

FELIPE GARRAFIEL PIMENTEL

**A tolerância como ação moral individual ou prática político-social:  
possibilidades e análises em John Locke e Voltaire**

**Brasília, novembro de 2025**

**UNIVERSIDADE NACIONAL DE BRASÍLIA – UnB**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA – PPGM**

FELIPE GARRAFIEL PIMENTEL

**A tolerância como ação moral individual ou prática político-social:  
possibilidades e análises em John Locke e Voltaire**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito obrigatório para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.  
Orientador: Prof. Dr. Eduardo Wolf Pereira

Brasília – DF  
Novembro, 2025

FELIPE GARRAFIEL PIMENTEL

**A tolerância como ação moral individual ou prática político-social:  
possibilidades e análises em John Locke e Voltaire**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Wolf Pereira (Orientador)

---

Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Fernando Schüler

---

Insper

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres

---

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS

Dr. Gilberto Morbach

---

Universidade de São Paulo

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade de Brasília, UnB, pela oportunidade de realizar esta pesquisa. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, a quem agradeço igualmente.

Minha trajetória intelectual deve todos os seus caminhos a amigos e mestres queridos que muito me deram. É a eles que eu gostaria de agradecer.

Agradeço aos professores e pesquisadores Fernando Schüler, Gilberto Morbach e João Carlos Brum Torres, por todas as contribuições ao presente trabalho e pelas trocas intelectuais sempre tão especialmente sábias e generosas.

Aos primeiros professores, que pavimentaram a via intelectual que até hoje me encanta: Sergius Gonzaga, pelo amor aos livros; Ernildo Stein, pelas primeiras palavras filosóficas; e Simone Paulon, que, com sua inteligência e sensibilidade, sempre esteve ao meu lado, sempre exigiu o que eu merecia e segue uma referência pessoal e profissional para mim.

Aos amigos e interlocutores intelectuais queridos, que me devolvem a imagem que eu gostaria de ter - e assim busco: Christian Kieling, Jayme Camargo, Pedro Gonzaga, Michael Cruz, Thales Abreu e Gabriela Araújo.

Agradeço a todos os meus amigos do G10, com quem semanalmente reflito e debato, no mais ardoroso e generoso clima intelectual, sobre questões importantes do nosso tempo, em especial ao professor e amigo Nelson Boeira, pelo diálogo constante sobre a filosofia política e os grandes dilemas de nossa condição.

Para os amigos eternamente presentes Marcello Giulian, Christian Salla, Bruno Marques e Fábio D'Ávila.

Para os meus pais, meus amores, que sempre acreditaram que eu podia aprender algo.

Para o meu amado tio, muito amigo, muito pai, muito parceiro, que sempre está ao meu lado, Cláudio Pimentel.

Para a Amanda, família, amor, destino, por tudo.

E em último e primeiríssimo lugar, ao meu orientador, mestre e amigo Eduardo Wolf, por sua aposta, cuidado e inteligência. Um interlocutor paciente e sagaz que, nas suas próprias palavras, me oferece o *prazer superfino de uma convivência intelectual que espero levar sempre comigo*.

*Eu sou um judeu. Judeu não tem olhos? Judeu não tem mãos, órgãos,  
dimensões, sentidos, impulsos, sentimentos? Não se alimenta também de comida,  
não se machuca com as mesmas armas, não está sujeito às mesmas doenças,  
não se cura pelos mesmos métodos,  
não passa frio e não sente calor com o mesmo verão  
e o mesmo inverno que um cristão?  
Se vocês nos furam, não sangramos?  
Se nos fazeis cócegas, não rimos? Se nos envenenam, não morremos?  
E, se vocês nos fazem mal, não devemos nos vingar?  
(O Mercador de Veneza, Terceiro Ato, Ato 3, Cena I)*

## RESUMO

Essa pesquisa aborda os debates filosóficos dos últimos trinta anos sobre o conceito e a prática da tolerância. Partindo da distinção da tolerância como uma ação moral individual e como uma prática política ou social, analisam-se as dificuldades que cada esfera empresta à ideia de tolerância, demonstrando como a tolerância como ação moral individual defronta-se com impasses, paradoxos e empecilhos para se realizar de modo consistente. Diante dessas definições, a pesquisa procede à exposição do surgimento da tolerância como possível ação virtuosa geral a partir da emergência da ideia de tolerância religiosa decorrente das guerras religiosas dos séculos XVI e XVII, e, por conseguinte, nas obras canônicas no tema, a *Carta sobre a Tolerância*, de John Locke, e o *Tratado sobre a Tolerância*, de Voltaire, que instanciam o encerramento teórico dessas disputas no início da Ilustração. Com tal apresentação, a pesquisa busca proceder à seguinte análise: (i) qual modelo de tolerância surge nas obras de John Locke e Voltaire, se uma ação moralmente virtuosa individual ou uma prática política e social; e (ii) quais os limites para afirmarmos a existência de uma ação tolerante enquanto tolerância religiosa.

### **PALAVRAS-CHAVE:**

tolerância; religião; virtude; moralidade; história.

## ABSTRACT

This research addresses the philosophical debates of the last thirty years regarding the concept and practice of tolerance. Starting from the distinction of tolerance as an individual moral action and as a political or social practice, the difficulties that each sphere lends to the idea of tolerance are analyzed, demonstrating how tolerance as an individual moral action faces deadlocks, paradoxes, and obstacles to be consistently realized. Given these definitions, the research proceeds to expose the emergence of tolerance as a possible general virtuous action, starting from the emergence of the idea of religious tolerance stemming from the religious wars of the 16th and 17th centuries, and, consequently, in the canonical works on the theme: John Locke's *A Letter Concerning Toleration* and Voltaire's *Treatise on Tolerance*, which instantiate the theoretical closure of these disputes at the beginning of the Enlightenment. With this presentation, the research seeks to proceed with the following analysis: (i) which model of tolerance emerges in the works of John Locke and Voltaire— is it a morally virtuous individual action or a political and social practice; and (ii) what are the limits for affirming the existence of a tolerant action as religious tolerance.

**KEYWORDS:** toleration; religion; virtue; morality; history

## SUMÁRIO

<b>1. APRESENTAÇÃO DA PESQUISA SOBRE O CONCEITO DE TOLERÂNCIA NA FILOSOFIA NOS ÚLTIMOS 30 ANOS.....</b>	<b>9</b>
1.1. O AVANÇO DA INTOLERÂNCIA NA ATUALIDADE E SUA REPERCUSSÃO NO DEBATE FILOSÓFICO.....	9
1.2. A TOLERÂNCIA COMO AÇÃO MORAL INDIVIDUAL E PRÁTICA POLÍTICO-SOCIAL: DIFICULDADES E IMPASSES EM CADA ESFERA DE ATUAÇÃO.....	13
<b>2. A TOLERÂNCIA NA HISTÓRIA: UMA BREVE NARRATIVA DAS SUAS PRINCIPAIS ACEPÇÕES NA ANTIGUIDADE E A SUA ACEPÇÃO COMO TOLERÂNCIA RELIGIOSA NA IDADE MÉDIA E MODERNA.....</b>	<b>37</b>
2.1. APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO.....	37
2.2. A ACEPÇÃO DE TOLERÂNCIA NA GRÉCIA E ROMA ANTIGAS.....	38
2.3. A TOLERÂNCIA NA LITERATURA ESTOICA.....	40
2.4. A TOLERÂNCIA NA TEOLOGIA CRISTÃ MEDIEVAL.....	48
2.4.1. Apresentação da seção.....	48
2.4.2. A tolerância no cristianismo primitivo: dos pais da Igreja até a Patrística de Santo Agostinho.....	48
2.4.3. A tolerância no Cristianismo consolidado: Baixa Idade Média e São Tomás de Aquino.....	53
2.5. A TOLERÂNCIA NA MODERNIDADE.....	57
2.5.1. A tolerância na transição da modernidade.....	57
2.5.2. A Reforma protestante e a falsa tolerância.....	64
2.5.3. Prenúncios da Tolerância.....	80
<b>3. A POSSÍVEL EMERGÊNCIA DA NOÇÃO DE TOLERÂNCIA RELIGIOSA COMO UMA VIRTUDE: LOCKE, VOLTAIRE E AS ESFERAS DE ATUAÇÃO DA TOLERÂNCIA.....</b>	<b>85</b>
3.1 JOHN LOCKE E A AURORA DA TOLERÂNCIA.....	85
3.2. VOLTAIRE E O “LIVRINHO” SOBRE A TOLERÂNCIA.....	102
3.3 UMA IDEIA SOBRE A POSSIBILIDADE DA TOLERÂNCIA COMO VIRTUDE INDIVIDUAL.....	111
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>114</b>

# 1 APRESENTAÇÃO DA PESQUISA SOBRE O CONCEITO DE TOLERÂNCIA NA FILOSOFIA NOS ÚLTIMOS 30 ANOS

## 1.1 O AVANÇO DA INTOLERÂNCIA NA ATUALIDADE E SUA REPERCUSSÃO NO DEBATE FILOSÓFICO

Nas últimas três décadas, intensificou-se, no debate público e nas discussões filosóficas, o problema da tolerância. O debate público em torno do tema tem sido despertado e inflamado por novas ondas de intolerância dentro de comunidades ou entre comunidades que provocaram casos de violência de variados tipos. Além disso, é visível no surgimento e ressurgimento de ideologias de características intolerantes, seja à esquerda, seja à direita no espectro político. Neste sentido, é crescente a cristalização de rivalidades entre pessoas e grupos por impossibilidades de tolerarem diferentes modos de vida. A tolerância e a intolerância nestes casos abrangem conflitos religiosos e espirituais - tanto por divergências de culto dentro do mesmo credo religioso, quanto entre religiões diversas que habitam o mesmo espaço, cidades e estados -, conflitos político-civis - baseados em diferentes concepções de democracia, justiça e igualdade, que criaram e seguem criando sociedades ditas "polarizadas" - e principalmente conflitos morais e existenciais - que, por sua vez, parecem causa e efeito dos outros dois citados, por se assentarem em visões de mundo, de modos de vida e concepções de bem que colocam em choque os indivíduos e as comunidades que divergem entre si. O surgimento da *economia-mundo*, na Era Moderna, que remonta ao princípio do século XVI, promoveu, em massa, a migração de povos, o intercâmbio de culturas e, em especial, a coabitação de comunidades diferentes, cada uma com os seus determinados hábitos, crenças e visões de mundo, em espaços comuns tão pequenos quanto bairros ou imensos como estado. A convivência entre diferentes populações ganhou um novo impulso com a ocupação e exploração completa do espaço terrestre no processo de globalização que tomou forma na Segunda Revolução Industrial, permitindo que, progressivamente, todos os recantos do planeta pudessem ser alcançados e incorporados num mesmo modo de vida. Este compartilhamento de espaços aprofundou-se desde então, tendo, a partir do pós-guerra, atingido novos níveis de complexidade, em virtude da facilitação do trânsito de populações, da ampliação global da cobertura física do processo industrial e financeiro e também de possibilidades legais ou ilegais de indivíduos adentrarem novas fronteiras. O efeito disso consistiu em estados nacionais com uma multiplicidade étnica, religiosa, ética e cultural jamais vista. Do fim da Guerra Fria até a época atual, a pluralidade das populações

extrapolou dos guetos, *Chinatowns* e similares para uma composição significativa de comunidades com visões de mundo diferentes daquelas visões que outrora fundaram tais nações. Esta peculiaridade tem trazido impasses para a vida cotidiana, política e legislativa em diferentes países, que se revelam muitas vezes em disputas pontuais sobre costumes e suas diferenças, mas noutras em querelas amplas como conflitos entre religiões e suas repercussões na moralidade. Esses eventos atestam a dificuldade de convivência entre comunidades dessemelhantes e colocam em xeque a capacidade e o limite de elas *tolerarem* tais diferenças entre si. A preocupação com a intolerância fez com que as Nações Unidas publicassem, já nos anos 1990, uma declaração universal específica sobre a tolerância, estabelecendo também o dia 16 de novembro como o *Dia Internacional da Tolerância*<sup>1</sup>. Na área das ciências sociais, pesquisas apontam que a tolerância está em declínio no mundo contemporâneo, e que seu oposto, a intolerância, é *crescente*, em especial a intolerância por motivos religiosos. Segundo o Fórum sobre a Religião e a Vida Pública, dos Estados Unidos, a intolerância está se expandindo ao redor do mundo. No relatório do Fórum lemos:

From mid-2009 to mid-2010, a number of the sources used in the study reported an increase in the number of incidents at state and local level in which members of some religious groups faced restrictions on their ability to practice their faith<sup>2</sup>.

Esses incidentes, em grande parte, consistem não essencialmente no núcleo da fé religiosa e espiritual em si, mas nas consequências práticas das crenças, quando se transformam em costume, imposição moral ou código de conduta. A aparente obviedade desta afirmação é contraditada por formas historicamente anteriores de intolerância religiosa, que podiam ocorrer independentemente da concretização da crença em prática. Em variadas épocas antigas um indivíduo podia ser punido, perseguido e proibido de exercitar a sua fé, independentemente de sua realização no espaço público ou de sua consumação como hábito. Em nossa época, a intolerância religiosa ocorre sobretudo na vida prática e moral, isto é, dificilmente ela busca atingir o seio da crença religiosa, enquanto se exprime intimamente e na vida privada interior, ocorrendo notadamente em divergências públicas em relação a costumes. E o mesmo ocorre em outras áreas da esfera pública, em que a intolerância, em nossa época, tem sido demonstrada em uma série de episódios, que opõem pessoas e grupos por razões políticas, civis, sociais e culturais. Em todas, trata-se das repercussões na vida prática de

---

<sup>1</sup> <https://www.unesco.org/en/days/tolerance>

<sup>2</sup> Rising Tide of Restrictions on Religion, report do Pew Research Center. In: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2012/09/RisingTideofRestrictions-fullreport.pdf>

determinadas visões de mundo que discordam sobre o que é o bem, o certo, o belo, o justo - e uma cadeia de problemas desse tipo. Os acontecimentos abrangem desde o mero desacordo entre indivíduos até crimes e confrontos reais, que se multiplicam em profusão, cujos exemplos nem precisam ser citados para não poluirmos o debate com as suas especificidades.

Por certo o aprofundamento do problema da intolerância no mundo contemporâneo teria efeitos no debate filosófico em torno do tema. Nos últimos trinta anos, a discussão sobre o conceito e a prática de tolerância recebeu atenção especial de alguns filósofos. Os mais distintos aspectos em torno da tolerância têm sido discutidos nessas pesquisas, desde (i) a sua conceituação, isto é, as características que fariam um sujeito ou uma ação ser tolerante, e (ii) a possibilidade do seu enquadramento como uma virtude moralmente positiva, até (iii) os impasses políticos, sociais e éticos com os quais o indivíduo tolerante se defronta, obviamente passando pela (iv) investigação da linearidade da trajetória histórica da ideia de tolerância. Um entendimento imediato desses quatro pontos nos diria que (i) uma ação tolerante ocorre quando alguém aceita que outra pessoa aja pontualmente ou viva genericamente de um modo tal que discorde da primeira; (ii) a tolerância é necessariamente uma virtude moral com sinal positivo porque é fundamental para a boa convivência humana e porque pessoas boas não impõem os seus valores às outras; (iii) os impasses políticos, sociais e éticos em torno da tolerância apenas ocorrem quando alguém é *intolerante*; e (iv) a tolerância é uma ideia que surgiu progressiva e linearmente na história a partir das guerras religiosas da Idade Moderna, nos séculos XVI e XVII, lançada inicialmente como tolerância religiosa e se expandindo para uma ideia de tolerância em geral, que progressivamente tem se estabelecido desde então como uma prática virtuosa disseminada na civilização ocidental. Ocorre que essas respostas ocultam complexidades, paradoxos e impasses que as pesquisas filosóficas têm debatido nos últimos trinta anos e que gostaríamos de retomar nesta investigação.

Para citarmos os principais autores que dedicaram algumas obras nesse tema: Bernard Williams, a quem podemos imputar ter lançado a abordagem contemporânea do problema, já no final dos anos 1990, com seu texto "Toleration: a political or moral question"; Rainer Forst, professor da Universidade de Frankfurt, que desde 2003 tem publicado sobre o tema, cujo ápice da pesquisa temos em um volumoso livro chamado *Toleration in Conflict: Past and Present*, onde dedica sua atenção tanto para o conceito de tolerância em si, quanto para a sua história na filosofia ocidental; Thomas Scanlon, professor de Filosofia em Harvard, que trabalhou sobretudo na problemática interna da tolerância como um fenômeno individual, a saber, na interdependência dela com a aceitação e a oposição; e, por fim, Susan Mendus, professora da universidade de York, que, desde a publicação, em 2000, de *The politics of toleration*, tem escrito sobre as diferentes

abordagens em torno do tema, desde as suas complexidades de definição e conceitualização, até as abordagens canônicas na história da filosofia, como em John Locke, Voltaire e John Stuart Mill.

O que as pesquisas desses autores e dos debatedores decorrentes demonstrou é que há uma série de distinções que precisamos fazer para compreender o fenômeno da tolerância como um todo. Em primeiro lugar, que nós precisamos circunscrever sobre o que ou quem recai o adjetivo tolerante, isto é, se ele é passível de ser imputado a uma ação ou a um agente como um todo. Em segundo lugar, que definir a tolerância como uma ação moralmente virtuosa positiva provoca uma série de complexidades e paradoxos internos embaraçosos para resolver. Além disso, que a ação tolerante pode se caracterizar como uma ação moral individual ou uma regra política e social; e, não suficiente, que essa distinção produz efeitos na conceituação de cada uma destas ocorrências, tornando ainda mais inconveniente a sua definição enquanto ação individual. Por fim, outro aspecto importante que as pesquisas têm demonstrado consiste no fato de que uma compreensão linear e progressiva do surgimento da ideia de tolerância na civilização esconde algumas dessas complexidades acima citadas e outras, como uma série de avanços e retrocessos no seu advento, bem como uma falta de clareza sobre qual tipo de tolerância surgiu nesse momento canônico da emergência da ideia, na Idade Moderna, em especial nas obras tornadas célebres como porta-vozes dessa culminância, em John Locke e Voltaire.

Partindo da obra desses quatro autores citados, estendendo a pesquisa para os debates decorrentes em torno desses temas até a atualidade, esta pesquisa buscará apresentar e investigar os seguintes pontos: a) quais as diferenças fundamentais da tolerância como fenômeno que ocorre no âmbito da ética individual e da prática política e/ou social; b) os impasses, contrariedades, paradoxos e embaraços quando entendemos a tolerância como ação individual; c) os avanços e retrocessos do surgimento da ideia de tolerância no contexto das disputas religiosas na Idade Média e Moderna; e d) a singularidade da ideia que surge nas obras canônicas de John Locke e Voltaire, que instanciam o encerramento teórico dessas disputas no início da Ilustração. Com tal elaboração, poderemos então proceder à seguinte análise: (i) qual modelo de tolerância surge nas obras de John Locke e Voltaire, se uma ação moralmente virtuosa individual, ou uma prática política e social; e (ii) quais os limites para afirmarmos a existência de uma ação tolerante enquanto tolerância religiosa.

## 1.2 A TOLERÂNCIA COMO AÇÃO MORAL INDIVIDUAL E PRÁTICA POLÍTICO-SOCIAL: DIFICULDADES E IMPASSES EM CADA ESFERA DE ATUAÇÃO

A tolerância não causa perplexidade como ideia no senso comum. Uma pessoa tolerante é uma pessoa que age de modo moderado, sem radicalismos, arroubos emocionais ou atos violentos, de forma a aceitar e a acatar comportamentos alheios, sem destempero ou qualquer espécie de imposição das suas ideias e valores. É uma ação majoritariamente vista como algo virtuoso, pois, ao menos na época atual, pessoas que compelem os outros à concordância, ou que são incapazes de se conformar com opiniões diferentes das suas parecem dificultar a convivência - sobretudo em uma sociedade plural, na qual coabitam comunidades distintas entre si. Desse modo, pessoas tolerantes promovem uma harmonia *social*, quer dizer, uma sociedade que permite a manifestação de diferentes modelos de vida. E do ponto de vista político, parece fundamental à sociedade que as instituições e instâncias de poder atuem de modo tolerante em relação a tudo aquilo que não fere as leis estabelecidas e se restrinja à esfera das escolhas individuais.

Quando começamos a analisar filosoficamente a tolerância e aprofundamos essas concepções, porém, passamos a enfrentar muitas dificuldades para lhe precisar o conceito, a definição, a ocorrência, a agência e a moralidade. Para compreender essas dificuldades, precisamos visualizar a diferença em conceber a tolerância como uma questão política ou moral.

Partamos da tolerância como prática social ou política. Como prática social, a tolerância caracterizaria-se como um pacto de boa convivência entre indivíduos e comunidades que possuem divergências profundas entre si e coabitam o mesmo espaço. Essas divergências abrangeriam as mais diversas esferas da vida - religiosa, política, ética, social e civil -, definindo não só valores morais, mas também costumes e práticas cotidianas que, de algum modo, colocam em algum nível de choque ambos os lados. Assim, enquanto prática social, a tolerância seria a capacidade de ambos grupos permitirem a existência e as vivências do outro, sem quaisquer tentativas *intensas* ou *radicais* de dissuasão, isto é, sem investidas fisicamente violentas ou profundamente insistentes e não-requeridas de imposição das suas formas de vida. A tolerância, nesse caso, estaria fundamentada na crença de que em um espaço com grupos heterogêneos, a aceitação das diferenças promove um ganho de paz e convivência que supera o desconforto da coexistência e do contato com os dissensos mútuos.

Como prática política, a tolerância seria uma ação do estado, um princípio segundo o qual as instituições políticas, judiciárias, policiais e legislativas não encontram motivos para exigência,

escolha ou imposição de nenhum modo de vida *lata sensu*, isto é, nenhuma crença religiosa ou espiritual, valor moral privado ou costumes cotidianos. A tolerância, nessa situação, estaria baseada em um entendimento do estado como neutro em aspectos morais e religiosos, característica da concepção liberal. A partir desse entendimento o Estado estaria vedado de contra os indivíduos e grupos, exigindo-lhes adesão à determinada forma de vida ou visão de mundo, tampouco de se imiscuir nas escolhas privadas e íntimas que as pessoas efetuam para orientar os seus hábitos - restando-lhe como limite de atuação qualquer ocorrência que infrinja a segurança e a paz entre os cidadãos e que atente contra as leis estabelecidas.

De outra parte, a tolerância como uma ação moral individual distingue-se como uma ação pontual de um agente em relação a outro em um momento específico ou na sua totalidade como pessoa. Seria uma ação com um grau intenso de tensão interna que faz um sujeito transitar entre a reprovação e a aceitação da conduta pontual ou geral de outrem, mas que, baseada em algum valor moral - como a ideia de autonomia dos indivíduos, da caridade cristã, da aceitação da diferença ou, até mesmo, do ceticismo moral -, faz com que este sujeito decida não interferir de nenhuma forma como outro agente - nem o persuadindo, nem o proibindo ou constringendo.

Essas duas esferas na qual a tolerância poderia ocorrer - como prática política e/ou social e ação moral individual - conduzem a dificuldades diferentes de fundamentação filosófica. Partamos da análise de Thomas Scanlon, em seu texto "A Dificuldade da Tolerância", sobre os empecilhos relativos à tolerância como prática política e social. Segundo Scanlon, a tolerância é arriscada por colocar altos valores em xeque. Na política formal, a tolerância pode se deparar com algumas dificuldades como o risco da ambiguidade legal, isto é, de que o sistema de direitos, quando baseado na tolerância, pode ser vago o suficiente para permitir que uma prática religiosa exija que tribunais tomem decisões que favoreçam uma visão moral específica sobre as demais, violando, assim, o princípio de neutralidade. Se um fato assim ocorresse o Estado estaria falhando em proteger igualmente os direitos de todos os cidadãos, privilegiado uma determinada corrente, seja ao privilegiar, seja, até mesmo, oficializar informalmente uma determinada visão de mundo, seja ao violar o princípio da igualdade sob a lei. Isso demonstra um certo empecilho em traçar a linha entre a liberdade (e a tolerância) religiosa e o dano público.

Porém, para Scanlon, quando adentramos o terreno da política informal, nós enfrentamos ainda maiores problemas, pois a tolerância é compreendida como existindo em uma sociedade democrática, e:

Essa democracia é uma questão de direito e de instituições (uma questão, por exemplo, de regulação da expressão). Mas é também, de forma relevante e irreduzível, uma questão de atitude. Esse último tipo de tolerância não é de fácil aceitação — ela envolve riscos e receios — e não é de fácil realização, mesmo em nossas próprias atitudes, quando mais na sociedade como um todo<sup>3</sup>.

O que o autor argumenta, em primeiro lugar, é que não vivemos necessariamente em um ambiente constantemente democrático, no qual habitam visões plurais, mas todas exclusivamente democráticas. Se determinados grupos defendem que grupos estranhos a si são pecaminosos, ilegítimos ou inferiores, a tolerância poderia permitir abrigar tais visões. Os efeitos nocivos disso são desnecessários de comentar. Não suficiente, a coexistência de diferentes visões que atacam a reputação daqueles que são diferentes possui uma força de corrosão social significativa, seja ao que respeita à perda do compartilhamento de valores democráticos, seja na própria paz e convivência mútua entre os cidadãos.

O argumento aqui é que a tolerância exige que pessoas aceitem a presença e a manifestação de ideias, práticas ou costumes que consideram profundamente errados e ofensivos, e essa manifestação representa um risco para a identidade compartilhada dessas pessoas, possibilitando que essa identidade seja constantemente redefinida. Em segundo lugar, a quais práticas a tolerância é devida não é claro, pois alguns costumes podem colocar a igualdade, a dignidade e a segurança de determinados grupos em risco, e a tolerância em relação a esses costumes pode ter consequências negativas sobre a paz e a convivência humanas. Por fim, para que a tolerância funcione, ela precisa ser especificada por um sistema de direitos (formais e informais) dos cidadãos. No entanto, esse sistema de direitos é, por natureza, "convencional e indeterminado" e, portanto, está sujeito a ser vítima frequente de ataques. Desse modo, nos deparamos com um paradoxo: para se cultivar e interpretar esse sistema de direitos — e, portanto, para manter a própria política de tolerância — necessitamos de uma maior atitude de tolerância e de conciliação. É um ciclo: a tolerância exige uma atitude tolerante, que é difícil de manter, para proteger um sistema de direitos que é constantemente atacado. Mesmo diante dessas dificuldades e riscos, Scanlon afirma acreditar e apostar na tolerância, pois a alternativa a ela — a intolerância e a imposição de valores a outrem — parece desvantajosa, em especial por colocar os cidadãos em uma relação antagônica uns com os outros. Assim, a tolerância, como prática política e social, é *necessária* para a convivência harmoniosa em uma sociedade plural, ainda que seja inerentemente arriscada e frágil, exigindo um

---

<sup>3</sup> Scanlon, 2009, p.35.

esforço contínuo para estimular a sua vivência como prática social e como sistema legal. Scanlon diz:

Mas o primeiro modo de se argumentar em prol da tolerância é simplesmente indicar, com base nessa descrição, que a tolerância envolve uma relação mais interessante e atraente entre os grupos opostos em uma sociedade. Qualquer sociedade, não importa o quão homogênea, incluirá pessoas que discordam em relação a como viver e a como querem que seja a sociedade em que vivem (e as discordâncias em uma cultura relativamente homogênea podem ser mais intensas do que aquelas em uma sociedade fundada na diversidade, como os Estados Unidos). Dado que deve haver desentendimentos e que aqueles que discordam precisam de algum modo viver juntos, não seria melhor, se possível, manter essas discordâncias contidas em uma estrutura de respeito mútuo? Parece que a alternativa é estar sempre em conflito, mesmo no mais profundo nível, com um número elevado de nossos concidadãos<sup>4</sup>.

O que Scanlon busca demonstrar é que a tolerância encontra embaraços para se instalar e se fundamentar na sociedade, tanto como prática política (formal) - seja pela possibilidade da ambiguidade legal, seja pelo constante repactuação do sistema de direitos -, quanto prática social (que o autor chama de “política informal”) - por todos os paradoxos que nos levam à dificuldade em traçar os limites da tolerância -, mas que, *all things considered*, uma sociedade que se assenta no valor da tolerância é preferível a uma sociedade intolerante: a primeira permite uma convivência pacífica entre os cidadãos e a segunda os coloca em constante conflito mútuo. Como podemos ver, ainda que a célebre análise de Scanlon sobre a tolerância como prática política e/ou social aponte estorvos com os quais lidamos ao tratar a tolerância nessas esferas, ela não parece uma prática rejeitável ou impossível, somente frágil. Ele conclui:

Acredito na tolerância a despeito desses riscos, porque me parece que qualquer alternativa me colocaria em uma relação antagônica e alienada com meus concidadãos, tanto amigos como inimigos. A atitude de tolerância é, todavia, difícil de se cultivar. Só se pode atribuir conteúdo à mesma por meio de alguma especificação dos direitos dos cidadãos enquanto participantes da política formal e da informal. Mas qualquer sistema de direitos do tipo será convencional e indeterminado, e está sujeito a ser vítima frequente de ataques. Para se cultivar e interpretar tal sistema, necessitamos de uma maior atitude de tolerância e de conciliação, uma atitude que é, ela própria, difícil de se manter<sup>5</sup>.

Scanlon aponta neste notável texto, os obstáculos que a tolerância enfrenta no que respeita à prática política e social, demonstrando como, tanto a harmonia social, quanto a estabilidade do estado de direito, podem correr riscos ao incorporar a tolerância como seu fundamento. O filósofo

---

<sup>4</sup> Ibidem, 2009, p.37.

<sup>5</sup> Ibidem, 2009, p.45.

não chega a adentrar o terreno das dificuldades da tolerância como uma ação moral individual, na qual enfrentamos ainda maiores entraves.

Antes de entrarmos nas dificuldades da tolerância como ação moral, é fundamental analisarmos mais uma apresentação dos problemas da tolerância como prática política e social, na obra de Rainer Forst, em seu volumoso livro *Toleration in Conflict*, no qual busca organizar esses problemas internos da tolerância, e também as suas limitações, em quatro concepções de tolerância. A primeira delas é a (i) concepção de permissão: ela ocorre quando uma autoridade, que detém poder de agir sobre os outros, seja uma minoria ou várias que possuem valores distintos daqueles professados pela autoridade, escolhe não fazê-lo, pragmaticamente, por julgá-la dentro de limites aceitáveis, desde que tais minorias reconheçam e não questionem a autoridade. Ele diz:

The minority can be tolerated on pragmatic grounds because it does not disturb law and order, whereas, on the contrary, combating it would entail significant costs; and for principled reasons because, for instance, it is regarded – in the light of a certain notion of conscience – as illegitimate (and not just as impossible, though possibly that too) to force people to renounce their deepest convictions, especially their religious ones, as long as the latter do not have politically and ethically ‘unacceptable’ consequences<sup>6</sup>.

Esta concepção de tolerância abriga uma falta de similaridade. O lado da autoridade não considera os valores daquela maioria com a mesma importância que os seus próprios, mas e contanto que tais minorias não atentem contra a sua autoridade, ela *tolera* a a sua existência, por suas práticas se circunscreverem nas fronteiras do que se pode admitir. O próprio Forst faz referência à célebre frase de Goethe que bem se encaixaria nessa visão, a de que “tolerar é insultar”.

A segunda concepção de tolerância para Forst é a (ii) concepção de coexistência, que ocorre quando não há essa disparidade de poder entre ambos lados. Os grupos decidem, também, de forma pragmática, *tolerar* uns aos outros para evitar conflitos, permitindo assim realizar os seus próprios fins. Desse modo, a tolerância não é um valor em si mesmo, sendo antes um compromisso mútuo de um determinado *modus vivendi*, no qual se busca reciprocidade e convivência pacífica.

