de natureza, era um risco demasiado elevado, que levou os homens a formarem uma sociedade civil. Este absolutismo é contrário a qualquer forma de governo, porque em último caso conduz à anarquia.

A liberdade do homem só tem sentido em relação à lei da natureza, que é racional. Locke sempre defendeu a racionalidade como factor preponderante na organização da vida social<sup>60</sup>; isso supõe um equilíbrio entre obediência e liberdade, um compromisso difícil, para permitir a resposta individual às exigências da razão e da consciência, sem pôr em risco a ordem social<sup>61</sup>. Esta tarefa só será bem sucedida se conseguirmos delimitar os domínios da

---

<sup>59</sup> Vide, J. W. Gough, "The Development of Locke's Belief in Toleration", in John Horton, and Susan Mendus, *John Locke: A Letter Concerning Toleration*, op. cit., p. 72.

<sup>60</sup> Cf., Susan Mendus, "Locke: Toleration, Morality and Rationality", in John Horton, and Susan Mendus, *John Locke: A Letter Concerning Toleration*, op. cit., p. 158.

<sup>61</sup> Cf., J.I. Solar Cayon, *La Teoria de la Tolerancia en John Locke*, op. cit., pp. 204-207.

autoridade política – obediência – e da perseguição da salvação das almas – liberdade de consciência.

É neste quadro que a tolerância deve necessariamente se exercer-se, excluindo tudo o que vai contra a existência da comunidade política e da paz civil. A teoria lockeana da tolerância funda-se na distinção radical entre o domínio da política e o da fé; as religiões que infringem esta distinção não são puras religiões, não têm o direito de obter os benefícios desta distinção, ou seja, não têm direito à tolerância e menos ainda, quando tentam ter influência sobre o Estado. A condenação do catolicismo submetido ao papado por laços políticos, como a do ateísmo, fundamentalmente desajustado para manter os laços morais essenciais à vida política, mostra bem que a tolerância não está fundada por Locke, nos direitos da consciência, mas sim na defesa da liberdade essencial do homem e na salvaguarda da paz no Estado. No entanto, Locke tinha consciência da enorme importância que a protecção da esfera religiosa tinha como refúgio contra a tirania e as violações dos interesses civis. Este é o seu princípio e o seu limite:

“(...) se ambos se tivessem circunscrito aos seus próprios limites, nenhuma discórdia teria entre eles surgido, se um se dedicasse exclusivamente aos bens temporais e a outra à salvação das almas. Mas temos vergonha de semelhante opróbrio. Deus queira que alguma vez se pregue o Evangelho da paz, que os magistrados civis se preocupem mais em conformar-se com as leis de Deus e um pouco menos em escravizar a consciência de outrem por leis humanas; (...) que os eclesiásticos, que pretendem ser os sucessores dos Apóstolos e seguem os seus passos, deixem de lado os negócios políticos e se dediquem e consagrem unicamente à salvação das almas, com paz e modéstia!”<sup>62</sup>

Para Locke, o único e verdadeiro fundamento da tolerância é a liberdade racional, sem a qual o homem não pode realizar a sua humanidade; é esta liberdade que lhe permite descobrir a lei segundo a qual tem de se governar: “esta liberdade é identificada com a submissão à razão, e a razão é identificada com a lei. A regra da razão é a lei da natureza, e o

---

<sup>62</sup> John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, op. cit., p. 123.

homem livre é governado pela lei da natureza e pelas leis positivas, que executa essa lei maior”<sup>63</sup>.

Esta liberdade é uma liberdade natural e racional que faz dele um verdadeiro ser humano completo, a *freemen*, a *moral men*.

## 5. Proast e Locke: o uso da coacção em matéria de religião

Um dos argumentos mais vezes repetido por Locke, na Carta sobre a Tolerância, é a negação total da aplicação da coacção em matéria de religião; aquele que sustenta opiniões religiosas erradas, ou pratica um culto que não é agradável a Deus, não causa dano a ninguém senão a si. Nenhum tipo de constrangimento ou força física tem qualquer efeito sobre o entendimento, isto é, sobre o mecanismo de formação ou manutenção das crenças religiosas.

Os indivíduos no estado de natureza não dispõem de qualquer poder para punir qualquer conduta religiosa, uma vez que o poder que o magistrado detém é-lhe transferido pelos homens; como nenhum homem pode transferir mais poder do que ele próprio tem, logo o magistrado não pode punir qualquer conduta religiosa equivocada. O cuidado da alma de cada um não cabe ao magistrado, portanto nunca está legitimada a perseguição por motivos religiosos; esta é irracional, porque persegue um objectivo impossível de alcançar com os meios que este tem à sua disposição. “É uma irracionalidade de tipo instrumental: existe uma inadequação entre os objectivos perseguidos e os meios utilizados”<sup>64</sup>.

A coacção tem apenas aplicabilidade no domínio da vontade; a ameaça de uma sanção condiciona em boa parte a decisão no que se refere às acções voluntárias, mas, quando aplicada às crenças, às convicções religiosas, que pertencem ao domínio do entendimento, perde toda a sua força. A vontade configura-se, assim, como a faculdade de preferir, enquanto

---

<sup>63</sup> “Freedom is identified with subjection to reason, and reason is identified with law. The rule of nature, and the free man is governed both by the law of nature and by positive laws that implement that higher law”. Ruth Grant, *John Locke’s Liberalism*, op. cit., p. 193.

<sup>64</sup> J.I. Solar Cayon, *La teoria de la Tolerância en John Locke*, op. cit., p. 218.

o entendimento é a faculdade de perceber. As crenças enquadram-se dentro das competências do entendimento; a força nada pode no domínio do entendimento, caso alguém esteja equivocado no culto que presta a Deus, apenas pode dar conta do erro através de argumentos claros e evidentes fundados na clareza da razão - espelho da verdade.

A coacção nunca pode ser um meio para gerar convicções religiosas autênticas, e quem assim pensa ou age, não faz uso da razão: “a perseguição religiosa implica para Locke um deficit de racionalidade do lado do intolerante, porque utiliza instrumentos ineficazes para o fim que se propõe alcançar”<sup>65</sup>.

Este entendimento que Locke tem acerca do uso da força em matérias religiosas é alvo de crítica por parte de alguns autores, nomeadamente Jonas Proast, que compartilha da opinião de Locke, que a coacção exercida pelo magistrado é um meio impróprio para induzir o entendimento a aceitar uma determinada opinião; mas, considera que isso não significa que o uso da força, em matéria de religião, seja totalmente despropositado e inútil. Diz Proast que esta pode desempenhar um papel importante na promoção da verdadeira religião.

Para Proast, a força não pode substituir os argumentos e a razão, mas pode ser de grande utilidade para obrigar os homens a pensarem naquilo que a razão diz: “a verdade é uma e clara, e todo aquele que a procure e considere as suas razões não poderia deixar de a reconhecer e aceitar”<sup>66</sup>. Os homens, ocupados com outros interesses, não prestam a atenção suficiente aos argumentos; o uso moderado da força pode ser útil à religião, já que, obriga os homens a prestarem a devida atenção às razões invocadas e, desta forma os faz ver a religião verdadeira.

Locke começa a sua resposta a Proast com uma pergunta: o que é isso de uso moderado da força? Proast mostra-se incapaz de dar uma resposta concreta, afirmando que será utilizada tanta força quanta seja necessária, para que a pessoa consiga ponderar de forma

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 221.

imparcial as matérias religiosas. Esta explicação não satisfaz Locke, uma vez que esta é mais perigosa que o enunciado original, porque abre caminho ao uso da força mesmo em graus extremos. Uma pessoa que de uma forma imparcial analisa os argumentos e mesmo assim não concorda com a posição que o magistrado lhe mostra, estará sujeita a castigos de tal forma extremos, até que aceite, e caso este insista em não o fazer, os castigos prolongar-se-ão indefinidamente. Uma vez aberta a porta à coacção em matéria de religião, justificar-se-á a perseguição religiosa.

Os castigos, segundo Proast, devem ser infligidos àqueles indivíduos que não tenham ponderado com imparcialidade as razões das suas convicções. Como distinguir aqueles que o fizeram dos que não fizeram?<sup>67</sup> A única forma de saber se de facto as pessoas fizeram tal exame é ver aqueles que aderiram ou não à igreja oficial; todos aqueles que o não fizeram são considerados alvos do castigo, pois continuam na escuridão.

O modelo enunciado por Proast é, para Locke, impraticável, ainda que este em determinada altura admita, que, em teoria isto seja possível, em alguns casos, sobre algumas pessoas, por acaso; mas, no terreno da aplicabilidade prática, recusa totalmente esta ideia, uma vez que esta é uma justificação clara do uso da força em qualquer grau, o que legitima a perseguição religiosa, abrindo caminho a graves conflitos.

## **5.1. Uma nova crítica ao argumento lockeano**

Um novo argumento surge, este é proposto por Jeremy Waldron, que defende que o uso da força em matéria de religião é legítimo e útil, sendo difícil apenas saber em que casos deve ser aplicado. Waldron serve-se da linha principal do argumento lockeano: a inadequação entre os meios e os fins que magistrado persegue, como ponto de partida para a sua argumentação. Waldron argumenta que a irracionalidade da intolerância, isto é, a

---

<sup>67</sup> Cf., Peter Nicholson, “John Locke’s Later Letters on Toleration”, in John Horton, and Susan Mendus, *John Locke: A Letter Concerning Toleration*, op. cit., pp. 172-174.

inadequação entre os meios e os fins do magistrado não basta para afastar a coacção da religião; “não é suficiente mostrar que a coacção é um meio ineficaz em matéria de religião, ou que é menos eficaz do que os meios que os cidadãos dispõem, persuasão e argumentação”<sup>68</sup> é preciso ir além disso.

Locke confina o uso da força apenas aos assuntos civis; esta é inapropriada em matéria de religião. O Estado não pode interferir naquilo que são as crenças religiosas de cada um, pois o entendimento possui uma natureza tal que não pode ser coagido por qualquer castigo.

A crítica encetada por Waldron tem em comum com a de Proast o facto de ambos defenderem que a coacção não se pode substituir à razão, mas que indirectamente pode ser útil para indicar o melhor caminho às convicções religiosas; “Não se trata já de aplicar castigos moderados a fim de obrigar os homens a ponderar seriamente as questões relativas à religião, mas sim de manipular coactivamente o campo de acção do entendimento”.<sup>69</sup>

O homem, no pleno uso das suas capacidades, não pode deixar de ver, isto é, é ele quem decide para que objectos olhar, que livro ler e mais especificamente que argumentos ouvir. Neste sentido, de uma forma indirecta, a coacção pode ser útil, na medida em que actua não já sobre as próprias crenças, mas na fonte destas.<sup>70</sup> Por exemplo, ao publicar determinados livros em detrimento de outros, promover as opiniões que são favoráveis à ortodoxia, pode orientar-se a atenção dos sentidos para os objectos que se julguem melhor promovam as verdadeiras crenças. Desta forma, a coacção não será totalmente inútil ao promover as crenças religiosas, pois não age directamente sobre o entendimento, mas sobre os objectos para os quais este volta a sua atenção. O entendimento passa, assim, a ser um cúmplice da coacção.

---

<sup>68</sup> Jeremy Waldron, “Toleration and the Rationality of Persecution”, in John Horton, and Susan Mendus, *John Locke: A Letter Concerning Toleration*, op. cit., p. 103.

<sup>69</sup> J.I. Solar Cayon, *La teoria de la Tolerancia en John Locke*, op. cit., p. 224.

<sup>70</sup> Cf., Jeremy Waldron, “Toleration and the Rationality of Persecution”, in John Horton, and Susan Mendus, *John Locke: A Letter Concerning Toleration*, op. cit., p. 116.

Não é, então, possível falar de irracionalidade ou inadequação dos meios e dos fins relativos à acção do magistrado no que se refere às crenças religiosas. A concepção de Estado, tal como Locke a entende, não exclui definitivamente das competências do magistrado o cuidado e a salvação das almas de forma indirecta, ou seja, mediante a promoção de certas crenças religiosas.

A argumentação de Waldron é forte, mas não faz cair todo o raciocínio elaborado por Locke; a sua defesa não assenta exclusivamente no binómio meios – fins. Waldron, à semelhança de Proast, reduz a política da tolerância de Locke a esta irracionalidade instrumental. O próprio Locke admite que, em casos particulares e esporádicos, a força possa ser de alguma utilidade nesta matéria, mas isso não significa que o seu uso seja legal. O alcance da autoridade política tem, segundo Locke, a sua base no consentimento dos governados. Na verdade magistrado só tem o poder que os súbditos lhe transferiram. Como, no estado de natureza os homens não dispunham de poder para cuidar das almas dos demais, facilmente se percebe, seguindo a lógica argumentativa de Locke, que o magistrado também não dispõe de tal poder.



## **Parte II**

# **Pluralismo e Tolerância**



As sociedades contemporâneas são cada vez mais heterogêneas, compostas por diferentes grupos humanos culturalmente distintos, com interesses divergentes e até antagônicos. Esta diversidade coloca uma série de questões importantes. As minorias e maiorias que compõem actualmente grande parte dos países enfrentam-se cada vez mais a respeito de assuntos como, sejam os direitos linguísticos, a autonomia regional, a representação política, as políticas que devem reger a imigração e naturalização e o curriculum das escolas. Encontrar respostas a todas estas questões não é tarefa fácil; este é o principal desafio que enfrentam as democracias na actualidade.

A consciencialização da necessidade em harmonizar as diferenças etnoculturais afirmou-se logo após a segunda guerra mundial. Depois da barbárie cometida contra alguns grupos minoritários, ficou claro que a questão dos direitos das minorias teria de ser abordada de forma distinta; mais que proteger directamente os grupos minoritários, atribuindo-lhes direitos específicos, diferenciados em função do grupo de pertença, eram-lhes garantidos os mesmos direitos que aos restantes cidadãos, isto é, direitos civis e políticos, independentemente da sua pertença grupal. A atribuição de direitos básicos de cidadania, com total independência dos grupos culturais e étnicos, não é ainda a solução do problema. Os liberais do pós guerra acreditavam ser suficiente a defesa de direitos iguais para todos, acreditando que, à semelhança do que acontecera com os conflitos religiosos dos séculos XVI e XVII, a solução passaria por uma separação entre o Estado e a etnicidade. Assim como a religião devia ser vivida no âmbito privado, também a identidade étnica deveria ser vivida desta forma, não cabendo ao Estado nenhum papel nesta matéria: “esta separação do Estado e da etnicidade impossibilita qualquer reconhecimento legal ou governamental dos grupos étnicos, assim como qualquer uso de critérios étnicos na distribuição de direitos, recursos e deveres”<sup>71</sup>. Muitos continuam a ser os liberais que acreditam ser suficiente a concessão de

---

<sup>71</sup> “This separation of the state and ethnicity precludes any legal or governmental recognition of ethnic groups, or any use of ethnic criteria in the distribution of rights, and duties”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: a*

direitos iguais para todos, rejeitando a ideia de uma diferenciação permanente através de direitos específicos. Muitos outros acreditam que uma possível forma de solucionar o problema dos direitos das minorias seria a concessão de direitos específicos em função do grupo e que, desta forma, os direitos das minorias não poderiam ser colocados sob a mesma categoria de direitos humanos.

## 1. A origem do conceito de tolerância

A tolerância foi, desde sempre, um elemento importante na evolução da sociedade e no desenvolvimento da modernidade. É inegável o papel preponderante que a tolerância teve e continua a ter nas transformações sociais e políticas em todo o mundo. A tolerância apareceu, como mecanismo de defesa contra a e perseguição intolerância religiosas.

O conceito de tolerância é um conceito que surge em diferentes momentos estritamente relacionado com os contextos sociais e políticos de cada momento. O ponto de partida do conceito de tolerância está na necessidade da aceitação da diversidade religiosa, que, num segundo momento, trouxe para a discussão a necessidade de respeitar as diversas crenças religiosas, “respeito esse que se concretiza na liberdade de realizar publicamente as manifestações e o culto próprio”<sup>72</sup>. A filosofia da tolerância teve grande importância na luta e no reconhecimento da liberdade que o indivíduo possui para eleger as suas crenças, uma vez demonstrada a impossibilidade da coação em matéria religiosa. Tal como Locke e outros pensadores da tolerância demonstraram, a coação e a violência não podem em caso algum gerar convicções verdadeiras<sup>73</sup>: cabe apenas ao indivíduo, no âmbito da sua consciência, escolher as crenças que julga mais adequadas aos seus objectivos espirituais.

---

*liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 4. *Ciudadanía Multicultural: Una teoría de los derechos de las minorías*, trad. esp. de Carme Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 1996, p. 16.

<sup>72</sup> José Martínez de Poison, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 50.

<sup>73</sup> Cf., *Supra*, cap. 5 e 5.1.

O conceito de tolerância conheceu a sua maior importância entre os séculos XVI e XVIII, surgindo, ou ressurgindo num ambiente de constantes lutas e perseguições religiosas. Foi, neste contexto, que surgiram vários pensadores que colocavam esta questão; entre os mais influentes encontra-se John Locke, que faz repousar a sua teoria da tolerância na separação clara e efectiva entre os domínios da Igreja e os do Estado. Sendo estes domínios tão distintos, com métodos e objectivos díspares, não faz sentido que continuem juntos, dado que isso só fez aumentar as guerras e perseguições. É neste enquadramento social e político que a ideia de tolerância se impõe cada vez mais e a liberdade religiosa começa a ser entendida como liberdade individual para escolher e formar as suas crenças. A separação entre o Estado e a Igreja e, conseqüentemente, entre as questões de fé e as questões políticas são entendidas como uma exigência sem a qual a tolerância não pode tornar-se efectiva. Resumidamente, poderemos afirmar que a teoria de John Locke está assente em dois pilares fundamentais: o primeiro relaciona-se com as questões religiosas, isto é, sobre o que é uma igreja<sup>74</sup> e quais são os seus fins; o segundo diz respeito à questão política, sobre o que é um Estado<sup>75</sup> e quais os seus poderes, nomeadamente que poderes possui sobre os assuntos religiosos.

O grande mérito da teoria lockeana é o facto de fazer depender a tolerância da total autonomia da consciência individual; cada indivíduo é livre para escolher as suas crenças e praticar o culto que mais julgue agradar a Deus, sem qualquer tipo de coação externa. A liberdade de consciência aparece no contexto lockeano como um direito natural e como o verdadeiro garante da harmonia e estabilidade da sociedade.

Se o século XVII é o século da expansão da tolerância, o que agora se propõe é uma tolerância universal. Locke, muito embora se prefigure como o grande precursor da tolerância, tem ainda uma teoria circunscrita a determinados grupos; por exemplo, lembro

---

<sup>74</sup> Cf., *Supra*, p. 26.

<sup>75</sup> Cf., *Supra*, p. 24.

que Locke excluía da tolerância os papistas e os ateus, por considerar que estes representavam um perigo para a estabilidade e manutenção da sociedade civil. Este foi o século da razão e das luzes, um século que marcou todo o pensamento filosófico e político dos séculos vindouros, um século que se destacou pela sua luta contra tudo aquilo não era claro, que não era racional e razoável. A própria noção de religião sofre profundas transformações: “já não se trata de um conceito vinculado à vontade revelada por Deus, mas da construção de uma religião «natural», derivada da capacidade cognoscitiva da razão. Trata-se de uma religião da razão e, por isso racional”<sup>76</sup>.

Dentro desta vasta linha de pensamento, encontra-se aquele que muitos apelidam de “campeão da tolerância universal” – Voltaire. Voltaire enceta uma luta cerrada contra as injustiças cometidas em nome da religião, visando uma efectiva reparação das mesmas, como foi exemplo o caso da família Calas<sup>77</sup>. É também na senda de Locke que Voltaire se coloca: tal como Locke também Voltaire advoga a separação entre o Estado e a Igreja, mas esta separação assume em Voltaire contornos diferentes, com uma vertente muito mais prática, dado que este defende a reparação efectiva das injustiças praticadas e a reabilitação de cidadãos injustamente acusados. Voltaire volta toda a sua atenção para o aparelho da justiça, convertendo, desta forma, a questão da tolerância numa questão de direitos do cidadão; assim, Voltaire advoga a emancipação do direito relativamente à ideologia, o mesmo é dizer a separação do Estado de qualquer ideologia. No entanto, esta não é uma tarefa fácil, uma vez que esta foi uma época em que a Igreja se entrelaçava profundamente nas actividades do Estado. O caminho para a transformação passa forçosamente pela independência dos poderes, todavia, este não é um caminho linear, dado que existe uma grande discrepância entre a teoria e a prática, isto é, não há uma correspondência entre a ideia de justiça e a prática desse princípio.