Of course, here the insight into the preferability of a condition of toleration does not have a normative character but is rather an insight into practical necessities. Hence, it does not lead to a stable social condition, for once the relations of social power shift in favour of one or the other group, the essential reason for toleration no longer exists for this group<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Forst, 2013, p.28.

<sup>7</sup> Ibidem, p.29.

Essa concepção de tolerância busca evitar o *summum malum*, isto é, a guerra de todos contra todos, já experienciada nos conflitos e nas guerras religiosas. As vantagens da convivência mútua pacífica superam em muito as tentativas de dissuasão recíproca ou de enfrentamento - o que faz com que Forst e outros autores denominem estratégias assim de ‘liberalismo do medo’, um liberalismo que se assenta no temor bilateral e não em qualquer valor moral determinado.

A terceira concepção de tolerância que Forst apresenta é a (iii) concepção de respeito. Essa já se assenta em um valor moral relevante, no caso, na autonomia moral do indivíduo. Os agentes reconhecem que todo indivíduo toma decisões autônomas que são dignas de respeito, e que, assim como ele próprio merece esse reconhecimento sobre as suas escolhas, isso também é devido ao próximo. Essa concepção defende que as partes se reconhecem mutuamente como atores autônomos, dignos de escolherem eticamente como viverem as suas vidas. O sinal de correção ou erro sobre as escolhas éticas não é exigido, somente em casos-limite, isto é, os indivíduos conseguem se respeitar e tolerar se tais escolhas não se tornam *imorais* para si, enquanto permanecem como escolhas distintas e inofensivas de como viver a vida. Essa afirmação é importante porque o respeito que se trata aqui se direciona à pessoa do outro e não às suas ações, essas são *toleradas*, a pessoa *respeitada*.

This is based on respect for the moral autonomy of the individual and her ‘right to justification’ of norms which claim to be reciprocally and generally valid. Notwithstanding the (important but here not further thematised) alternative between justifications based upon a theory that – following classical liberalism – treats the right to be the autonomous author of one’s life as central and justifications based upon an approach which emphasises the principle of the impartial justification of universal norms of justice, the respect conception does not require that the tolerating parties must regard and value the others’ conceptions of the good as equally (or in part) true and ethically good but that they should be able to view them (and here the alternative again comes into play) as the results of autonomous choices or as not immoral. The person of the other is *respected*; her convictions and actions are *tolerated*<sup>8</sup>.

Com essa relação de respeito pessoa a pessoa mutuamente, e a tolerância com as escolhas individuais dos outros, evita-se o conflito constante. E do mesmo modo, não há a imposição de uma comunidade ética unificada, de forma que não é necessário exigir que pessoas abram mão de suas convicções e modos de vida para habitar o mesmo espaço que outras comunidades.

---

<sup>8</sup> Ibidem, p.30.

Por fim, a quarta e última concepção que Forst apresenta é a (iv) concepção de estima. Esta, segundo o autor, é mais 'exigente'. Assim o é por demandar que a parte que tolera não somente veja as escolhas alheias como decisões autônomas e não imorais, mas que efetivamente valorize tais decisões, parcial ou integralmente. Essa estima obviamente não expressa concordância - o que faria desaparecer o componente de objeção que todo ato tolerante precisa conter (do qual falaremos adiante pormenorizadamente) -, pois admite 'reservas' e, até mesmo, a compreensão de que a outra vida não é 'igualmente boa', mas que certos aspectos dela podem ser valorizados. Por certo, essa concepção assenta-se em uma versão de pluralismo de valores, que defende a coexistência de formas de vida intrinsecamente válidas, ainda que incompatíveis, sem necessariamente exigir que se forme um corpo ético unificado.

Essas quatro concepções que Forst apresenta da tolerância são tentativas generalizadas, isto é, sem fazer maiores distinções entre a esfera política, social ou moral, de resolver os dilemas da intolerância. Esses dilemas da tolerância amplificam-se quando adentramos ao fenômeno da tolerância como uma ação individual moral. O próprio Forst apresenta os elementos centrais do conceito de tolerância, a saber, que a tolerância surge como uma questão em sociedades pluralistas, religiosa e culturalmente, que ela se direciona para ações das quais discordamos (componente de objeção), mas diante das quais decidimos *voluntariamente* aceitar (componente de aceitação), criando problemas como a dificuldade de traçar os limites da tolerância e a diferença entre a tolerância como um fenômeno individual ou social/político.

Para avaliar essas dificuldades da tolerância na moralidade, remontemos ao, já célebre, texto de Bernard Williams, "Tolerância: uma questão política ou moral". Nele, o filósofo demonstra que não devemos fundamentar a tolerância em uma visão moral, baseada em ideias como a autonomia individual, mas sim em uma justificativa política e pragmática. Segundo Williams, ao compreendermos a tolerância como uma ação moral, baseada no ideal de autonomia, nós enfrentaremos alguns problemas, tais como o fato de que a autonomia é um valor moral contestável, não neutro, isto é, ao fundamentarmos a tolerância na autonomia estaríamos pressupondo que todos concordam com este ideal - o que não é verdadeiro, pois pessoas e comunidades podem defender a obediência e submissão a determinado conjunto de valores -, e, caso isso não ocorresse, algo teria que ser feito em relação àqueles que não compartilham desses valores, de modo que dificilmente escaparíamos da acusação de estar impondo o valor da autonomia ao todo da sociedade. Consequentemente, a fundação moral da tolerância poderia minar a legitimidade política do Estado liberal perante seus cidadãos mais divergentes. Diante disso, Williams defende que a tolerância deve ser vista como um princípio político e pragmático cujo objetivo é evitar os grandes males - a

violência, a opressão e a guerra civil - em uma sociedade de profundo desacordo. Nessa visão, o Estado tolera não porque a autonomia é o valor *certo*, mas porque a alternativa (a coerção e a perseguição em nome de um valor moral) é o mal maior. É uma justificativa de baixo para cima (evitar o pior), em vez de uma justificação de cima para baixo (impor o melhor). Ele diz:

Por todas essas razões, parece-me que a tentativa de fundamentar a prática da tolerância numa atitude moral orientada pelo valor da autonomia está condenada ao fracasso. Neste ponto, será útil voltar nossa atenção à segunda interpretação da formulação de Nagel, aquela que leva a uma concepção especificamente política. O poder político está impedido de impor determinados resultados não porque as pessoas têm direito de escolher, com base no bem da autonomia, seu modo de vida sem influência externa indevida, mas sim porque o poder do Estado não deveria ser usado para esse tipo de propósito. A própria ideia política pode ter uma ou outra raiz de tipo moral, mas segundo a interpretação que estamos agora considerando sua raiz não consiste na promoção ou expressão de um ideal de autonomia. A proibição, ao contrário, refere-se única e exclusivamente ao uso do poder estatal para afetar o comportamento em questão. Quando assumimos tal concepção sobre a restrição do poder do Estado, então temos de fato como resultado a tolerância como uma prática<sup>9</sup>.

Deste modo, Williams afirma que a tolerância, para possuir sustentação, deveria preferencialmente restringir-se à esfera política e social - na primeira como uma prática do estado liberal de não-interferência em determinadas escolhas dos indivíduos e dos grupos e na segunda como um pacto social de boa convivência - e não na esfera moral - que nos conduziria a impasses insolúveis. Assim, segundo Williams, a ação tolerante sustentada no ideal de autonomia conduz a dificuldades na concepção da ação tolerante como uma ação moral individual. Porém, outros autores demonstraram outros aspectos do inconveniente de sustentar a tolerância como tal na moralidade.

Como uma ação individual, a tolerância precisa abranger determinadas condições que fazem de uma ação - ou agente - tolerante em relação a outra ação - ou agente. Essas condições são fundamentais para que distingamos a tolerância de outras ações que lhe são fenomenicamente semelhantes. Por exemplo, a indiferença: uma ação não parece acabadamente tolerante se ela estiver assentada na indiferença. Do ponto de vista de quem olha *de fora*, é bastante possível confundir uma ação indiferente com uma ação tolerante. Uma pessoa pode não intervir no modo como o seu vizinho age em relação a seus filhos, mas porque é indiferente a eles como um todo. Desse modo, é preciso que a tolerância provoque aquele que tolera em algo que lhe é importante, que lhe é caro. Semelhante a ela, temos a resignação: uma pessoa poderia se importar com a família de vizinhos e se incomodar com o modo como o vizinho fala com os filhos, mas, por medo, pudor ou qualquer outro fator, resignar-se a aceitar o modo como os vizinhos vivem. Assim, é fundamental que o ato

---

<sup>9</sup> Williams, 2009, p. 54.

tolerante não se caracterize como uma resignação, da qual poderia se aparentar, de modo que para efetivamente tolerar é preciso que eu possa fazer algo em relação àquele do qual discordo. Semelhante à resignação é a impotência. Se tal pessoa discorda do modo de vida da família vizinha, todavia não vê formas de modificar esse comportamento, a sua não-interferência não se qualifica como tolerante, pois poderíamos supor que, *se ela pudesse* intervir, assim o faria. Do mesmo modo, a tolerância não poderia se basear em uma atitude de condescendência, superioridade ou arrogância. Aquele que discorda do modo como vive a família vizinha, poderia deixar de intervir por uma altivez proeminente ou por uma condescendência elevada, o que lhe faria se aproximar da indiferença - tolera-se por não julgar válido ou relevante de se intervir. Essas distinções parecem essenciais para demonstrar como temos algumas exigências para que um ato seja considerado tolerante e distinto de atos similares, mas que falham naquilo no qual baseiam a atitude do agente.

Neste ponto, já temos algo essencial sobre a tolerância: em si, ela é um ato que exige um sujeito e uma determinada situação diante da qual ele discorda, sejam ações, ou sejam pensamentos alheios. Neste sentido, a tolerância não é um conceito puramente abstrato, mas uma ação que verificamos na relação entre seres humanos, dentro de um contexto específico: é preciso que haja um sujeito que pode, ou não, ser tolerante em relação a um outro (ou a uma situação) que lhe provoca contrariedade motivada por outro sujeito. A tolerância é uma ação que ocorre de forma contextualizada, em uma situação específica de um agente em relação a determinada conjuntura, e não genérica ou abstrata.

Até este ponto, não afirmamos se a tolerância é algo louvável ou reprovável. Para muitas pessoas - e também em determinadas ocasiões - não parece louvável que alguém responda com inação e moderação a determinadas opiniões contrárias às suas ou a situações que lhe confrontam. Uma opinião que incorre em crime de algum tipo é uma opinião contrária a todos – e, inclusive, à lei; poderíamos dizer que alguém que não reage a ela está sendo tolerante? Até a definição em que avançamos parece que sim. Ser tolerante é agir como aquele que não impede que uma opinião contrária à sua seja afirmada. Mas nos causa espécie que equiparemos a tolerância diante de uma opinião *inofensiva* que nos contraria com a tolerância diante de uma opinião *criminosa*. Parece que, em um contexto, a tolerância apresenta-se como algo virtuoso e em outro como algo errado moralmente.

Talvez nesses pontos em que a tolerância parece encontrar na vida real as suas próprias contradições, encontremos também as raízes da dificuldade conceitual que ela nos coloca filosoficamente. Afinal, qual a dificuldade da tolerância do ponto de vista conceitual filosófico? Como compreender essa dinâmica tal:

In contrast, a scholarly definition of toleration is crammed with paradoxes, puzzles, and dilemmas, with different conditions and circumstances torn apart by the different conceptions of toleration itself<sup>10</sup>.

Do ponto de vista conceitual, ela tem sido chamada de elusiva, paradoxal e difícil, e são essas características que gostaríamos de estudar agora<sup>11</sup>.

O primeiro problema que a tolerância coloca é mais trivial e trata de usos e acepções distintas que a própria palavra carrega: é possível alguém lançar mão da palavra “tolerância” como algo que pode ser suportado, por exemplo, *tolerar a dor*. Este sentido remete à significação latina *tolerare*, corrente no latim antigo e enfatizado em especial, filosoficamente, pelos estoicos. Porém, em nossa época, o uso corrente da palavra tolerância parece se referir em primeiro lugar à capacidade de alguém não se incomodar com algo. Mas essa definição em si é insuficiente, pois a definição de tolerância parece se referir a algo mais, a saber, quando dizemos que alguém é tolerante não estamos dizendo somente que uma pessoa tem a capacidade de suportar algo, ou de não se incomodar com algo, mas que ela possui alguma espécie de virtude em relação ao próximo, ela é capaz de aceitar as ações, os pensamentos e as emoções alheias. Quer dizer, uma pessoa tolerante demonstra algum poder interno, alguma espécie de autocontrole, e certamente suporta algo que lhe traz algum incômodo ou mal-estar em alguma medida. Porém, ela parece fazer mais. Ela parece oferecer uma prática interessante do ponto de vista moral ao negar interferir na vida do outro. O tolerante, assim pensa o cidadão, não é alguém que é capaz de aguentar muito sofrimento, ou tolerar afrontas; tampouco é aquele que meramente suporta com muito sofrimento o som barulhento do vizinho. Ele parece ser o indivíduo que em algum nível consegue conviver e lidar com opiniões e atitudes distintas das suas sem necessariamente impor as suas crenças àquelas pessoas que emitem tais opiniões, ou executam aquelas ações das quais discorda. Evidentemente, essa é uma definição inicial e corriqueira de tolerância, que tenta dar conta mais do seu uso no cotidiano do que qualquer conceituação filosófica mais robusta. Todavia, quando chegamos nesse ponto mínimo de como se utiliza a ideia de tolerância na vida pública e cotidiana, progressivamente começamos a adentrar no terreno das suas dificuldades filosóficas.

Em primeiro lugar, propomos a importância de separar uma atitude tolerante de atitudes que lhe seriam semelhantes, mas motivadas por razões distintas - e, muitas vezes, aparentemente menos

---

<sup>10</sup> Sardoc, p. 3. In: Sardoc, 2012.

<sup>11</sup> Forst 2017; Heyd 1996; Horton 1994; Scanlon, 2003.

“virtuosas”. Por exemplo, a tolerância não é indiferença. Duas pessoas podem parecer tolerantes em relação a determinada conduta, porém uma delas pode, na realidade, ser indiferente ao que está acontecendo. Em áreas que não me interessam, ou, até mesmo, com pessoas com quem não me importo, aquilo que ocorre não me afeta e, por isso, menos ainda, sinto vontade de interferir. Do ponto de vista factual, minha atitude seria semelhante à de alguém tolerante, mas eu o faria por um motivo distinto da tolerância, a indiferença. Isso já nos coloca o primeiro problema: a tolerância precisa estar ligada a algo que *me importa*, que é *relevante para mim*. Um dos autores da coletânea de Sadoc, Andrew Cohen, em seu artigo "Defining Toleration", consegue apresentar com bastante clareza essa que é a primeira exigência de uma ação para que seja chamada de tolerante:

The reason for this seems straightforward: we think of ourselves as tolerating only when we recognize something and disapprove or, at least, dislike it. If someone is throwing a ball against my wall, I may tolerate it (or not)—in part because the behavior annoys. Some negative response is necessary for our lack of interference to count as toleration. Put another way, we must care<sup>12</sup>.

Isto é, se uma pessoa emite uma opinião da qual discordo, mas cujo assunto não me interessa, não interferir naquela ação não faz de minha atitude uma ação tolerante. O mais adequado seria afirmar que minha atitude está relacionada à indiferença, pois a discordância naquela área específica não me provoca qualquer discordância *significativa*. E é esse *significativo* que precisamos agora enfatizar. A pesquisadora Susan Mendus, já citada como referência no tema, pode nos esclarecer esse ponto ainda mais sutil, a saber, que, além de o tema em torno da opinião emitida necessariamente ser algo que me importa, o *conteúdo* do que é dito precisa ser algo que me provoca uma desaprovação relevante, inclusive, uma certa hostilidade:

(...) toleration is distinct from mere indifference. We are genuinely tolerant of others only when we disapprove of them, or of their actions and beliefs, but nonetheless refrain from imposing our own view. As George Carey notes: 'people with no convictions are not being tolerant if they allow others their way, or if they acquiesce with the opinions of others. They are simply "indifferent" . . . Indifference is not toleration.' So one necessary condition of toleration is the presence of disapproval or hostility<sup>13</sup>.

Quer dizer, a atitude de um sujeito em relação a algo ou alguém será tolerante se cumprir em primeiro lugar a condição de (i) ocorrer em um campo temático que lhe é relevante, e (ii) lhe

---

<sup>12</sup> Cohen, 2018, p.3.

<sup>13</sup> Mendus in Mendus, 2013, p.3.

provocar uma emoção ou desaprovação semelhante à hostilidade ou desaprovação com aquele ponto. Isso é fundamental, pois podemos, a título de comparação, para esclarecer o ponto, mencionar uma situação na qual alguém diz algo do qual discordo em um tema que me é caro, mas que não me provoca *hostilidade* ou desaprovação significativa. Para ser tolerante, então, precisamos dessa combinação de fatores, um tema que me é caro e uma opinião que me provoca significativa desaprovação. Isso quer dizer que uma pessoa que não possui temas que lhe são relevantes, tampouco convicções que, se contrariadas, lhe provocariam suficiente desaprovação, não poderia necessariamente ser tolerante. O pesquisador George Carey, no artigo "Tolerating Religion, na mesma coletânea de Susan Mendus supracitada, explica:

People with no convictions are not being tolerant if they allow others their way or if they acquiesce with the opinions of others. They are simply 'indifferent'. The very word 'apathetic' expresses this. It refers to someone who does not 'feel the pain', and for our society this needs to be emphasised. Indifference is not toleration. People steeped in the laziness of mental or moral indifference sometimes pride themselves on their tolerance. They are not tolerant. Indifference is never a virtue. The indifferent exercise no self-restraint. They don't have to cultivate humility when faced with a clash of values. They don't have to balance the demands of their integrity against respect for the convictions of others. There is no moral struggle<sup>14</sup>.

Essa citação de Carey introduz novos temas relevantes para o assunto. Partamos deste último: a luta moral. O sujeito que está agindo num contexto X de forma tolerante necessariamente está lidando com um conflito moral interno: a situação atinge seus valores, que lhe são caros, e abrange uma área que lhe é importante, e ambos estão sendo atacados por uma visão ou atitude alheia, e ele precisa, então, lidar com esse choque de valores e, não suficiente, com uma importante dose de autocontenção. Aparece aqui um novo aspecto da ação tolerante: além do conflito moral interno, existe uma necessidade de contenção do sujeito tolerante em relação àquele com quem é tolerante.

Essa noção de conflito moral permite-nos distinguir a ação tolerante de outra ação aparentemente similar a ela, tal qual a indiferença, a saber, a mera permissividade. Andrew Cohen diz:

Toleration is not mere permissiveness, wherein one cares (having a negative reaction) but is either (i) a relativist who believes that one's view cannot be shown to be better than that of

---

<sup>14</sup> Carey. In Mendus, 2013, pp. 46-7.

the person potentially interfered with, or (ii) a pessimist about the possibility of (perhaps cross-cultural) dialogue<sup>15</sup>.

Nesta citação, Cohen apresenta atitudes filosóficas, como um tipo genérico de relativismo ou de pessimismo, que fariam alguém não interferir, ou se incomodar, diante de uma opinião contrária, mas sem que isso se caracterizasse como uma atitude tolerante – mas antes como uma modalidade de permissividade, de desistência de diálogo ou, até mesmo, de dúvida sobre as próprias convicções. É deste modo que percebemos que há muitas atitudes que superficialmente se assemelham à tolerância, mas quando examinadas de perto e em suas premissas elas demonstram desacordo com uma noção robusta do que faz uma ação tolerante.

Um outro exemplo dessas atitudes aparentemente similares à tolerância temos no caso da condescendência. Aquele sujeito que tolera algo por alguma espécie de complacência não parece estar sendo tolerante. A tolerância parece exigir, sim, alguma espécie de possibilidade - e vontade - de intervir que é refreada, algo que a condescendência também faz, contudo, no caso daquela, parece que não em nome de uma benevolência arrogante ou superior. O tolerante pode julgar que está certo em relação a determinada ação, sentimento ou pensamento e que o outro está errado, mas essa sua convicção não lhe conduz a uma visão de superioridade e presunção que lhe faz olhar com uma altivez tal que transforma o outro em algo digno de comprazimento. Se o fizesse, a condescendência teria por efeito retirar o componente de incômodo que a ação tolerante parece requerer. Essa questão da condescendência e da permissividade reforçam o aspecto do conflito moral interno que ocorre naquele que está agindo de forma tolerante, pois, como explica o pesquisador David Heyd, supracitado, a ação tolerante precisa mais do que ocorrer em um âmbito no qual o sujeito tolerante se importa, essa ação precisa também o incomodar:

They must suffer what they would rather not confront. This element of suffering in tolerance is more evident in other languages, in which there seems always to be a strong connection between “patience” and “tolerance.” The connection is patent in Hebrew (savlanut and sovlanut), in German (Geduld and Geduldsamkeit), in Russian (terpenie and terpimoc’<sup>16</sup>) and presumably in numerous other languages. To be tolerant, therefore, is to suffer what we cannot stand because we ought not, for a variety of reasons, intervene<sup>16</sup>.

Assim, as atitudes que parecem altivez, senso de superioridade ou magnanimidade se afastariam de uma ação compreendida como tolerante, pois eliminam a sensação de incômodo, mal-

---

<sup>15</sup> Cohen. In: Sardoc, 2021, p.30.

<sup>16</sup> Heyd, 1996, p.159.

estar e conflito moral de que padece o sujeito tolerante. Mas nessa citação David Heyd também avança nas condições necessárias para apontarmos uma ação como tolerante: uma ação é tolerante quando o incômodo que ela causa, o mal-estar que ela provoca, o conflito moral interno que sucede no sujeito que a tolerará é acompanhado de uma vontade para intervir, que ele refreia. E esse freio não ocorre por condescendência ou altivez. Na altivez, uma pessoa pode não intervir e “aparentemente” tolerar para ter algum reconhecimento externo, mas isso não significa que está agindo de forma verdadeiramente tolerante, porquanto essa não parece ser autêntica e legítima se está dependendo somente da abstenção daquele que poderia intervir, mas escolhe não fazê-lo para parecer magnânimo. Trata-se exatamente do contrário, dado que, no ato tolerante, o anseio de intervir é intenso e a possibilidade de intervir igualmente presente, mas se requer do tolerante que ele contenha esses desejos. E aqui podemos trazer ainda mais uma condição necessária para o ato tolerante, a saber, de que o tolerante não extrai necessariamente algum ganho da sua ação, da sua contenção em intervir. É o que novamente nos explica David Heyd:

They will indeed have to lose something, their desire to suppress or drive out the rival belief; but they will also keep something, their commitment to their own beliefs, which is what gave them that desire in the first place<sup>17</sup>.

Quer dizer, o conflito moral interno do tolerante é caracterizado pelo seguinte movimento: ao mesmo tempo em que o agente repudia algo relevante proferido por outra pessoa, ele também se abstém de agir de forma coercitiva ou agressiva para fazer o outro pensar de outro modo. Assim, a indulgência, a magnanimidade, a altivez, a permissividade e a condescendência, todos similares à tolerância como atitude, não carregam as condições necessárias para serem definidos conceitualmente como um ato tolerante, dado que não se trata de desculpar, ou perdoar, a opinião ou a ação da qual se discorda, mas tolerar a sua existência e, em algum nível, até mesmo, aceitar a sua legitimidade. E, do mesmo modo, nós topamos com várias outras atitudes similares, ao menos do ponto de vista comportamental, à tolerância, como a etiqueta ou a *politesse*. São atitudes que assumem feições parecidos com a magnanimidade, uma altivez que se abstém de interferir, no entanto novamente pelos motivos errados, por alguma espécie de compromisso social de não-interferência. E é neste ponto que a tolerância se aproxima do núcleo central do seu paradoxo, que explicita as dificuldades com as quais estamos lidando, ao tentar diferenciá-la de tantas atitudes que

---

<sup>17</sup> Heyd, 1996, p.20.

lhes são similares, a saber, que *"Toleration, we may say, is required only for the intolerable. That is its basic problem"*<sup>18</sup>.

Essa citação deixa claro de que paradoxo se trata, isto é, de que uma ação só é tolerante se lidar com algo que, para aquele sujeito (ou grupo), é intolerável. Como afirmamos, se for um conteúdo ou tema que lhe é indiferente ou irrelevante, a ação não possui condições para ser tolerante, mas para ser uma ação indiferente. Mais: a opinião ou ação alheia é tão relevante que provoca profunda desaprovação, uma desaprovação tal que, por sua vez, desperta uma vontade de reagir, vontade essa que é contida - e é somente nesse momento em que uma ação, sujeito ou grupo torna-se efetivamente tolerante. Todas essas condições foram explicitamente apresentadas por Bernard Williams:

If there is to be a question of toleration, it is necessary that there should be something to be tolerated; there has to be some belief or practice or way of life that one group may think (however fanatically or unreasonably) to be wrong, or mistaken, or undesirable. If one group simply hates another, as with a clan vendetta or cases of sheer racism, it is not really toleration that is needed: the people involved need rather to lose their hatred, their prejudice, or their implacable memories. If we are asking people to be tolerant, we are asking for something more complicated than this. They will indeed have to lose something, their desire to suppress or drive out the rival belief; but they will also keep something, their commitment to their own beliefs, which is what gave them that desire in the first place. There is a tension here between one's own commitments and the acceptance that other people may have other and perhaps quite distasteful commitments. This is the tension that is typical of toleration, and the tension which makes it so difficult<sup>19</sup>.

Williams deixa claro neste trecho que a tensão em torno da tolerância consiste no recuo em agir contrariamente diante do que se discorda, mantendo, ao mesmo tempo, a permissão de que o outro pense ou aja em algo como deseja, sem que se abra mão das crenças sobre aquele ponto. Porém, se a tolerância se relaciona necessariamente com coisas que desaprovamos, como é possível que toleremos exatamente o que reprovamos? Mais: como poderia ser virtuoso não intervir em algo errado? As consequências desse paradoxo são instigantes. Temos aqui diferentes aspectos desse paradoxo:

Toleration is the practice of deliberately allowing or permitting a thing of which one disapproves. [...] But if your disapproval is reasonably grounded, why should you go against it at all? Why should you tolerate? Why, in other words, is toleration a virtue or a duty?" (...) On the one hand, an unwillingness to interfere with the beliefs and practices of others will not count as tolerant at all unless it is accompanied by disapproval of those beliefs and practices. [. . .] On the other hand, if we restrict ourselves to cases in which the

---

<sup>18</sup> Ibidem, p.18.

<sup>19</sup> Williams, B. In: Mendus, 2013, pp.66-7.

agent deeply disapproves of the practices that are candidates for toleration, then it is unclear why it should be a virtue to tolerate them.<sup>20</sup>

Quer dizer, nossas condições necessárias para definir um ato como tolerante nos conduziram a esta dificuldade: em que casos devemos agir contrariamente a algo que desaprovamos e em que casos não o devemos fazer e aí seremos, por fim, tolerantes? Se não respondermos a essa pergunta, podemos deparar-nos com o seguinte problema: basta vermos alguém pensar, ou agir, a respeito de algo que desaprovamos e temos vontade de intervir; apesar disso, se não o fizermos, estaremos sendo tolerantes. Se a isso adicionarmos que a tolerância é compreendida como um valor moral relevante, podemos ter dificuldades: seria moralmente certo não interferir em todas as situações que desaprovamos? É a pergunta que o eminente pesquisador, já citado, Forst, coloca-se:

[I]f the reasons for objection as well as those for acceptance are identified as moral, the paradox is exacerbated into the question of how it can be morally right or even obligatory to tolerate what is morally wrong or bad<sup>21</sup>.

O que Forst está trazendo aqui é que precisamos compreender em que momento que a abstenção da ação é uma ação tolerante moralmente louvável e em que momento que a não-intervenção é um erro moral grave. Os exemplos seriam infinitos: há milhares de situações em que devemos moralmente intervir em relação a opiniões ou ações que desaprovamos. Se alguém emitir uma opinião criminosa em algum nível, ou agir enganando ou maltratando, por exemplo, uma criança, não parece um ato moralmente adequado agir de modo “tolerante”, pelo menos como temos até agora explicitado, no caso, sem intervenção. Então, em que circunstância em que discordo e desaprovo devo interferir, agindo, assim, moralmente, e em quais não devo agir, sendo assim tolerante?

A professora da Universidade de Exeter, Catriona McKinnon<sup>22</sup> publicou um importante livro sobre essa dificuldade da conceituação da tolerância, chamado *Toleration: a critical introduction*. Nesse livro, a autora tenta aprofundar essas condições necessárias para definir um ato como tolerante, que temos apresentado até aqui. Além de McKinnon, vários outros autores supracitados,

---

<sup>20</sup> Scheffler 2010, pp. 316–317.

<sup>21</sup> Forst 2013, p. 21.

<sup>22</sup> McKinnon, 2006, p.14.

em especial Peter Königs, David Heyd, Rainer Forst e Andrew Cohen, traçaram as seis principais condições concernentes a um ato tolerante. Vejamos:

(i) A concepção de **diferença**: necessariamente o que é tolerado deve *diferir* da noção daquele que tolera sobre o tema:

(...) states an obvious condition of toleration: unless a person, group, or practice differs from me, I cannot be said to tolerate them or it. There is no sense to be made of the idea of tolerating oneself (beyond understanding this idea in terms of hyperbolic expression of self-loathing, or lethargy) because of the truth of (1): everyone is self-identical, in which case no one can tolerate herself<sup>23</sup>.

Essa é a condição primeira para um ato de um sujeito ser qualificado como tolerante: só se pode tolerar algo diante do qual se pensa diferentemente. É impossível dizer que um sujeito é tolerante diante de uma opinião igual à sua. Para a tolerância colocar-se como uma questão para um agente, isto é, se colocar como uma pergunta a ser respondida – tolerar, ou não – é exigido que o pensamento ou a ação diante da qual ele reage seja algo que ele pensa ou age diferentemente. Em segundo lugar, temos:

(ii) A concepção de **importância**: o que é tolerado precisa ser relevante e não trivial para aquele que tolera.

O âmbito no qual o pensamento ou ação acontece não pode ser um âmbito diante do qual o sujeito supostamente tolerante acha desprezível ou irrelevante. É fundamental que lhe seja algo importante, significativo. Tolerar que uma pessoa pense que extraterrestres vão invadir a terra e roubar minérios, quando não se acredita em extraterrestres - ou não se importa com minérios - não é necessariamente uma ação tolerante. McKinnon assim explica:

(...) we only tolerate what we take to be important or significant; what we take to be unimportant or insignificant we simply ignore, if indeed it succeeds in registering with us at all. Many problems in the practice of toleration arise because of a divergence of opinion on the importance of a feature or practice between a tolerator and the person she tolerates; a practice that is of deep significance to a tolerator can mean little to those who engage in it, and this causes yet more friction between them, in addition to the fact of difference stated in (1)<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> McKinnon, 2006, p.14.

Deste modo, segundo as concepções 1 e 2, o ato tolerante precisa ocorrer diante de algo que pensamos diferente em um âmbito que nos é caro. Porém, surge a pergunta: o que significa pensar diferente? Pois em algum nível é possível pensar diferente sem necessariamente precisar ser tolerante. De modo que precisamos aprofundar essa ‘diferença’, através do ponto:

(iii) A concepção de **oposição**: o tolerante precisa não só pensar diferentemente, pois ele tem que desaprovar em algum nível aquilo que tolera. Este ponto foi apresentado já pelo teórico dos anos 1970 Preston King<sup>25</sup>, em seu livro *Toleration*, ao afirmar que a tolerância se dirige a coisas que o sujeito supõe erradas. É assim que diz Preston King:

The question of whether toleration is best understood just as a response to disliked differences, or as a response to disliked and/or disapproved of differences may seem of little consequence, as both dislike and disapproval are ways of being opposed to something, and it is this that really matters for toleration<sup>26</sup>.