---

<sup>76</sup> José Martínez de Pisón, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, op. cit., p. 46.

<sup>77</sup> Vide, Voltaire, *Tratado sobre a Tolerância*, trad. e introd. José Justo, Lisboa, Antígona, 1999, p. 19.

A intervenção de Voltaire vai incidir sobre este último ponto, pois a sua luta é por uma humanização da justiça, por princípios que se coadunem com a própria ideologia do direito natural, princípios que passam por uma adequação das penas ao delito cometido, pelo abandono de meios arcaicos de interrogatório, pela selecção de pessoas mais qualificadas para decidir a pena a aplicar, entre muitos outros. O direito natural é a lei que a própria natureza transmitiu aos homens, um principio de acção válido para toda a humanidade, que assenta na máxima segundo a qual cada um respeite o outro como a si mesmo, o mesmo é dizer, “não faças o que não querias que te fizessem”<sup>78</sup>.

Na óptica de Voltaire, o meio mais poderoso para alcançar uma tal transformação é a filosofia; “apenas a filosofia, essa irmã da religião, desarmou as mãos que a superstição tinha ensanguentado durante tanto tempo; e o espírito humano, no momento de acordar da sua embriaguez, espantou-se dos excessos a que o fanatismo o tinha conduzido”<sup>79</sup>.

A razão é a única arma capaz de lutar contra o fanatismo, essa doença do espírito que corrompeu, durante muito tempo o espírito humano; é por isso fundamental que esta doença se submeta ao regime da razão, que, embora humana e não isenta de erro, inspira a complacência, afastando a discórdia, e é capaz de melhor fazer respeitar as leis do que o recurso à força. Aqueles que assim fizerem uso da razão não serão capazes de hostilizar os que possuem uma opinião distinta da sua; pelo contrário, serão indulgentes, da mesma forma que esperam merecer a indulgência; sendo a razão humana limitada e, por isso, susceptível de erro, devem os homens de cada época tolerarem-se, já que a intolerância é contra a lei natural.

A tolerância é, em Voltaire, um valor positivo; é o “apanágio da humanidade”<sup>80</sup>. A tolerância é constitutiva da natureza humana e aquele que não tolera opiniões distintas está a agir contra a sua própria natureza. Voltaire não tem da humanidade ou da história uma visão

---

<sup>78</sup> Voltaire, *Tratado sobre a Tolerância*, op. cit., p. 51.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>80</sup> Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Paris, Editions Gamier, 1987, p. 401.

única: a história é plural, constituída de tolerâncias e intolerâncias; quando Voltaire afirma que a tolerância é o apanágio da natureza ou da humanidade, refere-se não a uma natureza estática, na qual existisse um equilíbrio perpétuo e onde o conflito não existisse, mas sim uma natureza que se transforma e que, por isso, acarreta conflitos. Se a tolerância é entendida como apanágio da natureza é porque o conflito no âmbito da natureza pode ser mantido dentro de limites aceitáveis, de outra forma não se entenderia que a tolerância fosse constituinte da natureza humana. Assim sendo, opiniões diferentes são perspectivas diferentes de sujeitos diferentes, que espelham vontades diferentes; quando uma destas vontades se tenta sobrepor a outra, no sentido de a extinguir, é a própria lei natural que é posta em causa, porquanto se tenta aniquilar o conflito inerente à lei natural. A intolerância é, desta forma, entendida como um mecanismo de aniquilação do conflito. A tolerância é apanágio da humanidade na medida em que a humanidade se conforma à lei natural, isto é, sendo todos os indivíduos caracterizados por debilidades e erros, a primeira e principal lei da natureza é aquela que refere que os homens devem ter a capacidade de se perdoar reciprocamente: este é o verdadeiro critério da tolerância<sup>81</sup>. Todo o acto tolerante acarreta sofrimento para aquele que o pratica, porque sofre a “dor” da negação, pelo outro e no outro, das suas convicções, é neste não aceitar as convicções do outro que se pratica a verdadeira tolerância: é este o conflito que não é possível apagar. A intolerância é a negação deste conflito, isto é, a intolerância é contra natura; os homens têm naturalmente opiniões distintas, mas o fundamental é que cada um compreenda e aceite que o outro tem direito à sua opinião e que esta conflitualidade é natural e, por essa razão, característica da humanidade (quando contida dentro de certos limites). Nenhum homem deve ter de aniquilar a sua opinião perante a do outro: isto significaria, em último caso, a aniquilação da própria vontade; deve sim saber respeitá-la, assim como quer ver respeitada a sua.

---

<sup>81</sup> Cf., Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 401.

A luta empreendida por Voltaire e por outros pensadores da época, é uma luta contra o fanatismo, contra a superstição e a intolerância, uma luta que pretende acima de tudo libertar os homens, através da razão e da filosofia, de todos os prejuízos causados pelo dogmatismo, mostrando assim todas as vantagens da tolerância universal.

## **1.1. As raízes do pluralismo**

Na actualidade, é quase lugar comum aceitar a perspectiva plural como a corrente dominante, quer nas formas de pensamento, quer nas formas de vida; em quase todo o mundo, se aceita esta perspectiva como norteadora da vida dos indivíduos, sendo fundamental que o indivíduo tenha a possibilidade de escolher.

Isaiah Berlin é um dos autores que mais percorre o significado e as implicações que rodeiam este conceito. Para o autor, uma das formas que esta pluralidade assume é a incomensurabilidade dos valores plurais, o que pressupõe que a cada momento o homem tenha de levar a cabo uma escolha entre bens concretos, não possuindo uma resposta fixa e imutável para cada situação. Esta escolha nunca é fácil porque não é possível uma comparação objectiva e uma escolha racional entre os diferentes bens; “cada valor tem a sua própria entidade e não pode comparar-se entre si, pelo que a referida escolha se converte em algo do tipo profundo e radical”<sup>82</sup>.

A incomensurabilidade de valores pressupõe que não exista uma hierarquia dos mesmos, uma vez que não se pode afirmar objectivamente a primazia de um valor sobre outro: “afirmar que a justiça e a amizade são bens incomensuráveis não é sustentar que a justiça sempre ocupe uma posição mais elevada que a amizade, nem tão pouco o contrário, é defender que não podem ordenar-se”<sup>83</sup>. Esta incomensurabilidade valorativa abre caminho a

---

<sup>82</sup> Pablo O’ Ferrell, *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo: reflexiones para un mundo plural*, Andalucía, Universidade Internacional de Andalucía, 2003, p. 35.

<sup>83</sup> John Gray, *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 57.

algo mais, isto é, aponta também para a existência e possibilidade de escolha entre várias formas de vida.

“A reivindicação fundamental do pluralismo de valores é que há muitas maneiras diferentes de desenvolvimento humano, algumas das quais não se podem comparar em valor. Entre os muitos tipos de vidas boas que os humanos podem viver existem algumas que não são nem melhores nem piores que os demais, nem têm o mesmo valor, mas são incomensuravelmente valoráveis”<sup>84</sup>.

Este debate sobre o pluralismo e as diferentes formas de vida boa que ele alberga é corolário de uma das visões possíveis do liberalismo. A este respeito importa esclarecer, tal como o entendem vários autores, que o liberalismo desde sempre teve o que se pode chamar duas caras. Por um lado, as instituições liberais são concebidas como forma de aplicação de princípios universais: a tolerância é, desta forma, entendida como uma forma de vida ideal. Numa segunda perspectiva, as instituições liberais são entendidas como forma para alcançar a coexistência pacífica, ou seja, existe a procura de um compromisso de paz entre os diferentes modos de vida.

Pese embora as notáveis diferenças entre os que consideram que o fundamento e o objectivo do liberalismo estão na existência de uma ideia universal e os que procuram, no liberalismo, os instrumentos para uma convivência pacífica na comunidade, os regimes liberais são considerados, na quase totalidade dos casos como a melhor solução para o problema do pluralismo, isto é, das diferentes concepções de vida boa.

A questão da diversidade não é nova, já na antiguidade ela se colocava, não com a dimensão que tem surgido nas sociedades contemporâneas. É fundamental para o completo entendimento da questão que se compreenda que é impossível anular a diversidade: “os humanos terão sempre boas razões para viver de formas diferentes”<sup>85</sup>. Para os que encontram

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 15.

na diversidade a melhor forma de convivência pacífica, as diferentes opções, os diferentes valores são entendidos como algo positivo, sendo justamente esta a grandeza do pluralismo<sup>86</sup>.

Este ideal é o encarnado por aquilo que vários autores designam por *modus vivendi*, no qual vigora uma perspectiva antiga sobre a tolerância, que se enquadra nas novas exigências da sociedade plural. A essência do *modus vivendi* está centrada na ideia de que existem vários modos de vida rivais, igualmente legítimos nos quais os indivíduos se podem desenvolver. A concepção de tolerância que herdamos e que está ligada ao primeiro modo de entender o liberalismo pressupõe a existência de um modo de vida que seja o melhor para toda a humanidade. Não obstante, é este o entendimento que o *modus vivendi* tem de vida boa, uma vez que não existe aquilo que podemos classificar a melhor vida para a humanidade; existem, sim, muitas e variadas formas de vida boa, sem que se possa afirmar a prevalência de uma ou de várias sobre as demais. O ideal de tolerância preconizado por grande parte dos liberais, sendo racional, apostando numa universalização do melhor modo de vida, pode tornar esta ideia demasiado teórica, isto é, existe o melhor modo de vida mas este pode ser inalcançável; ainda assim é o melhor para todos.

A ideia que subjaz a este ideal do *modus vivendi* é a de que existem várias concepções de bem; os diferentes modos de vida englobam aspectos incompatíveis do bem humano: cada indivíduo pode em diferentes contextos, ter diferentes concepções de bem – “o bem humano é demasiado diverso para conseguir realizar-se numa vida”<sup>87</sup>. O objectivo do *modus vivendi* não é conseguir harmonizar o conflito de valores que rege a vida humana, mas sim conciliar numa comunidade de indivíduos e modos de vida com diferentes valores em conflito. Para que os homens vivam em paz não é necessário que partilhem os mesmos valores, é sim fundamental a existência de instituições nas quais as várias formas de vida possam coexistir pacificamente.

---

<sup>86</sup> Cf., Pablo O’ Ferrell, *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*, op. cit., p. 36.

<sup>87</sup> John Gray, *Las dos caras del liberalismo*, op. cit., p. 15.

Existem diferentes concepções de bem associadas a diferentes concepções de vida boa, diferentes modos de vida *valoram* diferentes bens e virtudes e, muitas vezes, o que um exalta o outro condena algumas qualidades de bens que são centrais em determinados modos de vida, estão ausentes de outros. Os conflitos de valores são uma característica inultrapassável no objectivo que cada um tem de realizar uma vida boa<sup>88</sup>. A própria pluralidade de concepções de vida boa é consequência da incomensurabilidade das possibilidades que cada um valora.

“A possibilidade de resolver os conflitos entre valores universais de maneiras incompatíveis é uma das razões pelas quais as pessoas pertencem a diferentes modos de vida. Os muitos modos nos quais os humanos podem viver bem encarnam diferentes soluções para os conflitos entre valores universalmente discordantes. Contrariamente ao ideal liberal de tolerância, o facto de existirem modos divergentes de vida não é resultado da fragilidade da razão, mas a manifestação da verdade de que os seres humanos têm razões para viver de maneiras diferentes”<sup>89</sup>.

A existência de diferentes modos de vida não equivale a dizer que todos os diferentes modos de vida permita ao homem viver uma vida boa; o facto de não se poder objectivamente comparar determinadas classes de valores não equivale a dizer que não haja e não seja desejável alguma classe de virtudes universais, como o são o valor da justiça, da solidariedade, a compaixão. As formas de vida que não contemplem no seu seio estas virtudes são deficitárias em relação às condições necessárias para o bem-estar humano. Contudo, os valores universais não podem ajustar-se entre si para compor uma vida ideal, a melhor de todas, seja para a humanidade ou para indivíduos determinados. Sendo os valores universais potencialmente opostos, não será possível falar de uma vida ideal, porque qualquer vida, por maior harmonização valorativa que possua, acarreta sempre perdas. No desenvolvimento dos diferentes modos de vida concretos podem prefigurar-se várias soluções, umas melhores outras piores, mas nenhuma pode satisfazer todas as exigências legítimas dos indivíduos,

---

<sup>88</sup> Vide, John Gray, *Las dos Caras del liberalismo*, op. cit., pp. 48-58.

<sup>89</sup> John Gray, *Las dos caras del liberalismo*, op. cit., pp. 17-18.

porque cada um tem necessidades específicas e, por isso, diferentes dos demais, o que torna o conflito de valores inerente à própria condição humana<sup>90</sup>.

A pluralidade de valores é mais do que o constante conflito de valores resultante das diferentes necessidades humanas; significa que existem vários modos de vida nos quais o ser humano se pode desenvolver. Os modos de vida são tão distintos que o valor que cada um possui não pode ser comparável (uma vez que não podem ser comparáveis os valores que lhes estão subjacentes); por isso, é ilógico dizer que determinado modo de vida é melhor que outro, porque tem mais ganhos e menos perdas, não sendo possível tal comparação. Apesar destas vidas não serem combináveis entre si, não significa que sejam antagónicas; podem ser simplesmente alternativas.

O pluralismo de valores aqui tantas vezes referenciado, não pretende ser uma explicação do pluralismo nas sociedades contemporâneas, serve apenas para perceber a natureza humana. Não obstante, o pluralismo de valores tem uma aplicação significativa nas sociedades contemporâneas. Uma característica fundamental das sociedades contemporâneas é o facto de nelas coexistirem vários modos de vida, os quais, embora sejam diferentes, não são independentes. Quando os liberais contemporâneos se referem ao pluralismo, têm em mente a diversidade de crenças e ideais pessoais, esquecendo, por vezes, que existe uma diversidade mais profunda que surge quando existem diferentes modos de vida na mesma sociedade e inclusive na vida do mesmo indivíduo.

A teoria liberal tem de ser repensada de forma a adequar-se a um contexto no qual os diferentes ideais de vida coexistam na mesma sociedade e até no mesmo indivíduo. A ideia subjacente ao liberalismo é a de que o indivíduo autónomo é quem escolhe o estilo de vida particular, “cada um é co-autor da sua vida”<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> A ideia de uma vida humana ideal, livre de confrontos valorativos é incompatível com a própria natureza humana. Cada indivíduo, possui necessidades humanas incompatíveis com os demais, o que na prática se traduz em formas de vida inconciliáveis.

<sup>91</sup> John Gray, *Las dos caras del liberalismo*, op. cit., p. 23.

## 1. 2. A resposta liberal – John Rawls

Os pensadores liberais mais recentes equacionam a resposta à questão do pluralismo em termos de uma “teoria da justiça”. John Rawls e alguns liberais defendem que a concepção de justiça que propõem pode ser aceite por pessoas que possuam diferentes concepções de bem. O Estado liberal é entendido não como mais uma forma de governo legítima, mas como a única organização política plenamente legítima.

John Rawls, à semelhança de outros pensadores liberais, entende que a meta da filosofia política é uma Constituição ideal, com princípios universalmente aplicáveis, que fixem claramente um conjunto de liberdades básicas e direitos humanos. Esta constituição estabeleceria os termos nos quais os diferentes modos de vida poderiam coexistir pacificamente. Os conflitos que possam surgir entre bens e modos de vida podem ser resolvidos com as exigências da justiça e dos direitos humanos, o que não significa que não possam surgir conflitos entre as exigências da justiça e dos direitos humanos; “os direitos colocam demandas contraditórias, que podem resolver-se razoavelmente de maneiras diferentes”<sup>92</sup>. Dado que não há uma única solução racional para resolver estes conflitos, traduz sem dúvida a imprudência de se falar de um regime ideal.

Aquilo que Rawls denominou como ideia estruturante da justiça como equidade, assenta em primeiro lugar numa ideia fundamental: a de que a sociedade é um sistema de cooperação entre indivíduos livres e iguais<sup>93</sup>. Mas, a dificuldade desta concepção de Rawls está em conseguir articular os conceitos de justiça e tolerância, num contexto pluralista como é o das sociedades contemporâneas. A ideia de cooperação está implícita na concepção das nossas sociedades democráticas, contudo estas não chegaram a um consenso quanto à forma mais adequada de entender a liberdade, a igualdade e o equilíbrio entre elas.

---

<sup>92</sup> John Gray, *Las dos caras del liberalismo*, op. cit., p. 24.

<sup>93</sup> Cf., John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, pp. 15-16. *Liberalismo Político*, trad. port. de João Sedas Nunes, Lisboa, Presença, 1997, p. 43.

Dado que as sociedades por si só não conseguem este entendimento é necessário recorrer a princípios que assegurem que a sociedade se torne num sistema equitativo de cooperação, que exige uma distribuição equitativa dos inevitáveis benefícios e encargos que resultam da vida em sociedade<sup>94</sup>. Estes benefícios e encargos estão dependentes daquilo que Rawls denomina “estrutura básica da sociedade”. Esta estrutura é constituída pelas principais instituições e pelo modo como elas funcionam em conjunto para determinar os direitos e deveres dos cidadãos. Os tipos de bens que fundamentalmente interessam a Rawls são os bens sociais primários, a saber: liberdade, oportunidades de acesso a poderes e a funções, riqueza e rendimentos.

Para que a sociedade se torne num sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais, Rawls enuncia dois princípios políticos que pretendem tornar real este tipo de sociedade. O primeiro princípio da justiça diz respeito ao primeiro tipo de bens sociais primários, as liberdades: “cada pessoa tem igual direito a um esquema plenamente adequado de iguais direitos e liberdades básicos, sendo cada esquema compatível com o mesmo esquema para todos; e, neste esquema, as iguais liberdades políticas, e apenas essas, devem ter o seu justo valor garantido”<sup>95</sup>. O segundo princípio diz respeito às oportunidades, rendimentos e riquezas: “as desigualdades económicas e sociais devem satisfazer duas condições: primeiro, têm de estar ligadas a posições e cargos aos quais todas as pessoas têm acesso de acordo com a igualdade equitativa de oportunidades: e, segundo, têm de ser para o maior benefício possível dos membros menos favorecidos da sociedade”<sup>96</sup>. Cada um destes princípios regula as

---

<sup>94</sup> Cf., John Rawls: “O primado da justiça numa sociedade Pluralista”, in João Carlos Espada e João Cardoso Rosas, *Pensamento Político Contemporâneo: uma Introdução*, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, p. 91

<sup>95</sup> “Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and only those liberties, are to be guaranteed their value”. John Rawls, *Political Liberalism*, op. cit., p. 5. *Liberalismo Político*, op. cit., p. 35.

<sup>96</sup> “Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be greatest benefit of the least advantaged members of society”. John Rawls, *Political Liberalism*, op. cit., p. 6. *Liberalismo Político*, op. cit., p. 35.

instituições num domínio específico, não apenas no respeitante aos direitos, liberdades e oportunidades básicas, mas também no que respeita às exigências de igualdade.

Os princípios da justiça são reforçados através da ideia de “posição original”. Este princípio meramente hipotético tem a sua base na teoria contratualista e funciona como um mecanismo de representação para os cidadãos de uma sociedade na qual não existe um consenso quanto ao que se entende por justiça. Segundo o autor, a escolha da justiça é uma escolha racional, de tal forma que,

“(…) na escolha destes princípios ninguém deva ser beneficiado ou prejudicado pela fortuna natural ou pelas circunstâncias sociais. Parece também largamente aceite que não deve ser possível traçar princípios em função da situação própria de cada um. Devemos ainda assegurar que as inclinações e aspirações particulares, bem como as concepções que cada um sobre o seu próprio interesse, não afectem os princípios adoptados”<sup>97</sup>.

As partes, na posição original, são iguais, uma vez que estão sob o espesso “véu da ignorância”, que as impede de conhecer as particularidades das pessoas que fazem a escolha. Os princípios da justiça assim enunciados garantem a possibilidade da livre prossecução de qualquer concepção de bem compatível com a justiça: “o conceito de justiça é independente, e prévio ao conceito de bem no sentido de que os seus princípios limitam as concepções de bem permissíveis”<sup>98</sup>.

A teoria de justiça como equidade, enunciada por John Rawls é, deste modo, compatível com os diferentes modos de vida próprios das sociedades democráticas contemporâneas.

“Uma sociedade justa de cidadãos livres e iguais, mas divididos nas suas doutrinas abrangentes é possível na medida em que uma concepção pública de justiça - como a da «justiça como equidade»,

---

<sup>97</sup> “(…) it seems reasonable and generally acceptable that no one should be advantaged or disadvantaged by natural fortune or social circumstances in the choice of principles. It also seems widely agreed that it should be impossible to tailor principles to the circumstances of one’s own case. We should insure further that particular inclinations and aspirations, and persons’ conceptions of their good do not affect the principles adopted”. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 18. *Uma teoria da justiça*, trad. port. de Carlos Pinto Correia, Lisboa, Presença, 1993, p. 38.

<sup>98</sup> Acílio Rocha, “Direitos Humanos e o Multiculturalismo”, in Acílio Estanqueiro Rocha (coord.), *Justiça e Direitos Humanos*, Braga, Universidade do Minho/ Centro de Estudos Humanísticos, 2001, p. 196.

escolhida na posição original – restrita ao domínio público possa ser foco de um consenso de sobreposição entre doutrinas abrangentes razoáveis que fundamente os aspectos essenciais da constituição e os principais arranjos económicos e sociais, sendo esse consenso apoiado por um exercício compatível da razão pública”<sup>99</sup>.

## 2. Pluralismo e Multiculturalismo

A questão que interessa formular é: será a ideia de pluralismo sinónima, compatível, ou de difícil convivência com a ideia de multiculturalismo? Ao falarmos de multiculturalismo, estamos a referenciar um conceito sob o qual têm surgido várias teorias e uma avalanche de textos, não sendo, portanto, um conceito de fácil definição. As políticas do multiculturalismo e a sua terminologia própria emergiram nos finais dos anos 60 no Canadá, propagando-se, em seguida, por outros países, nomeadamente a Austrália e os E.U.A. Este tipo de políticas surgiu fruto de várias reivindicações feitas por parte de vários grupos minoritários, desde os grupos nacionais, os grupos étnicos, passando por grupos com diferentes opções sexuais, etc. O facto deste ser um conceito muito abrangente conduziu a excessos; sob este conceito cabiam praticamente todas as possíveis variantes de formas de vida que não coincidissem com aquela que é aceite e reconhecida pela maioria.

O multiculturalismo só faz sentido no interior de uma sociedade política que reconheça o igual valor de todas as comunidades nela existente. Existem dois tipos de comunidades políticas; aquelas que partilham ideias e valores liberais, outras são autoritárias e não-liberais. Será que o multiculturalismo se aplica de igual forma nestes dois tipos de sociedades?

Como forma de resposta a esta questão, é fundamental que distingamos dois tipos de multiculturalismo: o multiculturalismo fraco ou fino e multiculturalismo forte ou espesso. O multiculturalismo fraco refere-se a uma forma de tratar os impactos que se dão entre diversos

---

<sup>99</sup> John Rawls, “O primado da justiça numa sociedade pluralista”, in João Carlos Espada e João Cardoso Rosas, *Pensamento Político Contemporâneo: uma introdução*, op. cit., p. 103.

grupos de interesses, porque este se ocupa da “tensão potencial que se pode produzir entre reconhecer diferentes culturas e proteger os direitos dos membros do grupo como cidadãos”<sup>100</sup>. Os representantes desta perspectiva, apesar de todos convergirem no sentido da adopção de políticas que visem um tratamento moralmente adequado de todos os grupos, não estão de acordo quanto à justificação para adoptar políticas de acomodação multicultural; estão de acordo quanto à proposição inicial – um tratamento adequado para todos os grupos – mas não quanto à forma de a colocarem em prática.

As sociedades multiculturais podem invocar duas interpretações diferentes do liberalismo, a que Michael Walzer denomina de “liberalismo 1” e “liberalismo 2”.

“ O primeiro tipo de liberalismo está comprometido, na maneira mais forte possível, com os direitos individuais e, quase como uma dedução disto, com um Estado rigorosamente neutral, isto é, um Estado sem projectos culturais ou religiosos ou sem qualquer tipo de objectivos colectivos além da liberdade pessoal e da segurança física, bem-estar e segurança dos seus cidadãos. O segundo tipo de liberalismo permite um Estado comprometido com a sobrevivência e o florescimento de uma determinada nação, cultura ou religião, ou com um grupo (limitado) de nações, culturas e religiões – desde que os direitos básicos dos cidadãos que têm diferentes compromissos ou que não têm nenhuns estejam protegidos”<sup>101</sup>.

Cada um destes dois tipos de liberalismo encara de forma diferente os direitos das comunidades culturais. Segundo Michael Walzer, o segundo tipo de liberalismo é permissivo, uma vez que os liberais deste grupo estão dispostos a equacionar a importância de certas formas de tratamento uniforme, contra a importância da sobrevivência cultural, e optam às vezes a favor do último. O liberalismo 2 é, de acordo com Walzer, uma excepção, que permite que o governo regional do Quebec se desvie do liberalismo 1 e aja em favor da preservação da cultura francesa. “Mas isto é precisamente abrir uma excepção; o governo federal não aceitaria este projecto do Quebec ou outro qualquer deste tipo. Tendo em conta todas as

---

<sup>100</sup> Pablo O’ Ferrell, *Pluralismo, tolerância, multiculturalismo, op. cit.*, p. 54.

<sup>101</sup> Michael Walzer, “Comentário”, in Charles Taylor, *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*, trad. port. de Mónica Machado, Lisboa, Instituto Piaget, 1998, p. 117.

etnicidades e religiões do Canadá, permanece neutral; defende um liberalismo de primeiro tipo”<sup>102</sup>.

Grande parte do países são certamente mais parecidos com o Quebeque do que com o Canadá; este caso não constitui surpresa, uma vez que o governo canadiano apesar de e à semelhança de muitos outros assumir claramente a defesa de um liberalismo de tipo 1, aproxima-se na prática, cada vez mais, de um liberalismo de tipo 2. Nenhum país consegue na prática ser completamente neutral no que respeita aos temas culturais, entre os quais estão: a linguagem, a história, calendário, e ainda os costumes da maioria; isto sugere que “todos os governos são, mais ou menos abertamente, culturalmente parciais”<sup>103</sup>.

O primeiro tipo de liberalismo é a doutrina oficial das sociedades de imigrantes como os Estados Unidos e o Canadá. Os Estados Unidos não são o que poderíamos designar como um Estado-Nação tradicional, onde existe uma elite que tem à sua disposição todos os instrumentos necessários para governar e que o faz para uma maioria. Contém no seu interior um número elevado de grupos minoritários, com origens e culturas distintas; é importante não esquecer que este é um país com uma história recente, onde não existe uma nacionalidade comum, mas várias nacionalidades, vários povos. O multiculturalismo, numa das suas mais importantes formas, exige um minimizar dos riscos a todas as nacionalidades, grupos sociais e comunidades culturais.

Que papel caberia ao Estado para garantir a sobrevivência de todas as minorias que constituem a sociedade americana?

“Teria certamente de se movimentar para além do reconhecimento oficial do valor igual dos diferentes modos de vida. Os vários grupos minoritários necessitariam de um controlo sobre os dinheiros públicos, sobre as escolas segregadas ou parcialmente segregadas, sobre as

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>103</sup> Yael Tamir, “Dois conceitos de Multiculturalismo” in João Cardoso Rosas (org.) *Ideias e políticas para o nosso tempo*, Braga, Universidade do Minho/ Centro de Estudos Humanísticos, 2004, p. 243.

quotas de emprego que encorajariam as pessoas a registarem-se neste ou naquele grupo, e por aí adiante”<sup>104</sup>.

Perante uma tal perspectiva seria necessário um liberalismo do primeiro tipo, governado não por uma escolha de um compromisso absoluto a um estado de neutralidade e direitos individuais, mas governada pela condição social e pelas escolhas actuais destes indivíduos. Uma vez que os imigrantes chegados aos Estados Unidos e a outros países já fizeram a sua escolha quando decidiram abandonar o seu país de origem e mudaram com as suas famílias rumo a uma nova vida, decidiram adoptar parcialmente a cultura do país de acolhimento. Estes direitos teriam de ser parcialmente diminuídos, caso contrário seriam necessárias protecções oficiais.

O segundo tipo de multiculturalismo, o chamado multiculturalismo forte ou espesso, envolve culturas liberais e não liberais, o que se traduz num *modus vivendi* frágil. Para melhor compreender o que caracteriza este tipo de multiculturalismo, tomemos, como exemplo, o debate em França, entre os apoiantes da tradição e culturas francesas e, por outro lado, os cidadãos muçulmanos de França. O debate diz respeito ao direito das mulheres muçulmanas poderem usar livremente o *hidjab* na vida pública, nomeadamente nas escolas e universidades. De acordo com a tradição francesa, estas são instituições públicas que devem ser religiosa e culturalmente neutras. A controvérsia em volta deste tema está no entendimento que uma parte e outra têm sobre a cidadania. Este desacordo reflecte a cultura de cada grupo: a ideia de que a religião ou a cultura se podem manter e sobreviver na esfera privada encaixa plenamente na sociedade cristã ocidental, mas é ameaçadora para aqueles cuja vida pública não pode ser vivida plenamente sem manifestações culturais e religiosas.

---

<sup>104</sup> Michael Walzer, “Comentário”, in Charles Taylor, *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*, op. cit., p. 120.

O problema que atravessam sociedades de multiculturalismo forte ou espesso pode ser resolvido através de uma distinção entre dois tipos de liberalismo: o liberalismo baseado nos direitos e o liberalismo baseado na autonomia.

“O primeiro assume que os direitos dos indivíduos são de importância central sem os conceber como estando assentes num direito à autonomia e em prerrogativas de escolha. Nessa medida, pode exprimir não apenas tolerância, mas também respeito pelas culturas não-liberais decentes que não incentivam um ideal de autonomia pessoal mas que respeitam os seus, membros e lhes permitem alguns meios de participação e influência social. O liberalismo baseado na autonomia, por outro lado, tolera e respeita as culturas que suportam a autonomia – designadamente, as culturas liberais”<sup>105</sup>

Reconhecendo que as forças não-liberais cumprem um papel importante, quer dentro das fronteiras dos Estados democrático-liberais, quer na arena internacional, é então fundamental encontrar formas de comunicação, e caso seja necessário, formas de acomodar estas culturas, forçando deste modo, os liberais a reconhecerem a natureza e os limites da tradição política liberal e a encontrarem formas de ir para além dela. Este é o caminho que as culturas liberais terão de seguir, mas não encontram reciprocidade do lado das culturas não-liberais, uma vez que estas não possuem as fundamentações teóricas que lhes permitam respeitar verdadeiramente as culturas liberais.

Liberais e não-liberais têm diferentes motivações para se porem de acordo, enquanto os liberais o defendem com base no respeito pelos diferentes estilos de vida dos demais, os não-liberais subscrevem-no com base no argumento do mal menor, uma vez que encontrando-se em minoria não pode ganhar o conflito, admitindo assim um *modus vivendi* com base na regra “vive e deixa viver”<sup>106</sup>.

Num Estado democrático, podem surgir várias soluções para os debates multiculturais. Se forem debates entre culturas liberais a opção pode passar por um consenso de

---

<sup>105</sup> Yael Tamir, “Dois conceitos de Multiculturalismo”, in João Cardoso Rosas (org.) *Ideias e políticas para o nosso tempo, op. cit.*, p. 252.

<sup>106</sup> Vide, Yael Tamir, “Dois conceitos de Multiculturalismo”, in João Cardoso Rosas (org.) *Ideias e políticas para o nosso tempo, op. cit.*, p. 257.

sobreposição; mas, se o debate incluir culturas liberais e não liberais, a solução passará por alcançar um *modus vivendi* condicional, que se baseará no respeito por parte das culturas liberais e na aceitação por parte das culturas não-liberais com a sua posição minoritária.

A relação entre pluralismo e multiculturalismo coloca em algumas circunstâncias alguns problemas, muito embora o segundo seja uma consequência lógica do primeiro; desta forma, seria desejável que o multiculturalismo procurasse o seu pleno desenvolvimento no âmbito do pluralismo valorativo. Esta ligação pode assumir perspectivas distintas, desde as que privilegiam os direitos individuais -liberalismo – até aqueles que privilegiam os direitos de grupo – os comunitaristas. É evidente que, sem o pluralismo, era difícil, ou mesmo impossível, que o multiculturalismo tivesse surgido, o que torna desejável que se reúnam condições que dêem lugar a situações de tolerância e respeito mútuo, onde os diferentes grupos, mas também os diferentes indivíduos, possam conviver livremente dentro da sociedade.

### **3. Direitos humanos e políticas multiculturais**

Com o fim da segunda guerra mundial e após os horrores que o mundo presenciou, era premente o surgimento de políticas de defesa dos direitos humanos. A liberdade, a igualdade e a solidariedade apresentaram-se, a partir da Declaração dos Direitos do Homem de 1948, como os valores mais básicos da vida humana. A sua transposição para a realidade era o passo mais difícil, mas fundamental.

Com a afirmação destes direitos fundamentais constituintes da humanidade, começaram a surgir as declarações dos denominados direitos sectoriais, isto é, direitos que visam proteger colectivos marginalizados, como por exemplo as mulheres, as crianças, os refugiados, etc. mas, à medida que existiam grupos minoritários que ainda não viam os seus direitos específicos consagrados nestas declarações, estas eram a cada passo reformuladas.

No actual contexto global, não circulam livremente apenas mercadorias e capitais, mas igualmente os diferentes modos de vida, com as suas culturas, religiões, línguas próprias; neste contexto, é extremamente difícil conseguir harmonizar políticas multiculturais, que visam proteger estas diferentes componentes dos vários modos de vida, com a necessidade da existência dos direitos humanos, e com a sua conseqüente e inalienável exigência de universalidade. A questão que marca profundamente as políticas multiculturais é a tensão entre valores próprios de um espaço ou duma época e valores universais.

É, por isso, urgente repensar os direitos humanos, enquadrando-os neste contexto diversificado de diferentes modos de vida que coexistem num mesmo território. As mudanças que o mundo tem sofrido ao longo do último século, como a crescente mobilização não apenas económica e comunicacional, mas sobretudo em termos populacionais, faz com que se equacione a criação de políticas que visem proteger estes diferentes modos de vida que se encontram ou não no seu território de origem. As chamadas políticas da diferença e a defesa do multiculturalismo surgiram exactamente com esse propósito, no entanto podem conduzir a uma relativização ou mesmo à negação de alguns direitos universais (transversais a todas as culturas).

Grande parte das crescentes tensões sociais e culturais e dos trágicos conflitos derivam quer do facto de umas culturas oprimirem as outras, quer da ausência do reconhecimento das diferenças culturais. A exigência de reconhecimento é fundamental e, mais que isso, o não reconhecimento ou o reconhecimento incorrecto podem afectar negativamente, podendo traduzir-se numa forma de agressão, reduzindo o modo de vida em questão a uma forma de ser falsa, distorcida, que a reduz. “(...) o reconhecimento incorrecto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as

através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um acto de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital”<sup>107</sup>.

A questão do reconhecimento e do reconhecimento correcto ganha contornos de necessidade quando associada a uma questão de identidade<sup>108</sup> de reconhecer a autenticidade de cada um, de cada modo de vida; “a identidade é aquilo que nós somos, «de onde nós provimos» (...) é o ambiente no qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido”<sup>109</sup>. A descoberta da identidade não é uma busca isolada, ela faz-se e constrói-se com os outros, de uma forma aberta ou interior, assumindo a necessidade de um reconhecimento profundo e correcto.

A política do reconhecimento tem assumido várias formas ao longo dos anos, mas mais recentemente as democracias têm assumido o seu papel como motor deste reconhecimento e fez regressar esta política sob a forma de um reconhecimento igualitário, isto é, um estatuto igual para as diversas culturas.

“Reconhecer uma cultura como diferente não é somente aceitar os trajes, a cor, os hábitos, as línguas, as religiões, como distintos; é isso, mas é muito mais: a diversidade cultural pressupõe também planos de vida diferentes da dos ocidentais, uma conceptualização de necessidades básicas heterogéneas e, conseqüentemente, dos direitos e obrigações nas relações entre indivíduo e comunidade (...) decorrentes de percepções distintas da natureza humana, que podem implicar direitos e obrigações diferentes e mesmo inconciliáveis”<sup>110</sup>.

Antigamente, o problema do reconhecimento não colocava quaisquer dúvidas, uma vez que estava associado à identidade de origem social justamente pelo facto de se basear em categorias sociais que não eram postas em causa. Com o decorrer do tempo e com o

---

<sup>107</sup> Charles Taylor, *Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento*, op. cit., p. 46.

<sup>108</sup> No actual contexto de globalismo é, difícil falar-se de identidade em sentido estrito. A identidade é hoje compreendida como identidade alargada, ou seja, parece mais lógico falar-se em identidades múltiplas em qualquer indivíduo. Quando falamos em identidades múltiplas, referimo-nos ao facto de que cada indivíduo possui em si uma multiplicidade identitária. Hoje, os indivíduos convivem e partilham múltiplos valores e, em consequência disso, várias identidades.

<sup>109</sup> Charles Taylor, *Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento*, op. cit., p. 54.

<sup>110</sup> Acílio Rocha, “Direitos Humanos e o Multiculturalismo”, in Acílio Estanqueiro Rocha (coord.), *Justiça e Direitos Humanos*, op. cit., p. 183.

contributo de alguns autores, estas categorias que serviam de base (a honra, a hierarquia social) ao reconhecimento, foram alteradas; ao antigo conceito de honra, os modernos contrapuseram o conceito de dignidade, que possui hoje um sentido universalista e igualitário.

A importância do reconhecimento é, agora, universalmente reconhecida, seja no plano íntimo, onde cada um tem consciência de que a sua identidade se formou na relação com os outros, seja no plano social, onde existe uma política permanente de reconhecimento igualitário. As identidades são formadas através do diálogo aberto, que são imperfeitas quando são produzidas com base em conceitos pré-definidos. O reconhecimento igualitário não é apenas a situação apropriada para uma sociedade democrática, funciona também como travão contra reconhecimentos incorrectos que se pode traduzir na projecção da imagem do outro como um ser inferior e desprezível e que não raras vezes é interiorizada<sup>111</sup>.

Com a mudança operada desde a antiguidade, com os conceitos aí estabelecidos, para a moderna noção de dignidade, surgiu uma política de universalismo, que dá ênfase à igual dignidade para todos os cidadãos. Uma outra mudança refere-se ao desenvolvimento da moderna noção de identidade, que originou uma política da diferença. No tocante à política da igual dignidade, o que se determina é uma igualdade universal; quanto à política da diferença, exige-se o pleno reconhecimento da identidade singular deste ou daquele indivíduo ou grupo. No entender de Charles Taylor, esta singularidade tem sido ignorada e incorporada numa identidade maioritária; daí que ele refira que o que agora subjaz à exigência de reconhecimento é um princípio de igualdade universal<sup>112</sup>.

A questão do multiculturalismo engloba tomadas de posição diferentes e muitas vezes inconciliáveis. Entre elas estão os designados comunitaristas que dão prevalência à comunidade sobre o indivíduo, não entendem que o indivíduo possa surgir desenraizado de uma determinada comunidade. No entender dos comunitaristas não faz sentido no contexto no

---

<sup>111</sup> Vide, Charles Taylor, *Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento*, op. cit., pp. 55–56.

<sup>112</sup> Cf., Charles Taylor, *Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento*, op. cit., p. 59.

qual estamos inseridos falar de universalidade: este “é um ideal impossível e inútil”<sup>113</sup>, a pluralidade cultural privou este ideal de justificação racional.

No extremo oposto encontram-se os liberais que defendem a prioridade dos direitos do indivíduo sobre a comunidade, a prioridade da justiça sobre o bem. Como já afirmámos no capítulo anterior, os liberais, nomeadamente os liberais igualitários como Rawls, entendem a prevalência do valor da justiça sobre todos os outros: este é um valor universal que deve prevalecer sobre os demais e servir de guia para a acção do indivíduo e promover, em cada contexto, consensos sobreponíveis entre as diferentes perspectivas culturais.