Isto é, pensar diferentemente implica, no caso da tolerância, pensar de modo a desaprovar algo importante em um âmbito significativo para o sujeito supostamente tolerante. Para David Heyd, na obra supracitada, *Toleration*, isso foi chamado de o componente da **objeção**:

Toleration is not merely a half-hearted acceptance; it is the readiness to live up with something we find plainly wrong or repugnant, something we disagree with or strongly dislike. The opposition is objectively grounded although some hold that it can also be merely subjective or misguided, like prejudice or other immoral objections<sup>27</sup>.

Na citação de Heyd, os verbos explicitam de que desaprovação e/ou diferença se trata: é uma desaprovação forte, que objetamos, a que nos opomos, que, até mesmo, causa-nos ojeriza ou repugnância. Um pensamento diferente pode nos ser irrelevante em si, independentemente do âmbito em que ocorra. Por exemplo, alguém poderia pouco se importar se outrem pensa que dois mais dois são cinco. Não se trataria de uma ação tolerante. Mas se um pensamento alheio provoca algum tipo de desaprovação e desacordo *forte*, que provoca ojeriza, em um âmbito que é relevante,

---

<sup>25</sup> King, 1976, pp.44-51.

<sup>26</sup> Ibidem, p.51.

<sup>27</sup> Heyd. In: Sardoc, p.60.

aí a tolerância pode – ou não – colocar-se. O que importa é essa circunstância em que ela está convocada. Porém, isso ainda não é completo, pois, até então, não sabemos se o sujeito vai avançar na sua desaprovação e agir de alguma maneira. Por isso, é importante passarmos ao ponto: (iv) a concepção de **poder**: o tolerante precisa acreditar que tem o poder de alterar, intervir, ou suprimir o ato tolerado.

Isso significa que um sujeito só é tolerante em um contexto no qual há algo à sua disposição para agir. Se o sujeito, seja por qualquer razão, fraqueza, incapacidade ou impossibilidade, não tiver qualquer meio de impedir que alguém pense, ou aja, de determinada forma, ele não está sendo *necessariamente* tolerante, pois não nos traria clareza de que ele não está agindo por tolerância, ou por mera incapacidade. Para David Heyd, isso aparece da seguinte forma:

The slave cannot tolerate the master; the subject does not tolerate the king. Power can be physical, legal, or psychological. But we should distinguish between power relations of two kinds – the “vertical” and the “horizontal.” In the former, the relations are fairly constant and encompass many spheres of human action. The typical example is of course the sovereign state whose power makes it immune from being tolerated. But so are the relations between boss and employee or between parent and child. This is why in those contexts, toleration is not symmetrical: parents can tolerate their children’s rudeness, but children cannot be said to tolerate their parents’ antics, since they cannot act on their disapproval. Yet, in interpersonal relations among equal citizens or among friends, toleration may easily be exercised in a mutual or reciprocal way. Generally, people have the power to intervene in each other’s lives<sup>28</sup>.

Diante disso, se a tolerância precisa ocorrer em uma esfera de possível poder, um sujeito só está agindo de forma tolerante se ele, dadas todas as condições supracitadas, decidir não agir contrariamente ao que pensa, ou ouve, de outrem, de forma que chegamos ao ponto:

(v) a concepção de **não-interferência**: o tolerante precisa decidir não exercer este poder.

Features (4) and (5) relate to the control the tolerator believes herself capable of exercising over what she tolerates: (4) states a circumstance of toleration, and (5) describes the tolerator’s reaction to it. A person’s first impulse when confronted with something she is opposed to is to attempt to rid herself of it, to remove it from her experience. In some cases, a person will know that she lacks the power to do this: in that case, her failure to intervene to eradicate what she is opposed to cannot be called toleration. Rather, she puts up with what she knows she can do nothing about: prisoners do not tolerate their guards, or slaves their masters. However, when a person does believe herself to have the power to make at least some headway in eradicating what she is opposed to, then she is in a position to tolerate it. If she does not exercise this power (on principled grounds), then she tolerates what she opposes<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Heyd. In: Sardoc, 2021, p.61.

<sup>29</sup> Ibidem.

Este ponto é fundamental. O sujeito tolerante ouve, ou vê, algo que ele pensa, ou sente, diferente, que lhe causa ojeriza, ou diante da qual possui forte objeção, e isso em um âmbito que lhe é importante, temática ou contextualmente. Diante disso, ele ainda percebe que poderia agir de modo a impedir aquele pensamento ou ação alheia e, inclusive, assim deseja fazê-lo, mas ele avalia a situação, refreia a sua vontade de agir:

The important point here is that the positive reasons do not cancel out the negative ones but are set against them in such a way that, although they trump the negative reasons, the objection nevertheless retains its force. The practical reflection of those who exercise tolerance consists in this balancing of reasons<sup>30</sup>.

No conjunto de razões para agir de uma maneira ou de outra, o sujeito tolerante considera que há mais razões para tolerar, apesar da sua contrariedade, do que para impedir, intervir, interferir no comportamento alheio. Ou dito de outro modo:

(...) we can say an agent tolerates when she intentionally and on principle refrains from interfering with an opposed other (or their behavior, etc.), though she believes she has the power to interfere<sup>31</sup>.

Para David Heyd, isso poderia ser chamado de componente da acomodação, tal qual ele explica a seguir:

Accommodation comes under different guises: it may be simple forbearance from interference as a behavioral matter (although the forbearance must be intentional to count as toleration); it may also include a change of attitude, like some measure of understanding of the tolerated party. The choice of noninterference may be accompanied by anger or contempt, but it may alternatively be motivated by good will, social solidarity, or a wish to maintain personal relationship. Accommodation may be expressed by refraining from action, but it may involve only the avoidance of expressing judgment. In any case, the tension between the component of objection and that of nonintervention is inherent to the concept of toleration<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Sardoc. In: Sardoc, 2021, p.13.

<sup>31</sup> Cohen. In: Sardoc, 2021, p.24.

<sup>32</sup> Heyd. In: Sardoc, 2021, p.60.

Quer dizer, junto ao seu impulso de interferência e à sua vontade de objeção, o sujeito tolerante acomoda diferentes motivos para refrear tais impulsos e permitir que a pessoa mantenha sua conduta. Nesse sentido, e somente nesse sentido, um ato tolerante parece tomar lugar. E, se assim o é, chegamos ao último ponto, a saber, o ponto:

(vi) a concepção de **virtude**: tolerar precisa significar algo virtuoso.

Esse último ponto é suficientemente novo na explicação. O problema mais simples que ele coloca é o fato de que o ato tolerante precisa ser virtuoso na medida em que ele evita o conflito ou, até mesmo, a guerra.

On some accounts, toleration is required because the alternative to toleration is war, and war is too costly – in all sorts of ways – as a method for negotiating disputes and disagreements<sup>33</sup>.

Ocorre que questões mais difíceis podem surgir também ligadas à necessidade de um ato tolerante necessariamente ter de ser virtuoso, a saber, que tolerar um ato que se desaprova poderia levar a alguns paradoxos mais perniciosos da tolerância, sendo o mais simples, aceitar que tolerar um crime hediondo é um ato tolerante:

There are, so to speak, two directions from which toleration can cease to be a virtue: on the one hand, some things should not be tolerated, because they should not be permitted; on the other, some things should not be objected to, hence are not the appropriate objects of toleration<sup>34</sup>.

Esse ponto esclarece o que apresentamos acima sobre as dificuldades de compreender quando a não-intervenção é virtuosa e, de outra sorte, quando a intervenção é um vício, isto é: se uma pessoa vê, ou ouve, algo que não deveria ser tolerado e não intervém (um crime, por exemplo, seja em ato, seja de opinião), não parece que estaríamos tratando de um ato tolerante; do outro lado, se uma pessoa intervém em algo com o qual discorda, mas são assuntos inapropriados para serem intolerados, parece-nos que também essa intervenção não é um ato adequado de correção, mas de intolerância. Isso foi o que Bernard Williams chamou de componente de aceitação, isto é, que ações

---

<sup>33</sup> Ibidem, p.33.

<sup>34</sup> Heyd, p.33.

tolerantes necessariamente estão vinculadas a opiniões e práticas não tão más a ponto de que não haja razões positivas que se justifique tolerá-las. Williams as chamou de 'razões de ordem superior', que se sobrepõem às razões negativas (que, no caso, provocam alguma objeção). Desse modo, o ato tolerante é uma ação que, na avaliação daquele que tolera, os motivos para não-intervir, para aceitar, para acatar sobrepõem-se *moralmente* aos motivos para intervir. No limite, trata-se de uma decisão, avaliada e racional:

Finally, there is the component of principle or reason which is constitutive of the concept of toleration. Toleration (again, as against tolerance in the medical sense) is a matter of choice. And the choice is not capricious or automatic. There is some principle or reason behind the decision to tolerate an objectionable action. It is a reactive attitude that is not purely emotional. In that sense toleration cannot be just a psychological inclination or an unconscious response. Since the forbearance from intervening takes its toll, it must be supported by a good reason. What kind of reason is of course a matter of debate. But it seems to be agreed by all that for an attitude to be described as tolerant, there must be some reason having to do with the specific value of forbearance<sup>35</sup>.

Todas essas formulações foram bem explicitadas em uma frase por Andrew Cohen, que apresentou soluções semelhantes para as dificuldades da tolerância, sugerindo as seguintes condições mínimas da tolerância. Segundo o autor, um ato tolerante exige: 1) a presença de um agente 2) que intencionalmente 3) e baseado em princípios 4) refreia o anseio de interferir diante de 5) algo ao qual se opõe 6) em outro sujeito 7) sobre o qual acredita poder interferir<sup>36</sup>. Essas pré-condições parecem circunscrever, com alguma clareza, o que se classificaria como um ato tolerante, cuja complexidade agora podemos perceber:

Thus, a case for toleration arises where one has ethical objections against certain practices as being detrimental to the good life but finds no basic moral fault with them such that they violate essential standards of moral respect<sup>37</sup>.

E podemos também vislumbrar a ambivalência ou coabitação de sentimentos paradoxais como:

---

<sup>35</sup> Heyd. In: Sardoc, 2021, p.61.

<sup>36</sup> Cohen. In Sardoc, 2021.

<sup>37</sup> Sardoc. In: Sardoc, 2021, p.13.

A dor envolvida não está somente em preservar invioladas as convicções de alguém, mas em sustentar a realidade da outra pessoa e, durante um desacordo profundo, respeitá-las - com um consequente compartilhamento de sua dor, assim como da própria<sup>38</sup>.

Nós temos nessa formulação uma primeira definição de tolerância como ato moral que, à primeira vista, parece consistente - ao menos do ponto de vista teórico. Seria necessário investigar a viabilidade desse conceito teórico se realizar em ações práticas *reais*, vislumbrando se parece razoável que uma pessoa possa agir tal qual descrito e em quais âmbitos da vida. É possível que uma pessoa diante de uma ação alheia que não só reprova, mas que lhe rechaça e causa ojeriza, sobre algo fundamental ou, no mínimo, importante para a sua visão de mundo, e sobre o qual poderia agir de algum modo a dirimir, dissuadir, ou impedir que ocorra, escolha não agir, sem que o faça de forma condescendente, altiva ou indiferente? E, se o fizesse, estaria o fazendo sobre a ação pontualmente realizada ou com a pessoa como um todo? São perguntas a que gostaríamos de responder adiante nessa pesquisa.

Tudo isso evidentemente está sujeito aos mais distintos debates filosóficos. Essas formulações recentes sobre a tolerância, do ponto de vista filosófico, parecem bastante sofisticadas para algo compreendido de maneira tão trivial por um cidadão comum. Historicamente, a tolerância não foi sempre o relato de um valor moral a ser positivado, defendido e valorizado. Antes de chegarmos a essa concepção contemporânea, como algo positivo, repleto de sutilezas e disputas internas, como um valor a ser defendido na relação das pessoas umas com as outras, a tolerância passou por um longo histórico de rechaço, de sinal de fraqueza ou vício. O início da sua emergência como algo virtuoso advém, pelo menos assim conta a narrativa oficial, ocorre a partir da Reforma Religiosa, no início da modernidade, sendo uma ideia que exsurge dentro da esfera religiosa, expandindo-se depois para outras esferas da vida privada e da pública - a tolerância política, civil, social, moral, pessoal, etc. Segundo o cânone, dois textos foram fundamentais para a consagração da tolerância para a modernidade, a *Carta sobre a Tolerância*, de Locke, e o *Tratado sobre a Tolerância*, de Voltaire, textos que, advindos das guerras religiosas na Inglaterra e na França, cada um à sua maneira, argumentaram e defenderam a importância da tolerância religiosa, ponto fundamental para a emergência da ideia de tolerância como uma virtude positiva - política, social ou moral. No próximo capítulo, vamos investigar os debates e as práticas em torno da tolerância e da intolerância religiosas ao longo da Idade Média e Moderna, que culminaram na ascensão da ideia de

---

<sup>38</sup> Carey. In: Mendus, 2013, p.52.

tolerância religiosa no contexto do pós-guerras religiosas, instanciada, por fim, nos textos de Locke e Voltaire.

## **2. A TOLERÂNCIA NA HISTÓRIA: SUAS PRINCIPAIS ACEPÇÕES NA ANTIGUIDADE E A SUA ACEPÇÃO COMO TOLERÂNCIA RELIGIOSA NA IDADE MÉDIA E MODERNA**

### **2.1. APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO**

No uso corrente atual da palavra tolerância, nós temos estes dois principais significados que remetem (i) à capacidade de suportar algo, por exemplo, alguma dor ou algum sofrimento; e (ii) à ação de aceitar algum pensamento ou alguma ação alheios dos quais se discorda. O primeiro sentido utilizamos referente a várias situações, como tolerar uma dor, um barulho, um incômodo. O segundo sentido, por seu turno, utilizamos para a capacidade de não reagir de modo impeditivo ou agressivo diante de algo de que discordamos. Na história, os dois sentidos foram empregados, quer no uso corrente, quer nos textos filosóficos, com diferentes sinais morais: o seu primeiro sentido foi empregado como neutro eticamente — tolerar como suportar algo desgostoso —, mas também com sinal positivo - pelos estoicos, que viam, na capacidade de suportar as agruras da vida, uma espécie de força moral. O segundo sentido possui uma polissemia moral ainda maior: por alguns foi tido como algo neutro - tolerar o outro de quem se reprova era uma condição da vida -; por outros, algo reprovável - tolerar como sinônimo de fraqueza -; e por outros como tendo algum nível de virtude - novamente pelos estoicos, que formularam uma modalidade de tolerância como algo que a razão exigia. Neste capítulo, vamos apresentar (i) os principais usos que a palavra tolerância teve na antiguidade, com um (ii) destaque especial para a singular acepção apresentada pelos estoicos, em especial pela mais robusta delas, em Epicteto e Marco Aurélio, para, ao entrarmos na Idade Média apresentarmos a centralidade que a religiosidade teve na concepção de tolerância. Esse último ponto tomará a maior parte do nosso capítulo, pois, conforme apresentado anteriormente, é do debate sobre a tolerância religiosa que emergirão os principais textos canônicos no tema, que serão posteriormente estudados.

Apresentações históricas sempre fornecem riscos, uma vez que aparentam uma abrangência totalizante do problema, ou, pelo menos, uma justificativa de determinada linearidade. Buscamos desviar desses dois riscos. Não é nosso objetivo aqui fazer uma apresentação exaustiva, nem que se pretenda completa sobre a história do conceito de tolerância ao longo do pensamento ocidental. Para tal, remetemos a alguns autores que já o fizeram de modo brilhante, exaustivo e relevante, como Forst. Desse modo, o que pretendemos fazer nesta seção, em primeiro lugar, é demonstrar que

(a) historicamente, nas primeiras ocorrências da palavra tolerância na civilização ocidental, em específico na Grécia e Roma antigas, vimos majoritariamente a primeira acepção de tolerância, como a capacidade de suportar; (b) a única exceção temos nos escritos de alguns autores estoicos, que apresentarão a ideia de tolerar alguém como algo virtuoso, exigido pela razão, em especial nas obras de Epicteto e Marco Aurélio; (c) a partir do início do cristianismo, em virtude de uma determinada concepção sobre como lidar com as dissidências em relação a credos e cultos dentro do cristianismo, a ideia de tolerância passa a se relacionar diretamente com a vida religiosa, porém, será compreendida como algo negativo, isto é, como algo que se não é moralmente errado, é, no mínimo, questionável; (d) essa concepção da tolerância como algo negativo no pensamento cristão sofrerá um grande choque nas Reformas Religiosas no início da Idade Moderna, quando concepções diferentes sobre a vida cristã, colocarão a discussão sobre tolerância no centro da discussão teológica, espiritual, ética e política na civilização ocidental; e (e) com essa inflexão a partir da Reforma, ainda que ocorrida repleta de contradições, veremos aberto o caminho para uma formulação filosófica da tolerância como algo positivo, moralmente dentro do âmbito religioso nos escritos dos autores iluministas pós-reforma.

## 2.2 A ACEPÇÃO DE TOLERÂNCIA NA GRÉCIA E ROMA ANTIGAS

As palavras *tolerante* e *tolerância* existem na língua grega e latina antigas, majoritariamente com o sentido de suportar algo. No grego antigo, assim nos mostra o Liddell<sup>39</sup>, o primeiro significado do verbo *anéchō* remete a diferentes ações, com movimento, de levantar, sustentar, por exemplo, levantar as mãos ou os braços em exaltação, para rezar, ou fazer, uma oferenda, carregar uma tocha em cerimônias, ou elevar algo às alturas. O segundo significado que o Liddell apresenta é uma ação, sem movimento, de sustentar, suportar, tanto no sentido físico de sustentar algo, quanto no sentido figurado de suportar determinada situação. Sua etimologia demonstra que o verbo deriva da junção de *aná* (“sobre, no algo, para trás) e *échō* (eu possuo) e que, a despeito de uma vasta polissemia, o verbo carrega a ideia de ter, ou possuir, para cima ou para o alto, isto é, erguer, levantar, suportar<sup>40</sup>. Nesse sentido, o verbo que traduzimos como tolerar remete à ideia de tolerar como a capacidade de “suportar” sofrimento ou adversidades. Para Heródoto, vemos que os cavalos

---

<sup>39</sup> [https://lsj.gr/wiki/%E1%BC%80%CE%BD%CE%AD%CF%87%CF%89#English\\_\(LSJ\)](https://lsj.gr/wiki/%E1%BC%80%CE%BD%CE%AD%CF%87%CF%89#English_(LSJ))

<sup>40</sup> Marques, 2020.

são capazes de suportar (*anechómenoî*) bem o frio<sup>41</sup>; na República de Platão a alma é capaz de suportar (*anéchesthai*) os extremos do bem e do mal<sup>42</sup>. Para os gregos antigos, assim parece, não havia a ideia de tolerar no sentido que usamos, um sentido positivo, moral, de um sujeito que tolera a opinião do outro de quem discorda em algum tema relevante para si.

Na língua latina, o verbo grego para suportar será traduzido como *tollere*. ocorre do mesmo modo. A variação protoitalica do termo é *tollō*, cuja conotação é “carregar, suportar”. O verbo latino, *tollere*, remete a “levantar, pesar”, semelhantemente ao sentido no termo grego supracitado. Da mesma raiz, vem o termo *tolleno*, que é usado para referir-se à engrenagem para elevação, tal qual aparece em Arquimedes para alavanca. Na versão do mito de Atlas, em Ovídio, por exemplo, Atlas é quem “sustenta”, “suporta” o céu e os astros em seus ombros<sup>43</sup>, abrangendo, assim, o significado de sustentar como uma ação física. O sentido figurado de tolerância, como a capacidade de suportar algo, como determinadas imposições complicadas que a vida coloca - a doença, a velhice, as perdas, a fome e a pobreza - também aparecem na língua e na literatura latinas, em especial nos autores estoicos. Dessa forma, temos dois termos oriundos da mesma raiz, um com um significado mais abstrato - suportar como algo figurado -, e no outro um mais concreto, como algo que dá sustentação. Segundo Rainer Forst, a acepção de tolerância não aparece antes de Cícero, ao falar, em sua obra *Paradoxa Stoicorum*, da força do homem sábio em suportar os dissabores da existência (*tolerantia fortunae, rerum humanarum contemptione*). Em Sêneca, também se falada capacidade de suportar, a chamada *fortis tolerantia*, no entanto com uma peculiaridade, não se trata de uma virtude que se lança mão na relação com o outro, mas consigo mesmo. Essa diferença é fundamental da tolerância como algo que se lança mão na relação com o próximo. Diz Forst:

The virtue of tolerance presupposes, if you will, a labour on oneself, an ethics of self-control which leads to ethical perfection. This is an important point that always features in the discourse over toleration however much it distances itself from this

---

<sup>41</sup> “Cavalos que aguentam, suportam o inverno; mulas e jumentos não aguentam nada. No outro inverno, os cavalos que estavam congelados tinham suas pernas quebradas, enquanto jumentos e mulas aguentavam” Tradução minha de trecho em inglês de *Histórias*, de Heródoto, 4.28.4, em Heródoto, 2004..

<sup>42</sup> “ Se o obedecermos, atravessaremos bem o rio do Esquecimento e nossa alma não será corrompida. Mas se me obedecermos, considerando a alma imortal e capaz de suportar todo mal e todo bem, estaremos sempre no caminho ascendente e praticaremos a justiça com prudência de todas as maneiras, para que sejamos amigos de nós mesmos e dos deuses, permanecendo aqui”. Tradução minha de trecho em inglês de Platão em República, 621c. Para tal, ver Plato, 1997.

<sup>43</sup> Marques, 2021. Atlas grande se fez monte. E barba e cabelos se tornam selvas; ombros e mãos cimos são; o que era a cabeça é o pico do monte; ossos se tornam rocha. Então, por toda parte, dilatado, cresceu - assim quisestes, deuses- e todo o céu e os astros repousaram nele.  
(Ovídio 2010: IV.657-662)

origin of the concept, namely, the question of the attitude towards oneself expressed in tolerance<sup>44</sup>.

Não obstante, em alguns autores estoicos que analisaremos agora, especificamente Epíteto e Marco Aurélio, essa capacidade de suportar algo na relação com o próximo aparece como algo virtuoso, isto é, como se tolerar determinada situação fosse algo louvável eticamente. E esse sentido parece novo na história do pensamento filosófico, e, por tal razão, vamos analisar dois autores estoicos em que tal acepção aparece com clareza.

### 2.3 A TOLERÂNCIA NA LITERATURA ESTOICA

A tolerância aparece na literatura estoica vinculada a alguns conceitos centrais desta abordagem, em especial da noção de *metriopathia*, a emoção adequada diante das situações. O conceito de sentir as emoções certas e adequadas diante das situações foi central para a filosofia estoica, e, conforme buscaremos demonstrar sucintamente, a tolerância surgirá em torno dessa discussão como uma ação que os homens deveriam ter com os outros em determinadas situações que lhe poderiam provocar alguma contrariedade, até mesmo, a ira. Por conseguinte, nesta seção, vamos buscar apresentar os seguintes pontos: (i) a relação do conceito de suportar as adversidades da vida com a concepção estoica de *tolerância*; (ii) a correlação entre o termo usado pelos estoicos para essa capacidade de suportar e tolerar com o termo grego *anéchō*; (iii) a singularidade da visão de Epicteto e Marco Aurélio, que fazem aparecer pela primeira vez uma ideia de que tolerar também se refere à ação do próximo; e (iv) que isso é positivo moralmente em algum nível.

Para os estoicos, a vida oferece uma série de dificuldades para o homem, quer na relação consigo mesmo, com a velhice, com as doenças ou com qualquer outro sofrimento interior, quer na relação com o próximo. Cultivar as emoções certas e controlar o sofrimento torna-se para o sujeito algo fundamental para enfrentar tais adversidades. Consequentemente, é fundamental para os seres humanos que tenham a capacidade de tolerar tais desafios a fim de viver uma vida boa e digna. Essa capacidade é o motor da razão para o controle das emoções. O que os autores estoicos, em especial Cícero, Sêneca e Epicteto, vão defender é que não se trata de cultivar um controle de emoções que leve à apatia, mas de apurar em si as emoções certas - e, para tal, é fundamental ser capaz de tolerar

---

<sup>44</sup> Forst, 2013, p.45.

as atribuições que a vida biológica, social e moral nos coloca. Segundo Andrew Fiala, a singularidade da noção de tolerância nos estoicos é como segue:

This Stoic response might seem to foster an inhuman and un-humane apathetic indifference. But more properly understood, Stoicism asks us to develop *eupathia* or *metriopathia*: proper emotion or measured emotion. Complete lack of passion is clearly not the conclusion of Stoicism despite caricatures to this effect<sup>45</sup>.

Para Cícero, trata-se da virtude de suportar a má sorte, a dor e a injustiça em suas múltiplas manifestações de um modo adequado e, acima de tudo, firme. A vida oferece diferentes dissabores e desafios, e cabe ao sujeito desenvolver a capacidade de não ceder ao desespero e ao destempero, sabendo calibrar as suas emoções de acordo a ter uma vida plácida. Entre problemas mais cotidianos, reside a divergência com os outros. E uma das manifestações dessa emoção bem medida é a capacidade de tolerar opiniões e ações divergentes dos outros. Os pesquisadores do estoicismo e também os estudiosos do conceito de tolerância demonstram que os termos usados pelos autores estoicos para esta acepção de tolerância são os termos gregos supracitados em torno de *anéchō*. John Lombardini, pesquisador que publicou "Stoicism And The Virtue Of Toleration", analisa uma passagem de Aulus Gellius para demonstrar essa correlação entre o termo grego e o uso dos estoicos:

(...) Epicteto... costumava dizer que existem dois vícios que são de longe os mais graves e vis de todos: a falta de resistência e a falta de autocontrole, quando ou não suportamos ou não suportamos as injustiças que deveríamos suportar, ou não resistimos às coisas e prazeres que deveríamos resistir. E assim, diz ele, se alguém mantiver essas duas palavras em mente e as observar ao governar e vigiar sobre si mesmo, viverá, na maior parte do tempo, uma vida livre de transgressões e de perturbações. Essas duas palavras, ele costumava dizer, são *ἀνέχου* e *ἀπέχου*<sup>46</sup>.

Nesta passagem de Aulus Gellius vamos todos os conceitos que apresentamos anteriormente de capacidade de suportar algo, de resistir às intempéries, principalmente para viver uma vida livre do erro e da perturbação. E estes termos, usados por Epicteto, segundo aponta o sábio latino, remetem aos significados em torno do termo grego *anéchō*. E assim afirma Lombardini sobre o trecho:

---

<sup>45</sup> Fiala, 2005, p.72.

<sup>46</sup> Tradução minha de trecho de Aulus Gellius em inglês apresentado em Lombardini, 2015.

Esta passagem oferece um ponto de partida potencial na tentativa de localizar a fonte dos usos de tolerância por Cícero e Sêneca no pensamento Estoico anterior. Com base nesta passagem, podemos esperar que tolerância seja uma tradução latina de ἀνέχω, e, portanto, que Cícero e Sêneca usem tolerância para traduzir o uso de ἀνέχω pelos Estoicos anteriores; o uso de ἀνέχω por Epicteto e Marco Aurélio, então, pode simplesmente refletir este uso Estoico anterior<sup>47</sup>.

Para esse autor, assim como para Andrew Fiala, esses dois últimos autores estoicos, Epicteto e Marco Aurélio, apresentam algo além da noção de tolerância como a capacidade de suportar adversidades, no caso, uma compreensão da tolerância como uma ação de aceitar pensamentos que os outros têm diferentes dos nossos. Isso é inteiramente novo. Segundo Fiala, nós podemos ver em Epicteto a ação de tolerar o que outros dizem como uma espécie de virtude pessoal. O argumento de Epicteto consiste no fato de que o que é certo ou errado para cada pessoa é distinto, e que diante da incapacidade de mudar tal fato, a racionalidade impõe que compreendamos tal fato do mundo. Segundo Fiala, “*Stoic tolerance thus results from the fundamental insight that we cannot control the opinions and actions of others*”<sup>48</sup>.

Sendo assim, se as opiniões alheias não estão sob nosso domínio, não dependem da gente e também não *importam* para a nossa “felicidade”, resta-nos tolerá-las:

To the rational being only the irrational is unendurable (*aphoreton*) but the rational is endurable (*phoreton*)... Now it so happens that the rational and the irrational are different for different persons... For to one man it is reasonable to hold a chamber pot for another... But some other man feels that it is not merely unendurable (*aphoreton*) to hold such a pot himself, but even to tolerate (*anexesthai*) another's doing so<sup>49</sup>.

A tolerância surge aqui como um fato incontornável diante de uma concepção de que as pessoas possuem diferentes ideias sobre o que é racional e o que é irracional. Sendo esse um fato do mundo, nada nos resta a fazer, pois não podemos impor a nossa racionalidade ao próximo. E, se este é o caso, é necessário que nossas ações tolerem essa pluralidade de visões. Epicteto traz-nos um exemplo real disso que chama de tolerância para com o pensamento alheio: Sócrates. A incapacidade de Sócrates, nos diálogos platônicos, de se indignar, ou se revoltar, contra o interlocutor nas eventuais discordâncias, e sua recusa de impor suas opiniões, seriam demonstrações da sua tolerância. Nos *Discursos*, ele diz:

---

<sup>47</sup> Lombardini, 2015.

<sup>48</sup> Fiala, 2005, p.77.

<sup>49</sup> Ibidem, p.66.

O homem bom não briga com ninguém, nem permite, na medida em que pode, que outro o faça. Temos um modelo disso, assim como em outras questões, na vida de Sócrates, que não apenas fugiu da contenda, mas também não permitiu que outros brigassem. Veja no Banquete de Xenofonte quantas brigas ele resolveu, como por sua vez suportou Trasímaco, Polo e Cálicles, e como suportou sua esposa e seu filho, mesmo quando este último bancava o sofista ao tentar refutá-lo. Pois Sócrates invariavelmente lembrava que ninguém é senhor do princípio dominante de outro. Portanto, ele não queria nada além do que era seu... Mas se ele quer que seu filho ou esposa não errem, ele quer que o que não é seu deixe de ser o que não é seu. E ser educado é aprender esta [distinção entre] o que é seu e o que não é<sup>50</sup>.

Epicteto aqui elogia a atitude de Sócrates em relação àqueles que pensam diferente de si, como uma ação tolerante, baseada especialmente no fato de que não podemos submeter o próximo ao nosso pensamento. Nós podemos afirmar que isso é exatamente o que compreendemos no sentido atual do termo como tolerância? A impossibilidade de determinar o que o próximo pensa e a consequente aceitação desse fato não parece necessariamente uma definição robusta de tolerância. Não parece ser um bom exemplo o caso de Sócrates para uma definição robusta de tolerância. Em primeiro lugar, Sócrates propunha diálogos baseado na ideia de que as pessoas viviam em engano. Sua atitude de tolerância seria aqui diante de alguém que afirma algo que Sócrates julga errado. Ora, ouvir uma opinião que julgamos errada não nos exige necessariamente ser tolerante, pelo contrário. Nossa atitude parece antes de condescendência ou compreensão. Isto é, necessariamente conseguir ouvir uma opinião distinta da sua diante de um diálogo de ideias, que se propôs eminentemente filosófico, não parece ser uma ação digna de grande virtude ou que traga maiores dificuldades morais. A tolerância diante de opiniões que julgamos claramente equivocadas, como uma conclusão errada de uma equação matemática, não nos parece necessariamente tolerância, ou diante de opiniões que não nos importam, assemelha-se antes à indiferença. Por tais razões, diz Lombardini: “*For Epictetus, the exercise of endurance entails viewing the objects of our endurance as indifferent*”<sup>51</sup>.

Entretanto, Epicteto busca demonstrar que há algo diferente nessa atitude de tolerância que a vida de Sócrates e seu modo de lidar com os outros cidadãos ilustrava. A indiferença se caracterizaria antes como uma atitude de inação diante do qual não conseguimos ter interferência, isto é, o pensamento divergente alheio, enquanto essa atitude aqui valorizada de tolerância seria uma atitude de compreensão e aceitação dessas opiniões alheias como um modo de civilidade e relacionamento com o próximo. No todo, essa modalidade de ação tolerante mereceria algum grau

---

<sup>50</sup> Tradução minha de trecho de Epicteto das *Dissertationes*, 4.5.1-7. Cf 2.12, disponível, em inglês, em Lombardini, 2015.

<sup>51</sup> Lombardini, 2015, p.657.

de admiração. E nesse sentido, independentemente do exemplo socrático ser o mais preciso, Epicteto louvar a atitude de compreensão com as opiniões alheias é algo inteiramente novo, já que tal ação remete a um tipo de civilidade com o próximo. Nas palavras de Epicteto aparece assim: *“He is gentle, generous, tolerant (anektikon), affectionate.’ Give him to me, I accept him, I make this man a citizen, I accept him as a neighbor and a fellow-voyager”*<sup>52</sup>.

Assim, Epicteto remete a noção de tolerância a uma modalidade de civilidade com o próximo, na qual Sócrates poderia ser um bom exemplo, nas suas interlocuções com aqueles com quem dialoga. A tolerância torna-se uma atitude de um sujeito em relação a outro diante do qual pensa diferentemente, sendo, assim, uma condição para o diálogo e uma virtude da civilidade. Nesse sentido, ela é vista com um sinal positivo moralmente, ainda que, conforme dissemos acima, para as exigências da definição de tolerância, tal qual compreendemos na atualidade, e foi apresentada anteriormente, pareça uma definição ‘fraca’. Isto porque a tolerância nesse caso não se cumpre determinadas exigências que a filosofia contemporânea demanda, como se relacionar a um pensamento ou uma ação alheias que nos sejam aviltantes, ou que abranjam uma área da vida em que julgamos pessoalmente como algo muito precioso.

Porém, Epicteto avança na sua definição de tolerância, ao defender que ela também é importante porque permite a mudança de hábitos e pensamentos. Diz Epicteto: *“It is for this reason that the philosophers advise us to leave even our own countries, because old habits distract us and do not allow a beginning to be made of another custom”*<sup>53</sup>.

Independentemente dessas ponderações, fica-nos, da definição de Epicteto, a tolerância como uma atitude que deve ser estimulada. Marco Aurélio parte de premissas semelhantes a Epicteto. Para Kaplan, a tolerância em Marco Aurélio é baseada em quatro motivos: (i) a possibilidade de ambos estarem errados; (ii) com quem eu divido as minhas opiniões, eu partilho a minha racionalidade; (iii) desacordos inconciliáveis são insolúveis por natureza; (iv) conceitos de bom e mau não se aplicam a determinadas situações<sup>54</sup>. E assim assevera Kaplan: *“Tolerance results when we realize that the activities of others are not in our power”*<sup>55</sup>. De acordo com Lombardini, essa concepção antecipa - conquanto sem evidência de influência direta ou indireta - futuras concepções de tolerância, como a de Locke ou, até mesmo, as noções neokantianas, levantando

---

<sup>52</sup> Fiala, 2005, p.64.

<sup>53</sup> Kaplan, 2007, p.74.

<sup>54</sup> Ibidem, p.70.

<sup>55</sup> Ibidem, p.62.

perguntas relevantes sobre a psicologia da tolerância<sup>56</sup>, a saber, as nossas limitações para agir nas convicções alheias.

Uma definição semelhante de tolerância fica ainda mais precisa, já que, para o imperador tolerar aqueles de quem discordamos é uma obrigação que temos com eles como criaturas racionais. Segundo o autor, a razão nos diz que aqueles que erram o fazem involuntariamente, de modo que nos indignarmos, ou proibirmos que alguém pense de determinada forma não parece uma atitude racional. Nós podemos estar disponíveis para dissuadir a pessoa de determinado pensamento ou ação de que discordamos para que ela recobre a razão, ou perceba seu erro; todavia, agir de modo indignado, ou que proíba a pessoa *per se* de agir de determinada maneira, não parece se configurar como algo racional. Ele diz:

For what are you annoyed with? With the evil of men? Recall the conclusion that rational animals have been made for the sake of each other, and that endurance is a part of justice, and that those who err do so involuntarily, and how many have already been laid out for burial and burned to ashes, having spent their lives in enmity, suspicion, hatred and contention — and then stop. But are you also displeased with what has been distributed [to you] from the whole? Recall the options — ‘either providence or atoms’, and from how many arguments it has been demonstrated that the cosmos is like a city<sup>57</sup>.

Nesses termos, para Marco Aurélio, em relação a Epicteto, a concepção se aprofunda, pois a tolerância age aqui não como algo próximo da indiferença, muito pelo contrário. A tolerância com aquele que pensa diferentemente é importante, visto que ela permite que realmente tentemos compreender e dialoguemos com o próximo, podendo, aí assim, dissuadir, eventualmente, do erro em que incorre. Com isso, Marco Aurélio inclui um elemento de civilidade, quer dizer, de que a tolerância é importante para a vida social, para a vida comum, compartilhada entre cidadãos da mesma comunidade. Sem a capacidade de tolerar o que os outros pensam, a vida em sociedade seria dificultada pela desconexão entre as pessoas: é preciso aceitar a divergência de opiniões para conviver em uma sociedade em que a racionalidade não é compartilhada exatamente por todos da mesma maneira e na qual, por causa disso, as pessoas podem pensar de modo diferente ou ‘errado’. Assim, nós devemos tratar o próximo não com distanciamento, mas com proximidade, e tal vínculo deveria ocorrer nas bases da gentileza, da boa vontade e da racionalidade. Andrew Fiala, pesquisador da Universidade da Califórnia, autor do livro *Tolerance and the ethical life*, apresenta

---

<sup>56</sup> Lombardini, 2016, p.669.

<sup>57</sup> Marcus Aurelius in Lombardini, 2015.

como os estoicos compreendem essa relação da tolerância como uma ferramenta da razão para o controle adequado das emoções:

Tolerance is possible because we are able to use reason to control our emotions and resist our negative judgements. It is good to be tolerant because tolerance helps fragile, fallible and socially interdependent rational beings develop towards self-sufficiency<sup>58</sup>.

Isso significa que não se trata de algo mais próximo da indiferença ou da impossibilidade de mudar a opinião de alguém, mas do envolvimento real com o próximo, da consideração por sua opinião, mesmo quando *errada*:

Instead of anger, we owe our 'brothers of reason' an explanation of their wrongdoing so that they may become better. Justice requires philosophical pedagogy, not anger or vengeance<sup>59</sup>.

Essa visão da relação com a opinião do próximo, que precisa ser compreendida, tolerada e aí então possivelmente debatida, fica ainda mais evidente nas relações que poderíamos chamar de verticais, isto é, em que há algum tipo de hierarquia envolvida. Essa visão *vertical* da relação com opiniões divergentes fica esclarecida como as que teria um professor, um filósofo ou um imperador, que efetivamente *precisam* lidar com opiniões erradas e devem tolerá-las, tendo o direito de tentar modificá-las – no entanto, pela razão. Isto é, a opinião contrária não é o lugar para a indiferença, mas também não é para a coerção. Ele diz:

"How cruel it is not to entrust human beings to have impulses towards what appears appropriate and advantageous to them. And yet, in some way you do not assent to them doing this when you become outwardly vexed that they have erred. For they are led entirely towards what is appropriate and advantageous in their eyes. 'But they are mistaken.' Then teach them and show them but do not be irritated"<sup>60</sup>.

Novamente, temos o apontamento de um sinal positivo ao lado da tolerância, como uma atitude de alguém diante de outrem que pensa de modo diferente e supostamente errado. E a importância dessa atitude seria que tolerar uma opinião divergente é o primeiro passo para que um

---

<sup>58</sup> Fiala, 2005, p.61.

<sup>59</sup> Ibidem, p.70.

<sup>60</sup> Marcus Aurelius in Lombardini, 2015.

diálogo, através da racionalidade, permita àquela pessoa deixar de incorrer nesse erro. Dessa forma, tolerar o erro é um caminho para o aprendizado, sem a qual este não seria possível. Epicteto e Marco Aurélio compartilham, assim, da mesma compreensão da tolerância como algo positivo moralmente, como algo que é exigido da razão, com a pequena diferença que, em Marco Aurélio, é enfatizada a tolerância como um caminho para dialogar e dissuadir o próximo do erro que eventualmente incorre. Essa distinção sutil na passagem de Epicteto para Marco Aurélio, é assim sintetizada por Lombardini:

For Epictetus, the exercise of endurance entails viewing the objects of our endurance as indifferent. Here, however, Marcus clearly distinguishes between viewing others as objects of indifference and treating them well and enduring them. Such treatment, Marcus indicates, is grounded in the affinity that we have with other human beings: most importantly, that we share with all other human beings the rational capacity that has been given to us by god<sup>61</sup>.

Segundo Lombardini, então, em Epicteto a tolerância é algo que a razão nos exige, porque não temos domínio sobre a opinião e o pensamento do próximo, de maneira que é racional agir assim, mas para Marco Aurélio a noção se aprofunda: a tolerância é uma ação moral necessária para a sociabilidade, para a relação de um ser humano com o outro, e condição necessária para o diálogo, sendo uma ferramenta da razão para o aprendizado e para o próprio aprimoramento da razão entre os homens. Portanto, temos nesses dois autores estoicos, uma abordagem peculiar da tolerância como algo positivo para a relação entre os seres humanos, a partir de algumas motivações que ambos compartilham e algumas restritas a somente uma abordagem. Na história da tolerância, isso é realmente singular, porém, ao longo do tempo, essa noção não se aprofundará, nem perseverará, porquanto, com a emergência da teologia cristã, veremos uma nova concepção de como lidar com aquele que pensa diferente, ou que incorre em erro, uma concepção não favorável à tolerância e à aceitação. Contudo, em nenhum dos autores estoicos, a tolerância aparece como um problema político ou social, o que somente ocorrerá com a discussão sobre tolerância diante da coexistência de muitas fés, sobre a qual falaremos agora.

---

<sup>61</sup> Lombardini, 2015, p.657.

## 2.4 A TOLERÂNCIA NA TEOLOGIA CRISTÃ MEDIEVAL

### 2.4.1 Apresentação da seção

A abordagem estoica, predominante na antiguidade tardia, será progressivamente suplantada pela teologia cristã. Na transição da antiguidade para a medievalidade, a ascensão do cristianismo promove uma transição progressiva, profunda e definitiva na ética ocidental. Uma moralidade inteiramente nova tomará lugar no mundo europeu, fundamentando a maneira de enxergar ao mundo, a si mesmo e ao próximo de modos plenamente novos. Este processo é lento e paulatino, partindo de um diálogo com as concepções antigas, mas lentamente conduzindo a uma nova concepção. Nesta seção, vamos buscar apresentar (i) de que modo a teologia cristã manteve inicialmente uma concepção similar à antiga, da tolerância como a capacidade de suportar algo, mas agora atrelada a uma noção de suportar o fardo pelo viés cristão; e (ii) como a noção de tolerância se expandirá para a religião - credo e culto -, refletindo-se no modo como um cristão deve lidar com as opiniões de outros cristão, quando divergentes; (iii) como essa concepção de tolerância, na teologia cristã da Patrística, a partir de Santo Agostinho, refletirá em uma aceção da tolerância como um vício e não como uma virtude, baseada na passagem do *compelle intrare* em Lucas; (iv) como essa concepção da tolerância como vício fortalecerá uma visão de que o cristão não deve ser tolerante, entretanto deve coagir o próximo a não incorrer em erro, legitimando, assim, práticas de coação ao longo da Idade Média; e (v) como essa trajetória da intolerância religiosa se refletirá na história das Reformas Religiosas, nas quais a tolerância passará a ser vista novamente como uma virtude, mas agora, diferentemente da aceção estoica positiva acima apresentada, dentro do âmbito religioso.

### 2.4.2 A tolerância no cristianismo primitivo: dos pais da Igreja até a Patrística de Santo Agostinho

Antes dessa nova visão de mundo trazer as suas novas e próprias definições de tolerância, ela seguirá encerrando um sentido semelhante ao estoico, isto é, ligado mais diretamente à capacidade de suportar algo internamente:

It referred to the virtuous capacity of Christian individuals to endure with calm the many sufferings of earthly existence. In this sense, as a synonym of *patientia*, the term appears once in the New Testament (2 Cor. 1:6) and rather frequently in the writings of the Church fathers<sup>62</sup>.

Dessarte, no início do cristianismo, tolerância assemelha-se à capacidade de suportar que aparece também no pensamento antigo, mas no que respeita à vida religiosa e espiritual interna daquele que crê, sua aptidão e habilidade para padecer dos males físicos e psicológicos da matéria humana e do pecado, sem desespero. Tal qual os antigos já propunham, a tolerância aqui abrange uma esfera individual, de suportabilidade de cada indivíduo com os seus padecimentos.

Porém, com a expansão do cristianismo no mundo ocidental, novas questões éticas em torno da tolerância surgem, e temos uma inflexão fundamental, no caso, de que a discussão sobre a tolerância passa a ser, em especial, uma questão religiosa. No grande momento de ascensão do cristianismo no Império Romano, no século III, as obras do apologista cristão Tertuliano e do bispo Cipriano já apresentam o problema da tolerância assim: trata-se de uma pergunta sobre diferença religiosa, quer dizer, sobre como um cristão deveria agir com outro cristão quando julga que ele incorre em erro sobre a fé. Essa mudança é fundamental para a história da ideia de tolerância, pois assim sabemos – e mais tarde iremos aprofundar nesta dissertação –, a noção moderna da ideia nasce, cresce e se aprofunda no contexto das disputas religiosas.

O ponto de partida para esse debate no interior da teologia cristã é a abordagem de Santo Agostinho sobre a crença e a fé, abordagem essa que possui dois momentos em sua obra. No primeiro momento, Santo Agostinho postulou o seguinte princípio sobre a crença *credere non potest nisi volens*, a saber, “não se pode crer sem desejar crer”. O termo desejo é fundamental, porque ele se afasta, pelo menos, em algum nível, da razão. Alguém crê não por elaborar um raciocínio lógico e concluir tal crença, mas crê de determinado modo praticamente como algo que lhe ocorre naturalmente, como uma vontade subjetiva. Assim, se a crença não se assenta em uma pura racionalidade, ela também será infensa ao debate lógico e ao convencimento. Por fim, se o desejo é infenso à razão, e a crença se assenta no desejo, como uma pessoa deve lidar com a crença de outrem? Parece razoável que a crença de outra pessoa, quer seja semelhante, quer seja discordante à minha, e, só pode ser algo que eu aceite, pois não há meios racionais pelos quais eu poderia modificar a crença de alguém. Uma consequência dessa concepção sobre a crença, vinculada ao desejo, para Santo Agostinho, é que, se a fé possui um elemento da vontade como fundante, isso, de algum modo, dificultaria a imposição dela a outrem. O teólogo de Hipona não chegou a apontar se

---

<sup>62</sup> Bejczy, 1997, p.368.

isso era positivo ou não, se aceitar a crença de outro era algo moralmente louvável; ele somente, nessa primeira fase da obra, apontou que não podíamos agir de outro modo. Conforme demonstra Forst, Agostinho defendeu, citando variadas passagens bíblicas, nesse momento, algum grau de tolerância, sob diferentes argumentos: em primeiro lugar, que a tolerância era um ato de amor, exigido ao cristão diante da *queda* e do pecado original, que se solidariza com o próximo pecador como ele e busca esperança na misericórdia divina de Deus; em segundo lugar, que nós não podemos antecipar o juízo final divino e julgar o próximo definindo se o que ele faz é tolerável, ou não; em terceiro, que independente das pequenas desavenças ou discordâncias, a prioridade da comunidade de ser a preservação de sua unidade na fé cristã; e, por fim, que a genuína fé só ocorre na convicção íntima, tornando irrelevante qualquer tentativa de coerção<sup>63</sup>.

Contudo, essa concepção sobre a crença e sobre a forma de lidar com a crença alheia desaparece dos textos agostinianos ao longo de sua vida. Em seus textos tardios, uma concepção diametralmente oposta a ela toma lugar: Santo Agostinho sugere que aos que incorrem em erro sobre a fé religiosa deve ser levada a fé, de que devem ser de algum modo persuadidos e alertados sobre o seu erro, para que escapem da danação e do pecado. Em 396, na Carta a Eusébio, ele diz:

Meu desejo não é que alguém seja coagido contra sua vontade a entrar na comunhão católica, mas que a todos os que estão em erro a verdade seja declarada abertamente e, sendo claramente demonstrada por meio do meu ministério, com a ajuda de Deus, possa ser tão recomendável a ponto de fazê-los abraçá-la e segui-la.<sup>64</sup>

Santo Agostinho dava nessa abordagem o primeiro passo para uma visão mais incisiva da relação entre crentes. Ele não defende mais que muito pouco, ou, até mesmo, nada deve ser feito com aquele que erra em matéria religiosa, ele inicia uma defesa de que esses devem ser advertidos do seu erro e convidados a seguir a fé ‘correta’. Entretanto, um novo passo será dado nessa direção de ampliar o grau de intervenção que se pode ter sobre aquele que erra em matéria religiosa. Esse novo passo ocorre na virada do século IV para o V. Já na carta #93, o bispo passa a defender algo muito maior do que a persuasão e o ‘convite’ à fé certa, ele defende a *coerção* como um caminho viável para a fé. Essa sua inflexão foi estimulada por sua controvérsia com os *donatistas*, um

---

<sup>63</sup> Este ponto será posteriormente recuperado na filosofia de John Locke. Sobre a correlação, Forst afirma: "Clearly, therefore, Locke's letter on toleration rests primarily on a justification whose essentials – though now within the context of an empiricist epistemology and a contractualist theory of the state – can already be found in Augustine, though the Augustine *before* he reversed his position in the dispute with the Donatists. He also regarded conscience not only as not coercible, since true faith springs from insight alone: *credere non potest homo nisi volens*; he was also convinced that anything else merely leads to hypocrisy and hence is offensive to God" (Forst, p.286).

<sup>64</sup> Tradução minha de trecho de Santo Agostinho em Olsen, 2024.

movimento cismático cristão do norte da África que, à época de Santo Agostinho, rompeu com a Igreja. Os donatistas alegaram que muitos clérigos viviam em pecado, eram moralmente repreensíveis e que alguns inclusive cometeram apostasia, em virtude das perseguições romanas. Para eles, uma igreja não poderia ser construída e alicerçada em clérigos pecadores, somente em pessoas moralmente excelentes e total e puramente livres do pecado. Os donatistas não aceitavam que ‘hereges’ fossem persuadidos, alertados ou convidados a viverem na fé certa, deveriam ser expulsos da Igreja. O movimento ganhou força e repercussão na época de Agostinho. Para o bispo de Hipona, sua primeira reação, que aparece em suas *Retratações*, foi defender a ideia de que uma igreja pura era insuficiente, vez que a Igreja era um corpo misto, onde pecadores e crentes coexistem. E neste momento Santo Agostinho acreditava na força da persuasão para retirar os hereges de sua vida de erro.

Não obstante, essa “persuasão” que Santo Agostinho defende começa a receber alguns contornos mais incisivos: progressivamente, o teólogo passa a acreditar que a persuasão puramente dialogada, ministrada e proclamada é pouco, insuficiente, de forma que meios mais coercivos poderiam ser úteis e eficientes. No meio dessa disputa com os donatistas essa visão se agudizou. Após a Conferência de Cartago, em 411, na qual o donatismo foi proibido e declarado heresia, Agostinho defendeu firmemente que más teologias e má moralidade deveriam ser punidas e, amparado no trecho bíblico de Romanos, 13 –“*o imperador não porta a espada sem motivo*” –, defende que a perseguição aos donatistas era um ato de amor. Conforme afirma Forst:

Augustine goes on to cite examples of individuals converted in this way who, once cured of their illness, expressed gratitude for the bondage and protection against self-destruction. ‘Paternal care’, ‘the love which seeks to heal’ of a mother who is solely concerned with the salvation of her children, is what motivates the Church to lead its errant children back onto the correct path. If this necessitates a temporary ‘castigation’, then this is done out of love and not out of hate, which for Augustine is the crucial distinction. The love of one’s neighbour, which is rooted in the love of God, demands that the soul be saved from eternal damnation, even against its blinded will. To fail to observe this precept would be evil tolerance, ‘a useless and unprofitable patience’<sup>65</sup>.

Essa defesa de que podemos intervir de forma direta naqueles que cometem alguma heresia ganhará força na obra de Santo Agostinho. O bispo encontrará, então, em uma passagem bíblica, no caso, em uma parábola de Jesus em Lucas, 14, 23. É a parábola do banquete, na qual Agostinho encontrará a fundamentação para defender a imposição da fé como obrigação do cristão. A parábola fala de um banquete ao qual muitos convidados faltam, e - assim conta a versão Almeida - Jesus

---

<sup>65</sup> Forst, 2013, p.52.

ordena a um servo: ‘*Saia pelos caminhos e atalhos, e obriga todos a entrar (compelle intrare), para que fique cheia a minha casa*’. O texto de Santo Agostinho sobre o *Sermão 62* e o significado dessa parábola em Lucas vale ser lido na íntegra:

Afastemo-nos, então, das desculpas vãs e perversas, e vamos ao banquete pelo qual podemos ser fortalecidos interiormente. Que o orgulho inchado não nos detenha, que ele não nos exalte, nem a curiosidade ilícita nos assuste e afaste de Deus; que o prazer da carne não nos impeça do prazer do coração. Vamos, e sejamos saciados. E quem veio, senão os mendigos, os aleijados, os coxos e os cegos? Mas não vieram os ricos e os que se julgavam sãos, que pensavam andar bem e enxergar claramente; que tinham grande confiança em si mesmos, e por isso estavam em situação mais desesperadora, à medida que eram mais orgulhosos. Que venham os mendigos, pois Ele os convida — Aquele que, sendo rico, por nossa causa. Se fez pobre, para que nós, mendigos, fôssemos enriquecidos por Sua pobreza. Que venham os aleijados, pois os sãos não precisam de médico, mas sim os que estão enfermos. Que venham os coxos, que podem dizer-Lhe: “Ordena os meus passos nos Teus caminhos.” Que venham os cegos, que possam dizer: “Ilumina os meus olhos, para que eu nunca adormeça na morte.” Esses foram os que vieram na hora em que os primeiros convidados foram rejeitados por causa de suas próprias desculpas: eles vieram na hora certa, entraram pelas ruas e vielas da cidade. E o servo que havia sido enviado trouxe a resposta: “Senhor, está feito como ordenaste, e ainda há lugar.” “Sai”, diz Ele, “pelos caminhos e cercas, e força-os a entrar.” Aqueles que encontrares, não esperes que decidam vir por vontade própria — força-os a entrar. Preparei um grande banquete, uma grande casa; não posso permitir que haja lugares vazios nela. Os gentios vieram das ruas e vielas; que os hereges venham das cercas — aqui encontrarão paz. Pois aqueles que fazem cercas, o fazem para criar divisões. Que sejam tirados das cercas, arrancados de entre os espinhos. Estão presos nas cercas, e não querem ser compelidos. Dizem: “Queremos entrar por livre e espontânea vontade.” Mas essa não é a ordem do Senhor. Ele diz: “Força-os a entrar.” Que a compulsão seja encontrada do lado de fora, e a vontade surja do lado de dentro<sup>66</sup>.

Este trecho será a principal fundamentação no texto sagrado para coação à fé ‘certa’. E essa concepção do *compelle intrare* perdurará na Idade Média inteira, sendo, inclusive, a fundamentação para as futuras ações de perseguição religiosa perpetradas por órgãos e instituições oficiais e não-oficiais. Goldie, que estuda a história da tolerância religiosa, especialmente em John Locke, afirma que a proposta agostiniana:

se tornou o texto cardinal da brutalidade cristã e continuou sendo o elemento fundamental do púlpito. O magistrado cristão, guiado pelo pastor cristão, era compelido por dever a suprimir o erro, ‘porque não é sem motivo que ela traz a espada; pois é ministro de Deus, vingador, para castigar o que pratica o mal<sup>67</sup>.

Evidentemente o processo de uma determinada formulação filosófica se transformar em prática de poder não é um processo direto, natural ou consequente. O crescente papel da Igreja

---

<sup>66</sup> Augustine. Translated by R.G. MacMullen. From *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, Vol. 6. Edited by Philip Schaff. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1888.) Revised and edited for New Advent by Kevin Knight.

<sup>67</sup> Goldie, pp.10-11. In: Locke e Voltaire, 2022.

como órgão de poder a partir do século VI, cerca de 200 anos após a morte de Santo Agostinho, é que permitirá que práticas institucionais de perseguição ocorram, baseadas na justificação do *compelle intrare*. Esse poder da Igreja se ampliará enormemente ao longo da Idade Média Central, nos séculos XI e XIII, em que tais ações se converteram em política de estado praticamente:

Os mais dogmáticos defensores da ortodoxia, até pelo menos a geração de Agostinho, não se sentiam confortáveis em excluir membros da Igreja, e talvez a nenhum pensador cristão da Antiguidade tenha ocorrido matar em nome da fé e da doutrina verdadeiras. Isso começa a mudar, presumivelmente, com o aprofundamento das relações entre a Igreja e o poder terreno...<sup>68</sup>.

Portanto, como prática real da Igreja como um todo, a coerção religiosa se tornará regra. O efeito disso será que progressivamente, ao longo da Idade Média, qualquer ideia de tolerância com aqueles que incorrem, supostamente, em erro sobre a fé terá um espaço diminuído. As práticas políticas de exercício de poder terão como regra a intolerância religiosa, e a regra será que qualquer desvio deve ser punido de modo implacável e exemplar. Todavia, e isso é fundamental para enxergar o período com a complexidade que oferece, mesmo no auge da Idade Média Central e sob esse domínio da coerção como prática de intolerância religiosa, nós veremos algumas nuances que propõem outras abordagens com relação aos “hereges”.

### **2.4.3 A tolerância no Cristianismo consolidado: Baixa Idade Média e São Tomás de Aquino**

Na Baixa Idade Média, sob o domínio da Escolástica no século XIII, uma noção sutil sobre o relacionamento entre fiéis, crença e heresia surge. E essa noção permitirá em algum nível falarmos de tolerância. Alguns teólogos começam a defender que uma certa tolerância com os hereges era razoável e que era necessária uma certa abstenção de agir coercitivamente com eles. Para esses autores, essa atitude remetia à noção de *patientia*, no caso, uma certa tolerância que o cristão deveria ter com os maus, hereges e infiéis, em especial aquelas autoridades que teriam à sua disposição o poder de atingi-los, atacá-los e destruí-los. Pode nos causar espécie que esse sentido de tolerância tenha surgido na Idade Média e, por óbvio, ele não foi nem constante, nem predominante, mas passou a ser um termo (e uma prática) corrente na Baixa Idade Média. Como ação prática,

---

<sup>68</sup> Coelho, 2022, p.25.

tendia a se abarcar somente as questões chamadas de *males menores*, isto é, a questão sobre como lidar com não-cristãos (judeus e muçulmanos, principalmente) e alguns marginalizados (como prostitutas). Essa tolerância nunca se enquadrava em uma apreciação do mal menor como algo bom ou, até mesmo, aceitável, mas como algo desprezível em que não se deveria intervir - de modo a evitar um mal maior, a destruição do outro. Quer dizer, sugere-se que determinados “erros” em matéria de fé, se forem ‘menores’, não devem ser punidos exemplarmente, mas deixados de lado, “tolerados”. Tolerância não aparece aqui como uma ação moral nobre, contudo como uma ação quase estratégica: é melhor tolerar males menores do que os punir e provocar males maiores. Os males maiores seriam guerras, conflitos, divisão da sociedade. Essa compreensão das autoridades eclesiásticas jamais se dirigia a *males maiores*, como hereges cristãos que atacavam o núcleo da fé. Esses atos eram repudiáveis e mereciam ser extirpados, em especial por seu efeito desagregador e destrutivo da ética comunitária cristã. E aqueles outros males, chamados menores, eram assim compreendidos, pois não afetavam a vida da cristandade em si (o que se pode fazer com um muçulmano que não crê em Cristo messias?) ou eram desviantes da sociedade ( Os marginalizados muitas vezes eram vistos como oferecendo vantagens práticas para a sociedade, de forma que também se enquadravam no mal menor). Desse modo, algumas práticas heréticas eram, inclusive, permitidas de circularem para exatamente serem *refutadas*, o que Forst chama de uma rota para a unidade via refutação. Ao utilizarmos as nossas concepções de tolerância apresentadas no primeiro capítulo, aqui se trata da tolerância como permissão: uma tolerância condescendente, assimétrica, pragmática e instrumental. Não se qualifica como uma tolerância como entendemos a partir da modernidade e mostraremos adiante, porque se trata de uma tolerância que busca o disciplinamento e a submissão à ordem estabelecida. Forst demonstra como a Igreja utilizava uma estratégia dupla de permissão e proibição para promover o disciplinamento: através do mote “*a Igreja não aprova, ela permite*”, a instituição conseguia demonstrar o seu poder, ao incluir sem reconhecer, ou sem aprovar, sob condições estritas de boa conduta que não a afetassem como instituição:

This made it clear that those who were tolerated were condemned, outcasts of the political order, of society and of the Church – an evil to be endured. Hence, to belong to these groups was a stigma which went hand-in-hand with ostracism, a position which could all too often tip over into defencelessness against outbreaks of violence. Being tolerated was not merely an ‘insult’, to recall Goethe’s term, but also a precarious, fragile condition. Even worse, it was a distinctive form of being subject to domination, control and disciplining. For, since it could be revoked at any time, this kind of permission toleration had to be ‘earned’ through

good conduct. Therefore *being excluded* and stigmatisation are just one side of toleration as a practice of power; the other side is *being included or secluded*<sup>69</sup>.

Essa noção de tolerância com os males menores, de tolerância com os desviantes que não afetam a cristandade, surgiu exatamente no momento de auge das práticas de perseguição na Idade Média, a Baixa Idade Média, cuja violência coercitiva só será superada pelas ações na Idade Moderna, sob as Reformas. E progressivamente essa concepção de tolerância com os males menores começou a repercutir nas práticas institucionais de controle e coerção:

Moreover, the tolerating subject was no longer a powerless individual but a powerful collectivity that could destroy the tolerated people if it wanted to but ought not to do so. Tolerance thus came to imply the self-restraint of political power, the abstinence from correctional or destructive force by the authorities governing society.<sup>70</sup>

Essas práticas de uma certa tolerância com os males menores tiveram um suporte na formulação filosófica da época. Isso se tornou bastante claro a partir da Escolástica, quando o desenvolvimento teórico sobre a questão da crença trouxe de volta a função da vontade na fé, da independência do indivíduo nesse ato. Por óbvio, esses pressupostos teriam impacto na legitimidade ou no alcance da coerção sobre os fiéis, conforme nos aponta Nicolas Faucher. Segundo o autor, será nos autores da escolástica, que:

les penseurs du temps réduisent la part accordée au surnaturel dans l'acte de foi pour insister sur la dimension accordée à la volonté humaine dans l'explication et la justification des mécanismes de la foi<sup>71</sup>.

Em São Tomás de Aquino, a tolerância deve ser utilizada diante dos desviantes que cometem males *menores*, de forma a garantirmos a prevenção dos males *maiores*. E essa função era essencial para aqueles que estão no poder: permitir certos males, como a prostituição, a infidelidade ou os credos diferentes, pode ser importante para prevenir que males maiores ocorram:

---

<sup>69</sup> Forst, 2013, p.61.