Estas duas perspectivas servem para clarificar os termos do problema: como conseguir conciliar a existência de valores universais, isto é, de direitos humanos universais, num mundo tão diverso e plural como é o nosso? Uma das soluções para o problema pode ser o entendimento que nós temos da própria natureza dos valores universais; os valores éticos não permanecem imutáveis. É importante referir que nem tudo possui o mesmo valor: existem valores éticos universais e valores culturais que valem por si mesmos.

“Afirmar que os seres humanos se desenvolvem de muitas formas diferentes não significa negar que existam valores humanos universais. Tão-pouco significa afastar a ideia de que deveriam existir direitos humanos universais. (...) Os direitos humanos podem ser respeitados em diferentes regimes, liberais ou não. Os direitos humanos universais não são uma Constituição ideal para um único regime mundial mas um conjunto de preceitos mínimos para a coexistência pacífica entre regimes que sempre serão diferentes. Os direitos humanos não são uma carta que outorgue autoridade universal aos valores liberais. São um ponto de referência para sociedades cujos valores são diferentes”<sup>114</sup>.

Uma cultura não é uma forma invariável de vida, que uma vez estabelecida perdura da mesma forma para sempre: ela é feita de conflitos, de retrocessos e avanços, entre aquilo que é aceite pela maioria e aquelas que são as razões e os valores da minoria. O constituinte da identidade de um povo não é dado, é algo que, ao longo do tempo, se vai construindo,

---

<sup>113</sup> Acílio Rocha, “Direitos Humanos e o Multiculturalismo” in Acílio Estanqueiro Rocha (coord.), *Justiça e Direitos Humanos*, op. cit., p. 189.

<sup>114</sup> John Gray, *Las dos caras del liberalismo*, op. cit., p. 32.

mediante as circunstâncias e acontecimentos, variando de indivíduo para indivíduo e de grupo para grupo; “a identidade não é um conjunto de características peculiares por descobrir, mas uma representação ideal, para projectar; não é algo consumado, (...) mas um projecto”<sup>115</sup>.

Para que duas comunidades distintas comuniquem sem recorrer à violência, é fundamental que partilhem uma base mínima comum, isto é, uma base transcultural. É essencial para que a humanidade encare as diferenças como algo positivo e até natural que cada homem, como defende Kant, seja tratado como um fim em si mesmo e nunca como um meio; cada um deve resistir a qualquer inclinação própria para atentar contra a dignidade humana. Quando cada homem é entendido na sua pessoa, como fim em si mesmo, não o concebemos como mais um fim que possamos obter através das nossas acções, mas como algo contra o qual não é legítimo atentar em qualquer caso.

Num contexto de crescente globalização, convivem dois fenómenos distintos: uma crescente homogeneização dos usos e costumes e o florescimento de um variado mosaico de culturas e modos de vida. Esta nova face do mundo acarreta também uma nova forma de encarar os próprios direitos, uma vez que estas novas comunidades que emergem, fruto da constante migração, reivindicam autonomia e, conseqüentemente, direitos em função da sua pertença grupal. Não havendo uma solução definitiva para este problema, a solução possível passará pela aceitação e respeito por parte dos diferentes grupos de princípios universalmente válidos (direitos humanos) e pela consciencialização de que a diferença não só é positiva, como enriquece toda a humanidade.

---

<sup>115</sup> Acílio Rocha, “Direitos Humanos e o Multiculturalismo” in Acílio Estanqueiro Rocha (coord.), *Justiça e Direitos Humanos*, op. cit., p. 210.

#### **4. Minorias nacionais e grupos étnicos**

As modernas sociedades encarnam no seu seio diferentes grupos minoritários, que exigem o reconhecimento próprio da sua identidade e dos seus diferentes modos de vida. Os grupos minoritários estão ou incorporam-se de diferentes formas nas comunidades políticas e esta forma de acomodação vai condicionar a natureza e a forma segundo a qual as relações destes para com a sociedade se estabelecem.

A diversidade cultural é, pois, um marco das sociedades contemporâneas. Esta pode surgir essencialmente de duas formas distintas: a primeira respeita àqueles grupos que anteriormente desfrutavam de autogoverno e estavam territorialmente incorporadas num Estado maior. A característica mais marcante destes grupos, que designamos como minorias nacionais, é o facto de lutarem pela manutenção dos seus direitos e poderes, distintos dos da maioria, exigindo diversas formas de autonomia ou autogoverno, como forma de assegurar a sua sobrevivência enquanto sociedade distinta.

A segunda forma de diversidade cultural é aquela que surge como resultado da imigração. Contrariamente aos grupos nacionais, cujo desejo é viver à margem da sociedade maioritária, os grupos étnicos desejam integrar-se como cidadãos de pleno direito na sociedade da qual fazem parte. As suas reivindicações não passam pela transformação numa nação separada, mas por lutar pela modificação das instituições e das leis, como forma de melhor acautelar as diferenças culturais.

Uma das grandes fontes de diversidade cultural é a coexistência dentro de um mesmo Estado de várias nações. Sendo a nação entendida como uma comunidade historicamente definida, que ocupa um determinado território, com uma língua e instituições próprias, compreende-se, desta forma, que contemporaneamente se poderá falar mais de Estados multinacionais do que de Estados-Nação. Muitos dos Estados ocidentais são multinacionais, o exemplo mais claro é o dos Estados Unidos, onde convivem num mesmo Estado várias

minorias nacionais, entre as quais se destacam os índios americanos, os porto-riquenhos, os nativos havaianos. Estes foram involuntariamente incorporados, quer pela conquista, quer pela colonização. A incorporação forçada à qual foram sujeitos foi feita de uma forma desequilibrada, uma vez que não atendeu aos direitos que estes grupos já haviam alcançado; dever-lhes-ia ter sido possível continuar ou estabelecer os seus próprios governos soberanos.

Muitos países do mundo são multinacionais, isso equivale a dizer que no momento da sua constituição, do delineamento das suas fronteiras, eles possuíam já no seu território culturas que dispunham de autogoverno. Dizer que os países são multinacionais não quer dizer que não haja uma solidariedade entre os vários grupos e que estes não se considerem um único povo e que lutem lado a lado por ideais comuns; embora existam diferenças culturais fortes, “os Estados multinacionais não podem sobreviver a menos que os seus diversos grupos nacionais mantenham a sua lealdade para com a comunidade política mais ampla e na qual estão integrados e com a qual coabitam”<sup>116</sup>.

A segunda causa de pluralismo cultural é a imigração. Um país será tão mais pluralista quanto mais aceitar como imigrantes um grande número de indivíduos e famílias de diferentes culturas e lhes permite continuar a manter as suas particularidades étnicas. Entre os países que mais imigrantes recebem estão a Austrália, o Canadá e os Estados Unidos.

Nos últimos quarenta anos, as políticas de imigração sofreram uma profunda alteração. Antes de 1960, os países de acolhimento exigiam aos imigrantes o abandono da sua herança cultural específica e que se assimilassem totalmente aos modelos culturais existentes. A assimilação era, então, considerada um factor de estabilidade política; os Estados temiam que as diferenças culturais melindrassem a unidade e identidade do país.

No entanto, no início dos anos 70, e devido à pressão exercida pelos grupos de imigrantes, estes países abandonaram o modelo assimilacionista e adoptaram uma política

---

<sup>116</sup> “(...) multinational states cannot survive unless the various national groups have an allegiance to the larger political community they cohabit”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, op. cit., p. 13. *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., p. 29.

mais tolerante que permite que os imigrantes mantenham especificidades próprias – herança étnica. Foram, ao longo do tempo, vários os avanços feitos na política da imigração; na actualidade, é política comum defender que os grupos de imigrantes deveriam ter liberdade para manter e perpetuar algumas das suas características especiais, nomeadamente no que respeita à alimentação, à religião e ao vestuário. A diferença já não é encarada como uma ameaça à unidade do país.

Constatamos que existe uma clara diferença entre estes dois tipos de diversidade cultural. Os grupos de imigrantes não são nem pretendem ser nações distintas da nação dominante, nem possuem um território historicamente definido; a sua especificidade manifesta-se fundamentalmente na vida familiar e nas associações voluntárias com os demais da sua comunidade. Tais grupos pretendem acima de tudo uma participação activa nas instituições públicas da cultura dominante, aprendendo para isso a língua que a maioria fala. Estes pretendem, por um lado, que lhes seja permitido expressar a sua particularidade étnica, mas desejam fazê-lo dentro das instituições públicas da sociedade maioritária.

Como resultado do que temos vindo a dizer podemos concluir que um mesmo país pode ser ao mesmo tempo multinacional (fruto da colonização, da conquista ou da emergência de confederações nacionais), e poliétnico (resultado da imigração individual ou familiar). A complexidade de toda esta discussão em torno das minorias nacionais e dos grupos étnicos tem a ver com a complexidade do termo cultura.

Kymlicka define cultura como: “(...) sinónimo de «nação» ou «povo»: ou seja, como uma comunidade intergeracional, mais ou menos institucionalmente complexa, que ocupa um território ou uma pátria determinada e partilha uma língua e uma história específicas”<sup>117</sup>. Das palavras de Kymlicka poderemos concluir que um Estado é multicultural quando os seus

---

<sup>117</sup> “(...) «culture» as a synonymous with a « nation» or a «people» - that is, as an intergenerational community, more or less institutionally complete, occupying a given territory or homeland, sharing a distinct language and history”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship, op. cit.*, p. 18. *Ciudadanía Multicultural, op. cit.*, p. 36.

membros pertencem a diferentes nações e só é poliétnico quando os seus membros tenham imigrado de diversas nações.

A distinção aqui operada entre minorias nacionais e grupos étnicos tem sido negligenciada por muitos dos pensadores especializados em teoria política. Michael Walzer é um dos teóricos políticos que faz esta distinção, ainda que o faça de uma forma distinta, descrevendo-a como a diferença entre a diversidade étnica do velho e do novo mundo. A perspectiva walzeriana a respeito desta questão é marcadamente influenciada pela sua própria vivência enquanto americano; na análise que faz da questão da diversidade cultural, Walzer percebe que esta sofreu ao longo do tempo vários avanços e retrocessos; a pluralidade marcou a humanidade desde sempre mas foi já nos séculos XVII e XIX que conheceu uma fase nova ou pelo menos diferente, com o ressurgimento da velha ideia de homogeneidade, reforçada pelos novos compromissos democráticos, transformada numa exigência prática pela separação e independência. Subjacentes a esta reivindicação estão dois princípios fundamentais; o primeiro diz respeito à constatação de que os governos livres só foram possíveis sob uma efectiva unidade cultural; o segundo princípio diz-nos que se cada um pudesse escolher escolheria viver com os seus iguais<sup>118</sup>.

Estes princípios podem facilmente ser postos em causa; no entanto, estes foram, durante muito tempo, apoiados por uma longa tradição que os considerava válidos. Obviamente o ressurgimento desta ideia apoiada por estes princípios teve um objectivo claro, o de unir as pessoas que estavam dispersas e dessa forma, assegurar a unidade do Estado.

Esta tendência clara para o nacionalismo é uma marca não apenas dos velhos impérios, mas também das novas nações. Nenhum país está livre destes desafios: “a separação mais do que a unificação é tema actual”<sup>119</sup>. Desde o século XIX, o mundo sofreu importantes modificações, nomeadamente ao nível económico, o que permitiu significativas mudanças na

---

<sup>118</sup> Cf., Michael Walzer, *The Politics of Ethnicity*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1982, p. 2.

<sup>119</sup> Cf., Michael Walzer, *The Politics of Ethnicity*, *op. cit.*, p. 3.

forma de entender a questão da diversidade cultural, não significando isto que este fosse um processo fácil ou sequer bem conduzido. No que Walzer denomina de “velho mundo”<sup>120</sup>, os Estados nacionais, como forma de assegurar a unidade nacional exercem uma pressão elevada sobre as minorias nacionais, o que as leva à luta pela autodeterminação; a alternativa à incorporação é agora a separação. A autodeterminação consiste em “ (...) dotar o grupo enquanto tal de uma voz, de um espaço e da sua própria política, (...) que implica a necessidade de um território ou, pelo menos, de um conjunto de instituições independentes e, como consequência, a descentralização, a devolução, a autonomia, a participação ou a soberania”<sup>121</sup>.

A autodeterminação é, assim, encarada como alternativa à independência, mas também como forma de evitar possíveis fracturas no interior do Estado maioritário. Como alternativa à soberania, os grupos étnicos e nacionais optam por outras formas de autonomia que podem passar pelo autogoverno, ou pela constituição de uma federação. A autonomia alcançada por estes grupos minoritários tende a criar comunidades relativamente homogêneas e tem atingido pleno sucesso apenas dentro destas comunidades.

#### **4.1. O velho mundo e o novo mundo – Michael Walzer**

Michael Walzer tem uma perspectiva singular sobre a questão das minorias nacionais e dos grupos étnicos, descrevendo a distinção entre estes dois tipos de grupos como a diferença entre a diversidade étnica do novo e do velho mundo<sup>122</sup>. É importante que se compreenda bem a referência sob a qual Walzer faz esta distinção – o particularismo do caso americano. Os Estados Unidos são, hoje em dia, o país mais marcadamente multi-racial,

---

<sup>120</sup> Cf., Michael Walzer, *The Politics of Ethnicity*, op. cit., p.6.

<sup>121</sup> “(...) to provide the group as a whole with a voice, a place, and a politics of its own. (...) which implies the need for a piece of territory or at least a set of independent institutions – hence, decentralization, devolution, autonomy, partition or sovereignty”. Michael Walzer, *On Toleration*, New Haven, Yale University Press, 1997, p. 85. *Tratado sobre la Tolerancia*, trad. esp. de Francisco Alvarez, Barcelona, Paidós, 1998, p. 97.

<sup>122</sup> Vide, Michael Walzer, *The Politics of Ethnicity*, op. cit., p. 6.

todavia enquanto o pluralismo americano ia tomando forma, as minorias foram durante demasiado tempo politicamente impotentes e socialmente invisíveis.

O pluralismo cultural do velho mundo refere-se a comunidades intactas e perfeitamente enraizadas, de nações que se estabeleceram em territórios há muito tempo por elas ocupados, que teve as suas origens na conquista e em alianças dinásticas. O pluralismo do novo mundo teve origem na “imigração individual e familiar”<sup>123</sup>, envolvendo pessoas que optaram por sair do seu país de origem, desenraizando-se a si mesmas para irem para um país diferente, enquanto outros membros da sua cultura decidiram ficar. Esta foi uma escolha individual dos grupos de imigrantes que se dispuseram a deixar a sua terra natal e a identidade específica que aí possuíam para se tornarem cidadãos de outro país.

“(…) a expectativa da integração não é injusta, pois os imigrantes têm a opção de continuar na sua cultura original. Dada a conexão entre escolha e cultura (...) as pessoas deveriam poder viver e trabalhar na sua própria cultura. Não obstante, como sucede com qualquer outro direito, pode-se renunciar a ele, e a imigração é uma forma de renunciar ao próprio direito. Quando decidiram desenraizar-se, os imigrantes renunciaram voluntariamente a alguns dos direitos inerentes à sua pertença nacional original”<sup>124</sup>

A diferença entre o velho e o novo mundo é clara: enquanto, no velho mundo, os grupos clamavam por autonomia, por autogoverno, os grupos do novo mundo clamavam por uma cidadania integrada. Tendo-se desenraizado por livre vontade, os grupos de imigrantes não têm razão alguma para a separação do Estado ao qual decidiram ficar unidos, assim como não possuíam razões para reivindicar o uso de uma língua distinta da língua oficial; da mesma forma não reivindicavam que “a política se adaptasse à nacionalidade, mas que se separasse

---

<sup>123</sup> Michael Walzer, *The Politics of Ethnicity*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>124</sup> “The expectation of integration is not unjust, I believe, so long as immigrants had the option to stay in their original culture. Given the connection between choice and culture (...) people should be able to live and work in their own culture. But like any other right, this right can be waived, and immigration is one way of waiving one’s right. In deciding to uproot themselves, immigrants voluntarily relinquish some of the rights that go along with their original national membership”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, p. 96. *Ciudadanía Multicultural*, *op. cit.*, p. 136.

desta”<sup>125</sup>. Ao passo que no velho mundo os grupos lutavam pela autodeterminação, esta não tem lugar no novo mundo, dado que os grupos aqui existentes – os imigrantes – decidiram voluntariamente juntar-se a outra sociedade nacional; não têm por isso razões para querer separar-se da sociedade maioritária.

Os grupos de imigrantes que decidem voluntariamente deixar a sua terra natal e rumar a um outro país têm como objectivo a incorporação plena no mesmo, ou seja, tornarem-se cidadãos desse mesmo país. No tocante a outros aspectos, nomeadamente culturais, religiosos, e até linguísticos, estes cidadãos permanecem com os traços que trouxeram do seu país de origem; por conseguinte, “por um tempo, talvez por um bom tempo, os Estados Unidos continuarão a ser um país composto por muitas pessoas, que partilham apenas a residência e a cidadania, sem um história ou cultura comum”<sup>126</sup>.

Sob estas circunstâncias, nas quais as pessoas vivem uma vida sem fronteiras claras e sem identidades próprias e seguras<sup>127</sup>, é difícil encontrar um laço suficientemente forte que assegure a unidade nacional; talvez a única solução seja o incremento do sentimento de patriotismo. Poucos são aqueles que acreditam que a unidade sob uma mesma cidadania seja suficiente para garantir a unidade nacional; o sentimento patriótico aparece assim como um laço intermédio, no caminho para uma nacionalismo solidário. No entanto, este sentimento de pertença a uma só cultura não é um caminho seguro, porque, graças à crescente onda de imigração, o que pretendia ser a construção de uma identidade comum pode transformar-se apenas num ideal. A imigração cresceu ao longo dos últimos anos de tal forma que alguns países, nomeadamente os Estados Unidos, possuem no seu interior vários povos: é tal o número de imigrantes que partilham a mesma cultura que estes já não sentem necessidade de se assimilarem à cultura maioritária, porque eles próprios constituem já um grupo suficientemente forte. O novo mundo não possui uma solução eficaz para travar este processo;

---

<sup>125</sup> Michael Walzer, *The Politics of Ethnicity*, op. cit., p. 10.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>127</sup> Cf., Michael Walzer, *On Toleration*, op. cit., p. 87. *Tratado sobre la Tolerancia*, op. cit., p. 99.

as únicas alternativas são aquelas que historicamente o velho mundo mostrou: a repressão, a divisão e a desordem. Esta não é a solução mais eficaz nem tão pouco a mais desejável; o medo da divisão, ou simplesmente da diferença, gerou em alguns períodos sentimentos anti-imigração. A resposta dada a esta questão foi, num primeiro momento, a limitação da entrada de futuros imigrantes; num segundo momento, atribuir o mais rápido possível a naturalização, não apenas política mas sobretudo cultural aos imigrantes já instalados; um exemplo claro desta forma de encarar o problema chega-nos dos Estados Unidos, que criaram uma política que designaram como “americanização”<sup>128</sup>, destinada a pessoas mais susceptíveis a aceitar mudanças culturais.

A política encetada por parte dos norte americanos – “americanização” –, tende a aumentar a pressão sobre os imigrantes e sobre as minorias nacionais; ou estes grupos minoritários decidem assimilar-se à cultura maioritária ou então terão de se afastar. Uma política desta envergadura pode “ter êxito na hora de anular as diferenças culturais e religiosas, mas noutras ocasiões, quando se aproxima da autêntica perseguição, serve para reforçar essas mesmas diferenças”<sup>129</sup>. A luta destes grupos não é uma luta pela libertação nacional mas por um pluralismo étnico; grande parte dos Estados incorpora hoje várias nacionalidades: “este é o destino da América: manter a diversidade do velho mundo num só Estado”<sup>130</sup>.

A distinção operada por Michael Walzer é, como refere Kymlicka, positiva, mas é também em alguns aspectos perigosa. Walzer refere-se ao velho mundo como sendo constituído por comunidades intactas e enraizadas – minorias nacionais<sup>131</sup>. O novo mundo, tal

---

<sup>128</sup> Michael Walzer, *The Politics of Ethnicity*, op. cit., p. 9.

<sup>129</sup> “Efforts of this sort sometimes succeed in obliterating cultural and religious differences, but sometimes, when they stop short of severe persecution, they serve in fact to reinforce them”. Michael Walzer, *On Toleration*, op. cit., pp, 83-84. *Tratado sobre la Tolerancia*, op. cit., p. 95.

<sup>130</sup> Michael Walzer, *The Politics of Ethnicity*, op. cit., p. 11.

<sup>131</sup> Cf., Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, op. cit., pp, 10-12. *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., pp. 25-27.

como Walzer o entende, é fruto da imigração individual ou familiar – minorias étnicas<sup>132</sup>. Esta distinção entre o velho mundo e o novo mundo é, em alguns aspectos, simplista; se é verdade que no novo mundo a diversidade cultural é fruto essencialmente da imigração, isso não significa dizer que não existam minorias nacionais, assim como a diversidade do velho mundo pode ter sido constituída, ainda que em pequena parte, pela imigração.

A maior parte dos conflitos etnoculturais no mundo envolve estes dois grupos e a falta de protecção a que estão sujeitos, o que torna urgente a tomada de medidas que visem proteger os ditos grupos. Num mundo em que a diferença é parte integrante da sociedade, o conceito de tolerância desempenha neste contexto um papel primordial, dado que não se trata apenas de aceitar o diferente, mas reconhecer o seu direito à diferença. Neste contexto, tal como Michael Walzer refere, o “velho” conceito de tolerância, elaborado pelos pensadores das sociedades dos séculos XVI e XVII, é demasiado limitado, sendo, desta forma, desadequado aos novos contextos que enfrentam as sociedades multiculturais.

A tolerância é claramente um conceito liberal, aparecendo naturalmente ligado ao surgimento da sociedade liberal. No entanto, novas realidades e novos desafios transformaram definitivamente a inicial sociedade liberal, transformando-a na complexa sociedade multicultural, onde o conceito de tolerância desempenha um papel relevante. Neste sentido, são várias as reformulações a que este conceito foi sujeito, sendo contemporaneamente duas as principais linhas de análise e aplicação deste conceito – o liberalismo igualitário e o comunitarismo. Neste ponto, abordaremos apenas a visão comunitarista de Michael Walzer. “A personalidade, as crenças, os planos de vida dos indivíduos, que são expoente da sua liberdade, não se formam ou desenvolvem de uma forma isolada, pelo contrário tomam corpo

---

<sup>132</sup> Cf., Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, op. cit., pp. 10-14. *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., pp. 25-30.

na medida em que cada um de nós vive e habita numa comunidade com as suas tradições, hábitos e sistemas de crenças”<sup>133</sup>.

A importância que a noção de comunidade adquiriu abriu caminho ao reconhecimento da diversidade cultural. A questão do multiculturalismo é hoje incontornável: como conseguir harmonizar diferentes culturas sob um mesmo Estado? Esta preocupação, que percorre todo o pensamento walzeriano, fica bem vincada no seu *Tratado sobre a Tolerância (On Toleration)*: “A tolerância sustenta a vida, porque a perseguição conduz com frequência à morte, e também sustenta a nossa vida em comum, ou seja, as diferentes comunidades em que vivemos. A tolerância torna possível a diferença; a diferença torna necessária a tolerância”<sup>134</sup>. A tolerância apenas será alcançada na medida em que seja possível a “coexistência pacífica de diferentes grupos humanos com diferentes histórias, culturas e identidades”<sup>135</sup>.

O projecto moderno de tolerância congrega em si dois projectos distintos: a assimilação dos indivíduos à cultura maioritária e o reconhecimento do grupo minoritário com pretensões de autogoverno. Normalmente, estas duas formas que a tolerância moderna pode assumir são encaradas como mutuamente excludentes, ou os indivíduos ou os grupos alcançarão os seus objectivos, isto é, se verão livres da perseguição e alcançarão a visibilidade que lhes permitirá o reconhecimento próprio da sua cultura. A assimilação é o primeiro projecto moderno, no entanto, em alternativa a este projecto surge um outro – a separação. O segundo projecto moderno consiste em dotar os grupos de voz própria, de um território e de mecanismos que lhe permitam tomar decisões políticas de forma a serem autónomos relativamente ao poder político do Estado maioritário – autogoverno. “Agora o que se pede

---

<sup>133</sup> José Martinez de Poison, *Tolerância y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>134</sup> “It sustains life itself, because persecution is often to the death, and it also sustains common lives, the different communities in which we live. Toleration makes difference possible; difference makes toleration necessary”. Michael Walzer, *On Toleration*, *op. cit.*, Preface. *Tratado sobre la Tolerancia*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>135</sup> “(...) the peaceful coexistence of groups of people with different histories, cultures, and identities.” Michael Walzer, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 2. *Tratado sobre la Tolerancia*, *op. cit.*, p. 16.

não é uma batalha pela inclusão mas pelas fronteiras. O lema desta batalha é agora a «autodeterminação»<sup>136</sup>.

O autogoverno perspectiva-se assim como a melhor forma de organização política, mas também como a melhor forma de tolerância para os membros dos grupos que possuem uma identidade étnica ou religiosa própria. Neste sentido, a tolerância é mantida graças à separação; os membros dos diferentes grupos toleram-se mutuamente, porque cada grupo possui o seu território, as suas instituições e as suas políticas próprias que lhes permitem viver a sua cultura de uma forma segura. Poderemos, então, afirmar que “boas cercas fazem bons vizinhos”<sup>137</sup>. No entanto, nem todas as sociedades se estruturam desta forma, e o novo mundo (sociedades de imigrantes), ao qual Walzer faz referência, reclama um outro tipo de tolerância. Os imigrantes, que voluntariamente abandonam os seus países de origem para integrarem uma sociedade distinta, estão dispostos a partilhar as formas de vida e os ideais da sociedade que os acolhe, experimentando uma nova vida, onde as fronteiras estão diluídas e onde os indivíduos já não possuem uma identidade própria e segura. Os imigrantes circulam no seio da sociedade maioritária e misturam-se com os seus membros, sem que isso signifique que partilhem uma identidade comum.

“O resultado é um constante ir e vir de indivíduos ambigualmente identificados, que se casam entre si e que provocam um multiculturalismo muito intenso que não se manifesta apenas na sociedade no seu conjunto, mas também num crescente número de famílias e indivíduos. Agora a tolerância começa em casa; com frequência temos que fazer a paz étnica, cultural ou religiosa com o nosso cônjuge; com a nossa família política e com os nossos filhos”<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> “Now what is required is not a struggle for inclusion but a struggle for boundaries. The crucial slogan of this struggle is «self-determination»”. Michael Walzer, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 85. *Tratado sobre la Tolerancia*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>137</sup> “good fences make good neighbours”. Michael Walzer, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 86. *Tratado sobre la Tolerancia*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>138</sup> “The result is a constant commingling of ambiguously identified individuals, intermarriage among them, and hence a highly intensive multiculturalism that is instantiated not only in the society as a whole but also in a growing number of individuals. Now tolerance begins at home, where we often have to make ethnic, religious, and cultural peace with ours spouses, in-laws, and children”. Michael Walzer, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 87. *Tratado sobre la Tolerancia*, *op. cit.*, p. 99.

A identidade é aquilo que nós somos e o que nos identifica em todo o lado de acordo com o local de onde provimos, é esta origem que nos forma enquanto indivíduos e dá sentido àquilo que nós somos. Deste modo, não faz qualquer sentido falar de uma identidade comum, isso significaria uma uniformização dos padrões de vida das sociedades. O projecto pós-moderno (imigração) destrói qualquer possibilidade de identidade partilhada, “produz uma sociedade na qual os pronomes do plural «nós» e «eles» não têm referência fixa; aponta a plena perfeição da liberdade individual”<sup>139</sup>. Num mundo onde os indivíduos já não possuem vínculos locais, e onde os grupos vêem a sua importância diminuída, necessariamente as identidades manifestar-se-ão de forma pouco significativa. Num mundo sem fronteiras claras e definidas, onde circulam não apenas bens e serviços, mas sobretudo pessoas, “todos somos estrangeiros, estranhos, somos «outros»”<sup>140</sup> num mesmo território. Neste contexto, impõe-se o projecto pós-moderno de tolerância.

Embora Walzer dê prevalência ao projecto pós-moderno de tolerância, porque se adapta melhor aos nossos tempos, não significa que este anule o projecto moderno de tolerância. É evidente, que, em alguns locais, continuam a existir fronteiras, que, com o passar do tempo, se vão esbatendo de tantas vezes que são cruzadas. “Continuamos a saber que somos este ou aquele mas o conhecimento é incerto porque também somos este e aquele”<sup>141</sup>. O dualismo existente entre moderno e pós-moderno exige que se adapte ou substitua o velho conceito de tolerância que se situava na dialéctica tolerância-intolerância; por consequência, é exigido que se tolerem e se protejam os indivíduos não apenas como cidadãos e membros de um grupo, mas também como estrangeiros: “a diferença deve tolerar-se duplamente – tanto no plano pessoal como no plano político – mediante qualquer acordo

---

<sup>139</sup> “(...) it makes for a society in which the plural pronouns «us» and «them» have no fixed reference; it points to the very perfection of individual liberty”. Michael Walzer, *On Toleration*, *op. cit.*, pp. 88-89. *Tratado sobre la Tolerancia*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>140</sup> José Martínez de Poison, *Tolerância y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>141</sup> “we still know ourselves to be this or that, but the knowledge is uncertain, for we are also this *and* that”. Michael Walzer, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 90. *Tratado sobre la Tolerancia*, *op. cit.*, p. 102.

de resignação, indiferença, estoicismo, curiosidade e entusiasmo”<sup>142</sup>. Mas, é o próprio Walzer a reconhecer que na actualidade este tipo de atitudes é insuficiente, uma vez que funcionam apenas se os grupos tiverem força para se manterem por si mesmos. Assim, os grupos necessitam de ajuda, mas os indivíduos pertencentes à maioria não só não lhes darão essa ajuda como também não permitirão que o Estado o faça, a menos que reconheçam a importância dos grupos para a formação de pessoas como eles próprios, ou seja, se reconhecerem que o objectivo da tolerância não é a destruição de ninguém, sejam “eles” ou “nós”, mas assegurar uma convivência pacífica e uma interacção solidária. Os vários «eus» divididos da pós-modernidade dificultam esta coexistência pacífica, mas é exactamente desta divisão, da existência num único eu de várias características distintas que depende a criação e o autoconhecimento desse mesmo «eu».

É fundamental que existam regimes de tolerância capazes de fortalecer os laços entre os membros dos grupos e os próprios grupos. Walzer defende que “a modernidade exige uma tensão permanente entre o indivíduo e o grupo, entre o cidadão e o membro do grupo. A pós-modernidade requer uma tensão igual e permanente com a modernidade: entre, por um lado, cidadãos e membros de grupos e, por outro, o eu dividido, o estrangeiro cultural”<sup>143</sup>. Usando a terminologia walzeriana, existe uma tensão latente entre o velho e o novo mundo, isto é, por um lado os direitos do cidadão e a pertença grupal, por outro lado, o eu fragmentado por diversas vivências.

O nosso mundo é claramente um mundo plural, caracterizado por um conjunto vasto de modos de vida, onde a hegemonia de uma cultura e que se supõe seria necessariamente única não é desejável, uma vez que levaria conseqüentemente a uma

---

<sup>142</sup> “(...) difference must be twice tolerated – on a personal as well as a political level – with whatever mix of resignation, indifference, stoicism, curiosity, and enthusiasm”. Michael Walzer, *On Toleration, op. cit.*, p. 91. *Tratado sobre la Tolerancia, op. cit.*, p. 102.

<sup>143</sup> “Modernity require, (...) an enduring tension between individual and group, citizen and member. Postmodernity requires a similarly enduring tension with modernity itself: between citizens and members on the one hand and the divided self, the cultural stranger, on the other”. Michael Walzer, *On Toleration, op. cit.*, pp. 91-92. *Tratado sobre la Tolerancia, op. cit.*, p. 103.

estagnação cultural e política da própria sociedade. A melhor resposta perante o pluralismo não é a unidade em volta de uma cultura superior, mas a própria democracia, na qual todos os membros dos diferentes grupos seriam iguais em direitos e deveres. Esta vivência democrática, esta procura de consensos, não é fácil, uma vez que cada grupo e ainda cada membro de cada grupo têm diferentes interesses e concepções de vida boa, e o êxito de alguns nem sempre é compatível com o do outro. Desta forma, é importante que se tenha a consciência de que “a tolerância termina com a perseguição e com o medo, mas não é uma fórmula mágica para conseguir a harmonia social”<sup>144</sup>. No sentido em que cada vez mais os grupos tolerados são diferentes assim como são diferentes as suas aspirações sociais e políticas, tanto mais difícil se torna o alcance da harmonia social. As maiores dificuldades derivam daqueles grupos que vêem as suas aspirações fracassarem e aumentam quando estas fracassam várias vezes. A debilidade e o ressentimento, provocados pelo fracassar dos seus objectivos, provocam a separação destas pessoas da maioria, o que poderá dar origem a novas formas de fanatismo e intolerância. A melhor forma de combater esta situação é intensificar os laços entre os membros dos grupos e a sociedade no seu conjunto, implementando, em grande medida, políticas governamentais que criem empregos, assim como políticas que fortaleçam a vida familiar, pois o importante é criar laços fortes e estáveis. Não sendo a tolerância a fórmula mágica para conseguir a coexistência pacífica é ainda assim um mecanismo fundamental para dar voz aos grupos, dando-lhes as mesmas oportunidades de lutar pelos recursos existentes.

“A presença destes grupos também aumentaria o total do espaço político, o número e a classe das funções institucionais e, conseqüentemente, as oportunidades para a participação individual. Indivíduos participativos com um sentido crescente da sua própria eficácia são a nossa melhor protecção contra a visão reaccionária ou intolerante dos grupos nos quais participam”<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> “(...) toleration brings an end to persecution and fearfulness, but it is not a formula for social harmony”. Michael Walzer, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 98. *Tratado sobre la Tolerancia*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>145</sup> “But the presence of these groups, in force, will also increase the amount of political space and the number and range of institutional functions and, therefore, the opportunities for individual participation. And

Grupos e organizações fortes serão capazes de alcançarem benefícios reais para os seus membros, e de os levarem à tolerância mútua e a políticas democraticamente inclusivas. Os membros destes grupos, que efectivamente possuem benefícios e vêm reconhecido na sociedade o seu estatuto de cidadão e de membro de um grupo, serão capazes de se comprometerem com o interesse geral e terão um lugar na sociedade. No entanto, para que os laços da comunidade social e política sejam reforçados e, ao mesmo tempo, seja respeitada a individualidade de cada um, é fundamental que o governo actue politicamente. A vivência grupal não é suficiente para despertar as pessoas para a posse de objectivos comuns, pois apenas uma estratégia política concertada conseguirá retirar os indivíduos do estado de passividade no qual se encontram. Os indivíduos apenas lutarão por objectivos mais alargados caso lhes sejam propostas novas oportunidades (trabalho, cargos públicos).

Para que a harmonia social seja alcançada, é importante que se consiga um equilíbrio entre, por um lado, a cultura, e por outro, o indivíduo. Estas forças têm a capacidade de se corrigir mutuamente, mas isso só acontecerá se a sua correcção for planificada atempadamente (Estado). Logo, “nunca poderemos ser defensores coerentes do multiculturalismo ou do individualismo; que nunca poderemos ser simplesmente liberais ou comunitaristas, nem modernos ou pós-modernos, mas uma vez de uma maneira e outras de outra, segundo o exija o equilíbrio”<sup>146</sup>. Walzer denomina este equilíbrio de “democracia social”<sup>147</sup>, a qual consiste num mecanismo político que apoia o sistema e as formas necessárias da acção política, a fim de manter os regimes de tolerância.

---

participating individuals, with a growing sense of their own effectiveness, are our best protection against the parochialism and intolerance of the groups in which they participate”. Michael Walzer, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 107. *Tratado sobre la Tolerancia*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>146</sup> “This means that we can never be consistent defenders of multiculturalism or individualism; we can never be simply communitarians or liberals, or modernist or postmodernist, but must be now one, now the other, as the balance requires”. Michael Walzer, *On Toleration*, *op. cit.*, p.112. *Tratado sobre la Tolerancia*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>147</sup> Cf., Michael Walzer, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 112. *Tratado sobre a Tolerancia*, *op. cit.*, p. 123.

## 4.2. Direitos diferenciados em função do grupo

A imigração e a incorporação das minorias nacionais são apontadas como as duas fontes mais comuns de diversidade cultural. A protecção dos direitos destes grupos e dos seus membros é talvez o maior desafio que as democracias liberais têm entre mãos. Este desafio consiste em acomodar as diferenças nacionais e étnicas sob a forma de direitos, isto é, os grupos minoritários passam a poder usufruir de direitos específicos em função do grupo de pertença.

Segundo a tradição liberal, as particularidades culturais de cada pessoa serão protegidas mediante os direitos comuns de cidadania. Alguns liberais chegam mesmo a argumentar que os direitos específicos em função do grupo são ilegítimos, uma vez que particulariza os direitos. A garantia dos direitos comuns de cidadania como protecção das diferenças culturais tem na base uma ideia fundamental do liberalismo, segundo a qual “basta um sistema universal de direitos individuais para acomodar as diferenças culturais”<sup>148</sup>. De acordo com esta ideia, é suficiente que se assegurem os direitos comuns de cidadania para que a diversidade cultural esteja amplamente assegurada, tendo em conta que estes permitem que cada pessoa se una e expresse livremente as suas práticas religiosas ou étnicas. Desta forma, conceder direitos específicos a grupos minoritários parece desnecessário e até injusto.

Os que assim pensam e que defendem a separação entre o Estado e a etnicidade não negam a importância da pertença cultural, negam sim que esta necessite do apoio do Estado para se manter e prosperar. É dada total autonomia aos membros destas culturas societárias para que estas continuem e se propaguem; caso isto não aconteça é porque esta cultura já não cativa os indivíduos. Desta forma, não cabe ao Estado qualquer papel na defesa das culturas; estas possuem autonomia para, mediante as preferências e decisões dos seus membros, continuar a existirem. O mercado cultural é livre, possuindo mecanismos próprios para ditar

---

<sup>148</sup> “(...) a system of universal individual rights already accommodates cultural differences”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship, op. cit.*, p. 107. *Ciudadanía Multicultural, op. cit.*, p. 151.

que culturas subsistem e que culturas são abandonadas. A posição aqui assumida pelos liberais é denominada de “omissão bem intencionada”<sup>149</sup>.

Esta posição não é, no entanto, consensual; muitos são aqueles que acusam esta ideia de carecer de sentido. Se cabe ao Estado decidir sobre as línguas, as festividades públicas, os símbolos do Estado e as fronteiras internas, é forçoso reconhecer e acomodar as necessidades assim como as identidades dos diferentes grupos étnicos e nacionais, dado que estas decisões interferem na forma como estes grupos vivem as suas culturas. É importante, então, reconhecer que as reivindicações dos grupos minoritários são não apenas legítimas, mas justas. Alguns direitos de autogoverno e direitos poliétnicos são concordantes com a justiça liberal. Vejamos agora três tipos de argumentos que pretendem corroborar esta tese.

O primeiro destes argumentos é o chamado argumento da igualdade. A igualdade de todos, tal como é postulada pelos liberais, só será alcançada efectivamente quando forem concedidos direitos específicos em função do grupo para as minorias nacionais e grupos étnicos. Só a implementação destes direitos será capaz de acomodar realmente as diferenças, esta é a essência da verdadeira igualdade. No caso particular das minorias nacionais; o não reconhecimento das suas particularidades pode resultar num grave prejuízo para as suas culturas, uma vez que as decisões económicas e políticas tomadas pelo governo podem inviabilizar a manutenção e o crescimento das referidas culturas. Os recursos necessários e as políticas fundamentais para a sobrevivência destas culturas minoritárias são, muitas vezes, desvalorizadas pela maioria; e “tendo em conta a importância da pertença cultural, trata-se de uma desigualdade importante que caso não seja corrigida, traduz-se numa grave injustiça”<sup>150</sup>. Os direitos diferenciados em função do grupo dão uma protecção especial a estas culturas, permitindo-lhes sobreviver.

---

<sup>149</sup> Cf., Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, op. cit., p. 108. *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., p. 152.

<sup>150</sup> “Given the importance of cultural membership, this is a significant inequality which, if not addressed, becomes a serious injustice”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, op. cit., p. 109. *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., p. 153.