<sup>70</sup> Bejczy, 1997, p.368.

<sup>71</sup> Faucher, 2019.

As Thomas Aquinas argued, human government should proceed against vicia graviora such as theft and murder but should leave lesser sins unpunished without approving of them, for one could not expect all citizens to be perfect<sup>72</sup>.

Ocorre que, como podemos ver, não se tratava de um ato de solidariedade, caridade ou, tampouco, benevolência, mas um ato de controle social; nas palavras de São Tomás, esse ato de tolerância do poder não era um ato de amor, mas de contenção do ódio. Dessa forma, o mal continuava a ser compreendido como mal: os pecadores seguiam sendo pecadores, indubitavelmente; os hereges, aqueles que vivem em erro; e os crentes em outras fés, danados - tolerar não significava duvidar, ou aprovar. Na Suma Teológica, Aquino diz

O governo humano deriva do governo divino e deve imitá-lo. Ora, embora Deus seja todopoderoso e supremamente bom, Ele permite que certos males ocorram no universo, os quais Ele poderia prevenir, para que, sem eles, algum bem maior não se perca, ou algum mal maior não aconteça: assim, Ele permite o mal do pecado, para que o bem do livre-arbítrio não seja retirado; e Ele permite a perseguição dos tiranos, para que a paciência dos mártires não seja retirada, e assim por diante. Consequentemente, uma vez que os ritos dos incrédulos são permitidos pela tolerância de Deus, seja em prol de algum bem que se segue, seja para evitar algum mal, não é contrário ao preceito do Apóstolo do Senhor, que os ritos dos incrédulos sejam tolerados pelos príncipes da Igreja e do mundo.<sup>73</sup>

A questão dos não-crentes ou dos crentes em outros credos (para sermos precisos) é extensa em São Tomás. Há uma série de argumentos em diferentes obras do teólogo que explicam por que deveríamos tolerar as crenças não-cristãs. Tomás pensa bastante no exemplo dos judeus: os ritos judaicos prefiguram a fé cristã, o que é um bem, e, por tal, mesmo que não cumpram a fé cristã, dão testemunho dessa através dos “inimigos”. Não suficiente, Tomás também justifica que a fé não pode ser imposta por depender da vontade. E é importante permitir que as pessoas tenham a possibilidade de escolher livremente o que é bom. Assim, esta tolerância, para São Tomás, é guiada pela prudência: para aqueles que usam a razão, ela é uma ferramenta da lei para criar cidadãos virtuosos. Quem estaria fora da razão? Os hereges dentro da igreja. Esses agem fora da razão, por isso, diante deles, a tolerância poderia ser substituída pela coerção<sup>74</sup>. Somente nesses casos, São Tomás enuncia a viabilidade e, até mesmo, a necessidade da coerção à fé, por seu potencial destrutivo da crença cristã compartilhada. Diz Forst:

---

<sup>72</sup> Bejczy, 1997, p.374.

<sup>73</sup> Tradução minha de trecho em inglês da Summa Theologica, II-II, Questão 10, Artigo 11.

<sup>74</sup> Safsten, 2022.

Nor does the parable of the weeds contradict this use of force, for here Thomas appeals to the late Augustine who does not see any reason for toleration when it is clear who belongs among the weeds and there is a danger of infection. Thomas appeals in addition to the *compelle intrare* dictum, which is now interpreted as a ‘compulsion to remain’ or ‘return’<sup>75</sup>.

Os outros casos, que não se enquadram nesta opção, devem ser evitados pelo mesmo princípio: uma igreja coercitiva, que age pela “destruição cega”, pode potencialmente fragilizar as suas próprias bases. Por isso, a Idade Média, conhecida por sua intolerância religiosa, na realidade, lança a primeira ideia de tolerância religiosa, malgrado não como virtude moral, mas como uma tática de governo, na relação hierárquica entre poder e desviantes, pode ser mais vantajoso tolerar determinados erros do que os punir.

É bastante evidente que algo estar escrito na obra de um teólogo, ainda que um dos pais da cristandade medieval e principal norte da fundamentação da Escolástica, orientação central na Baixa Idade Média, não é suficiente para agir e permanecer *na realidade*. Desnecessário dizer que os horrores da perseguição religiosa, em especial quando institucionalizados em aparatos como o Tribunal do Santo Ofício, estão atrelados, segundo dito acima, à instanciação da Igreja como órgão de poder, que, então, adquire funções de polícia e controle social. Porém, conforme demonstrado, tanto na fundamentação teológica, quanto em algumas práticas destes próprios órgãos de poder, há uma discussão sobre algo em torno da tolerância, que, num certo sentido, prefigura a futura - e mais robusta - querela da tolerância religiosa na Idade Moderna.

## 2.5. A TOLERÂNCIA NA MODERNIDADE

### 2.5.1. A tolerância na transição da modernidade

A Baixa Idade Média é um período de domínio da Igreja Católica como poder político na sociedade europeia. O crescimento econômico e demográfico que ocorreu nesta época lhe rendeu bons frutos, ampliando sua riqueza e poder. O aprofundamento da ação do Santo Ofício deu-se exatamente na Baixa Idade Média, a partir do século XIII, já em Portugal, e do século XIV na Espanha. Nos momentos anteriores à Inquisição, houve perseguição religiosa de infiéis, hereges e uma série de pessoas tidas como “possuídas”, mas ainda de forma assistemática. É a partir da atuação do Tribunal que ocorre uma sistematização dessa perseguição. E essa ampliação do

---

<sup>75</sup> Forst, 2013, p.68.

comando da instituição eclesiástica faria levantar algumas vozes críticas, apontando-lhe algo em torno de um desvio, senão de função, dos próprios valores. E uma parte dessas críticas gravitava em torno da persistente intolerância institucional católica, vigente em suas práticas de perseguição e tortura, que nesse momento se instanciavam nos tribunais da Inquisição. Logo, além das mais variadas críticas à Igreja, doutrinárias e espirituais, havia também um aspecto ético e político de crítica, e um dos pontos dentro desse aspecto era a intolerância religiosa. Para compreender o desenvolvimento dessas críticas à Igreja, e como elas abarcaram o tema da tolerância e da intolerância religiosas, vamos acompanhar os principais momentos históricos e autores que pontuaram esses problemas.

O primeiro ponto acerca do qual a Igreja foi firmemente criticada foi, ainda no século XIII, algumas incoerências do clero e do papado sobre aspectos doutrinários e institucionais. Nos aspectos institucionais, essa crítica tratava dos limites da intervenção da Igreja na vida secular, se ela podia (ou devia) ser limitada ou, no mínimo, questionada. João de Paris, no seu tratado *On Papal and Royal Power*, asseverou que o poder da autoridade secular derivava da comunidade humana e não do papado, concluindo com isso que o Papa não podia depor reis. O mesmo aparece em Marsílio de Pádua, que defenderá a secularização das leis, tornando-as independentes do papado. Para o filósofo, a finalidade do estado é o bem-estar humano e a paz terrestre (*viver bene*), desse modo o governante deve enfatizar a boa convivência enquanto pacificador, evitando conflitos religiosos e não os promovendo. Assim, o governante só atua quando as ações em nome da religião perturbam a ordem, ao passo que a salvação das almas fica a cargo do juízo final divino. Isso necessariamente implica uma forma de tolerância, que, inclusive, terá similaridade com pontuações de Locke e Voltaire. A própria heresia para Marsílio deve ser tratada somente quando uma ameaça à paz. Um crítico do papado, o filósofo defenderá que esse tratamento da heresia deve ser realizado por um concílio subordinado ao governo civil, e não pelo Papa. Diz Forst:

The Church and the pope do not have any temporal power whatsoever, not even over priests; priests are merely doctors who can diagnose aberrations and illnesses of the soul but are not permitted to cure them by coercive means (ii, 9, 3). Christ alone is the supreme judge in matters of the divine Law, and since his kingdom is 'not of this world', as Marsilius explains in detail in the second part of the *Defensor pacis*, this cannot be a temporal jurisdiction<sup>76</sup>.

Não suficiente, ideia similar aparece em Dante, no *de Monarchia*, no qual argumenta que o Papa deveria abandonar toda autoridade e posse temporal. Essas concepções ainda não eram

---

<sup>76</sup> Forst, 2013, p.90.

críticas frontais, tampouco ataques ou descrença. Tratavam-se, antes, de ponderações que começam a aparecer no final da Idade Média:

O canto de Dante é, assim, um lamento rebelde, mas profundamente devoto e piedoso, contra uma Igreja que se permitiu desviar de sua função. É o brado de alerta do amigo que reconduz, não do adversário que quer derrubar<sup>77</sup>.

Tratava-se das primeiras ponderações consistentes sobre um certo “desvio de função” da Igreja quando ela intervinha na vida secular. Essa crítica não abrangia somente o fato de a Igreja ter se tornado necessariamente uma instituição política, como também em ter aderido à vida material em si, desfrutando de riqueza, poder e regalias. Após Dante, nesse sentido, Guilherme de Ockam atacou fortemente a Igreja e diretamente o Papa, chamando-o inclusive de herege, em virtude dos pecados que cometia em sua busca pela riqueza e pelo arbítrio na vida secular. Em sua obra *Dialogus*, o filósofo chegou a propor que mulheres participassem de concílios gerais e afirmou que não só o Papa, mas toda a Igreja, poderia cair em pecado e cometer heresia<sup>78</sup>.

Ockam significa um momento de agudização da crítica à Igreja, pois, como afirma Coelho, com esse autor se inicia um movimento em que “*a geração dos críticos gentis ficara para trás*”<sup>79</sup>, isto é, começam a se aprofundar e a se radicalizar os ataques à Igreja, amparando-se em especial nos seus alegados abusos de poder. Essas críticas à Igreja, seus ‘desvios’ e sua rigidez doutrinal e institucional eram profundamente sensíveis, porquanto elas atacavam um princípio central para a lógica católica, a infalibilidade papal. E elas serão fundamentais para o nosso tema, dado que são essas críticas que em primeiro lugar abrirão o espaço que deu origem às Reformas, que se trata de uma visão pluralista da religião; em segundo lugar, que essa visão pluralista colocará em questão como lidar com múltiplas visões sobre a vida espiritual; e, por fim, essa convivência e esse debate vão gerar o ambiente no qual a discussão sobre a tolerância vai acontecer.

O caminho que levou a esse aprofundamento da tensão entre a Igreja e a sociedade europeia na transição da medievalidade para a modernidade foi a crise geral do velho mundo nesse período. E ocorre que, se essas críticas já aconteciam em um cenário “positivo” para a Igreja, uma conjuntura social menos favorável poderia colocá-la, principalmente por ser um órgão de sustentação social, em maiores dificuldades. Essa crise aconteceu exatamente na virada do século

---

<sup>77</sup> Coelho, 2022, p.33.

<sup>78</sup> Ibidem, p.35.

<sup>79</sup> Ibidem, p.35.

XIII para o XIV. Como nossa dissertação aqui não trata *necessariamente* de aspectos socioeconômicos, citemos as linhas gerais do cenário. Em primeiro lugar, a descentralização política no continente europeu da Baixa Idade Média levava também a uma desorganização produtiva generalizada: não havia um órgão superior organizando, fiscalizando, ou mesmo visualizando, a produtividade básica. Nesse ínterim, houve uma dedicação crescente da produção de insumos básicos para a comercialização e não para o abastecimento da população. As terras férteis e produtivas voltadas à produção básica diminuíram drasticamente, dado que os produtos “não básicos” traziam maior retorno financeiro. E isso ocorreu após três séculos de crescimento populacional (século XI ao XIII). Provavelmente anunciava-se aquilo que futuramente Malthus apontou, a saber, um desalinhamento entre a produção e sua capacidade de abastecimento da população. Contudo, outros elementos surgiram. Na virada do século XIII para o XIV, uma série de fenômenos climáticos assolou o Velho Mundo. Enchentes, invernos rigorosos e secas severas seguiram-se ano a ano. No inverno, o continente sofreu quase meses inteiros de neve; ao passo que no verão o calor queimava grãos e secava poços. Em 1315, na Alemanha, chegou a haver uma chuva de gafanhotos, levando o imperador Carlos IV a dizer que o juízo final havia chegado<sup>80</sup>. O impacto climático sobre a produção foi ainda mais terrível: no mesmo ano da chuva de gafanhotos, iniciou-se uma Grande Fome, que progressivamente atingiu toda a Europa feudal. A carestia de alimentos atingiu obviamente os pobres, enquanto os senhores feudais apropriaram-se dos excedentes remanescentes, precavendo-se de carestias futuras. Como era de se esperar, as camadas populares não assistiram a tudo isso de forma resignada - estourou uma rebelião camponesa generalizada no ocidente europeu, e as casas dos senhores feudais foram atacadas e suas famílias dizimadas. Os próprios nobres guerreiros entraram em guerra entre si buscando usurpar as terras alheias, em virtude do caos generalizado. As guerras aristocráticas levaram à morte também milhares de pessoas, conduzidas à guerra forçosamente, ou não. Assim, a crise agrária tornara-se uma crise social; e, não suficiente, o ponto final da crise generalizada do fim da Idade Média veio com a Peste Negra. Um vírus oriundo do Oriente, especificamente trazido por comerciantes genoveses que fugiram do estopim dessa peste em torno do reino Tártaro, a peste bubônica levou à morte cerca de  $\frac{1}{3}$  dos cerca de 35 milhões de habitantes do continente europeu (marque-se que aproximadamente 15 milhões morreram da Grande Fome e das Revoltas Camponesas). Isso significa que no espaço de trinta anos uma pessoa viu a população europeia cair para menos da metade, de 50 milhões para 20 milhões. O tétrico cenário do Velho continente deu origem a um

---

<sup>80</sup> Lindberg, 2017, p.51.

cenário de tamanha morbidez que o tema da morte invade todas as esferas da vida: seitas milenaristas anunciam o fim do mundo, a imagem da morte, figura feminina que vem buscar as almas, com a sua dança - a *danse macabre* – e, até mesmo, e as canções de ninar contam do horror do fim da vida<sup>81</sup>. Ao fim e ao cabo, com a fome, a rebelião, as guerras e a peste fizeram com que a crise da Idade Média, alcançasse e abrangesse todas as classes sociais. Não bastasse todos esses efeitos sobre a vida do cidadão comum, a Igreja Católica passou por uma crise terrível, o *Cisma do Ocidente*, que simplesmente colocou em xeque a atuação, morada e arbítrio do papado, pois primeiro o Papa foi preso na cidade francesa de Avignon, e depois a Igreja teve de lidar com uma divisão interna que permitiu existir dois papas ao mesmo tempo, disputando legitimidade, um em Roma, outro em Avignon - excomungando-se mutuamente. A sensação de instabilidade, de insegurança e desamparo foi profunda. Isso certamente teria impacto na forma de ver o mundo. Conforme diz Oberman, o final da Idade Média é uma “crise de símbolos de segurança”<sup>82</sup>.

Com tais contextualizações não pretendemos aferir, muito menos univocamente, que os panoramas históricos determinam o pensamento, dado que, em especial nalgumas épocas, os debates acontecem em tradições internas a elas próprias, em diálogos com as heranças intelectuais precedentes, *quase* de modo independente das circunstâncias históricas. Ocorre que o conceito de tolerância não surge como um conceito puramente abstrato, mas surge especialmente no contexto de disputa religiosa e, como tal, precisamos olhar para o mundo circundante do debate filosófico em torno do tema, para compreender as querelas que mobilizavam aqueles que escreviam e pensavam sobre o tema.

Em meio a esta ‘crise de símbolos de segurança’, a religião, sustentáculo da vida comunitária medieval, foi atingida em cheio. Para o cidadão medieval, a religião não era uma prática privada, solitária ou escondida; ela era uma prática pública, corporativa, não privada ou individual. A religião era o esteio que ligava homem a homem, família a família, senhores a servos, poderosos a subalternos. O fundamento da moral, não no sentido meramente dos valores éticos de bem e mal, mas na mais profunda forma de as pessoas se relacionarem entre si. Face ao exposto, como sói acontecer, o desmoronar de uma forma de vida também alvejará aquilo que lhe dá sustentação. Progressivamente vemos o avanço de pensamentos divergentes, críticos ou alternativos à posição oficial da Igreja Católica.

---

<sup>81</sup> Para tal ver Huizinga (2010) ou Ariès, 2014.

<sup>82</sup> Lindberg, 2017, p.50.

O primeiro grande movimento que surge é na Inglaterra, sob a orientação e liderança de John Wycliffe, líder espiritual em Oxford. Wycliffe apelou para o governo inglês reformar a igreja, chegando, inclusive, a defender a formação de uma Igreja própria na Inglaterra, separada da Igreja de Roma, e apontou que não havia fundamento bíblico para a intervenção papal no poder temporal. Como era de se esperar, sofreu uma condenação por *bula* papal reprovando 18 proposições suas e terminou condenado à morte pelo (importantíssimo) Concílio de Constança, em 1415.

A Wycliffe seguiu-se um movimento na Boêmia, lançado por Jean Huss (influenciado pelo inglês) e continuado por seus seguidores, os hussitas. Huss, originalmente Jan de Husinec, um pouco mais radical que Wycliffe e muito impactado pelos descendentes do *wycliffismo*, ocupou o importante cargo de reitor da Universidade de Praga. Bastante mordaz, atacou a imoralidade do papado e do alto clero, defendendo uma reforma completa da Igreja. Huss, em sua obra *De Ecclesia*, defendeu que a verdadeira Igreja era o corpo de Cristo, puramente espiritual, invisível e católica, isto é, universal; sendo todas as outras um simulacro<sup>83</sup>. Sofreu imediatamente uma perseguição oficial do Papa Alexandre V, que lhe designou um arcebispo Zybnek como contendor. Foi também condenado pelo Concílio em Constança, torturado e queimado na fogueira. Durante sua peregrinação para o cadafalso, Huss cantarolou pedidos de clemência a Deus, contudo jamais aos seus algozes, para os quais alertou que ainda que queimassem um ganso (Huss quer dizer *ganso* em tcheco), um cisne que eles não poderiam matar haveria de nascer. Um século depois, esse cisne foi visto em Lutero. Lembremos que Lutero, um século depois, afirmou que “*somos todos hussitas, ainda que não tenhamos percebido*”<sup>84</sup>.

Vale lembrar que, na mesma época, ainda que com história extremamente diferente, Joana D’Arc também alicerçou a sua atuação na jurisdição direta de Deus e de Sua Palavra contra as autoridades eclesiásticas. O nacionalismo vigente na época de Joana D’Arc, da Guerra dos 100 anos e também do início da formação de Portugal e Espanha, contribuíram para minar a ideia da Igreja como único fundamento central e basilar da comunidade europeia. Progressivamente a Igreja via ataques a seu centralismo, ao seu poder e aos seus erros. O Concílio de Constança foi uma tentativa institucional e abrangente da Igreja de retomar o seu poder, referendando através de um colegiado de bispos, as decisões e fundamentações eclesiásticas, de modo a dar sustentação às decisões papais. O decreto central do Concílio, *Haec Sancta*, significa que os concílios são, além do mais, superiores ao papa - era uma forma de a Igreja combater a sua descentralização e a

---

<sup>83</sup> Coelho, 2022, p.41.

<sup>84</sup> Ibidem.

fragilização do papado. Como afirma Coelho, o que estava em questão à época de Wycliffe e Huss é, pela primeira vez de modo claro e profundo, que a liberdade de juízo e o retorno ao que é dito nas Escrituras.

Concomitante a tais desenvolvimentos intelectuais dentro da teologia e da questão institucional eclesiástica, o século XV trouxe outras imensas transformações, que valem citar para uma compreensão adequada da sequência do processo: as grandes navegações que terminaram na descoberta do Novo Mundo, a finalização das guerras feudais que redundaram na formação definitiva dos estados nacionais, a expansão do comércio que fundou a “economia-mundo”, o avanço da ciência, em especial na área da Astronomia, que conduziu a uma nova forma de enxergar a relação do homem com o cosmos. Essa junção de fatores foi causa e consequência de mais um fato de transformação nesse momento: a mudança cultural e intelectual que deu origem à Renascença, colocando o indivíduo no centro da relação do homem consigo mesmo e com a humanidade como um todo. Todas essas alterações, no intervalo de um século (século esse que se seguia a um outro século de profunda crise simbólica e de questionamento espiritual e eclesiástico), explicam por que é possível dizer: *“Na véspera da Reforma, a questão não era se a Igreja deveria ser ou não reformada, mas sim quando isso deveria acontecer”*<sup>85</sup>.

No início do século XVI, a Reforma tomaria corpo. Por certo, antes de falarmos do que ela trouxe, é importante marcar um aspecto técnico, ferramental, que lhe foi crucial: a invenção da prensa mecânica. A prensa móvel mudou completamente a disseminação da informação: com a possibilidade de substituir o trabalho humano, manual, de edição de livros, pela reprodução mecânica de volumes. Em 40 anos, publicou-se mais do que em todos os mil anos da Idade Média e seus monges copistas. Para visualizarmos o impacto, à época da morte de Lutero, existiam 3 mil edições diferentes da Bíblia em alto alemão e 430 em baixo alemão. Hinos religiosos, para diferentes níveis de entendimento, eram difundidos por toda a Alemanha, atingindo os públicos mais diversos.

Dessa forma, podemos ver que, no alvorecer da Reforma, houve um panorama geral de alterações políticas, econômicas, geopolíticas, culturais, sociais e científicas, ao qual se somou uma série de transformações tecnológicas e de crises espirituais, as quais permitiram que, diferentemente da época de Wycliffe e Huss, agora sim uma proposta de reformas religiosas atingisse corações e mentes em profusão. A Reforma precisou da prensa para ser divulgada, precisou da força das letras e da eloquência para dissuadir, convencer e encantar as pessoas, pessoas essas que não viam mais a

---

<sup>85</sup> Lindberg, 2017, p.80.

religião somente como um aspecto de laço social comunitário, mas como um processo íntimo de salvação individual. A combinação desses elementos esclarece a frase do pesquisador inglês Dickens: “*A reforma foi um acontecimento urbano, literário, tecnológico e retórico*<sup>86</sup>”.

### 2.5.2. A Reforma protestante e a falsa tolerância

A Reforma não foi um movimento unívoco e coeso. Da ruptura luterana surgiu uma série de outras reformas locais, regionais e nacionais - motivo pelo qual muitos autores colocam o nome no plural: “as reformas”. Para a sua emergência, foi necessário todo esse panorama histórico-social que apresentamos anteriormente e as manifestações intelectuais e filosóficas que foram causa e efeito muitas vezes dos fatos desse panorama, como os grandes escritores que apresentamos e que anunciaram os autores da reforma. Nesta seção, vamos apresentar o contexto histórico em que a Reforma aconteceu, as principais ideias debatidas neste evento em torno do problema da tolerância entre cristãos, que agora lidavam com múltiplas interpretações da Escritura e da tradição, para, por fim, avaliar qual o efeito desse evento histórico e desses debates no cenário intelectual e filosófico no que respeita à ideia de tolerância.

O precursor imediato da Reforma no plano intelectual foi Erasmo de Roterdã. Através de obras com diferentes níveis de profundidade, o pensador holandês defendeu o livre arbítrio de forma radical e profundamente humanista (de modo ainda mais implacável que Lutero poucos anos depois – inclusive, sendo este o pomo da discórdia entre ambos<sup>87</sup>). Erasmo defendeu a autoridade, não exclusiva, mas prioritária, das Escrituras sobre as autoridades seculares, a publicização do conteúdo bíblico aos leigos (“*Eu preferiria que a mulher mais humilde lesse os Evangelhos e as epístolas de Paulo*<sup>88</sup>”) e, principalmente, a simplicidade e a coerência entre prática e princípios, que ficou conhecida como *Philosophia Christi*, da simplicidade da vida de Cristo como modelo para o Cristão. Diz Forst:

---

<sup>86</sup> Lindbergh, 2017, p.59

<sup>87</sup> Lutero e Erasmo, após uma década de interlocução e profusa troca de ideias, romperam em virtude do debate sobre o livre-arbítrio para o cristão. Para Erasmo, o indivíduo possui algum grau de agência na sua salvação e na escolha entre o Bem e o Mal; ao passo que para Lutero escapava ao homem esse agenciamento, estando cada um nas mãos de Deus em relação à sua própria salvação.

<sup>88</sup> Prefácio de Erasmo para a tradução do Novo Testamento.

Love and peace were central to Erasmus's 'philosophy of Christ'; he reserved his sharpest criticism for the armed conflicts between human beings, whether of the same or of different faiths, especially in his work *Querela pacis* (1516). Charity for Erasmus is the supreme commandment which trumps all others and calls for leniency towards those of other faiths; it tolerates their difference while at the same time trying to lead them to the truth with patience and mildness<sup>89</sup>.

O amor que Cristo demonstrou deveria se consumir em uma atitude do cristão de paz com o próximo. E a guerra é um mal maior que deve ser evitado. Nas palavras do próprio Erasmo:

Vocês veneram os santos, e têm prazer em tocar em suas relíquias. Mas vocês ignoram o seu maior legado, o exemplo de uma vida irrepreensível. Nenhuma devoção é mais agradável a Maria do que a imitação da humildade de Maria. Nenhuma devoção é mais aceitável e apropriada aos santos do que o esforço para imitar as suas virtudes<sup>90</sup>.

Assim, Erasmo apresenta uma nova forma de o cristão experimentar a sua fé, que termina, por consequência, mesmo que não propositalmente, preparando o terreno para a Reforma religiosa - ou melhor, as Reformas. Sua crítica era generalizada, não só ao clero, mas também à intelectualidade e ao academicismo; porém, o impacto do seu modo de entender a cristandade foi definitivo: a partir desse momento, era possível ser "outro tipo de cristão". Diz Coelho que Erasmo: "*pretendeu, portanto, ser o promotor da concepção de um cristianismo unificador e não sectário; simples e puro, ao invés de intelectualista e 'tecnocrático'*"<sup>91</sup>.

O que isso significou para o cristianismo foi uma ênfase na capacidade de o indivíduo determinar o seu modo de ser cristão, independentemente dos ditames das instituições eclesiásticas. Essa formulação foi fundamental para a possibilidade de questionar a autoridade eclesiástica, bem como para a emergência de novas interpretações sobre o credo e o culto cristãos, pois os fiéis estariam autorizados a pensar de forma autônoma, capazes de questionar a tradição.

Erasmo buscou reduzir a fé ao essencial, de modo a dirimir as diferenças ente os cristãos e evitar a guerra e a cisão, sendo a paz e a unidade da Igreja valores supremos, enquanto a guerra e a desordem males maiores. Nesse sentido, a sua proposta de relação entre os fiéis era uma proposta de unidade redutiva ética. Segundo o pensador, o núcleo do cristianismo era moral e não doutrinário, de modo que tolerar as diferenças nas questões doutrinárias era o preço a pagar para evitar a violência e a desordem. Não suficiente, na sua discussão sobre a liberdade do cristão, Erasmo

---

<sup>89</sup> Forst, 2013, p.106.

<sup>90</sup> Erasmo, em *Manual do Soldado Cristão*, 1503.

<sup>91</sup> Coelho, 2022, p.57.

defendeu a liberdade de consciência e a irrelevância e inoperância da espada em matérias de fé, algo que também anuncia argumentos semelhantes futuramente em Locke. Nas definições supracitadas sobre tolerância, Erasmo aproxima-se de uma concepção de tolerância como coexistência. Mais importante ainda é o fato de que Erasmo e Lutero foram grandes interlocutores. Concordavam em grande parte desses aspectos apresentados por Erasmo aqui, em especial sobre a ampliação da esfera do arbítrio individual no que respeita à salvação e na sua crítica à infalibilidade papal. Entretanto, um determinado ponto colocou a interlocução intelectual em xeque: tratou-se do seu rompimento em torno da questão do livre-arbítrio, rompimento que aconteceu mais de década depois do início da sua interlocução. Quando se deu, em cerca de 1524, após a publicação de *A vontade cativa*, de Lutero, a Reforma já era uma realidade. Desse modo, Erasmo teve, além da sua contribuição própria para o evento, uma influência direta em Lutero e suas ideias iniciais.

A história de Lutero é famosa. O futuro monge agostiniano nasceu em Wittenberg, cidade pequena do interior da atual Alemanha, que contava 2500 habitantes, capital da Saxônia, sob Frederico II, o Sábio. Após rigorosa formação em Eisenach, onde fez a educação básica e Erfurt (artes liberais e mestrado), Lutero realizou o seu doutorado. Depois de quase morrer durante um temporal, no qual temeu ser atingido por um raio, fez uma promessa à Santa Ana, de que dedicaria sua vida a Deus se sobrevivesse. O que efetivamente aconteceu e então o levou à vida monástica, no Mosteiro Negro, a partir de 1505.

Na sua vida monástica, Lutero teve uma sólida formação intelectual, num ambiente de debate de ideias bastante rígido e exigente, dominado pela abordagem da Escolástica. As *disputatio* medievais ainda tinham lugar no cenário intelectual alemão, todavia esse cenário começava a receber as novas ideias divergentes sobre a Igreja e a Cristandade. Lutero recorria a muitos livros de comentários bíblicos e, em 1516, teve acesso à nova edição do Novo Testamento grego de Erasmo. Por sua sólida formação e também por ter alcance a novas edições da Escritura e comentários a respeito dela, alguns dizem que a conversão de Lutero foi uma *sprachereignis*, um acontecimento linguístico.

Foi, já durante o seu doutorado em Wittenberg e no início da sua atuação dentro da Igreja, que Lutero passou a questionar alguns fundamentos teológicos e práticos da Igreja Católica no início da década de 1510. Estando sob cuidados de seu mentor, que imaginou que com tal medida dissuadiria o jovem de suas críticas, Lutero foi enviado à Roma, para ver a “grandeza da Santa Madre”. Não saiu como esperado. Lutero deparou-se com toda sorte de incoerências e pecados da Igreja: corrupção, venda de indulgências, relíquias e cargos eclesiásticos, desvios morais e políticos, entre outros. No seu retorno a Wittenberg, Lutero decidiu se manifestar. A sua forma de protesto

também se celebrizou: Lutero lança mão do veículo de comunicação comunitário à época, a porta da igreja, e, então, posta, em 1517, na catedral de Wittenberg as suas 95 teses contra a Igreja Católica, na qual a acusa de uma série de crimes, como os supracitados, adicionados de outras acusações como a da descrença na infalibilidade papal. As pessoas comuns não necessariamente leriam o seu texto, porque escrito em latim - e o povo mal sabia ler alemão -, e, em algum nível, o seu conteúdo tratava-se de um debate acadêmico, mas a exposição de um texto de um monge neste lugar de tamanha visibilidade e o seu impacto posterior faria chegar aos ouvidos das pessoas o seu conteúdo. Um dos principais pontos de Lutero tratou da venda de relíquias, uma ideia que remontava à Idade Média, a saber, que a posse de objetos supostamente sagrados - por serem originalmente de figuras bíblicas - ajudavam na salvação. Por exemplo, Frederico II, príncipe do reino onde vivia Lutero, o eleitorado da Saxônia, tinha uma coleção de relíquias que incluía um pedaço do berço de Jesus, um espinho de sua coroa e leite de Maria. Segundo o cálculo da época, essas relíquias o absolviam e o afastavam do purgatório por cerca de 39.245.120 anos<sup>92</sup>.

O efeito foi imediato: escândalo na cidade e uma reação instantânea da autoridade eclesiástica, que atribuiu ao teólogo Silvestro Mazzolini Prierias a tarefa de debater por escrito com Lutero. Prierias escreveu um relatório contra Lutero, e este foi convocado a comparecer, em até 60 dias, à Roma para responder à acusação de heresia. Lutero não compareceu. A Igreja de Roma então designou um célebre cardeal para tomar conta do problema do monge de Wittenberg. O cardeal escolástico Caetano foi apontado para um debate com Lutero, em virtude do seu grande conhecimento sobre o catecismo e os fundamentos da hierarquia eclesiástica. Sua principal divergência com Lutero era a querela das indulgências. Nesse ponto, a disputa estava difundida na comunidade e outros debates surgiram. Um ex-colega de Lutero, Johann Maier, lançou-se para o desafiar, no famoso debate de Leipzig. Lutero recusou-se, e Andreas von Karlstadt, amigo de Lutero e também crítico da Igreja, candidatou-se em seu lugar. O debate foi um evento público marcante. Durou semanas, tendo começado muito mal para Karlstadt, que possuía uma retórica muito mais tímida que a de Lutero. Lutero se sentiu pressionado e entrou no debate após algumas semanas. Foi neste debate - e esta a razão pela qual muitos atribuem a ele o início da Reforma - que Lutero defendeu o princípio da *sola scriptura*, o que, para a época, foi algo profundamente escandaloso, a saber, que as Escrituras Sagradas eram a única fonte de orientação do cristão - independentemente das opiniões da Igreja e do papado. Johann Maier deixou o debate e foi a Roma para ajudar na elaboração da bula *Exsurge Domine*, que simplesmente determinava a excomunhão de Lutero,

---

<sup>92</sup> Lindberg, 2017, p. 88.

apontando 41 erros nos seus escritos e teses e tornava o “problema” Lutero algo ainda maior. Diz a bula:

Erguei-vos, Senhor, e julgai vossa própria causa. Lembrai-vos de vossas censuras àqueles que estão o dia todo cheios de insensatez. Ouvi nossas preces, pois raposas avançam procurando destruir a vinha em cujo lagar só Vós tendes pisado. Quando estáveis perto de subir a vosso Pai, entregastes o cuidado, norma e administração da vinha, uma imagem da igreja triunfante, a Pedro, como cabeça e vosso vigário e a seus sucessores. O javali da floresta procura destruí-la e toda fera selvagem vem devastá-la. Erguei-vos, Pedro, e realizai o serviço pastoral divinamente confiado a Vós, como já dito. Prestai atenção à causa da santa Igreja Romana, mãe de todas as igrejas e mestra da fé, que Vós por ordem de Deus santificastes com vosso sangue. Bem que avisastes que viriam falsos mestres contra a Igreja Romana, para introduzir seitas ruinosas, atraindo sobre eles rápidas condenações. Suas línguas são de fogo, mal incansável, cheias de mortal veneno. Eles possuem zelo amargo, discórdia em seus corações, vangloriam-se e mentem contra a verdade. (...) Que toda a santa Igreja de Deus, eu clamo, se levante, e com os santos apóstolos interceda perante o Deus Todo Poderoso para estripar os erros de sua ovelha, para banir todas as heresias dos campos da fé, e para que seja de seu agrado manter a paz e a unidade de sua santa Igreja. (...) Ninguém de mente sã é ignorante ou destruidor, pernicioso, escandaloso e sedutor das mentes fiéis e simples, como são esses vários erros, contrários como são eles a toda caridade e reverência para com a santa Igreja Romana que é a mãe de todos os fiéis e mestra da fé, destruidores como são eles do vigor da disciplina eclesiástica, particularmente da obediência. Essa virtude é a fonte e origem de todas as virtudes e sem ela qualquer um é prontamente levado a ser infiel<sup>93</sup>.

A reação de Lutero é à altura da radicalidade da bula papal. O monge a queima em praça pública em Wittenberg. Nos três anos seguintes, Lutero teve algumas difíceis chances de retratação - o que jamais fez. Por isso, em 1521, ainda receberá uma bula final de excomunhão, a *Decretum Romanum Pontificem*.

Mas nesses três anos que separam uma bula da outra, Lutero publicará livros e textos ainda mais contundentes. Em especial o *O Cativo Babilônico da Igreja*, no qual ataca os rituais dos sacramentos propalados pela Igreja, sob a alegação de que eles inexistem no texto sagrado (exceto o batismo e a eucaristia, que Cristo teria vivido e demonstrado); e depois o texto *Sobre a liberdade do cristão* e também *Cartas e Comentários sobre a Epístola de São Paulo aos Romanos* nos quais muda seu entendimento da salvação, e diz que a justiça de Deus é um dom a ser recebido pela fé. Este princípio foi depois sintetizado na expressão *sola fide*, isto é, só a fé salva. Pode parecer obscura a força da expressão, mas o seu vigor residia no fato de que, se somente a fé salva, todas as outras hipóteses defendidas pela Igreja careciam de valor: não eram as relíquias, os cargos eclesiásticos, as indulgências, nem as boas obras, mas a fé, que habitava o coração do homem, imperscrutável, impossível de vigiar e controlar, algo indissoluto na sua individualidade e interioridade. Com um preceito somente, Lutero faz desmoronar o arcabouço político e teológico da

---

<sup>93</sup> Bainton, 2010, p.137.

Igreja. Segundo a *sola fide*, assim diz Lutero, Deus nos aceita a despeito do que fazemos”. “*Lutero nunca se cansava de proclamar que o fardo da prova para salvação jaz não sob as obras de alguém, mas sobre a ação de Deus*<sup>94</sup>”. A lógica da Igreja se invertia: “*Não fazemos boas obras para nos tornamos aceitos por Deus; pelo contrário, porque Deus nos aceita, fazemos boas obras*”<sup>95</sup>.

O escândalo para a Igreja era incontornável. E a polêmica atingiu os reis e eleitorados. O rei Frederico, rei da Saxônia, onde vivia Lutero, por interesses políticos e econômicos, resolveu defender Lutero. As críticas do monge ao enriquecimento da Igreja e todas as tributações que cobrava dos fiéis - e, por consequência, dos reis - eram-lhe favoráveis. Os reis e eleitores alemães rogaram ao imperador Carlos V que desse uma chance a Lutero de retratação. Para tal, foi convocada e organizada uma Dieta, um modelo de assembleia pública da época, na cidade de Worms em 1521. Segundo o rito, Lutero se postaria à frente do imperador do Sacro Império Romano-Germânico, tendo somente o direito de dizer “sim” após a leitura oficial de um texto no qual ele renegava tudo o que havia dito e escrito contra a Igreja. A caminho da dieta, o núncio papal Alejandro afirmou que 9 em cada 10 habitantes gritavam “*Viva, Lutero*”, e o outro décimo gritava “*fora com o papa*”. E foi neste ambiente que, na Dieta de Worms, em 1521, perante o imperador Carlos V do Sacro Império Romano-Germânico, Lutero, em vez de somente dizer “sim”, pediu a palavra, quebrando o protocolo, e disse:

Visto que vossa sereníssima majestade e vossas senhorias exigem uma resposta simples, quero dá-la sem cornos e sem dentes do seguinte modo: a não ser que seja convencido por testemunhos da Escrituras ou por argumento evidente (pois não acredito nem no papa nem nos concílios exclusivamente, visto que é certo que os mesmos erraram muitas vezes e se contradisseram a si mesmos) - estou vencido pelas Escrituras por mim aduzidas e minha consciência está presa nas palavras de Deus - não posso nem quero retratar-me de nada, porque agir contra a consciência não é prudente nem íntegro. Que Deus me ajude. Amém<sup>96</sup>.

A assembleia entra em polvorosa. Gritos, agitação, tropas. A Dieta é interrompida. Lutero desaparece. Sabemos que o monge foi levado em segredo para o castelo de Wartburg, de Frederico, da Saxônia, que resolveu lhe dar guarida, evitando a sua execução. Nos tempos deste claustro, Lutero trabalhará especialmente na tradução da Bíblia para o alemão (o Novo Testamento o fez em dois meses). Durante sua ausência, a reforma coube a seus amigos von Karlstadt, principal crítico da adoração de imagens em seu *sobre a abolição de imagens*, e Melanchton, este responsável pela

---

<sup>94</sup> Lindberg, 2017, p.94

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> Lutero, 2025, p.126.

declaração confessional lida futuramente diante do imperador Carlos na Dieta de Augsburg (1530), conhecida como a *Confissão de Algsburg*, e até hoje tida como central na fundação das igrejas protestantes.

Paralelamente à reforma “oficial”, tivemos a explosão de movimentos populares que, em nome de Lutero, começaram a atacar a Igreja, quebrar altares e assassinar padres. As rebeliões camponesas, como ficaram conhecidas, provocaram terror na Europa Central. Na Turíngia, um radical reformista surgiu, Thomas Münzer, afirmando que a igreja havia se prostituído, e que, então, o homem comum devia se tornar o novo ministro. Segundo Münzer, que se tornou o líder da reforma “anabatista”, mais do que *sola fide*, tratava-se de *sola experientia*, isto é, só a experiência real salva o cristão. Estimulou as rebeliões camponesas, mudou-se para Praga, antiga terra dos hussitas, que viria a ser conhecida como a “Jerusalém de Münzer“. Münzer defendeu a rebelião contra a Igreja, o que aconteceu fortemente entre os anos de 1521 a 1525. Ele disse:

Não podemos mais cochilar (...) avancem, avancem enquanto a fogueira está aquecida! não deixem que sua espada esfrie, nem a deixem embainhada! Batam com força e façam barulho nas muralhas de Ninrode (os príncipes), lancem sua torre ao chão! enquanto os príncipes viverem, será impossível liberá-los do temor dos homens. Ninguém pode ensiná-los a respeito de Deus enquanto o homem governar sobre vocês. Avancem, avancem enquanto é dia! Deus vai adiante de vocês: sigam-no! sigam-no!<sup>97</sup>.

Com o avanço da rebelião, Münzer terminou expulso da cidade e sua vida acabou com a sua execução, morto à espada e empalado. E Lutero, como reagiu a isso?

Lutero rompe o seu isolamento e o seu silêncio em virtude das rebeliões camponesas e das reformas de Karlstadt e Melanchton. Lutero criticou as reformas de Karlstadt, que julgava exageradas, contrárias aos interesses dos reis, e inconformes com a sua visão dos fundamentos, durante sua ausência em Wittenberg. E, com muito mais contundência, Lutero atacou as rebeliões camponesas. Münzer passou a ver Lutero como bajulador de príncipes, que pregava um Cristo “doce”, uma “graça barata”, que evitava o Cristo, discipulado da cruz<sup>98</sup>.

Lutero está contra os camponeses porque diz que jamais defendeu uma rebelião “real”, “material”, militar ou física - sua batalha era espiritual e institucional. Os camponeses, a quem chama de “*horda de salteadores e assassinos*”, já estão, segundo ele, perdidos de corpo e alma,

---

<sup>97</sup> CTM, p.141-2. In: Lindberg, 2017, 187.

<sup>98</sup> Interessante lembrar que crítica semelhante fez Marx, 300 anos depois, em seu texto “*A Reforma na Alemanha*”, no qual critica a reforma de Lutero como algo “pequeno-burguês” e a elogia a reforma anabatista de Münzer como uma possibilidade de revolução, que foi traída, minguada e diminuída pelo líder da Reforma – em que a humanidade teria perdido uma boa oportunidade para uma verdadeira transformação. Para tal, ver Fernandes, 2006.

entregues ao diabo eternamente<sup>99</sup>. Baseando-se nas Escrituras, afirma: “*então queira lembrar que insurreições são inadmissíveis e que é preciso evitar a toda hora a destruição do mundo*”<sup>100</sup>. É por essa razão que ele se autoriza a dizer:

Por isso, prezados senhores: Livrai aqui! Salvai aqui! Ajudai aqui! Compadecei-vos de pobre gente. Fira, golpeie, degole quem puder; se isso custar a vida, melhor para ti; uma morte mais bem-aventurada jamais poderás ter<sup>101</sup>.

Para Lutero, nos textos sobre as revoltas camponesas, em especial no texto *Exortação à Paz: resposta aos Doze Artigos do Campesinato da Suábia*, de 1525, o pastor defende a passagem em Romanos, 13, na qual o apóstolo Paulo defende a obediência à autoridade não pelo medo da punição, mas pela consciência.

Nestes últimos anos a bendita luz da verdade cristão, antes ofuscada pelo papa e seus asseclas, passou a brilhar novamente, pela graça de Deus e, por meio dela, vieram à plena luz do dia e ruíram suas múltiplas, perniciosas e vergonhosas seduções e toda sorte de anomalia e tirania. Tudo indica que vá haver uma comoção, e que clérigos, monges, bispos e todo o clero sejam assassinados e expulsos, se não cuidarem de séria e sensível reforma; pois o homem do povo, agitado e revoltado com os prejuízos em bens, corpo e alma, demasiadamente provocado e desmedida e covardemente explorado por eles, não aceita e não quer aguentar mais isso, achando-se até com motivo justo para bater com malhos e cacetes<sup>102</sup>.

Para o monge, agora reformista, a guerra ‘real’ contra a Igreja era ação do diabo, um pecado terrível do qual o cristão deveria se afastar:

eu e os meus preservamos e ensinamos a paz” (426) e continua “o papa com os seus guerreira, mata, assalta não apenas os seus opositores, mas queima, condena e persegue também os inocentes, justos e fiéis à doutrina verdadeira, como um autêntico anticristo Pois ele o faz assentado no templo de Deus como cabeça das Igrejas, coisa que o turco não faz. Porém, tal como o papa é o anticristo, assim o turco é o diabo em pessoa. Contra ambos vai nossa oração e a da cristandade: que eles desçam ao inferno e que tal ocorra já no dia derradeiro, o qual (espero) não demorará<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> Lutero, 2025, p.335.

<sup>100</sup> Ibidem, p.336.

<sup>101</sup> Ibidem, p.336.

<sup>102</sup> Ibidem, p.472-3.

<sup>103</sup> Ibidem, p.426.

São declarações radicais. Lutero acreditava que o papado desviava a Igreja de seus princípios e valores, e colocava, assim, toda a cristandade, em pecado. Ele critica a Igreja lançar mão de práticas violentas de coerção, tortura e morte. Contudo em sua crítica, ele também pondera que não defende uma revolução ou um contragolpe violento à Igreja, visto que assevera: “*O que Deus quer não é uma rebelião*”<sup>104</sup>. Isso é muito importante para a história da tolerância, especialmente religiosa. O líder e arauto da Reforma não defendia uma rebelião, tampouco se demonstrava tolerante com o dissenso religioso. Sua atitude para com as outras reformas foi similar: inflexível, definitiva e tão rígida quanto as respostas que a Igreja, que ora atacava, defendia.

E a Reforma não teve só os conhecidos desdobramentos em Calvino, Henrique VIII ou John Knox. Temos também a de Zuínglio, Franck, Schwenckfeld e tantas outras. Entre os reformadores radicais temos os profetas de Zwickau, além dos já citados Münzer e seus asseclas; os dissidentes de Zuínglio na Suíça; Menno Simons e os futuros menonitas; Caspar Schwenckfeld, que defendeu que as ideias reformistas lhe conduziram a uma visão extática e divina e defendeu uma espiritualidade mística radical; também Sebastian Franck, pastor luterano que rompeu com o luteranismo e, até mesmo, com a autoridade da Escritura, chegando inclusive a dizer que “*somente os hereges haviam sido bons cristãos*”<sup>105</sup>. A ideia mais radical de Franck fora a de que o verdadeiro pecado e heresia era a perseguição católica. Muitos desses reformadores, mais ou menos radicais, pouco importa, saíram em defesa de Lutero no início da Reforma e nomearam-se luteranos. Lutero não só não os acolheu, como os criticou. Seus motivos eram inicialmente dogmáticos e mais ingênuos, como:

Em primeiro lugar, peço omitir meu nome e não se chamar de luterano, mas cristão. Que é Lutero? A doutrina não é minha. Tampouco fui crucificado em favor de alguém. Em 1 Co 3.4-5 Paulo não quer que os cristãos se chamassem de paulinos ou petrinus, mas cristãos<sup>106</sup>.

Mas posteriormente os seus motivos eram não só inocentes, mas também ferozes: esses reformadores radicais – e, até mesmo, os moderados, mas que discordavam de si em determinados aspectos doutrinários - eram hereges que deveriam ser perseguidos e punidos. E essa terrível especularidade de visão com a Igreja que ele próprio criticava não era privilégio de Lutero, todavia foi seguida também por outros reformistas. É assim que diz Lindberg:

---

<sup>104</sup> Lutero, 2025, p.473.

<sup>105</sup> Coelho, 2022, p.67.

<sup>106</sup> Lutero, 2025, p.481.

Dentre as convicções da época e de sua lei, a crença de que a morte por execução em suas formas mais horríveis era a recompensa certa para aqueles que negavam lealdade básica e definitiva permaneceu firmemente enraizada (...) é claro que o povo pode ter diversas visões sobre a verdade da igreja de Cristo na terra - como de fato tinham. Contudo, precisamos reconhecer que representantes dessas visões variadas concordavam na necessidade de uma sanção definitiva<sup>107</sup>.

Os efeitos foram terríveis. Exatamente o movimento que trazia uma crítica do dogmatismo agora defendia a coerção e a violência contra aqueles de quem discordava. A Reforma trouxe de volta a execução e a tortura de pessoas para a praça pública, ainda mais que a Idade Média:

O martírio cristão renasceu dramaticamente no século XVI, à medida que homens e mulheres devotos provaram estar dispostos a morrer por suas respectivas visões divergentes sobre a verdade de Deus. Dependendo de contingências nacionais e locais, anabatistas, protestantes magisteriais e católicos romanos foram levados a julgamento por violação de leis que prescreviam a crença e a prática religiosa correta. Aqueles que se recusassem a mudar eram frequentemente executados<sup>108</sup>.

Alguns governos e mandatos dos reformistas foram especialmente autoritários e violentos. É conhecida a história do governo calvinista em Genebra, que jogou a cidade em uma era de terror e autoritarismo. Os reformistas, para além da imagem ingênua de corajosos críticos da igreja e defensores da liberdade cristã, na realidade defenderam uma prática de intolerância, porém agora dentro do mundo da cristandade ocidental dividida. Essa complexidade na avaliação da Reforma explica por que uma visão mais simplificada do evento pode ofuscar como se lidava com a tolerância naquele contexto:

Por isso é tão difícil classificar a Reforma como oposição simplista à Igreja de Roma ou à Idade Média. Ambos os movimentos possuem um toque secular em uma porção mais larga de cosmovisão cristã. Ambos os partidos querem avançar para além do outro, mas também resgatar algo de uma tradição que parece ter sido negligenciada<sup>109</sup>.

Essa compreensão é fundamental para que uma versão simplória e linear da reforma - e, para nós, também da noção de tolerância - não se estabeleça. A Reforma foi fundamental para a multiplicidade de visões dentro do cristianismo, essa multiplicidade foi fundamental para um debate

---

<sup>107</sup> Lindberg, 2017, 423.

<sup>108</sup> Gregory, 2007, p.261. In: Coelho, 2022, p.90.

<sup>109</sup> Coelho, 2022, p.82.

sobre como lidar com ela, e esse debate futuramente dará origem a uma discussão sobre tolerância, entretanto isso não significa que o progresso foi contínuo e que os reformistas eram pacíficos defensores da tolerância religiosa. Diz Lindberg:

A Reforma deve ser entendida por si só, não (mal) usada com o objetivo de especulação contemporânea, história e religiosa. Essa é uma advertência importante contra interpretações liberais da Reforma, que a veem como a iniciação de um progresso inevitável em direção ao triunfo da verdade<sup>110</sup>.

Essas complexidades permitem que alguns comentadores, como Lindberg, historiador da reforma, digam que:

A Reforma continua, em primeira instância, a ser um movimento contextualizado na história; seu relacionamento com a modernidade é enganoso. Historiadores precisam ser mais modestos<sup>111</sup>.

Não se trata de descolar totalmente a Reforma da modernidade, por óbvio, mas ressaltar dois pontos: a) já estava acontecendo um movimento, muito maior do que a Reforma, de transmutação da visão de mundo do ocidente, da qual a Reforma foi mais um momento; e b) que a Reforma não foi um movimento pacífico e de tolerância, propalado por ingênuos liberais contra a mal-afamada e autoritária Igreja Católica. Isso é compreendido quando percebemos que:

In this religious culture, intolerance served as a primary way for people to assert their own faith and church affiliation. Indeed, intolerance was viewed as an essential mark of true piety, and its absence could by itself bring down suspicion and punishment<sup>112</sup>.

Quando a Igreja Católica respondeu à Reforma com a Contrarreforma, organizada no Concílio de Trento (1545-1563), ratificando todos os seus dogmas, restaurando o Santo Ofício e reforçando os seus instrumentos de perseguição a hereges, não se tratava de uma resposta autoritária a liberais, mas de um contexto no qual ambos os lados ainda viam a religião como motivo suficiente para perseguição e morte. Diz Goldie:

---

<sup>110</sup> Lindberg, 2017, p.439.

<sup>111</sup> Ibidem, p.439-440.

<sup>112</sup> Kaplan, 2007, p.37.

É um equívoco supor que a prática da intolerância indicasse mero fanatismo impensado. Pelo contrário, uma ideologia completamente desenvolvida de intolerância foi articulada em incontáveis tratados e sermões e sustentada igualmente por católicos e protestantes<sup>113</sup>.

Não à toa, os desdobramentos imediatos da Reforma, que durarão por mais de um século, são de guerras religiosas muito mais mortíferas e cruéis do que as disputas medievais: as guerras huguenóticas na França, também conhecidas como a Guerra dos Três Henriques ou Guerra dos Três Reis, durante a qual aconteceu a assombrosa Noite de São Bartolomeu; as guerras intestinas na Escócia, na Irlanda e na Inglaterra; toda a perseguição de hereges em Portugal e Espanha; tudo isso são manifestações de como qualquer coisa podia estar acontecendo na Europa Ocidental, menos a ascensão da tolerância. Como afirma Kaplan: "*Protestants and Catholics were both heirs to a heritage of Christian thought that legitimized persecution*"<sup>114</sup>.

E, da mesma forma, afirma Mark Goldie:

Protestantes concordavam com católicos que 'cisma' e 'heresia' eram intoleráveis, embora o que contasse como ortodoxia agora dependesse de qual lado dos Alpes se estava. Não havia, portanto, nenhuma conexão intrínseca entre liberdade religiosa e o advento do protestantismo<sup>115</sup>.

Durante a Reforma, poucos autores defenderam uma tolerância religiosa. Foi o caso de Castellio, que sob o pseudônimo de Martinus Bellius escreveu a obra *De haereticis sint persequendi*, na qual, diante de um caso candente de perseguição à época, a saber a execução de Miguel Servet, pelos calvinistas, defendeu a liberdade de consciência, a ele sendo imputada uma expressão afamada: "Matar um homem não é defender uma doutrina, mas - matar um homem"<sup>116</sup> (*Hominem Occidere Non Est Doctrinam Occidere*). Sobre ela, afirma Forst:

This sentence, in its simplicity and conciseness, represents one of the most important results of the humanist and Protestant discussions of toleration: the human being appears as a person to be respected beyond doctrinal disputes and beyond religious authorities – though, of course, as an immediate subject of God<sup>117</sup>.

---

<sup>113</sup> Goldie, p.10. In: Locke e Voltaire, 2022.

<sup>114</sup> Kaplan, 2007, p.25.

<sup>115</sup> Goldie, p.9. In: Locke e Voltaire, 2022.

<sup>116</sup> Kaplan, 2007, p.21.

<sup>117</sup> Forst, 2013, p.130

Para Forst, Castellio foi uma figura central no desenvolvimento da Concepção de Tolerância Baseada na Liberdade de Consciência e no Ceticismo Teológico, por ser um dos críticos mais fortes e eloquentes da intolerância religiosa na era da Reforma. Castellio conseguiu, em meio às difíceis querelas da Reforma, em debate com um dos seus arautos, Calvino, redefender de forma peremptória a tolerância, argumentando que forçar a fé, por ser um ato da vontade e da consciência individual, é intrinsecamente errado e inútil. O historiador David Kaplan cita Castellio:

Christ himself had augmented and clarified the moral standards that are 'engraved and written in the hearts of all men from the foundation of the world', bequeathing to Christians a special model of virtue, his own behavior on earth. To be pious was to imitate it. Christ himself had taught toleration by example, treating even the worst sinners with compassion and mildness<sup>118</sup>.

Castellio alinhou-se a outros autores em temas como as coisas indiferentes e a dificuldade de se estabelecer a certeza em questões doutrinárias. No entanto o fundamental do seu argumento reside no que poderíamos chamar, pelas nossas concepções apresentadas anteriormente, de respeito recíproco, isto é, que a tolerância não deve ser aplicada por razões pragmáticas, mas morais. O fundamento para tal baseia-se no dever moral de reconhecer os limites do conhecimento humano e no direito inviolável à liberdade de consciência.

Foi em meio a discussões tais entre os grandes reformadores e alguns de seus críticos que a tensão no continente europeu se aprofundou, atingindo o seu limite no primeiro quartel do século XVII. No Sacro Império Romano-Germânico, havia ficado decidido, após muitas assembleias distintas, na Dieta de Augsburg, o princípio da *cujus regius, ejus religio*, a saber, a cada reino a sua religião. Desse modo, cada rei dentro do Sacro Império escolhia uma religião - protestante ou católica - e os seus cidadãos a seguiam. Era um arranjo frágil. A Dieta ocorreu nove anos após a morte de Lutero, em 1555, e promoveu alguma paz momentânea dentro do império alemão. Na mesma época, vários países vizinhos passaram por diferentes transformações oriundas da Reforma. Alguns governos viraram oficialmente protestantes, como a Suécia, a Dinamarca e a Inglaterra. Dentro do império alemão, dois reinos especialmente: a Boêmia e o Palatinado. Bastiões do catolicismo eram os reinos ibéricos, Portugal e Espanha - neste momento comungados pela União

---

<sup>118</sup> Kaplan, 2007, p.19

Ibérica (1580-1640), sob domínio da dinastia Habsburgo - e o reino da França, que assistia à ascensão da dinastia Bourbon, em 1598, após uma longa disputa entre católicos e huguenotes.

Essa débil paz se esvaiu em 1618. Em uma reunião entre representantes do império alemão e dos estados protestantes, um confronto irrompeu e três chanceleres católicos, delegados do imperador, foram jogados pela janela. A ilustre *Defenestração de Praga* fez eclodir um conflito tão mortífero, que chegou a ser chamada de “a primeira guerra mundial”: a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648).

O Imperador alemão, também Habsburgo, desistiu da manutenção da Paz de Augsburg e invadiu os reinos protestantes, para varrer a dissidência religiosa e reestabelecer o mundo pré-Reforma. Após dominar os dois reinos protestantes - Boêmia e Palatinado -, o império alemão resolveu expandir sua tarefa para fora de suas fronteiras e penetrou o território dinamarquês. A Europa inteira caiu no conflito. Os católicos avançaram até praticamente conquistar todo o continente. Foi a entrada da França, católica, ao lado dos protestantes que fez o rumo da guerra mudar. O motivo da França não “respeitar” o critério religioso da guerra é assunto de historiadores, contudo podemos sintetizar aqui: os Bourbons temiam ser engolfados pelos Habsburgos, que, então, estavam prestes a dominar o Velho Mundo, tornando-se a dinastia hegemônica na região. Os franceses esperaram a ocasião ideal e em 1635 entraram na guerra ajudando os protestantes. Venceram a guerra. A Guerra seguiu por mais 13 anos, terminando num morticínio jamais visto: quatro milhões de mortos.

Nunca a Europa vira tamanho terror. Ao fim do conflito, com a vitória bourbônica, iniciava-se o declínio habsburgo, o eclipse ibérico e alemão - a história apontava para a emergência da grande França aristocrática, a França de Luís XIV. Porém, do ponto de vista geopolítico, uma série de acordos assinados na cidade de Vestfália, em 1648, mudariam a história para sempre.

Diz o Tratado de Vestfália:

That those of the Confession of Augsburg, and particularly the Inhabitants of Oppenheim, shall be put in possession again of their Churches, and Ecclesiastical Estates, as they were in the Year 1624. as also that all others of the said Confession of Augsburg, who shall demand it, shall have the free Exercise of their Religion, as well in publick Churches at the appointed Hours, as in private in their own Houses, or in others chosen for this purpose by their Ministers, or by those of their Neighbours, preaching the Word of God<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Treaty of Westphalia. In: [https://avalon.law.yale.edu/17th\\_century/westphal.asp](https://avalon.law.yale.edu/17th_century/westphal.asp)

Como podemos ver, o tratado reestabelece a “paz de Augusburg” na Alemanha, permitindo que as pessoas escolham entre o protestantismo e o catolicismo. Mas o texto vai além. Ele também diz:

Finally, That all and each of the Officers, as well Military Men as Counsellors and Gownmen, and Ecclesiasticks of what degree they may be, who have serv'd the one or other Party among the Allies, or among their Adherents, let it be in the Gown, or with the Sword, from the highest to the lowest, without any distinction or exception, with their Wives, Children, Heirs, Successors, Servants, as well concerning their Lives as Estates, shall be restor'd by all Partys in the State of Life, Honour, Renown, Liberty of Conscience, Rights and Privileges, which they enjoy'd before the aboves aid Disorders; that no prejudice shall be done to their Effects and Persons, that no Action or accusation shall be enter'd against them; and that further, no Punishment be inflicted on them, or they to bear any damage under what pretence soever: And all this shall have its full effect in respect to those who are not Subjects or Vassals of his Imperial Majesty, or of the House of Austria<sup>120</sup>.

O termo “liberdade de consciência” salta à vista. Consagrado em um tratado, parece promover uma inflexão de visão de mundo relevante. E por fim declara:

And since for the greater Tranquillity of the Empire, in its general Assemblys of Peace, a certain Agreement has been made between the Emperor, Princes and States .of the Empire, which has been inserted in the Instrument and Treaty of Peace, concluded with the Plenipotentiarys of the Queen and Crown of Swedeland, touching the Differences about Ecclesiastical Lands, and the Liberty of the Exercise of Religion; it has been found expedient to confirm, and ratify it by this present Treaty, in the same manner as the abovesaid Agreement has been made with the said Crown of Swedeland; also with those call'd the Reformed, in the same manner, as if the words of the abovesaid Instrument were reported here verbatim<sup>121</sup>.

A Paz de Vestfália homologa a liberdade de exercício da religião. Segundo a versão tradicional da história da tolerância, a Guerra dos Trinta Anos e seu encerramento nesse tratado sancionam oficialmente a tolerância como política religiosa. A eles, só faltaria a definição, a argumentação e a consagração intelectual, que viriam poucos anos depois, com os dois textos que fundaram a noção moderna de tolerância: *commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrain-les d'enter*, de Bayle; mais a *Carta sobre a Tolerância*, de John Locke, em 1689. Como sói acontecer, a história não avança tão linearmente.

Após o fim da Guerra dos Trinta Anos, e a despeito de seu tratado, a Europa seguiu assistindo a uma série de conflitos religiosos.

---

<sup>120</sup> Treaty of Westphalia. In: [https://avalon.law.yale.edu/17th\\_century/westphal.asp](https://avalon.law.yale.edu/17th_century/westphal.asp)

<sup>121</sup> Treaty of Westphalia. In: [https://avalon.law.yale.edu/17th\\_century/westphal.asp](https://avalon.law.yale.edu/17th_century/westphal.asp)

For a majority of people, though, toleration remained after 1650 what it always had been, a pragmatic arrangement for the limited accommodation of regrettable realities. Not infrequently, it still brow down<sup>122</sup>.