O ideal por muitos apontado da total neutralidade do Estado, que se manifesta numa omissão bem intencionada, não tem em vista o livre mercado cultural, nem é bem intencionado, porque esquece que os membros de uma minoria nacional são afectados pelas políticas do governo de uma forma que a maioria não é. Daí que a ideia da neutralidade do Estado pode neste caso ser contestada e até acusada de desenvolver as desigualdades. Um dos direitos mais expressamente reclamados pelos grupos minoritários é o uso da sua língua em toda a vida pública; caso o governo aceda a esta reclamação, está a prestar um apoio claro a estas culturas societárias, perpetuando desta forma não só a língua mas também as tradições e convenções das mesmas. Se o governo opta por não aceder a nenhuma das reivindicações das minorias e, ao invés disso, opta por apoiar a cultura maioritária, decidindo que será a língua maioritária a língua oficial está a infringir o ideal da separação entre o Estado e a etnicidade.

A melhor forma de adequar a justiça e a etnicidade é assegurar que todos os grupos minoritários têm a oportunidade de preservar os seus traços distintivos. A questão essencial aqui é a da imparcialidade; se optarmos por esta ideia é fundamental que compreendamos que a própria definição implica a igualdade de oportunidades entre todos os grupos, sejam eles maioritários ou não. Mediante esta situação, os direitos de autogoverno, concedidos em função do grupo, travaram as constantes desigualdades às quais os membros dos grupos minoritários estiveram sujeitos. Este é um dos âmbitos que a verdadeira igualdade exige, isto é, “não só um tratamento idêntico, mas mais do que isso um tratamento diferencial, que permita acomodar necessidades diferenciadas”<sup>151</sup>.

No que respeita aos direitos poliétnicos, o argumento da igualdade é também aplicável, o qual assenta no pressuposto de que é impraticável a separação entre o Estado e a etnicidade. Como já expus atrás, são consideráveis as diferenças entre os grupos étnicos – imigrantes – e as minorias nacionais. Os imigrantes tomaram livremente a decisão de se

---

<sup>151</sup> “(...) requires not identical treatment, but rather differential treatment in order to accommodate differential needs”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, p. 113. *Ciudadanía Multicultural*, *op. cit.*, p. 161.

desenraizar do seu país de origem e, conseqüentemente, da sua cultura, convertendo-se em membros das sociedades nacionais do país de acolhimento. No caso particular dos imigrantes, já não se trata de estabelecer direitos especiais em função do grupo, mas de proporcionar aos imigrantes os mesmos direitos que aos demais cidadãos. Trata-se neste caso de reforçar os direitos comuns de cidadania. No tocante à pertença cultural, uma vez que estes abandonaram livremente a sua cultura de origem, a igualdade é conseguida na medida em que os direitos comuns de cidadania promovem um acesso livre e igual à cultura maioritária. Mas estes grupos também reivindicam alguns direitos diferenciados, que se relacionam sobretudo com questões religiosas, nomeadamente com as festividades públicas, as roupas e os símbolos estatais. A resolução deste problema passará pela reorganização das festividades públicas, pela substituição dos juramentos religiosos por juramentos laicos; ainda que não seja fácil resolver esta questão, não é, no entanto, impossível.

Ficou claro, ao falar-se das reivindicações das minorias nacionais e dos grupos étnicos, que a separação efectiva do Estado relativamente à etnicidade é improvável. As decisões tomadas pelo governo relativamente às línguas, às fronteiras internas, às festividades e aos símbolos públicos, deixam claro que é inevitável reconhecer e acomodar as necessidades assim como as identidades de alguns grupos nacionais e étnicos, a fim de tornar efectiva a igualdade. É a igualdade que assegura que através dos direitos de autogoverno e dos direitos poliétnicos se proporcionem as mesmas oportunidades aos membros destes grupos que aquelas que usufruem os membros da maioria.

O segundo argumento em defesa dos direitos diferenciados em função do grupo é que estes são resultado de acordos históricos. Os defensores destes direitos apontam a necessidade de se respeitarem estes acordos, tendo em conta que estes estabelecem os termos nos quais estes grupos se acomodaram no Estado maioritário. Poderemos dizer que muitos dos direitos

diferenciados em função do grupo alcançados pelos acordos históricos oferecem o mesmo tipo de protecção que o argumento da igualdade reivindica.<sup>152</sup>

A reivindicação fundamental dos defensores dos direitos diferenciados, que colocam o enfoque da questão nos acordos históricos, refere-se ao facto de serem respeitados na íntegra o resultado desses mesmos acordos. A reivindicação mais vezes exigida e fruto dos acordos históricos é o direito à autodeterminação; cada grupo minoritário possuiria autonomia para deliberar sobre determinados assuntos, nomeadamente na língua e no *curriculum* escolar das comunidades minoritárias autogovernadas. O cerne da questão da argumentação histórica não está em como deveria o Estado tratar as suas minorias nacionais, mas sim em como deixar que estas deliberem quando e em que condições decidem associar-se, ou seja, consiste em impor limites à actuação do Estado.

Muitos são os grupos minoritários que, devido às constantes mudanças temporais e também às dificuldades de interpretação de alguns acordos, querem renegociar os seus acordos históricos, para que estes se coadunem às suas necessidades reais. Neste sentido parece imprudente seguir à letra os tratados históricos quando estes já não salvaguardam as necessidades das minorias

A defesa dos direitos diferenciados em função do grupo não pode assentar unicamente nos acordos históricos, dado que estes se mostram insuficientes para protegerem os grupos minoritários. A sua constante interpretação e actualização requerem um substrato mais firme, isto é, uma teoria da justiça mais forte. A argumentação histórica deve, por isso, ser complementada com o argumento da igualdade.

O terceiro e último argumento em defesa dos direitos diferenciados em função do grupo faz apelo ao valor da diversidade cultural. Os liberais exaltam os benefícios de ter uma cultura que englobe vários estilos de vida, da mesma forma será de esperar que apoiem a ideia

---

<sup>152</sup> Cf., Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, op. cit., p. 117. *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., p.166.

de possuir várias culturas a coexistir num mesmo país. Este é um argumento forte, já que serve não apenas os interesses dos grupos minoritários, mas beneficia também o grosso da sociedade que pode, desta forma, obter uma maior qualidade de vida, fruto do enriquecimento cultural proporcionado por esta coexistência.

Este é um argumento diferente dos apresentados: “enquanto as duas primeiras argumentações apelam às obrigações da maioria, esta terceira apela aos interesses da maioria e defende os direitos não em termos de justiça, mas de interesse”<sup>153</sup>. A diversidade é um aspecto enriquecedor para qualquer sociedade, não apenas porque ao nível cultural torna o mundo mais interessante, mas porque permite aprender com os outros novas formas de organização social, que, dependendo das circunstâncias, podem ser muito úteis. Esta argumentação, apesar dos seus méritos, sofre ainda de um problema grave, que consiste na força com que esta atinge a maioria da sociedade. A sociedade apenas beneficia desta diversidade de uma forma superficial, enquanto que os custos para os indivíduos da maioria podem, em algumas circunstâncias, ser elevados; não está, desta forma, justificada a inclusão dos direitos diferenciados em função do grupo à custa de perdas para os membros da cultura maioritária.

Não basta para justificar os direitos diferenciados apelar para o contributo que estes podem ter para os membros da cultura maioritária; não parece de todo provável que estes aceitem estes direitos tendo em conta apenas os seus interesses (de forma superficial), mas sim porque julguem que é justo que assim seja. Este tipo de argumentação está mais conforme com a defesa dos direitos poliétnicos dos grupos étnicos. De forma distinta do autogoverno, estes direitos pretendem a inclusão destes grupos no seio da cultura maioritária.

---

<sup>153</sup> “Whereas the first two arguments appeals to the obligations of the majority, this third argument appeals to the interests of the majority, and defends rights in terms of self-interest not justice”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, op. cit., p. 121. *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., p. 170.

A argumentação da diversidade cultural complementa, desta forma, as argumentações da justiça baseada na igualdade e nos acordos históricos, uma vez que apresentada como única justificação é débil.

A acomodação das diferenças culturais por parte dos Estados passa pela protecção dos direitos civis e políticos dos indivíduos. No entanto, em alguns países isto não é suficiente, o que leva a que, em alguns casos, se aceite que a diferença cultural apenas pode ser devidamente acomodada, mediante a toma de medidas legais ou constitucionais especiais. Nestes casos, os direitos especiais de protecção das diferenças culturais aparecerão no topo da hierarquia de direitos, isto é, acima dos direitos comuns de cidadania.

#### **4.2.1. Direitos Poliétnicos**

A política de imigração sofreu ao longo dos últimos quarenta anos grandes mudanças, o que tem permitido que os grupos imigrantes mantenham as suas especificidades e, dessa forma, lutem contra a “angloconformidade”<sup>154</sup>. A luta levada a cabo pelos grupos de imigrantes consistia apenas em exigir o direito a expressar livremente as especificidades próprias da sua cultura, sem que isso significasse qualquer tipo de prejuízo, ou injustiça para os mesmos. Como Michael Walzer faz notar, é essencial que a política se separe da nacionalidade, como outrora se havia separado da religião<sup>155</sup>. As reivindicações exigidas pelos grupos de imigrantes estenderam-se por vários domínios. Era, no entanto, clara a necessidade de medidas fortes para anular as discriminações e injustiças às quais estes grupos estavam sujeitos. Os países envolvidos nestas políticas levaram a cabo medidas para minimizar os efeitos da discriminação, medidas que passaram essencialmente por uma maior salvaguarda dos direitos de cidadania. Medidas como a mudança dos *curriculum* das escolas, de forma a

---

<sup>154</sup> A “angloconformidade” é um modelo imigratório dos anos 60 que exercia pressão para que os grupos imigrantes abandonassem a sua herança cultural distinta e se assimilassem totalmente aos modelos culturais existentes no país que os recebia.

<sup>155</sup> *Supra*, p. 70.

contemplar a história das minorias e a sua contribuição para a história geral do país, assim como a criação de medidas anti-racismo, não podem ser classificadas como direitos de cidadania específicos em função do grupo, são apenas direitos comuns de cidadania. Ao invés, devem ser criadas medidas que visem a salvaguarda efectiva das particularidades de cada cultura. Por exemplo, é prática comum dos Estados liberais subsidiar as artes e os museus como forma de preservar a riqueza e a diversidade cultural de um país, daí que possamos considerar, que financiar projectos que alberguem a preservação das especificidades culturais destes grupos étnicos seria legítimo e até desejável. Mas a reivindicação mais controversa feita pelos grupos étnicos tem a ver com o facto destes exigirem uma isenção da prática de algumas leis, nomeadamente aquelas que são contrárias às suas práticas religiosas. Muitos são os que encaram estas reivindicações como uma tentativa de subversão à lei geral do país, isto é, um mecanismo para prossecução de um único fim: a separação. O receio sentido por parte dos nacionais, dos residentes e até do próprio governo relativamente à concessão de direitos especiais aos imigrantes, tem a ver com a perda de uma identidade comum. É difícil nesta situação não chegar à conclusão de que a reacção adversa relativamente às políticas multiculturais seja uma consequência de um receio xenófobo e racista contra os novos grupos de imigrantes.

Ainda que os grupos étnicos reivindiquem uma mudança clara nas instituições da sociedade, esta tem como objectivo a inclusão e não a separação: “o desejo destes direitos poliétnicos é um desejo de inclusão coerente com a participação em, e com o compromisso com as principais instituições que fundamentem a unidade social”<sup>156</sup>

Estas medidas específicas em função do grupo, denominadas “direitos poliétnicos”, têm como objectivo primordial ajudar as minorias étnicas e religiosas a expressarem livremente as suas particularidades culturais, sem que isso prejudique o exercício dos seus

---

<sup>156</sup> “(...) the desire for such polyethnic rights is a desire for inclusion which is consistent with participation in, and commitment to, the mainstream institutions that underlie social unity”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, op. cit., p. 17. *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., p. 245.

direitos de cidadania, isto é, o seu direito a participarem activamente nas instituições políticas e económicas da sociedade maioritária.

#### **4.2.2. Direitos especiais de representação**

Ainda que tradicionalmente as minorias nacionais e os grupos étnicos reclamem essencialmente os direitos de autogoverno e os direitos poliétnicos, cada vez mais tem aumentado o interesse destes grupos e de outros grupos sociais pelos direitos especiais de representação. De uma forma geral, “as reivindicações de direitos de representação dos grupos desfavorecidos são reivindicações a favor da inclusão”<sup>157</sup>. Os grupos minoritários, que se sentem excluídos, reivindicam a sua plena participação no grosso da sociedade, e como forma de o alcançarem, reclamam o reconhecimento correcto e uma efectiva acomodação das suas diferenças. O objectivo dos grupos minoritários é a luta pela inclusão e não pela separação; esta é a base que inspira os direitos de representação.

A democracia é tradicionalmente entendida como o regime que melhor assegura a representação de toda a população, mas também é verdade que existe uma grande dificuldade senão uma impossibilidade em representar todos os sectores da sociedade. É crescente a preocupação pelo facto de esta não assegurar convenientemente a representatividade, no sentido em que não reflecte a diversidade da população. A maioria dos Estados é constituída por um poder legislativo exercido e dominado por homens brancos, de classe média, que não possuem nenhuma incapacidade; para que verdadeiramente o poder legislativo fosse representativo, deveria incluir membros das minoria étnicas e raciais, mulheres, incapacitados etc.

Este fenómeno da insuficiente representação dos grupos historicamente desfavorecidos serve para continuar a perpetuar as injustiças de que estes são alvo devido à sua pouca

---

<sup>157</sup> “(...) the demand for representation rights by disadvantaged groups is a demand for *inclusion*”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship, op. cit.*, p. 176. *Ciudadanía Multicultural, op. cit.*, p. 242.

visibilidade. Uma das medidas apontadas para ultrapassar este problema consiste em reformular o processo político de forma a que os partidos políticos sejam mais inclusivos, isto é, transpondo as barreiras que inibem as mulheres, as minoria étnicas, os incapacitados de incorporarem as fileiras dos partidos políticos.

Os direitos de representação provenientes da pertença a um grupo defendem-se como resposta a algumas desvantagens que o próprio processo político encerra, impedindo que a voz dos grupos em questão não seja ouvida. Contrariamente ao que sucede com o direito ao autogoverno e aos direitos poliétnicos, os direitos especiais em função do grupo são medidas com uma duração temporária; “na medida em que tais direitos se consideram uma resposta à opressão ou às carências sistémicas, resulta mais plausível que se contemplem como medidas temporais no caminho para uma sociedade na qual já não exista a necessidade de representação especial, algo como uma forma de «acção positiva» política”<sup>158</sup>. A sociedade deveria ela própria criar mecanismos para erradicar a opressão e as carências, eliminando, desta forma, a necessidade destes direitos.

Se é inegável pelo que temos vindo a explorar, neste trabalho, que o processo político é pouco representativo, importa esclarecer qual é a noção de representatividade a ele inerente. O poder político é, nas democracias ocidentais, maioritariamente exercido por homens brancos de classe média que não representam verdadeiramente a população, porque não partilham com ela as mesmas características; o facto é que foram democraticamente eleitos por grande parte da população, inclusive por aqueles que não partilham as mesmas características de género, classe ou etnia<sup>159</sup>. Portanto, afirmar que os grupos minoritários não estão convenientemente representados no poder legislativo, porque aqueles que o compõem

---

<sup>158</sup> “In so far as these rights are seen as a response to oppression or systematic disadvantage, they are most plausibly seen as a temporary measure on the way to a society where the need for special representation no longer exists - a form of political «affirmative action»”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship, op. cit.*, p. 32. *Ciudadanía Multicultural, op. cit.*, p. 54.

<sup>159</sup> Cf., Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship, op. cit.*, pp. 134-135. *Ciudadanía Multicultural, op. cit.*, p. 192.

não possuem as mesmas características daqueles que representam, equivale, em última instância, a afirmar que estes grupos minoritários apenas seriam bem representados por aqueles que partilham a mesma etnia, género, classe, etc. Esta perspectiva é contrária à visão tradicional que defende que um grupo de cidadãos passa a estar representado no processo político a partir do momento em que participou no acto legislativo escolhendo os membros constituintes da assembleia legislativa.

Muitos são aqueles que, desafiando a perspectiva tradicional da representatividade, encaram o problema sob outro prisma. Alguns advogam que as pessoas que fazem parte do legislativo devem possuir alguns traços comuns e experiências com aqueles que representam, para compreender verdadeiramente as suas necessidades.

A ideia tradicional de representação padece de algumas incoerências internas, decorrentes da sua própria natureza, uma vez que se trata de uma ideia demasiado teórica; por exemplo, o facto de se aceitar que os brancos não podem representar convenientemente os negros, porque não podem compreender as suas reais necessidades, pode converter-se num pretexto para que os brancos não façam um esforço para perceber e representar as necessidades dos negros; da mesma forma que afirmar que os homens não podem verdadeiramente compreender as necessidades e interesses das mulheres é ambivalente, já que implica, por outro lado, que as mulheres não sejam elas próprias capazes de compreender os interesses dos homens.

Estas objecções, apesar de legítimas, por demonstrar que a nossa capacidade de nos colocarmos no lugar do outro é difícil e tem limites, não invalidam todavia que, na realidade, uma pessoa possa perceber e, portanto, representar os interesses daqueles que possuem características diferentes. Existem limites claros ao facto de nos podermos colocar no lugar do outro, mas também não deixa de ser verdade que o ser humano tem a capacidade de ultrapassar as barreiras da experiência. A solução não está em “aceitar estas limitações, mas

em combatê-las, para criar uma cultura política na qual as pessoas possam e estão dispostas a colocar-se no lugar dos demais, assim como a compreender realmente (e, por conseguinte, a representar) as suas necessidades”<sup>160</sup>. Esta não é uma tarefa fácil, implica modificações profundas quer ao nível do sistema educativo, quer ao nível do próprio processo político. Esta é a alternativa a renunciar à possibilidade da representação intergrupar, o mesmo é dizer a uma sociedade mais solidária, na qual cada um se comprometa a zelar pelos interesses do outro, compartilhando do destino dos demais.

A representação de grupo é encarada como algo contextualizado, algo que se deve fazer sob determinadas circunstâncias. Os direitos específicos de representação em função do grupo são entendidos como respostas a alguns prejuízos ou barreiras colocadas no processo político que impedem que os interesses deste grupo estejam bem representados. Na medida em que estes direitos específicos de representação são uma resposta a desvantagens sistémicas contextualizadas, é natural que estas sejam medidas temporais no caminho até uma sociedade na qual esta representação não seja mais necessária.

Embora o processo representativo encerre em si algumas incongruências, é importante salientar que a representação especial em função do grupo é a melhor forma de dar voz às minorias, para que estas possam expressar adequadamente os seus interesses e desejos.

### **4.2.3. Autogoverno**

Em grande parte dos Estados multinacionais, os grupos minoritários que o compõem reivindicam algum tipo de autonomia política ou jurisdição territorial, como forma de assegurar e defender os interesses dos seus membros e melhor desenvolver a sua cultura. O direito à autodeterminação encontra-se consagrado no direito internacional, de acordo com a

---

<sup>160</sup> “(...) the solution is not accepting those limitations. Rather we should fight against them, in order to create a political culture in which people are more able and more willing to put themselves in other people’s shoes, and truly understand (and therefore become able to represent) their needs and interests”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship, op. cit.*, p. 140. *Ciudadanía Multicultural, op. cit.*, p. 195.

Carta das Nações Unidas; qualquer povo tem direito à autodeterminação. No entanto, a consagração deste direito não é suficiente para dar voz às minorias nacionais, porque não especifica claramente quem são os “povos”; daí que as minorias nacionais sejam na maior parte das vezes excluídas deste conceito.

A luta pela autodeterminação destes grupos passa, em larga medida, pelo facto de lhes ser reconhecido o estatuto de povos ou nações. Ainda que façam parte de um país maior, não renunciam aos seus direitos de autonomia e autogoverno que possuem desde a sua formação dos quais não abdicam aquando da sua incorporação num Estado maior; “as reivindicações de autogoverno reflectem um desejo de debilitar os vínculos com essa comunidade política e, de facto, questionam a sua própria autoridade e permanência”. Trata-se apenas de transferir alguns aspectos da sua governação política para o Estado maioritário, conservando para si outros poderes.