Vejam os alguns exemplos. Mesmo nos últimos anos da Guerra, o Reino Unido passava por uma convulsão interna terrível, a Revolução Puritana (1640) e a Guerra Civil (1642-1649). Abolindo a monarquia e decapitando o rei Carlos I, os ingleses executavam-se uns aos outros e dividiam-se por dissensões religiosas, entre anglicanos - ora oficiais no governo -, puritanos - os calvinistas ingleses - e católicos - em especial, na Escócia. Hobbes e Locke (este ainda jovem) assistiram à insurreição inglesa. O primeiro concluiu que a derrubada de governos leva ao estado de guerra de todos contra todos; o segundo, ainda criança e adolescente, só mais tarde refletiria sobre a política - com conclusões bem distintas de Hobbes. Mas o problema não se restringiu à Inglaterra.

A França, que se organizara com o fim da Guerra dos Três Henriques (1598), a vitória na Guerra dos Trinta Anos (1648) e a Paz de Vestfália, viu uma crescente onda de intolerância, com conflitos entre huguenotes e católicos, jesuítas e jansenistas. O cenário deteriorou-se até atingir o ápice em 1685, quando Luís XIV revogou o Édito de Nantes, que estabelecia a liberdade religiosa no reino. Eclodiu nova onda de perseguições e milhares de pessoas fugiram da França, muitas imigrando para a Inglaterra e para lá levando a palavra, que agora entrava na língua inglesa: *refugee*. Poucos anos depois, Luís XIV, que agora abrigava o rei Jaime II deposto da Inglaterra pela Revolução Gloriosa, lançou uma guerra contra vários países vizinhos, a Guerra dos Nove Anos (1689-1698). Na sua vizinhança, eclodiram as guerras religiosas da Suíça (1702), a Guerra do Mar do Norte (1701-1721) entre Suécia e Império Russo e, mesmo ainda no final do século XVIII, tivemos um dos piores e mais sangrentos episódios da história inglesa, os Gordon Riots<sup>123</sup>. Quer dizer, a história da emergência da tolerância não dependeu unicamente de um sangrento conflito que termina com um promissor e supostamente definitivo tratado, seguido de um texto filosófico de um iluminista inglês, pelo contrário. A história avançou em altos e baixos progressivamente, até a tolerância se estabelecer como um valor compartilhado, que faz da intolerância religiosa não só algo moralmente errado, mas efetivamente um crime na esfera penal.

---

<sup>122</sup> Kaplan, 2007, p.336.

<sup>123</sup> Em 1780, uma lei deu determinados direitos aos católicos que lhe eram negados, como a possibilidade de adquirirem terras e alistamento militar. O político escocês, da Câmara dos Comuns, George Gordon, liderou uma campanha anti-católica que terminou saindo do controle, tornando-se uma convulsão social, resultando na morte de milhares de pessoas.

### 2.5.3. Prenúncios da Tolerância

A visão simplificada do nascimento da tolerância, imputada à Paz de Vestfália e à Carta de Locke, emula uma determinada visão da história, que a simplifica, ao colocar uma linearidade da vitória da razão sobre a fé e da ascensão progressiva da tolerância, sem recuos. Segundo Kaplan, a tolerância não foi o triunfo do pensamento sobre a crença, mas a perda da importância da fé como laço comunitário. Foi antes um processo de secularização da sociedade, urbana e alfabetizada, e menos um aperfeiçoamento moral ou um convencimento intelectual. Até chegar à carta de Locke, tivemos Castellio, Acontius, Milton, Bayle, além dos contemporâneos de Locke, Spinoza e Penn. Se Castellio criticou a tortura e a execução praticamente pela coerência com os princípios cristãos e pelo humanismo mais puro, Milton defendeu a liberdade de consciência e de diálogo como o único caminho para a Verdade. Na “Areopagítica”, ele diz:

I cannot praise a fugitive and cloistered virtue, unexercised and unbreathed, that never sallies out and sees her adversary but slinks out of the race, where that immortal garland is to be run for, not without dust and heat. Assuredly we bring not innocence into the world, we bring impurity much rather; that which purifies us is trial, and trial is by what is contrary... Since therefore the knowledge and survey of vice is in this world so necessary to the constituting of human virtue, and the scanning of error to the confirmation of truth, how can we more safely, and with less danger, scout into the regions of sin and falsity than by reading all manner of tractates and hearing all manner of reason? And this is the benefit which may be had of books promiscuously read... If we think to regulate printing, thereby to rectify manners, we must regulate all recreation and pastimes, all that is delightful to man. No music must be heard, no song be set or sung, but what is grave and Doric. There must be licensing dancers, that no gesture, motion, or deportment be taught our youth but what by their allowance shall be thought honest; for such Plato was provided of. It will ask more than the work of twenty licensers to examine all the lutes, the violins, and the guitars in every house; they must not be suffered to prattle as they do, but must be licensed what they may say. And who shall silence all the airs and madrigals that whisper softness in chambers?...<sup>124</sup>.

E em 1659, no seu *Treatise of civil power in ecclesiastical causes*, Milton defende que nenhum homem nem igreja podem julgar o outro em matéria de fé. Milton flerta com a separação entre poder temporal e espiritual ao afirmar que a mistura entre igreja e estado para impor uma fé é algo tão infame quanto a perseguição<sup>125</sup>. Forst apresenta a contribuição de Milton no tema:

---

<sup>124</sup> Milton, Areopagítica. In: [https://www.columbia.edu/itc/journalism/j6075/edit/readings/areopagitica\\_milton.html](https://www.columbia.edu/itc/journalism/j6075/edit/readings/areopagitica_milton.html)

<sup>125</sup> Polin, in Locke, 2004, p.47.

In Milton, this defence of freedom of religion and freedom of the press is also part of a more comprehensive conception of the ‘natural’ liberties of citizens and their political rights. In *The Tenure of Kings and Magistrates* (1649), he legitimises political resistance (and tyrannicide) by appeal to the birthright of self-government, specifically also in religious matters. Milton’s thesis is ‘that the civil power hath neither right, nor can do right, by forcing religious things; I will now show the wrong it doth by violating the fundamental privilege of the gospel, the new birthright of every true believer, Christian liberty’. The true Christians are born free and their conscience is sacrosanct; this is at once a Christian and a political birthright<sup>126</sup>.

A tolerância religiosa nesse momento tornava-se uma ideia clara e robusta na mente de alguns filósofos, por mais que na vida política e social seguisse opondo pessoas, grupos, comunidades e países. Após Milton, e com mais contundência e precisão filosófica, Pierre Bayle, pensador francês, colocou o problema da tolerância no centro da sua investigação. Bayle foi próximo de Locke, e seu interlocutor. Em seu *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l’occasion de la comète qui parut au mois de decembre 1680*, declarou, de modo bastante surpreendente para a época, que o ateísmo não resultava em necessariamente em corrupção de costumes, tampouco impedia alguém de ter ideias “honestas”, uma ideia que nem mesmo Locke defenderia em algum momento, pois, futuramente, assim veremos, Locke excluiu os ateus da tolerância religiosa que propunha.

Bayle publicou textos sobre variados temas na área de religião, em especial em todas as derivações que ocorreram no seio de sua filiação religiosa, o calvinismo. Percebendo que a violência e a intolerância eram generalizadas, e não privilégio de cristão católicos, Bayle, em outro texto, intitulado *Critique générale de l’histoire du Calvinisme de M. Maimbourg*, afirmou que a religião poderia ser o mote para uma “guerra de todos contra todos”:

Hoje, como não haveria nada mais apropriado a fazer do mundo um sangrento teatro de desordem e de carnificina do que estabelecer por princípio que todos os que estão persuadidos da verdade de sua religião estão no direito de exterminar todos os demais, já que isso seria reconduzir o gênero humano àquele estado de natureza de que falam os políticos, onde cada um seria seu senhor e teria direito sobre todas as coisas, desde que tivesse força para assenhorar-se disso, fica claro que a verdadeira religião, qualquer que seja, não deve conquistar nenhum privilégio de violentar as outras, nem pretender que as coisas que ela pode fazer inocentemente se tornassem crimes, quando as outras as cometessem<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Forst, 2013, p.181.

<sup>127</sup> Bayle apud Kibansky in Locke, 2004, p.9.

E conclui: “*é seguramente um atentado contra os direitos da divindade querer obrigar a consciência*”<sup>128</sup>.

Esse último ponto é fundamental. Essa conclusão será um dos principais argumentos de Locke (e não só de Locke) futuramente na defesa da tolerância, a saber, a relação entre fé e consciência íntima. Bayle lançou esse tema de modo claro e profundo, ao analisar em que se assentava a fé de todo fiel. Foi debatendo isso que em seu outro texto *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'historide du Calvinisme*, Bayle dirá que a fé não se relaciona com uma verdade objetiva, mas com um ato soberano da consciência:

Em matéria de religião, a regra de julgar não está no entendimento, mas na consciência; ou seja, é preciso apreender os objetos não segundo as ideias claras e distintas, adquiridas por um exame severo, mas segundo o que a consciência nos dita que ao apreendê-los nós faremos o que é agradável a Deus”<sup>129</sup>.

Progressivamente Bayle circundava a tolerância como tema central. Seu principal texto estritamente sobre o tema foi o *Commentaire Philosophique sur ces Paroles de Jésus-Christ: 'Contrains-les d'entrer'*, ao discutir exatamente a parábola em Lucas do *compelle intrare*. Para Bayle, a parábola não legitima literalmente a coerção e a perseguição, mas as palavras de Cristo convocam à persuasão e à evangelização. Em segundo lugar, Bayle chega a argumentar que uma consciência “errada” deve ser respeitada, pois aquele que crê, se o crê sinceramente, está seguindo sua moral e consciência interna. Ele diz:

Como as ameaças, as prisões, as multas, os exílios, os golpes de bastão, os suplicios, e geralmente tudo o que está contido na significação literal de coerção não pode formar na alma juízos de vontade com relação a Deus, que constituem a essência da religião, está claro que esta via de estabelecer uma religião é falsa, e por consequência, que Jesus Cristo não a ordenou<sup>130</sup>.

O Comentário de Bayle, fundamental para a história da ascensão do conceito de tolerância, foi escrito em outubro de 1686, quando Locke já havia escrito a Carta, de forma que não é lícito dizer que Locke foi inspirado *diretamente* por ele; mas a interlocução entre os dois, no início da

---

<sup>128</sup> Ibidem.

<sup>129</sup> Klibansky in Locke, 2004, p.10.

<sup>130</sup> Bayle In: Almeida, 2012, pp.52-3.

década de 1680, bem como a publicação das outras obras de Bayle supracitadas, ainda construindo argumentos sobre a tolerância, provavelmente influenciaram o pensamento do filósofo inglês.

Segundo o pesquisador David Kaplan:

To the huguenote Bayle, that supreme act of religious intolerance seemed more than an anomaly: it was proof that Catholicism itself was 'still savage and intractable', still animated as much as ever with a spirit of Cruelty and Fraud<sup>131</sup>.

Bayle estava tratando de modo razoavelmente ambíguo o estado de coisas da sua época: por um lado, ele via ascender uma ideia de tolerância religiosa, mas ela advinha de um exagero da coerção e da perseguição. Sua época era o céu e o inferno do avanço civilizatório:

Bayle thus held two somewhat contradictory ideas: that his was a more civilized age than previous ones, and that the religion practiced by a majority of Europeans was as barbarous as ever<sup>132</sup>.

O ponto central é que Bayle vinha numa esteira de outros intelectuais que começavam a ver a tolerância como algo central para a paz e a segurança sociais, e isso articulado com uma compreensão de como a fé agia na consciência do indivíduo; não suficiente, a tolerância surge para eles não como um sinal de fraqueza e irresponsabilidade espiritual, mas como algo marcado positivamente. Conforme afirma Kaplan, nesse momento temos uma virada fundamental: *"Intellectuals redefined toleration as a positive good instead of a grudging concession"*<sup>133</sup>.

Essa compreensão de que a tolerância ultrapassava a mera política da coexistência e avançava para um imperativo moral, baseado na razão e na consciência, foi a grande transição da ideia de tolerância na modernidade. Para Forst, que foi mais longe na sua análise de Pierre Bayle do que Kaplan, Bayle foi tão importante quanto Locke nesse movimento (ou, até mesmo, mais, por seu conceito de tolerância abarcar mais grupos do que Locke propunha, conforme veremos adiante). Ele afirma: *"This work can be regarded, alongside Locke's Epistola de tolerantia, as the most important contribution to the modern philosophy of toleration"*<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> Kaplan, 2007, p.333.

<sup>132</sup> Ibidem, p.333.

<sup>133</sup> Ibidem, p.334

<sup>134</sup> Forst, 2013, p.240.

Segundo o pesquisador, foi Bayle quem argumentou que a consciência individual tem precedência sobre a verdade doutrinária objetiva, de modo que o indivíduo deve agir de acordo com a sua consciência mesmo que ela esteja, objetivamente errada, o que ficou célebre como o argumento da "consciência errante". Está aqui, evidentemente, também a compreensão de que punir a crença de alguém é punir a própria moralidade e a sinceridade em si. Diz Forst:

Bayle argues that only a faith based on inward conviction can be pleasing to God who judges everything in accordance with its true worth; but such a faith cannot be elicited by force, only its opposite or even hypocrisy (i.2, p. 36), a grave violation of conscience. Only as free, therefore, can faith be pleasing to God<sup>135</sup>.

Também há em Bayle, segundo Forst, uma visão cética em relação às capacidades dos indivíduos e grupos definirem com certeza absoluta as interpretações corretas doutrinárias. Desse modo, a coerção é equivocada por razões morais - o indivíduo não pode trair a sua crença -, epistemológico-doutrinárias - não é possível definir qual a interpretação doutrinária correta - e políticas -se a intolerância fosse a regra, os povos viveriam em conflitos constantes. Nas terminologias que Forst apresenta, Bayle defenderia uma concepção de tolerância baseada no respeito recíproco, como um ato de justiça que as pessoas devem umas às outras por partilharem as mesmas vulnerabilidades entre si diante das certezas doutrinárias, da crença nos caminhos da salvação e na aposta de uma convivência pacífica. No próximo capítulo, vamos apresentar as duas obras célebres sobre a tolerância, de Locke e Voltaire, e analisar as possibilidades de concepções de tolerância que abarcam, bem como as esferas em que atuam, se ético-morais, ou políticas e sociais.

---

<sup>135</sup> Ibidem, p.248.

### 3. A POSSÍVEL EMERGÊNCIA DA NOÇÃO DE TOLERÂNCIA RELIGIOSA COMO UMA VIRTUDE: LOCKE, VOLTAIRE E AS ESFERAS DE ATUAÇÃO DA TOLERÂNCIA

#### 3.1. JOHN LOCKE E A AURORA DA TOLERÂNCIA

Enquanto Bayle escrevia, a questão da tolerância religiosa estava no centro da discussão intelectual da época. A presença do tema era tamanha que o amigo de Locke, Jean Le Clerc, chamava de os “*livros da controvérsia*”, referindo-se à grande quantidade de temas em torno do tema da tolerância, ou como se dizia à época: “*o grande burburinho que hoje se faz a questão da tolerância*”<sup>136</sup>.

Na Inglaterra, o problema tinha uma longa história. No início do século XVII, a Igreja Anglicana perseguira profundamente dissidentes religiosos - no caso, todo não anglicano - no reinados de Jaime I e Carlos I, entre 1603 e 1640, antes da Guerra Civil, inclusive sendo, parcialmente, essa a razão do conflito que tomou conta de todo o reino na década de 1640. Durante a Guerra Civil, com o governo vago e o país em convulsão, os presbiterianos dominaram o Parlamento entre os anos 1643 e 1645, defendendo que a igreja deveria ter um poder absoluto sobre a fé e sobre o culto, caracterizando-se como um grupo, ao menos em questões religiosas, bastante intolerantes. O seu poder diminuiu na segunda metade da década de 1640, sendo substituídos pelos independentes, que foram hegemônicos na época da República de Cromwell, de 1648 a 1660. Estes eram grandes defensores da tolerância religiosa, dentro de alguns limites, claro. O próprio Cromwell teria afirmado que “*não me ocupo de questões de consciência dos outros*”<sup>137</sup>. O que importa é percebermos que havia grupos aparentemente tolerantes, ou que pelo menos falavam algo em torno de uma certa pacificação dos conflitos religiosos.

Nesse ínterim, surgiram anglicanos moderados, como Jeremy Taylor, que em seu *Discours of the liberty of prophesying*, defendia a tolerância ao alegar que independentemente da orientação cristã, o que definia um homem eram seus valores – e que ter bons valores era suficiente para não ser considerado herético. Alguns grupos foram mais radical e abertamente tolerantes, entre os quais citamos dois: os *latitudinários*, do qual Locke fará parte, e os *socinianos*, um grupo radical que surgiu nessa época na Inglaterra, sendo muito influente no debate público. Estes eram os mais

---

<sup>136</sup> Klibansky, p.12. in Locke, 1968.

<sup>137</sup> Polin, in Locke, 2004, p.44.

radicais, grandes defensores da tolerância, porém profundamente odiados por causa de preceitos religiosos outros que defendiam, como a negação da divindade de Cristo e do dogma da trindade. Os latitudinários, por outro lado, era um grupo fundado por Chilligworth, cuja evangelização foi difundida através de seu livro *The religion of protestants, a safe way to salvation*, em 1639. Segundo ele:

Todos os homens foram dotados por Deus de suficiente razão e de suficiente juízo para descobrir por si mesmos as verdades necessárias à sua salvação. A fé que salva é formada das verdades fundamentais que são comuns a todos os cristão, isto é, sem dúvida, a fé na mensagem e na divindade do Cristo. É preciso, pois, que cada um possa plenamente dispor de liberdade de seu próprio juízo; cada homem está face a face com Deus e uma Igreja constitui somente um quadro vago e débil. Eis porque basta buscar sinceramente a verdade para escapar da cominação e merecer a salvação<sup>138</sup>.

Esse grupo é bastante importante para avaliar a visão de Locke sobre a tolerância, porquanto Locke se aproximou do grupo dos latitudinários, e eles marcaram a sua visão da relação entre os credos. Locke nascera em uma família profundamente puritana. Seu pai e seu patrono pegaram em armas durante a Guerra Civil, em oposição ao rei Carlos I. Locke contava 16 anos quando viu Carlos I ser executado e a República (de Cromwell) proclamada. Sobre Cromwell afirmou “*Vós, Senhor, dos Céus saístes consumado herói*”<sup>139</sup>. Instalou-se na isolada Christ Church em Oxford durante a Restauração, atuando como professor e informalmente como médico. Foi na Christ Church que Locke conheceu Henry Stubbe, que publicou *An essay in defense of the good old cause, or a discourse concerning the rise and extent of the power of the civil magistrate in reference to spiritual affairs*, que defendia uma liberdade religiosa absoluta, até mesmo para os socinianos e os católicos (algo raro entre puritanos), visando à convivência pacífica de homens em torno de um bem comum. Na mesma época, outro colega de Locke, Edward Bagshaw, escreveu *The great question concerning things indifferent in religious worship* retomando a ideia de liberdade cristã proposta por Lutero e a amplificando, defendendo uma liberdade absoluta em matéria de coisas indiferentes, isto é, aspectos da vida que não afetam a salvação do cristão.

Em 1660, na Restauração da Monarquia, após o fracasso da República (de Cromwell), renovou-se na Inglaterra a crença na coerção e na perseguição religiosas, sempre amparadas na antiga noção de *compelle intrare*. É precisamente nesse momento que Locke escreverá os “dois opúsculos” (1660-2), que defendem ideias que ele próprio viria a contestar depois, a saber, ideias

---

<sup>138</sup> Polin, in Locke, 2004, p.45

<sup>139</sup> Goldie in Locke 2007, p.XV.

menos “tolerantes”. Nesses textos, Locke está menos aberto à ideia de convivência pacífica entre os credos, sendo bastante incisivo na possibilidade de interferência na crença interior. O que mudou? Segundo os biógrafos, Locke visitou a cidade Cleves, na Alemanha, famosa por sua tolerância e diversidade religiosa:

Locke's life at this time would seem to have been well occupied, if a little humdrum. In 1665 an opportunity for something quite new came up, and Locke promptly seized it. Sir Walter Vane was being sent to Cleves on a diplomatic mission to the elector of Brandenburg, and Locke was offered the post of secretary. The mission left England in November and returned the following February. As an act of diplomacy it proved futile, but it is clear from his letters home that Locke greatly enjoyed his first journey abroad, and the experience of staying in a community in which the members of different churches lived together without disorder may have helped him change his mind about the practicability of religious toleration<sup>140</sup>.

Além da sua visita a Cleves, a vida pessoal de Locke teve outra virada. Em 1667, Locke abandonou o isolamento de Christ Church e se incorporou à família de Lorde Ashley, Conde de Shaftesbury e Lorde Chanceler. Ashley foi secretário de estado e futuro líder dos *whigs*. Locke também mudou de cidade, saindo da isolada Oxford para a cosmopolita Londres, exatamente durante o reinado de Charles II, suficientemente tolerante. É nesse ambiente que Locke publicará, em 1667, o *Ensaio sobre a tolerância*, na qual discute as atribuições do governo em matéria de religião e onde afirma que a única preocupação do magistrado é a paz, a segurança e a tranquilidade do povo<sup>141</sup>. Foi aqui que Locke, segundo um dos seus grandes intérpretes, Goldie, “começou a tentar erigir uma barreira teórica entre a esfera eclesiástica e as preocupações civis<sup>142</sup>”.

Locke apresenta nesse texto uma visão sobre o que acontece com a perseguição “desnecessária” (sic.), a saber, o fato de que ela se torna o meio mais fácil de converter inocentes sectários em rebeldes sediciosos<sup>143</sup>. Dali em diante, Locke vai publicar muitos textos menores, alguns inclusive fragmentários, tais como *Poder civil e eclesiástico*, *Igreja*, *Cristãos pacíficos* e vários intitulados “tolerância”, nos quais “removia a magistratura temporal da esfera da religião” afirmando que “a segurança da república e a salvação das almas eram coisas distintas”<sup>144</sup>. que vamos analisar a seguir.

---

<sup>140</sup> Chappell, 2007, p.25.

<sup>141</sup> Goldie in Locke, 2007, p.XIX.

<sup>142</sup> Ibidem, 2007, p.XX.

<sup>143</sup> Ibidem, 2007, p.XX.

<sup>144</sup> Ibidem, 2007, p.XX.

A preocupação de Locke nesse texto do *Ensaio sobre a tolerância* é considerar o papel do magistrado em três tipos de ações e opiniões: (i) opiniões especulativas e modalidades de culto; (ii) opiniões e ações nas coisas “indiferentes”; e (iii) ações práticas que são inerentemente más.

O ponto de partida de Locke é considerar que não parece possível atribuir a um magistrado determinados aspectos da vida, especialmente da vida interior, dado que a principal atribuição de um magistrado, isto é, de um governo, é a preservação da sociedade, no que respeita à sua segurança e liberdade: “*não se pode supor que o povo confira, a um ou mais de seus semelhantes, uma autoridade sobre si que atenda a outro propósito senão a própria preservação*”<sup>145</sup>.

Desse modo, a principal função de um magistrado é garantir que a convivência entre os homens seja minimamente pacífica, em primeiro lugar. Todos os outros aspectos que se expandem para além dessa esfera precisam ser averiguados se merecem, ou permitem, alguma ação do magistrado. Um desses aspectos, conforme acima citado, reside nas opiniões e nas ações especulativas, as mais variadas, da metafísica à natureza humana. Para Locke, tais opiniões têm direito universal à tolerância, porque não afetam a convivência dos homens. Do mesmo modo, o local e a forma de culto para Locke também não abrem espaço para alguma atuação do magistrado, “*porque essa é uma coisa que se passa totalmente entre Deus e mim*”<sup>146</sup>. Ele diz:

(...) se observo a sexta-feira como um muçulmano, ou o sábado como um judeu, ou o domingo como um cristão; se rezo com ou sem forma; se cultuo Deus segundo as variadas e pomposas cerimônias do papista ou da maneira mais simples do calvinista: nada vejo em qualquer dessas coisas, se feitas com sinceridade e pela consciência, que possa por si só tornar-me pior súdito para meu príncipe, ou pior semelhante para meus concidadãos...<sup>147</sup>.

É um postulado interessante sobre como se constrói a vida espiritual. Em algum nível, ela remonta à visão que surge na Reforma de que a salvação da alma depende somente do indivíduo, e que o modo como cada indivíduo compreende ser o jeito certo de cultuar a Deus compete unicamente a ele – e não deveria atingir os demais. A visão de Locke sobre o culto não se estende, de imediato, para a sua noção sobre a crença, mas isso por uma razão mais profunda, na relação que ele enxerga entre a religião e o fundamento da moral, pois, para Locke, a religiosidade – no caso, a crença em Deus – era “*a fundação de toda a moralidade*”<sup>148</sup>, desse modo não se podia classificar como uma opinião especulativa.

---

<sup>145</sup> Locke, 2007, p.168.

<sup>146</sup> Ibidem, 2007, p.170.

<sup>147</sup> Ibidem, 2007, p.172.

<sup>148</sup> Ibidem, 2007, p.170.

No entanto, antes de adentrarmos ao terreno da crença religiosa para Locke nesse texto, é interessante analisar o que ele afirma que *não* deve ser tolerado. Para o autor, opiniões contrárias à ordem pública não devem ser toleradas. O magistrado pode proibir opiniões que perturbam o governo, por isso estar sob sua jurisdição. Mas Locke demonstra como forçar os que criticam o governo a mudar de opinião é ineficaz, tendo como efeito máximo levar os homens à hipocrisia. E, assim como o magistrado pode agir sob tais circunstâncias, ele também pode agir sobre tudo o que perturba a paz, a segurança e a tranquilidade do povo, dado que essas são as suas atribuições centrais. Assim, há um jogo de equilíbrio entre magistrado e súdito, ambos com algum raio de ação e consciência:

De fato, a liberdade de consciência é o grande privilégio do súdito, assim como o direito de impor é a grande prerrogativa do magistrado, de modo que é preciso vigiá-los mais minuciosamente para não enganarem o magistrado ou o súdito, por causa das justas pretensões que possuem<sup>149</sup>.

Essa liberdade de consciência, segundo afirmamos acima, encontra alguma limitação no que respeita à crença. E Locke o apresenta em dois casos: o ateu, que não pode ser tolerado dado que a crença em Deus é fundamento da moralidade; e também os católicos, porque compreenderiam o papa como o magistrado e não o magistrado secular, de forma que a hierarquia eclesiástica católica dificulta a sua pertença ao estado, pois “*onde têm poder, julgam-se obrigados a negá-lo a outros*”<sup>150</sup>.

Na década de 1670, Locke aprofunda a sua visão sobre a tolerância religiosa e promove algumas inflexões importantes no seu pensamento. Ele começa a escrever uma série de pequenos textos e anotações sobre a tolerância (todos intitulados *Tolerância*). No pequeno e primeiro texto dessa série sobre a *Tolerância* de 1675, ele afirma:

Parece-me que os clérigos deveriam, como embaixadores, esforçar-se por rogar, convencer e persuadir os homens à verdade, em vez de instarem o magistrado a forçá-los a sua congregação. Foi assim que se abriu caminho para o cristianismo e se difundiu ao mundo a religião que até aqui professam. Porém, pregando inclementes, uma vez por semana contra seus irmãos dissidentes, e os vituperando no resto da semana com a mesma impudência, não se empenham pelos métodos mais brandos e serenos do evangelho, pelas cordas suaves do amor, em atrair os homens<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> Locke, 2007, p.178.

<sup>150</sup> Ibidem, 2007, p.188.

<sup>151</sup> Ibidem, 2007, p.286.

Locke está incluindo aqui um aspecto importante da relação do crente com aquele que julga herege, a saber, que ele não deve ser indiferente com o herege, mas que ele deve agir de determinado modo, e esse modo é a persuasão e a evangelização, em algum sentido. Não suficiente, ainda remete essa atitude à maneira como o próprio cristianismo se propagou no mundo, quando dos seus primeiros apóstolos. Este ponto já havia sido tematizado noutros momentos da teologia cristã, que defendiam que era necessário fazer algo em relação, que talvez o *compelle intrare* pudesse ser realizado pela persuasão. Locke não vai tão longe no seu argumento, ele só busca demonstrar que o combate direto, a oposição, não parecem ter serventia, enquanto a evangelização “amorosa” poderia ter efeitos mais eficazes.

Nos textos seguintes, Locke está bastante interessado em retomar o tema lançado na *Epistola*, ao discutir a tolerância como uma questão colocada na relação entre governos e súditos. Isso fica bastante claro já no seu segundo texto sobre a *Tolerância*, de 1676, no qual diz:

Para estabelecer a paz de lugares onde existem diferentes opiniões religiosas, é preciso distinguir perfeitamente duas coisas: religião e governo (...) magistrado deve apenas zelar pela paz e segurança de uma cidade, os ministros (clérigos) devem se apenas se preocupar em salvar uma alma<sup>152</sup>.

Nós temos aqui um ponto adicional ao ponto apresentado na *Epistola*: Locke está dizendo não só que o magistrado não deveria interferir nas matérias da fé, mas também que os clérigos não deveriam expandir a sua ação para além dessas matérias. Futuramente, isso será precisamente formulado como uma separação entre as esferas.

Contudo antes, no seu quarto e último pequeno texto sobre a tolerância<sup>153</sup>, em 1679, Locke retoma outro ponto timidamente lançado na *Epistola*, a saber, o fato de que a crença ocorre em âmbito privado, não estando à disposição de qualquer outra pessoa senão do próprio fiel. Ele afirma:

Nenhum homem tem o poder de prescrever a outro aquilo em que deveria ou não acreditar para salvar a própria alma, porque isso é unicamente de seu próprio interesse privado, e não diz respeito a outro homem<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> Locke, 2007, p.207.

<sup>153</sup> No seu terceiro texto, que são praticamente anotações, afirma que os judeus não forçavam ninguém a seguir seus cultos.

<sup>154</sup> Locke, 2007, p.343.

Este texto apresenta uma ideia que será crucial para o futuro fundamento da tolerância em Locke, a saber, que, se a crença religiosa e espiritual abrange uma esfera completamente íntima, interior, privada e, por isso, imperscrutável do sujeito, qualquer tentativa de ação externa sobre essa crença será inútil e ineficaz. O magistrado civil pode ter à disposição o uso da força, porque age sobre ações reais, materiais, físicas e visíveis dos sujeitos, porém a esfera religiosa acontece subjetivamente, ela não é visível, física ou material. Ele diz:

o uso da força e da lei civil é, na sociedade possível, justo e eficaz, já que o magistrado dispõe do gládio da justiça, ao passo que, na sociedade eclesiástica, o uso da força seria injusto, ineficaz, já que a salvação de cada um só depende dele mesmo, e aliás impossível sem a transformação desta sociedade em sociedade política, o que é contrário à natureza<sup>155</sup>.

Essa definição ainda não é tão clara quanto será na futura Carta de Locke sobre a tolerância, mas ela anuncia um argumento que lhe será fundamental, no caso, de que nenhuma ação de coerção em âmbito espiritual tem razão de ser. A salvação dependerá de cada um, e isso ocorre em âmbito privado e íntimo, de modo que uma coação a determinada crença não pode ter eficácia; e, no limite, ainda teria como efeito criar no âmbito religioso uma sociedade política, isto é, uma sociedade que disputa poder, através de querelas religiosas (o que ocorreu precisamente na Baixa Idade Média, coesoante analisamos acima).