Uma das formas mais comuns que o autogoverno pode assumir é o federalismo, cuja essência é a partilha de poderes entre o governo central e as “sub-unidades regionais”<sup>161</sup>. Caso estas sub-unidades regionais possuam um território historicamente definido é possível traçar os limites de acção destas de maneira a que no seu território se transformem em maioria. O federalismo pode, desta forma, ser encarado como a melhor forma de autogoverno para uma minoria nacional. A divisão de poderes inerente a esta forma de governo permite a estas minorias ter jurisdição sobre temas cruciais para a sobrevivência da sua cultura, que inclui o controlo sobre a educação, a língua e outros aspectos importantes para a vida das populações, daí que a acção da comunidade política maioritária seja uma acção secundária. Em países constituídos por federações, a autoridade do governo central está limitada pelas competências que cada sub-unidade regional decidiu transferir-lhe. Estes grupos consideram que têm direito

---

<sup>161</sup>. “Demands for self-government, however, reflect a desire to weaken the bounds with the larger political community, and indeed question its very authority and permanence”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, p. 181. *Ciudadanía Multicultural*, *op. cit.*, p. 248.

a recuperar as competências transferidas para o governo central e até mesmo a retirar-se da federação, caso se sintam ameaçados pela comunidade maioritária. O mesmo é dizer que

“a reivindicação básica que subjaz aos direitos de autogoverno não é simplesmente que alguns grupos estejam em situação de desvantagem dentro da comunidade política (direitos de representação) ou que a comunidade é culturalmente diversa (direitos poliétnicos). O que se reivindica é que existe mais do que uma comunidade política, e que a autoridade do Estado no seu conjunto não deve prevalecer sobre a autoridade das comunidades nacionais que o constituem. Se a democracia é o governo «do povo», as minorias afirmam que existe mais que um povo, cada um dos quais tem direito a governar-se por si mesmo”<sup>162</sup>.

Os direitos de autogoverno são então considerados o caso mais visível e completo de cidadania diferenciada, já que dividem as pessoas em povos separados, onde cada um possui uma comunidade política particular, instituída num dado território, com direitos específicos e um conjunto de competências que lhe permite autogovernar-se. Estas minorias nacionais, que usufruem do direito ao autogoverno, tendem a considerar a sua comunidade política como a principal; a autoridade do governo federativo é aqui considerada secundária. O direito ao autogoverno é um desafio claro à noção de cidadania comum, se considerarmos que a cidadania consiste na pertença a uma comunidade política; então teremos de reconhecer também que este tipo de direitos “originam necessariamente uma cidadania dual”<sup>163</sup>. Poucos são os Estados democráticos multinacionais que se deixam guiar por uma estratégia de cidadania comum.

Afastar as reivindicações de autogoverno e, conseqüentemente, impor uma cidadania comum não fará mais do que agravar os problemas das minorias e aumentar o seu desejo de separação do Estado maioritário. Não é possível neste momento anular o sentimento de

---

<sup>162</sup> “ (...) the basic claim underlying self-government rights is not simply that some groups are disadvantaged within the political community (representation rights), or that the political community is culturally diverse (polyethnic rights). Instead, the claim is that there is more than one political community, and that the authority of the larger state cannot be assumed to take precedence over the authority of the constituent national communities. If democracy is the rule of «the people», national minorities claim that there is more than one people, each with the right to rule themselves”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, op. cit., p. 182. *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., p. 249.

<sup>163</sup> “(...) give rise to a sort of dual citizenship”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, op. cit., p.182. *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., p. 250.

identidade distinta que estes grupos sentem e que é o fundamento da sua luta pela autodeterminação. Como a história deixou bem claro, as tentativas de subordinar estes grupos a uma maioria nacional e, naturalmente, a sua identidade distinta a uma identidade comum tiveram um impacto muito prejudicial nas relações entre estes e o Estado maioritário. As minorias nacionais sentiram isto como uma ameaça à sua própria existência.

Dado que as aspirações ao autogoverno são uma constante, não resta outra opção que não seja acomodar convenientemente estas minorias nacionais, já que a outra opção seria afastar estas reivindicações com base numa cidadania comum, o que só provocaria um aumento da alienação e dos movimentos separatistas. Vários estudos recentes demonstram que a concessão dos direitos de autogoverno fazem baixar a probabilidade de conflitos étnico-nacionais.

Não sendo possível uma conexão lógica entre federalismo e diversidade cultural, o que é certo é que “o federalismo constitui uma estratégia comum para acomodar as minorias nacionais”<sup>164</sup>. Sendo esta uma verdade, não é no entanto aplicável a todas as minorias nacionais; tomemos como exemplo os povos indígenas da América do Norte, quase sempre dispersos em grupos pequenos ao longo das fronteiras estatais; estes grupos indígenas não conseguem força suficiente para dentro de uma sub-unidade federal se transformarem numa maioria. Apenas um novo traçar das fronteiras das sub-unidades federais criaria um Estado, província ou território no qual os indígenas seriam a maioria; mas dada a constante afluência de colonos, este objectivo é praticamente impossível. Desta forma, cabe aos governos federais criar medidas que assegurem a autonomia destes grupos sobre as suas gentes. Os governos federais têm transferido importantes competências para os conselhos tribais, concedendo-lhes o direito de tomar medidas no que respeita à saúde, à educação, à repartição dos recursos, à justiça, entre outros. Estas competências atribuídas pelos governos federais não devem ser

---

<sup>164</sup> “(...) federalism is one common strategy of accommodating national minorities”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship, op. cit.*, p. 28. *Ciudadanía Multicultural, op. cit.*, p. 49.

entendidas como meras concessões temporais, mas sim como “direitos intrínsecos”<sup>165</sup> (anteriores à sua incorporação no estado) o que faz com que as aspirações destes grupos pela consagração dos mesmos na Constituição sejam válidas.

## 5. Cidadania complexa

Até este ponto tem-se aceite que a questão fundamental recai sobre o facto de se desejar que a tradição liberal incorpore os direitos diferenciados em função do grupo. Mas este é um pressuposto que tem de ser questionado e é-o, em muitos aspectos, pelos próprios defensores destes direitos. Grande parte dos liberais aceita, sem qualquer margem para dúvidas que o mundo é hoje constituído por Estados independentes, cabendo a cada um determinar quem pode atravessar as suas fronteiras e obter a cidadania. A perspectiva liberal entendida, desta forma, faz descansar o direito dos Estados a determinar aqueles que adquirem cidadania nos mesmos princípios que justificam a cidadania diferenciada em função do grupo.

É neste contexto de constante mudança, uma mudança profunda que questiona o velho conceito de Estado-Nação, que se torna premente repensar o conceito de cidadania. Este conceito estava demasiado ligado à vertente jurídica e sem outro horizonte que não fosse a homogeneidade cultural. A solução não é fácil mas poderá passar pela harmonização entre a integração e a diferenciação político-social, cada vez mais urgente, dado o crescimento dos estados multiétnicos e com várias minorias nacionais.

“(…) a saúde e a estabilidade das democracias modernas não depende apenas da justiça das suas instituições básicas, mas também das qualidades e atitudes dos seus cidadãos; ou seja, do seu sentimento de identidade e de como consideram as outras formas de identidade nacional, regional, étnica ou religiosa, que potencialmente podem competir com a sua; da sua capacidade de tolerar e trabalhar com pessoas distintas deles; do seu desejo de participar no processo político para promover o bem público e de apoiar as autoridades responsáveis; da sua vontade de demonstrar moderação e de assumir a sua responsabilidade pessoal nas suas exigências económicas, assim como

---

<sup>165</sup> Cf., Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, op. cit., p. 30. *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., p. 52.

nas suas escolhas pessoais que afectem a sua saúde e o ambiente e do seu sentido de justiça e do seu compromisso com uma distribuição equitativa dos recursos.”<sup>166</sup>

A existência de Estados tão complexos internamente levanta novas questões: se por um lado cabe ao Estado decidir quem entra no seu território, uma vez isso decidido, qual será a melhor atitude a tomar? Esta questão coloca os teóricos liberais perante um paradoxo; grande parte dos liberais apoia as suas teorias no igual respeito por todas as pessoas e na igualdade de direitos de todos os indivíduos, possuindo todos o direito a participar no Estado e a usufruir dos seus recursos naturais. O paradoxo consiste em que estes direitos estão limitados aos cidadãos e nem todos podem tornar-se cidadãos, ainda que estejam dispostos a tudo fazer para assim serem considerados. A política de imigração é hoje muito mais restrita, existem em todo o mundo milhares de pessoas que querem abandonar o seu país de origem para se tornarem cidadãos de pleno direito de um novo país, arriscando muitas vezes a vida por isso.

É, assim, fundamental repensar quer as políticas de imigração, quer o tipo de direitos que são concedidos a estas pessoas que ingressam num país. É, por isso, importante, neste ponto, repensar um novo modelo de cidadania, já não uma cidadania simples, mas uma cidadania que responda aos novos desafios de um mundo plural. O modelo de cidadania mais adequado será uma cidadania complexa, de tal modo que consiga harmonizar as diferentes concepções de modos de vida.

O conceito de cidadania é, na sua génese, entendido como um ideal normativo de uma identidade compartilhada que impulsionava os indivíduos para a plena integração na sociedade. Este não serve mais como ideal regulador, dado que os países não são mais (se é

---

<sup>166</sup> “(...) the health and stability of a modern democracy depends, not only on the justice of its basic institutions, but also on the qualities and attitudes of its citizens: e.g., their sense of identity, and how they view potentially competing forms of national, regional, ethnic or religious identities. Their ability to tolerate and work together with others who are different from themselves; their desire to participate in the political process in order to promote the public good and hold political authorities accountable; their willingness to show self-restraint and exercise personal responsibility in their economic demands, and in personal choices which affect their health and the environment and their sense of justice and commitment to a fair distribution of resources”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship, op. cit.*, p. 175. *Ciudadanía Multicultural, op. cit.*, p. 241.

que alguma vez foram) homogéneos. Trata-se, hoje, de conseguir encontrar uma solução para o problema das minorias nacionais e grupos étnicos sem prejuízo das suas particularidades. Um modelo de cidadania integrada ou comum não é aceitável porque “supõe a eliminação da sua identidade diferenciada”<sup>167</sup>. Não é possível nem tão pouco desejável eliminar o sentimento que estes grupos minoritários possuem de identidade diferenciada; todas as tentativas feitas no sentido de subordinar estas identidades distintas debaixo de uma identidade comum, tiveram quase sempre como resposta a alienação e o sentimento de separação por parte destes grupos. O conceito até agora dominante de cidadania integrada apenas serve para perpetuar a marginalização sócio-cultural destes grupos, obrigando-os a viver sob os modelos da maioria.

Perante esta situação, é indispensável que se delineie um conceito de cidadania que possibilite a estes grupos a integração no Estado, sem que isso implique a perda da sua identidade específica, significando a sua integração diferenciada não apenas enquanto indivíduos mas também enquanto grupos específicos. Este é um conceito fundamental na nova forma de entender a cidadania, mas não está isento de dificuldades. Os críticos da orientação liberal acusam este conceito de ser uma contradição nos termos, dado que a natureza do Estado assenta na igualdade de direitos e deveres de todos os cidadãos, desta forma, o facto de dar privilégios aos grupos minoritários vai contra o ideal da igualdade e da neutralidade do Estado.

Para responder a estas críticas, Kymlicka aponta como fundamental a distinção entre três classes de direitos de grupo: direitos especiais de representação – grupos desfavorecidos; direitos poliétnicos – grupos imigrantes; e direitos de autogoverno – minorias nacionais<sup>168</sup>. Uma cidadania diferenciada entendida desta forma não é problemática e é aceite pela maioria das democracias ocidentais. Ainda que os objectivos primordiais dos três grupos sejam

---

<sup>167</sup> José Rubio-Carracedo, “Pluralismo, multiculturalismo y Ciudadanía compleja”, in Pablo O’ Ferrell, *Pluralismo, tolerância e multiculturalismo*, p. 174.

<sup>168</sup> Cf., *Supra*, pp. 85-95.

distintos, na prática todos pretendem uma maior integração ainda que diferenciada no Estado maioritário; na realidade, todos eles se cruzam na dicotomia clássica entre maiorias e minorias<sup>169</sup>.

O problema fundamental que subjaz à questão da cidadania está no facto de se conseguir ou não a harmonização entre os processos de integração e diferenciação sócio-cultural; a solução seria uma teoria “integradora/diferenciadora”<sup>170</sup>. Esta teoria será denominada cidadania complexa, dado que “permite construir uma identidade comum fundamental dentro da legítima diferenciação étnico-cultural, como indivíduos e como grupos com identidade própria e irrenunciável”<sup>171</sup>. Só a cidadania complexa pode, de uma forma concertada, resolver satisfatoriamente as tensões existentes entre dois conceitos fulcrais neste debate: pertença e participação. É no jogo dialéctico entre estes dois conceitos que podemos verificar a importância e o alcance desta teoria da cidadania.

A pertença é mais uma categoria psicossocial do que uma atitude política; a identidade do indivíduo e do próprio grupo é construída e só se entende enquanto estes pertencem a um determinado grupo e estabelecem fortes laços de lealdade entre si. Ao invés, a participação expressa-se numa atitude sócio-política que pressupõe a aceitação e a inclusão, já não num grupo específico, mas numa estrutura institucional mais alargada, que pressupõe o cumprimento de determinadas obrigações civis, assim como o exercício pleno dos seus direitos de cidadania.

A questão que se coloca aqui é como conseguir articular conceitos que apesar de complementares, entram muitas vezes em conflito. A participação de qualquer membro de um grupo desfavorecido só será conseguida se a sua comunidade de origem estiver integrada, ou

---

<sup>169</sup> Vide, José Rubio-Carracedo, “Pluralismo, multiculturalismo y Ciudadanía compleja”, in Pablo O’ Ferrell, *Pluralismo, tolerância e multiculturalismo*, op. cit., p. 176.

<sup>170</sup> Cf., José Rubio-Carracedo, “Pluralismo, multiculturalismo y Ciudadanía compleja”, in Pablo O’ Ferrell, *Pluralismo, tolerância e multiculturalismo*, op. cit., p. 178.

<sup>171</sup> José Rubio-Carracedo, “Pluralismo, multiculturalismo y Ciudadanía compleja”, in Pablo O’ Ferrell, *Pluralismo, tolerância e multiculturalismo*, op. cit., p. 178.

pelo menos ser reconhecida pelo Estado maioritário; caso contrário, o indivíduo, ao invés de participar activamente na política estatal, estará mais preocupado em lutar pelo reconhecimento do seu grupo. A luta pelo reconhecimento torna-se, assim, prioritária, relegando para segundo plano o exercício dos seus direitos de cidadania. As reivindicações pelo reconhecimento grupal diferenciado ocupam, desta forma, grande parte da agenda política destes grupos desfavorecidos, deixando os mesmos de exercer politicamente os seus direitos de cidadãos.

O exercício pleno dos direitos de cidadania dos membros de grupos desfavorecidos é um problema complexo; uma cidadania comum é impensável, já que esquece as particularidades e identidades próprias destes indivíduos. A solução não estará também numa cidadania diferenciada simples, já que esta, apesar de aceite por muitos, é controversa no tocante à questão da igualdade.

A solução, por muitos apontada, passa, como já vimos, por uma cidadania complexa, uma vez que esta atende adequadamente a uma tripla exigência:

“a) iguais direitos fundamentais para todos os cidadãos, o que implica uma política universalista de integração de tais mínimos comuns irrenunciáveis; b) direitos diferenciados de todos os grupos, maioria e minorias, (...) o que implica uma política de reconhecimento tanto na esfera privada como na pública; c) condições mínimas de igualdade para a dialéctica ou diálogo livre e aberto dos grupos sócio-culturais, o que implica uma política multicultural que inclui disposições transitórias de discriminação inversa”<sup>172</sup>.

---

<sup>172</sup> José Rubio-Carracedo, “Pluralismo, multiculturalismo y Ciudadanía compleja”, in Pablo O’ Ferrell, *Pluralismo, tolerância e multiculturalismo*, op. cit., pp. 180-181.

## **6. A tolerância hoje**

O termo tolerância conheceu nestas últimas décadas uma nova revitalização, sendo especialmente utilizado nos debates políticos mas também ao nível do pensamento filosófico e da moral. Este conceito utilizado durante os séculos XVI a XVIII, aquando da cisão da unidade religiosa, fruto do movimento reformista, inaugurou uma nova forma de reflexão sobre os direitos humanos. A tolerância é referida agora como uma referência fundamental e de imprescindível valor para a convivência nas complexas sociedades contemporâneas.

As sociedades contemporâneas são marcadas por valores distintos e, conseqüentemente, por modos de vida diferentes; o grande desafio lançado às sociedades contemporâneas é como fazer conviver todas estas diferenças sem prejuízo para qualquer indivíduo ou forma de vida. Neste contexto, quando frequentemente se recorda a necessidade de atender e respeitar as diferentes opiniões e crenças, quando é recorrente lembrar que é preciso respeitar a diferença e que cada modo de vida particular tem direito a existir e a sobreviver no seio de uma sociedade, é porque existem problemas de convivência.

As nossas sociedades não são mais as velhas sociedades caracterizadas por uma homogeneidade valorativa, por princípios de acção minimamente comuns; são sobretudo caracterizadas por novas realidades que se evidenciam em contextos sociais mais complexos. Para esta situação muito tem contribuído a crescente consciencialização e reivindicação por parte das minorias nacionais dos seus velhos direitos (autogoverno), assim como a crescente onda de imigração. Estas duas situações fazem do nosso mundo um mundo diferente, onde já não é mais possível associar um modo de vida específico a um determinado país; grande parte dos países enfrenta hoje o repto da acomodação e conciliação num mesmo território de todas estas diferenças.

O mundo é actualmente composto por sociedades multiculturais nas quais “convivem posturas diversas no cultural e no político”<sup>173</sup>. A coexistência de diversas formas de vida nem sempre é fácil e a tensão existente dá origem a conflitos e rupturas. Ao falarmos de multiculturalidade, referimo-nos a um facto que atravessa quase todos os países ocidentais, até mesmo aqueles que parecem mais homogéneos. Aqui convivem grupos com valores e condutas distintas, entre os quais existem pouco laços comuns, daí que as tensões e conflitos sejam permanentes. A tolerância surge, assim, como um princípio básico e orientador da própria democracia.

“ A tolerância é a virtude indiscutível da democracia. O respeito pelos demais, a igualdade de todas as crenças e opiniões, a convicção de que ninguém tem a verdade nem a razão absolutas, são o fundamento dessa abertura e generosidade que supõe o ser tolerante. Sem a virtude da tolerância, a democracia é um engano, dado que a intolerância conduz directamente ao totalitarismo”<sup>174</sup>

Esta é imprescindível como princípio orientador das relações entre maiorias e minorias. É fundamental que cada membro dos grupos respeite o outro como diferente e não se sinta o único dono da verdade e da razão; tal atitude não existe. Se é verdade que as modernas democracias liberais são caracterizadas por crescentes conflitos fruto do crescente número de grupos distintos, é urgente adoptar o princípio da tolerância como princípio orientador da acção, quer dos cidadãos particulares, quer dos Estados. A história tem-nos mostrado que a tolerância é o único antídoto possível contra os males que o fanatismo acarreta. As guerras religiosas dos séculos XVI a XVII são o resultado da consciência da posse absoluta da verdade, mas o fanatismo tem assumido nos nossos tempos uma nova imagem. A crença de que o modo de vida da maioria é o único e o verdadeiro e que os restantes modos de vida (minoritários) são desnecessários, leva inevitavelmente à

---

<sup>173</sup> José Martínez de Pisón, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, op. cit., p. 12.

<sup>174</sup> Victoria Camps, *Virtudes Públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, p. 73.

intolerância. Desta forma, “uma democracia pluralista não pode subsistir nem viver em liberdade sem a tolerância política entre uns e outros, entre grupos diferentes”<sup>175</sup>.

A situação actual das sociedades torna necessário repensar velhos conceitos, nomeadamente os do liberalismo, entre os quais estão a liberdade e a tolerância, não apenas social mas religiosa. Vários são os autores que revitalizam estes conceitos próprios do liberalismo; entre eles se encontra Kymlicka, que afirma:

“ Liberalismo e tolerância estão intimamente relacionados, tanto do ponto de vista histórico como conceptual. O desenvolvimento da tolerância religiosa foi uma das raízes históricas do liberalismo. No ocidente, a tolerância religiosa teve origem em consequência das intermináveis guerras de religião, e tanto católicos como protestantes reconheceram que a estabilidade da ordem constitucional não podia depender da existência de uma confissão religiosa partilhada”<sup>176</sup>.

Retomando as palavras de Kymlicka, é de todo desejável que os grupos com valores e convicções distintas tenham consciência que um modo de vida único não é possível, nem sequer desejável; a diferença não deveria ser motivo de guerras mas de desenvolvimento conjunto. O regresso ao conceito de tolerância responde hoje aos desafios lançados pelos crescentes processos de fragmentação social, pois existe actualmente um enfraquecimento dos vínculos que permitem a coesão e a integração social. Estes problemas que derivam das novas realidades exigem que se repensem velhos conceitos liberais, como a liberdade nas suas várias manifestações, assim como a autonomia.

---

<sup>175</sup> José Martínez de Pisón, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>176</sup> “Liberalism and toleration are closely related, both historically and conceptually. The development of religious tolerance was one of the historical roots of liberalism. Religious tolerance in the West emerged out of the interminable Wars or Religion, and the recognition by both Catholics and Protestants that a stable constitutional order cannot rest n a shared religious faith”. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, p. 155. *Ciudadanía Multicultural*, *op. cit.*, p. 215.



# CONCLUSÃO



Nas últimas décadas, a globalização tem-se acentuado cada vez mais, por entre os interstícios vários do tecido social: os fluxos de pessoas e a troca de bens, de ideias e de valores, tornam o mundo étnica e culturalmente cada vez mais variado. Num tempo de grandes e céleres mudanças, procuram-se referências fundamentais, num determinado espaço político comum, que conduzam ao respeito de pessoas com diferentes culturas, ideias e valores.

A existência de grupos minoritários, num mesmo território, e o crescente fluxo de imigrantes, fazem do nosso mundo um mundo social e culturalmente diversificado e não raras vezes desigual. Desde finais do século passado, tem sido evidente o crescimento das desigualdades sociais e económicas e a emergência de novas formas de exclusão social associadas aos processos de desindustrialização e de reestruturação das economias capitalistas. Tais mutações têm contribuído significativamente para acentuar a marginalização e a exclusão de muitos sectores da população, sobretudo os mais vulneráveis, nomeadamente os grupos minoritários ou majoritários mas historicamente desfavorecidos e os imigrantes. O mundo é hoje caracterizado por uma crescente homogeneização económica, que tende a nivelar todas as dimensões da vida humana por este prisma. No entanto, a mesma globalização que torna o mundo economicamente homogéneo, tende a dissolver as fronteiras e a fragmentar as identidades. As sociedades humanas têm sido assim transformadas pela globalização em espaços cada vez mais multiculturais, e a partir da década de 60 do século passado temos vindo a assistir a uma grande mobilidade por parte de pessoas de diferentes países, de diferentes culturas, de todos os cantos do mundo, que procuram melhores condições de vida, originando uma enorme variedade de culturas, de modos de vida que precisam apreender a coexistir pacificamente. Neste contexto, é fundamental que a dicotomia “nós” e “eles” seja bem resolvida, isto é, que percebamos que somos ao mesmo tempo “nós” e “eles”.

A relação entre pessoas com diferentes concepções de vida e diferentes contextos deve tender para um respeito e tolerância recíprocos. O caminho da tolerância, embora fundamental nas relações humanas, assim como nas relações entre culturas e países, nunca é fácil. Desde os primórdios da humanidade, a tolerância tenta ser um valor guia para um melhor entendimento entre os homens. John Locke e Voltaire foram os grandes percursores da moderna ideia de tolerância e muito lutaram para que este ideal se tornasse um valor inestimável da humanidade. As sociedades conseguiram um alicerce sólido de entendimento humano e convivência, evitando desta forma muitos conflitos religiosos e perseguições.

Durante muito tempo, a questão da tolerância foi posta apenas numa perspectiva religiosa; todavia, com o avançar do tempo e das complexidades das sociedades, tende a invadir toda a vida social; o sectarismo que era religioso, tornou-se no século XX um sectarismo político; exemplo disso são o totalitarismo e o terrorismo. O problema da tolerância diz respeito a questões de opinião e, deste modo, por mais convencido que alguém possa estar da sua “razão”, nunca conseguirá convencer aquele que não sente ser essa a pulsação da sua “verdade”. Aquele que tenta convencer um adversário, deve estar consciente de que nunca poderá provar que tem razão, permanecendo assim no mesmo nível dos que tenta convencer, estando estes igualmente convencidos da sua razão e da mesma forma incapazes de o convencer. A tolerância é assim entendida como uma virtude prática, que se funda na incapacidade do pensamento humano em atingir a verdade absoluta. Tal como Locke demonstrou, mesmo que o magistrado tivesse acesso à verdade absoluta, ainda assim, não seria capaz de impô-la aos súbditos, porque não é possível forçar um indivíduo a pensar de uma forma diferente daquela que pensa; nem acreditar numa coisa que julga ser falsa.

Da mesma forma, nenhum tipo de constrangimento ou força física terá qualquer efeito sobre o entendimento, isto é, sobre o mecanismo de formação ou manutenção de qualquer tipo de crença. A coação tem aplicabilidade somente no domínio da vontade; a ameaça de

qualquer sanção pode em boa parte condicionar a decisão no que se refere às acções voluntárias, mas, quando aplicada às crenças, que pertencem ao domínio do entendimento, a sua acção não produzirá qualquer efeito. É possível condicionar, ou mesmo impedir um indivíduo de exprimir aquilo em que pensa e acredita, mas nunca de o pensar e sentir.

Vários são os autores, ao longo da história, que defendem como virtude suprema a seguir, a verdade, porque ela é a mesma para todos, e que todos se devem submeter às mesmas normas, aos mesmos imperativos, o que na realidade significa prosseguir a mesma moral, a mesma religião e a mesma política. No entanto, esta visão da verdade como único caminho a seguir, como forma de universalizar as condutas e até os pensamentos, conduz quase sempre à intolerância, pois os valores tidos como verdadeiros e conhecidos apresentam-se como únicos, e os que não partilham estes valores, esta verdade, estariam errados e não seriam por isso merecedores de tolerância. Ainda que existisse a verdade absoluta, poderia existir quem não a partilhasse; a tolerância aparece então como a única forma de lutar contra o fanatismo e a intolerância, cuja essência é a presunção da posse da verdade. Com isto não queremos dizer que é preciso renunciar à procura da verdade; o que queremos dizer é que é fundamental que reconheçamos que nunca conseguiremos conhecê-la totalmente.

Numa sociedade como a nossa, composta por diferentes grupos humanos, social e culturalmente distintos, com interesses e aspirações divergentes e muitas vezes contrapostas, o grande desafio é a gestão desta diversidade; diversidade que foi, e em alguns casos continua a ser encarada como uma ameaça à segurança e unidade do Estado. Alguns conhecidos teóricos opuseram-se durante muito tempo ao reconhecimento claro e efectivo das diversas identidades culturais, por acreditarem que esse reconhecimento levaria necessariamente à divisão da sociedade e conseqüentemente do Estado; para estes, o ideal da diversidade cultural é isso mesmo, um ideal, ou seja, apesar de teoricamente desejável, passando deste à prática, não conduziria senão ao enfraquecimento do Estado e a conflitos que condicionam o

desenvolvimento. Nestas circunstâncias, a política que melhor serve os interesses do Estado é a assimilação; no entanto, tem-se verificado, com o decorrer da história, que esta política não é a mais adequada, pois leva à extinção das identidades culturais minoritárias. O que se verifica hoje, é um maior respeito e conseqüentemente um maior reconhecimento das diversas identidades, graças à crescente consciencialização e mobilização dos indivíduos e dos grupos, que lutam contra velhas injustiças étnicas, raciais, religiosas e culturais, e que exigem desta forma que o seu modo de vida particular seja reconhecido e aceite pela sociedade maioritária.

A luta pelo reconhecimento não é um fenómeno recente; pelo contrário, faz parte do processo de desenvolvimento histórico das sociedades e de um quadro de reivindicações e exigências políticas por parte dos indivíduos e dos grupos que estão cada vez mais conscientes dos seus direitos e sobretudo dos seus objectivos, que passam por assegurar que a sua identidade particular tem lugar no mundo globalizado. A constituição e preservação de uma identidade, qualquer que ela seja, maioritária ou não, é algo fundamental na vida de qualquer ser humano: a definição daquilo que nós somos é importante para a realização de uma vida plena; a possibilidade de praticar livremente uma religião, de falar uma língua, de realizar determinadas festividades e costumes, sem que isso signifique renunciar aos seus direitos civis e políticos, é determinante para a realização pessoal de cada indivíduo. Tal como aponta o *Relatório do Desenvolvimento Humano de 2004*, do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, “a liberdade cultural é uma parte vital do desenvolvimento humano”. A gestão destas exigências constitui um grande desafio para os Estados modernos; caso seja bem resolvido, significará para a sociedade um salto em frente, porque trará uma maior diversidade cultural, o que naturalmente tornará a sociedade mais rica em conhecimento. Todavia, se o Estado não for capaz de resolver convenientemente a luta pelo reconhecimento cultural, este pode tornar-se uma enorme fonte de instabilidade e conflito. O Estado não pode nesta fase retroceder, ou seja, contrariar aquele que é o movimento natural

do desenvolvimento humano, e refugiar-se no conservadorismo, impedindo que novas ideias e pessoas, que carregam consigo novos valores e novos conhecimentos, se misturem e interajam na sociedade.

O mundo é hoje, graças aos grandes avanços tecnológicos e comunicacionais, um mundo globalizado, “sem fronteiras”, economicamente interdependente, que evoluirá apenas se as pessoas respeitarem as diferenças dos outros, construindo laços comuns assentes em valores humanos universais. É neste contexto, que o surgimento de políticas multiculturais não é só possível, como absolutamente fundamental. O facto de um indivíduo pertencer a um grupo minoritário, não significa que os laços que irá manter com a sociedade civil e com o Estado serão negligenciados e remetidos para segundo plano; cada indivíduo pode identificar-se multiplamente, e assim possuir várias identidades que se complementarão; não existe uma inevitabilidade entre escolher a unidade do Estado e o reconhecimento das diferenças culturais: as duas são politicamente conciliáveis.

O desenvolvimento humano constata-se também nas possibilidades de escolha que as pessoas têm à sua disposição; logo, quanto maior for o leque de conhecimentos, de ideias e valores, mais possibilidades uma sociedade e um país tem para se desenvolver; uma sociedade será tão mais desenvolvida quanto mais diversa for. A liberdade de viver a cultura é fundamental para que as pessoas vivam da forma que mais lhe agrada e isso exige que os Estados promovam não apenas a igualdade de oportunidade e de direitos civis e políticos, mas, sobretudo, que promovam e tornem efectiva a liberdade cultural. Este tipo de liberdade garante aos indivíduos a possibilidade de escolher livremente as suas identidades, sem que isso acarrete a perda de direitos adquiridos e a exclusão. Existem na prática duas formas de exclusão: a primeira nega o reconhecimento e aceitação de um determinado modo de vida, insistindo que todos devem viver da mesma forma. A segunda forma de exclusão diz respeito à participação dos indivíduos na vida da sociedade; as pessoas são discriminadas ou ficam em

desvantagem no que respeita às oportunidades sociais, políticas e económicas, devido à sua pertença cultural. Estes dois tipos de exclusão sobrevivem ainda em muitos países com níveis de desenvolvimento variado, dos mais ricos aos mais pobres, em Estados democráticos e em Estados totalitários. Estas ocorrências fazem entrever no horizonte a necessidade urgente de elaboração e aplicação de políticas multiculturais, políticas que visem uma maior inclusão dos vários grupos culturais, permitindo que estes mantenham as suas identidades. O desenvolvimento humano exige mais do que saúde, educação, liberdade e todo um conjunto de direitos civis e políticos, pois exige também que seja dada a cada pessoa a possibilidade de viver livremente a sua identidade, o que obriga o Estado a ter um papel muito mais activo, cabendo-lhe garantir que as pessoas não serão prejudicadas por essas vivências.

A implementação de políticas multiculturais por parte do Estado não é tarefa fácil, nem tão pouco consensual; muitas são as vozes que se erguem contra a concessão de direitos diferenciados a determinados grupos; há quem sustente que a concessão de direitos civis e políticos aos indivíduos é suficiente para lhes dar a capacidade de expressar a sua cultura, e que a exclusão social é fruto da exclusão económica e política; uma vez estas resolvidas, a exclusão cultural extingui-se-á. O que a realidade tem demonstrado é bem diferente: muitos países economicamente desenvolvidos, que concedem direitos sociais e políticos iguais, têm no seu seio minorias que não têm voz activa na acção política e que encontram grandes entraves no acesso aos serviços públicos. É por isso urgente que os Estados promovam políticas que visem o reconhecimento correcto dos diferentes grupos, mas para isso necessitam de reconhecer as diferenças culturais nas constituições, nas leis e nas instituições, assim como garantir que os interesses e aspirações dos grupos marginalizados não sejam ignorados pela maioria.

Este tipo de políticas passa invariavelmente pela promoção de direitos específicos aos grupos excluídos; um bom exemplo desta posição é o direito ao autogoverno, que em muitos

casos pode assumir a forma de federalismo: subunidades regionais partilham o poder com o Estado maioritário, possuindo jurisdição sobre temas cruciais para a sobrevivência da sua cultura, tais como a educação e a língua. Este é sem dúvida um dos aspectos mais importantes que mais se reclama como elemento identificador da sua cultura – a língua, como o elemento decisivo para a expressão da sua identidade. O Estado não pode e não deve ficar indiferente a esta exigência, mas a adopção de várias línguas revela-se por vezes complexo, quando entendida como o elo que une todos os membros da sociedade, simbolizando a identidade nacional; por esta razão, muitos Estados resistem ainda hoje à difusão de várias línguas oficiais, porque isso poderá significar a perda da unidade nacional. É difícil harmonizar unidade e diversidade: o que alguns países têm feito é a adopção de uma, duas ou mais línguas, sendo que uma é a língua nacional, aquela que todos falam, e as outras são assumidas como línguas locais.

Um outro tipo de políticas multiculturais passa pelo combate das desigualdades sócio-económicas em sociedades multiétnicas com grupos excluídos. São fundamentais políticas económicas e sociais que promovam a igualdade, sendo por isso necessário que estas políticas reconheçam as diferenças entre grupos, para a resolução das injustiças histórica e socialmente enraizadas.

Nenhuma destas políticas se apresenta como a solução ideal, pois todas elas apresentam complexidades internas importantes; alguns países temem que este tipo de políticas mine alguns dos valores fundamentais da sociedade; pese embora estas importantes reservas, a experiência mostra que são soluções viáveis.

A crescente mobilidade de pessoas, ideias e valores lança cada vez mais desafios a cada um de nós e à sociedade global. O mundo carece de uma cada vez maior consciencialização e respeito pela diversidade ligado com um compromisso claro com a unidade. Este dualismo parece à partida difícil de esbater, mas será alcançado se na sua base

estiver o respeito pelos direitos humanos. O mundo assume neste novo século uma nova configuração: as pessoas têm de abandonar as velhas identidades rígidas se querem fazer parte de sociedades diversificadas e defender valores de tolerância e respeito pelos direitos humanos.

# **BIBLIOGRAFIA**



## Fontes principais

LOCKE, John, *Carta sobre a Tolerância* (1689), trad. J. S. Gama, rev. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70.

\_\_\_\_\_, *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett. Cambridge, Cambridge University Press, 1992

\_\_\_\_\_, *Dois Tratados sobre o Governo*, trad. Júlio Fischer. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

RAWLS, John, *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993.

\_\_\_\_\_, John, *Liberalismo Político*, trad. João Sedas Nunes. Lisboa, Presença, 1997.

\_\_\_\_\_, *A Theory of Justice*. Oxford, Oxford University Press, 1992.

\_\_\_\_\_, *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia. Lisboa, Presença, 1993.

\_\_\_\_\_, *The Law of People*. Cambridge, Harvard University Press, 2000.

\_\_\_\_\_, “O primado da justiça numa sociedade Pluralista”, in João Carlos Espada e João Cardoso Rosas, *Pensamento Político Contemporâneo: uma Introdução*. Lisboa, Bertrand Editora, 2004.

KYMLICKA, Will, *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford, Clarendon Press, 2003.

\_\_\_\_\_, *Ciudadanía Multicultural: Una teoría de los derechos de las minorías*, trad. Carme Castells Auleda. Barcelona, Paidós, 1996.

WALZER, Michael, *On Toleration*. New Haven, Yale University Press, 1997.

\_\_\_\_\_, *Tratado sobre la Tolerancia*, trad. Francisco Alvarez. Barcelona, Paidós, 1998.

\_\_\_\_\_, *The Politics of Ethnicity*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1982

## Bibliografia Complementar

ASHCCRAFT, Richard, *Critical Assessments*. London, Routledge, 2000.

CAMPS, Victoria, *Virtudes Públicas*. Madrid, Espasa Calpe, 1990

DUNN, John, *The political thought of John Locke: An historical account of the argument of the "Two Treatises of Government"*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

GRANT, Ruth, *John Locke's Liberalism*. Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, trad. Mónica Salomon. Barcelona, Paidós, 2001.

HORTON, John, and MENDUS, Susan, *John Locke: A Letter Concerning Toleration*. London, Routledge, 1991.

LOCKE, John, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, introd., notas, coord. e trad. Eduardo Abranches de Soveral; rev. da trad. Gualter Cunha e Ana Luísa Amaral. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MAGALHÃES, João Baptista, *Locke: "A Carta sobre a Tolerância", no seu contexto filosófico*. Porto, Edições Contraponto, 2001.

O' CONNOR, D. J., *John Locke*. Melbourne, Penguin Book, 1952.

O' FERRELL, Pablo, *Pluralismo, tolerância, multiculturalismo: reflexiones para un mundo plural*. Andalucía, Universidade Internacional de Andalucía, 2003.

POISÓN, José Martinez, *Tolerância y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*. Madrid, Tecnos, 2001.

ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro, “Direitos Humanos e o Multiculturalismo”, in Acílio Estanqueiro Rocha (coord.), *Justiça e Direitos Humanos*. Braga, Universidade do Minho/ Centro de Estudos Humanísticos, Coleção HESPÉRIDES/ filosofia, 2001, pp.181-213.

ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro, “Sociabilidade e Tolerância em Locke”, in António Manuel Martins (coord.), *Sociedade Civil: entre miragem e oportunidade*. Coimbra, Faculdade de Letras, 2003.

SILVA, Rui, *Michael Walzer: Pluralismo, Igualdade Complexa e Cidadania*. Braga, Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho, sd. (dissertação de mestrado).

TAMIR, Yael, “Dois conceitos de Multiculturalismo” in João Cardoso Rosas (org.) *Ideias e políticas para o nosso tempo*. Braga, Universidade do Minho/ Centro de Estudos Humanísticos, Coleção HESPÉRIDES/ Filosofia, 2004

TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento*, trad. Mónica Machado. Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

THIERRY, Patrick, *Tolerância: Sociedade Democrática, Opiniões, Vícios e Virtudes*, trad. Sara Travassos. Mem Martins, Editorial Inquérito, 2003.

VAN, Crugten-André Valeric, *Le Traité sur la Tolerance : un champion des lumieres contre le fanatisme*. Paris, Honore Champion Editeur, 1999.

VOLTAIRE, *Tratado sobre a Tolerância*, trd. e intr. José Justo. Lisboa, Antígona, 1999.

\_\_\_\_\_, *Dictionnaire Philosophique*. Paris, Editions Gamier, 1987.

\_\_\_\_\_, *Dictionnaire de la pensée de Voltaire*. Bruxelles, Edition Complexe, 1994.

WALZER, Michael, *Pluralism Justice and Equality*, edited by David Miller and Michael Walzer. Oxford, Oxford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_, (ed.) *Toward a Global Civil Society*. Providence, Berghahn Books, 1998.

\_\_\_\_\_, *Esferas da Justiça: em defesa do pluralismo e da igualdade*, trad. de Nuno Valadas. Lisboa, Editorial Presença, 1999.

\_\_\_\_\_, *Pluralisme et Démocratie*, trad. Collective, introd. Joel Roman. Paris, Editions Esprit, 1997.