Na virada da década de 1680, quando Ashley fugiu para a Holanda, Locke o seguiu. Foi na Holanda que viveu como *refugiado*, junto a ingleses e escoceses *whigs* e outros dissidentes religiosos. Foi na Holanda que publicou seus textos principais. Lá, ele teve contato com a comunidade dos *remonstrantes*, uma dissidência do calvinismo cuja grande bandeira era a paz entre as religiões. O médico Veen, na casa de quem Locke se hospedou, era um membro eminente dessa comunidade. Outro grande amigo de Locke, Phillipe Limborch, também era muito amigo de Veen, frequentava sua casa, e Locke conviveu com ambos neste momento. Limborch planejava escrever a sua obra *Theologia Christiana*, na qual buscava promover a paz cristã. Foi a este amigo que Locke dedicou a Carta sobre a Tolerância. As duas siglas que aparecem no frontispício da carta, a saber, T.A.R.P.T.O.L.A e P.A.P.O.I.L.A foram esclarecidas anos depois e fazem referência a Limborch e aos remonstrantes: *theologiae apud remonstrantes professorem, tyrannidis osorem, limburgium amstedolamensem* e a segunda sigla *pacis amico, persecutionis osore, ioanne lockio anglo*.

---

<sup>155</sup> Polin, in Locke, 2004, p.65.

Locke nessa época contava mais de 50 anos. Ainda não publicara nenhum livro (Locke não publicou quase nada antes dos 75 anos de idade). Vivia sob um pseudônimo em Gouda, na Holanda, refugiado. Em 1689, após a Revolução Gloriosa (não para defendê-la, pois já estavam escritos), publicou os *Dois tratados sobre o governo*, o *Ensaio sobre o entendimento humano* e a *Carta sobre a Tolerância*. Segundo os amigos de Locke, Philippe de Limborch e Jean Le Clerc, a carta foi escrita no verão de 1685-1686. Essa foi publicada em latim com o título *Epistola de Tolerantia*, em 1689, na Holanda, sob anonimato. Um escritor e tradutor, amigo de Locke, William Popple, traduziu-a para o inglês no mesmo ano. Locke só “assumiu” a autoria da carta em um codicilo a seu testamento, no qual reconhece ter escrito a carta e que sua tradução por Popple foi feita “*sem meu conhecimento*”<sup>156</sup>. Só retornou à Inglaterra, com a vitória definitiva da Revolução, tornando-se célebre conselheiro de governo e conhecido como “o grande senhor Locke”, amigo de Issac Newton (foi talvez o primeiro leitor dos *Principia*) e outros intelectuais da época. Faleceu em 1704, ouvindo salmos.

Destes textos, que são seus textos fundamentais, concerne-nos a Carta. Ela se relacionava com todo esse turbilhão de coisas que havia acontecido na sua vida e na vida inglesa:

The question that the Letter addresses is central to the turmoil that had been the background to Locke’s whole life: what is the relationship between political membership, political authority, and religious belief? What claims, if any, should states make on the religious lives and loyalties of citizens?<sup>157</sup>.

O pesquisador em Locke, Vernon, apresenta como os pontos principais com os quais Locke lidou ao longo da vida, a saber, a relação entre comunidade, convivência, autoridade política e crença religiosa se consubstanciavam na *Carta sobre a Tolerância*, que buscará apresentar um modo harmonioso de essas esferas se relacionarem através da tolerância religiosa.

O início da Carta já afirma que o seu ponto central é tratar da tolerância mútua entre cristãos nas suas mais distintas confissões religiosas. Seu ponto de partida já se caracteriza como algo suficientemente singular ao dizer “(...) *considero a tolerância a marca característica da verdadeira igreja*”<sup>158</sup> e que todo aquele que se afasta da gentileza e da boa vontade está “*longe de ser um*

---

<sup>156</sup> Kilbansky, p.8.

<sup>157</sup> Vernon, 2010, pp.viii-ix.

<sup>158</sup> Locke, 2022, p.33.

*verdadeiro cristão*”<sup>159</sup>. Locke estava em um ambiente que vivera pelo menos os últimos duzentos anos em profundo conflito religioso, marcado principalmente pela intolerância religiosa. Deste modo, abrir a Carta com essa afirmação apresenta um postulado inteiramente novo para o período. Ainda nessa primeira página, Locke também já anuncia a questão sobre a relação entre religião e poder, ao relembrar uma passagem de Lucas: “*Os reis dos gentios exercem o domínio sobre eles, mas vós não sereis assim*”<sup>160</sup>. Locke apresenta qual a tarefa da verdadeira religião:

Ela não é instituída a fim de erigir uma pompa exterior, de obter domínio eclesiástico ou de exercer força compulsória, mas de regular a vida dos homens segundo as regras da virtude e da piedade<sup>161</sup>.

Quer dizer, Locke retoma a mensagem espiritual de Cristo para relembrar as virtudes morais de um bom cristão, a saber, a busca por emular a prática de Cristo, sua santidade de vida, pureza de maneira e bondade e gentileza de espírito. Nessa tarefa do bom cristão, “*ninguém pode ser cristão sem caridade e sem aquela fé que opera não pela força, mas pelo amor*”. Esse ponto permite a Locke começar a mostrar na prática uma espécie de indignação seletiva de alguns cristãos, que se compadecem, pelo amor, dos erros e pecados daqueles próximos, da sua comunidade ou família, mesmo assim não são capazes de tolerar o mínimo desvio daqueles de fora da sua vida, perante os quais se rogam o direito de “*expressarem seu amor e desejo de salvar as almas pela imposição de tormentos e pela prática de todo tipo de crueldade*”<sup>162</sup>. Ele diz:

Mas se alguém faz o contrário e, sendo cruel e implacável em relação àqueles que discordam de sua opinião, é indulgente com as iniquidades e ações imorais indignas de um cristão, deixemos que fale da igreja o quanto quiser, pois demonstra claramente por suas ações que tem em vista um outro reino, e não o avanço do reino de Deus<sup>163</sup>.

Esse primeiro argumento de Locke é importante, mas muitas vezes deixado de lado pelos intérpretes da Carta. Provavelmente em virtude de uma leitura muito secular, moderna ou, até mesmo, ateia da Carta, esses intérpretes esquecem esse primeiro ponto de Locke, que é

---

<sup>159</sup> Ibidem, p.33.

<sup>160</sup> Ibidem, p.33.

<sup>161</sup> Ibidem, p.33.

<sup>162</sup> Ibidem p.34.

<sup>163</sup> Ibidem, pp.35-6.

especificamente cristão: ele retoma o fundamento da *caritas* cristã como um argumento para condenar a tortura ou a coerção em matéria religiosa. Ele afirma:

Tolerância para com aqueles que divergem dos outros em matéria de religião é tão conforme ao Evangelho de Jesus Cristo e à genuína razão da humanidade, que parece monstruoso ser tão cego a ponto de não perceber, com enorme clareza, a necessidade e vantagem dela<sup>164</sup>.

Normalmente, os pesquisadores da Carta apontam o próximo argumento de Locke como o “primeiro argumento da Carta”, a saber, o argumento da separação entre a atribuição do magistrado e o funcionamento da instituição religiosa. Mas isso é impreciso. Esse primeiro argumento de Locke, enraizado no que há de mais profundo do cristianismo, é o ponto de partida da Carta. É somente após trazê-lo que ele sente que pode partir para algo além. Ele defende que meios pacíficos são parte da essência do cristianismo e que a Escritura não autoriza a crueldade. E nesse sentido a Carta possui ao menos uma das suas premissas assentada em uma visão profundamente crista da vida espiritual. O fundamento que ele oferece é bíblico, a passagem a que ele remete é Lucas, o ponto central é o amor cristão. Provavelmente, Locke está preocupado em recuperar um sentido do amor cristão que se perdera nas guerras religiosas, em que, sob o argumento da preocupação com a salvação do próximo, legitimou-se a imposição da fé à força.

Tendo resgatado esse sentido original de *ágape* na história da virtude cristã, Locke pode avançar para seu primeiro argumento “laico”, a saber, o argumento que falará sobre as atribuições de um governo na sociedade civil. Para ele, e isso vai ser profundamente examinado nos *Tratados sobre o Governo*, publicados no mesmo ano em que a Carta, cabe ao magistrado a “*execução imparcial de leis igualitárias*”<sup>165</sup>. E essas leis são todas relacionadas à busca, à conservação e ao avanço de vantagens civis, a saber, a vida, a liberdade, a saúde, a indolência física, a posse de bens exteriores, como dinheiro, terras, casas, mobiliários e coisas afins. O que isso implica, em matéria de religião, é bastante interessante, e o modo como Locke coloca também: ele sempre antecipa a conclusão para só depois explicar as suas premissas. Façamos o caminho inverso. A sua premissa fundamental é: a fé só é fé com crença, e crença é persuasão interior e completa da mente. A ela se segue outra premissa fundamental: a persuasão interna não é atingível por qualquer meio de coerção externa, pois é fruto da convicção e da crença íntima. Disso deriva todo o resto do seu argumento na

---

<sup>164</sup> Ibidem, pp.36-7.

<sup>165</sup> Ibidem, p.37.

*Carta*, no caso, (i) todas as implicações tanto na relação de um cristão com o outro, quanto (ii) do governo com a religião e com os súditos em matéria religiosa: ora, se a fé é uma crença interior, não é possível impô-la desde fora a qualquer um, seja como um cidadão qualquer, seja como um governante. Se a fé e o culto de um governo for obrigatoriamente seguida por todo cidadão, isso é incongruente com uma fé sincera, pois

“ninguém pode abandonar o cuidado com a própria salvação e confiá-lo cegamente a escolha de um outro, príncipe ou súdito, que lhe prescreva qual fé e culto se deve adotar. Pois, mesmo que quisesse, ninguém pode conformar sua fé aos ditames alheios”<sup>166</sup>.

Não fosse assim, a fé dos homens dependeria do seu lugar de nascimento, “*o que aumentaria ainda mais o absurdo e o prejudicaria muito a noção de divindade*”<sup>167</sup>. E a única ferramenta de intervenção de um governo é a força externa; logo, ela não terá qualquer poder sobre a persuasão interna, fonte da fé e da crença na mente. Aquilo que espiritualmente chamamos de “luz” não pode advir de qualquer tipo de penalidade exterior ou sofrimento ou castigo.

Se o governo não tem qualquer ingerência sobre a religião do cidadão, teria então a própria igreja? Ora, para Locke a igreja é uma sociedade voluntária de homens reunidos de livre acordo em torno de um culto público a Deus, segundo aquilo que julgam adequado para servi-Lo, e que, ainda, seja eficaz para a salvação de suas almas. Nesse sentido, novamente a questão da consciência surge, sub-repticiamente, no argumento de Locke, embora na *Carta* não esteja explicitado: participar de e pertencer a uma comunidade religiosa é uma decisão interna, uma convicção pessoal, livre e voluntária. Sendo assim, todos os argumentos retornam, isto é, é impossível obrigar alguém a pertencer a determinada comunidade religiosa, caso não esteja a pessoa convencida internamente de que aquele é o culto que lhe conduz a Deus. Poderíamos redarguir Locke dizendo que a dissensão entre fiéis dentro de uma igreja parece algo bastante complicado, sensível, sempre envolto em problemáticas, mas ele está ciente disso, pois afirma que sabe que toda religião é “ortodoxa” para si mesma. Contudo, pertencer de forma insincera a um culto, somente por temor de castigo externo, é condenar a própria alma, porque “*nenhum caminho que eu percorrer contra os preceitos de minha própria consciência me levará à morada dos bem-aventurados*”<sup>168</sup>. Esse ponto certamente retirou Locke da sua aproximação com aquele grupo, muito forte entre os anglicanos, anteriormente citado,

---

<sup>166</sup> Locke, 2022, p.38.

<sup>167</sup> Ibidem, p.40.

<sup>168</sup> Ibidem, p.56.

os latitudinários, de quem tinha outrora se aproximado, que tinham uma visão mais liberal da relação entre religiões. Isso porque nesse momento, havia uma grande discussão entre os latitudinários sobre as “coisas necessárias” à salvação e as “coisas indiferentes”, e Locke discordava da abordagem de tal grupo. Sua visão era bastante “luterana” nesse sentido, isto é, para Locke, o único fator da salvação era a fé em Cristo, todos os outros assuntos menores não importavam para a salvação. Futuramente, em seu outro texto, *Razoabilidade do cristianismo*, de 1695, Locke defende a simplicidade da visão cristã sobre a salvação e como ela foi deturpada e esquecida pelas disputas políticas eclesiásticas: “*parte daquilo que historicamente preocupou os teólogos e levou a inquisições e caça aos hereges é mera especulação; a simplicidade cristã tinha sido manchada pela vaidade espiritual e pelo pedantismo metafísico*”<sup>169</sup>.

Quer dizer, para Locke o que está em jogo na salvação não são boas obras, nem adequação a sacramentos eclesiásticos, mas uma convicção pessoal interna:

“não poderei ser salvo por uma religião de que desconfio e por um culto que abomino (...) nenhuma religião que não creio que seja verdadeira pode ser verdadeira ou útil para mim”<sup>170</sup>.

O ponto que havia sido anunciado pelos pequenos textos sobre a tolerância nos anos 1670 está aqui esclarecido, preciso e evidente. Uma fé insincera, obtida seja por engano, seja por coerção, não pode levar à salvação da alma. E se a crença em Deus assenta-se em uma convicção íntima, se cabe ao fiel acreditar de modo subjetivamente sincero em Deus e se não há nada que alguém externamente poderia fazer sobre isso, então um fiel tem o mesmo poder (ou maior, para ser preciso) que qualquer outro sujeito no que respeita à sua crença. Novamente se baseando nas premissas supracitadas, Locke conclui:

“(...) o cuidado com a República e o direito de promulgar leis não revelam ao magistrado o caminho que leva ao céu com mais certeza do que a busca e o estudo de cada indivíduo são capazes de revelar para ele mesmo”<sup>171</sup>.

E, por fim, se não é possível interferir em uma crença religiosa, porque subjetiva, todos os mecanismos de coação externa desaparecem em seu fundamento. Nós sabemos que aqui está o

---

<sup>169</sup> Goldie in Locke, 2022, p.19.

<sup>170</sup> Locke, 2022, pp.56-7.

<sup>171</sup> Ibidem, p.53.

central da visão de Locke sobre a crença, que normalmente é tido pelos pesquisadores como o “segundo argumento” da Carta, a saber, que a intolerância é ineficiente, que a perseguição não tem efeitos, visto que não pode conduzir à crença genuína, “*assim como a vara não pode persuadir um estudante da verdade de uma equação matemática*”.

O curioso é que existe ainda outro argumento bíblico na Carta, poucas vezes ressaltado pelos estudiosos, a saber, de que na Bíblia não há defesas de interferência do estado na religião (isso é bastante discutível, pois há fundamentação de estados religiosos na Bíblia, normalmente remetendo-se ao Antigo Testamento, mas este não é nosso ponto aqui). Locke diz que “*não existe em absoluto uma tal república cristã*” e que Cristo “*não instituiu nenhuma república*”<sup>172</sup>; e ainda provoca: “*mostrem-me o edito pelo qual Cristo impôs essa lei à sua igreja*”<sup>173</sup>. Realmente, especificamente no Novo Testamento, há pouca margem para encontrar uma associação entre a religião cristã e o exercício do governo. Somente interpretações de Cristo como *zelota*, sempre à margem das interpretações canônicas, acenaram para isso (curiosamente, Locke fala dos *zelotas* rapidamente na Carta, discordando deles)<sup>174</sup>. Segundo alguns intérpretes, com essa defesa da impossibilidade de fundamentar um estado na cristandade, Locke, em algum nível, rompeu com o estado confessional<sup>175</sup>

Esses dois argumentos bíblicos de Locke - que a *caritas* cristã exige tolerar e que não há mistura entre religião e estado no ensinamento de Cristo - são suficientemente desnecessários para a compreensão contemporânea da *Carta* e da sua proposta de tolerância. O que ficou para nós na modernidade foi que Locke defendeu uma visão da fé enquanto crença e convicção íntimas, sobre as quais nenhum agente externo teria capacidade de conversão forçosa que não através da persuasão (interna), tendo, como consequência, que toda coação, perseguição, ameaça ou tortura somente levaria à fé hipócrita ou à negação e à morte; redundando, por fim, que nem uma igreja, nem um governo têm poder para agirem na consciência de alguém. Ficou para a modernidade o argumento da separação entre Igreja e Estado, de que a religião não é competência do magistrado, e que o Estado não é um instrumento adequado para salvar as almas. Locke ao afirmar que não existe uma república cristã e que o governo não pode indicar um caminho específico para a Salvação, dado que

---

<sup>172</sup> Locke, 2022, p.66.

<sup>173</sup> Ibidem, p.42.

<sup>174</sup> Zelotas eram o grupo politizado dos judeus à época de Cristo, e segundo alguns intérpretes mais radicais, Cristo seria um zelota, a saber, estaria trazendo uma mensagem política, e não espiritual.

<sup>175</sup> Goldie in Locke 2022, p.13.

ele pode se mostrar abominável para a consciência e que, então, seria absurdo segui-lo, está defendendo que não há nenhuma esfera de interferência do governo secular sobre a crença espiritual de seus cidadãos (argumento que o conecta com os seus *dois tratados* sobre o governo, da mesma época – embora os tratados não se ocupem de religião, porque são sobre governo, e o governo não se ocupa de religião). Locke conclui: “a lei não obriga os homens a irem contra a sua própria consciência”<sup>176</sup>.

Para Locke, a tentativa dos governos de interferirem através da coação e da pressão sobre as consciências e crenças individuais foi uma grande causadora de conflitos humanos, oriunda da disputa mesquinha do poder, que fez tanto os governos se imiscuírem em matéria religiosa, quanto as igrejas se intrometerem na esfera política. Ele diz:

“Não é a diversidade de opiniões (que é inevitável), mas a recusa em tolerar essas opiniões diferentes (o que poderia ser feito) que produziu todos os tumultos e guerras ocorridos no mundo cristão por causa da religião. Movidos pela avareza e pelo desejo insaciável de dominar, os chefes e líderes da igreja se valeram da ambição desmesurada dos magistrados e da superstição crédula do povo leviano para enraivecê-los e incitá-los contra os dissidentes, pregando-lhes, contrariamente às leis do Evangelho e aos preceitos da caridade, que os cismáticos e heréticos deveriam ser destituídos de suas posses e destruídos. E, assim, eles combinaram e confundiram duas coisas em si mesmas absolutamente diferentes: a Igreja e a república”<sup>177</sup>.

Esse argumento foi o mais poderoso dos argumentos da *Carta* que permaneceu até hoje como fundamento de um princípio republicano fundamental, a saber, a separação entre o poder temporal e espiritual. É através desses apontamentos que Locke promove uma transformação definitiva e radical na história do mundo nesse texto, ao dizer, sobre a relação entre o poder temporal e o poder espiritual: “*Os limites de ambos os lados são fixos e intransponíveis*”<sup>178</sup>.

Na história da civilização ocidental, essa ideia de Locke, expressa na *Carta sobre a Tolerância*, bem como nos seus dois tratados sobre o governo, será o fundamento do Estado laico e da tolerância religiosa. A diferença entre os textos não é uma diferença de fundamento, mas de ênfase, pois na *Carta* Locke está bastante preocupado também com a relação entre grupos e pessoas, não somente entre súditos e governantes:

“(…) *this is less odd than it may at first seem, if we bear in mind that the Second Treatise is above all about the fear of domination that arises from the abuse of political power by*

---

<sup>176</sup> Locke, 2022, p.72.

<sup>177</sup> Ibidem, pp.82-3.

<sup>178</sup> Ibidem, p.49.

*those who hold it, while the Letter is preoccupied with the mutuality among groups whose exclusive beliefs incline them to seek power*<sup>179</sup>.

Não obstante, vale questionar em que sentido Locke defende a tolerância religiosa, porque, até então, os argumentos parecem apontar que a tolerância é uma espécie de mal inevitável, uma atitude que nos parece obrigatória pois não há nada que possamos fazer com a crença alheia.

Para muitos intérpretes, na *Carta sobre a Tolerância* de Locke, tolerância denota indulgência e não aprovação, isto é, o autor defende, mas não aplaude, a diversidade religiosa. Alguns pontos jogam a favor dessa interpretação. Por exemplo, Locke deixa de fora da tolerância novamente os católicos e os ateus. Os católicos principalmente por seu histórico de atribuírem-se interferência nas leis ordinárias, e também por sua querela contra o antinomianismo, no caso, aqueles que sustentam que as leis morais ordinárias são sobrepujadas pela superioridade da “verdade” religiosa, o que, no caso católico, serve para a tese da infalibilidade papal, que os faz acreditar que uma determinação do papa sobrepuja uma determinação governamental (pela mesma razão, Locke é constantemente hostil aos clérigos). Para Locke, “*as guerras civis haviam aberto uma caixa de Pandora de ‘entusiasmo selvagem e fanatismo antinomiano mascarados sob a insígnia de consciência*”<sup>180</sup>. E sobre os ateus, Locke diz: “*quem nega a existência de Deus não deve ser tolerado*”<sup>181</sup>. Seu argumento é que com a inexistência de Deus, mesmo em pensamento, todo o resto do contrato social e da fundamentação moral é jogado fora<sup>182</sup>.

Segundo as concepções de tolerância apresentadas por Rainer Forst, John Locke transita entre a concepção pragmática e a de permissão e coexistência. Pragmática, pois a separação entre o Estado e a igreja faz com que o Estado tenha o poder limitado aos assuntos temporais, e a igreja dedique-se à salvação das almas, mas sem o uso das armas ou da violência e da coerção. A tolerância torna-se um instrumento da justiça civil. Tolerância como coexistência, porque Locke defende uma concessão condicionada - baseada nos critérios de exclusão que apresentamos antes - justificada pela sua utilidade política e social. Por conseguinte, a tolerância não é um fim em si mesmo, mas um meio para a paz e a convivência pacíficas. Neste sentido, tem algo da dimensão ética e moral que não é abrangida pela compreensão de Locke, como demonstra Forst:

---

<sup>179</sup> Vernon, 2010, p.xxxi.

<sup>180</sup> Goldie in Locke 2022, p.23.

<sup>181</sup> Locke, 2022, p.76

<sup>182</sup> Depois da Carta, nós temos a crítica de Jonas Proast, eclesiástico de Oxford, que respondeu à carta de Locke. O argumento de Proast é que a coerção pode não lograr êxito diretamente, mas pode encorajar as pessoas a reconsiderarem a sua visão espiritual e religiosa. Além disso, de que a disciplina pode impelir à seriedade do pensamento. Quer dizer, “*a desconexão entre crença interior e eu material exterior não é, portanto, incontornável*”.

This confirms that, although Locke in his theory arrived at a separation between the *religious-ethical* and the *political-legal* person, he did not make a separation between the religious-ethical and the *moral* person. The laws of morality are accessible to the ‘light of Nature’ only as divine laws; without God they lose their binding character. In the discourse of toleration, morality had not yet been ‘rationalised’ to such an extent that it had liberated itself from particular religious foundations – Bayle, who was writing at the same time, would be the first to attempt this; nevertheless, in Locke (and this sets him apart from Bayle) the moment of political-moral rationalisation – that is, the demand for justification addressed to the secular power – reached a new level. It is perfectly clear that political authority is determined by the basic interests of individuals who reserve the power of political justification for themselves – while the ultimate normative power of justification remains, of course, with God. This is characteristic of Locke’s liberalism and lends it, on the one hand, its political force, though at the same time a strong religious component: ‘for Obedience is due in the first place to God, and afterwards to the Laws’. The latter leads him to set narrower limits in his doctrine of toleration than are to be found in some of his immediate predecessors, for example the Levellers. It leads to his fear – which could be called *Locke’s fear*, for, although he was by no means the only one who had it, he lent it particular emphasis – that morality and a state are impossible in the final analysis without a shared foundation in God<sup>183</sup>.

No início dessa pesquisa propusemos interpretar e analisar a proposta de Locke na esfera de atuação em que ela atuava. Conforme essa apresentação, percebemos que o filósofo inglês, o qual possui uma importância crucial, um protagonismo para a história do avanço da ideia de tolerância, restringe-se, porém, a uma esfera *política* de proposta da ideia, e não *moral*. Em praticamente nenhum momento, Locke argumenta que a tolerância é uma virtude moral de um indivíduo, sendo antes uma consequência prática e política do Estado diante de uma questão epistemológica – no sentido fraco –, a saber, de que não é possível intervir na crença e na convicção íntimas de alguém. O efeito dessa ideia na separação da igreja e do Estado e na secularização da atuação das leis foi determinante para uma sociedade liberal; contudo, percebemos que nessa aurora da ideia de tolerância, ela ainda não foi trazida ou justificada em seu valor moral intrínseco, tampouco com as complexidades internas que uma definição de tolerância exigem quando ela atua na ética individual.

Essa a herança de Locke para a história da civilização, que, mesmo desprezando seus argumentos estritamente bíblicos ou cristãos, conseguiu resgatar e manter a sua argumentação laica para defender a tolerância religiosa. Como resume Polin:

---

<sup>183</sup> Forst, p.223.

“O homem que, por natureza, nasce capaz de razão e capaz de liberdade, só pode se tornar um homem completo se se torna efetivamente um homem livre, a *freeman*, a *moral man*. O homem despojado de sua liberdade ou incapaz de aumentá-la ou torná-la efetiva, degenera propriamente falando; ele se acha excluído da condição humana ou incapaz de aceder a um estado verdadeiramente humano. Eis por que nenhum homem tem o poder de renunciar à sua liberdade, de se despojar de sua liberdade; a fortiori isso é contrário à lei de sua natureza de homem e a isso ele não tem direito. Ora, a liberdade se realiza na obrigação de pensar e de agir segundo a lei da razão. Pois a lei da razão, como toda lei digna desse nome (de todas as leis, a lei da natureza, ou seja, a lei da razão, deveria ser o princípio), não impõe a liberdade outros limites além dos que lhe asseguram o desenvolvimento e a salvaguarda. A liberdade é verdadeiramente essa lei e essa razão. A liberdade de pensar, de julgar e de agir, para um homem, está fundada *on his having reason*, sobre o fato de ser dotado de razão assim como de ter razão, razão que lhe permite descobrir a lei segundo a qual ele deve ser governar livremente. Eis aí enfim o verdadeiro, o único fundamento da tolerância, tal como Locke o estabeleceu essa liberdade razoável sem a qual o homem não pode cumprir sua humanidade, não pode se tornar um ser humano completo”<sup>184</sup>.

Não há dúvida de que a *Carta* de Locke promoveu uma das grandes mudanças no cenário intelectual e político da civilização ocidental. Sua defesa, ainda que com algumas ressalvas da tolerância, sua visão da crença espiritual como algo interior, infenso à coação, sua crítica da violência religiosa, em especial de sua ineficiência, assim como a sua atribuição das esferas de poder circunscritas a seus lugares e a seus métodos e fins, foram definitivas para a consolidação do republicanismo liberal vigente (sic.) na sociedade contemporânea. Mas, no que respeita especificamente ao objeto dessa pesquisa, a ideia da tolerância, pode nos surgir uma dúvida: para Locke, a tolerância é uma consequência da inutilidade da coerção, uma espécie de fraqueza, e não uma convicção moral positiva? Para avaliar essa pergunta, vamos avançar agora para o *Tratado da Tolerância*, de Voltaire, a fim de investigar se as suas abordagens, conseguem pôr luz sobre se a virtude em Locke se caracteriza como uma virtude moral propriamente dita, a ser louvada e estimulada, ou uma virtude deflacionada, enquanto fruto da fraqueza da intervenção humana, uma ação que deve ser feita porque seu oposto resultaria inútil. Em qual momento a virtude passa a ser em si vista como algo moralmente nobre?

---

<sup>184</sup> Polin, in Locke, 2004, p.70.

### 3.2. VOLTAIRE E O “LIVRINHO” SOBRE A TOLERÂNCIA

O outro texto canônico sobre a tolerância na época da Ilustração é o *Tratado da Tolerância*, de François-Marie Arouet, Voltaire. Escrito quase cem anos após a Carta de Locke, o texto lida com problemática similar, a tolerância religiosa, todavia no contexto específico das guerras de religião francesas, e com uma diferença fundamental: parte de um caso exemplar, e não de argumentos gerais. Na França, a Reforma levou às guerras religiosas, que mataram milhares de pessoas ao longo do século XVI, como na Guerra dos Três Henriques e na célebre Noite de São Bartolomeu. Quando se iniciou o século XVII, o país foi protagonista da segunda e última parte da Guerra dos Trinta Anos, inclusive sagrando-se vitoriosa – o que deu origem à grande época da dinastia Bourbon. Governava o país o jovem rei Luís XIV, amparado por seu cardeal Richelieu e uma corte poderosíssima, modelo de todas as aristocracias da Europa. Ao longo de seu reinado, Luís XIV recrudescer a sua visão religiosa, tendo, através do Édito de Fontainebleau, em 1685, revogado o Édito de Nantes (que dava liberdade religiosa para cristãos e protestantes no país). O país caiu em novo processo de agudização da tensão religiosa. Em especial, um grupo crescente à época, o dos jansenistas, causou distúrbios em Paris. Ligado a uma versão mais ortodoxa do cristianismo, foram grandes opositores dos jesuítas. O rei ampliara a perseguição aos jansenistas, que, além de sua visão religiosa mais rígida, ainda padeciam de condições sociais precárias, estavam centralizados majoritariamente no bairro de Saint-Médard, em Paris, um bairro tido como perigoso e degradado. Rebeliões eclodiam por diferentes lugares, e uma série de prisões foi realizada pelo governo. A Bastilha tornou-se um cárcere religioso. No início do século XVIII, a situação religiosa era muito tensa na França, especialmente porque grandes conflitos continuavam, rebeliões por todo país se avolumavam com as mais diferentes características, sempre motivadas por problemas espirituais; e, à medida que o tempo passava, também começavam a aparecer conflitos pequenos, comezinhos, cotidianos, que se tornavam notícia, como brigas familiares que derivavam em crimes intrafamiliares – tudo em virtude de conversões religiosas entre catolicismo e protestantismo. É interessante notar isso, pois na metade do século XVIII, a Paz de Vestfália já contava cem anos e os escritos ingleses sobre a tolerância mais de setenta anos. Nós sabemos que na Inglaterra conflitos religiosos também perduraram no século XVIII, ainda que certamente sem a mesma intensidade dos problemas franceses. Foi nesse ínterim que aconteceu o caso Calas, que chocou a França e deu origem ao texto de Voltaire. Vejamos o relato:

*“Na noite de 13 de outubro de 1761, Jean Calas, comerciante de tecidos na Rue des Filatiers, jantara com a família, em seu modesto apartamento no primeiro andar, em cima da loja. Recebiam o jovem Gaubert Lavaisse, de uma família protestante de Toulouse, então fazendo estágio como um armador de Bordeaux; vinha dizer adeus aos seus antes de partir para São Domingos. À sobremesa, o filho mais velho, Marc-Antoine Calas, levanta-se e desce; vai, pensam, dar uma volta pela cidade, como está habituado. Por volta das 9h30 da noite, Gaubert Lavaisse se despede. O irmão caçula, Pierre Calas, acompanha-o na escada, de vela na mão. Tendo chegado ao corredor do térreo, avistam na loja o corpo de Marc-Antoine, morto por estrangulamento: o pescoço tem as marcas de uma corda”<sup>185</sup>.*

Os gritos da família ecoaram na rua. Logo, espalhou-se um boato: o filho ia se converter ao catolicismo, assim como outro irmão recentemente fizera. A família, de católicos fervorosos, montou um complô com o protestante Lavaisse, para matar o filho herege. A investigação policial não favoreceu a família. A primeira versão que apresentaram dizia que o filho se tinha suicidado, enforcado na escada. Na segunda versão, diziam que fora assassinado. Pode pesar, provavelmente, para a alteração da história pela família, que o suicídio era um ato profundamente condenável à época, como pecado capital. Uma máquina policial caiu sobre a família, acusando-os de assassinato. O pai foi julgado culpado da morte do filho, por intolerância religiosa:

*“Em 9 de março, o tribunal criminal de Toulouse condena à morte Jean Calas. No dia seguinte, o condenado é, perante uma multidão reunida, executado pelo suplício da roda”<sup>186</sup>.*

Tão brutal quanto o assassinato de Jean Calas, pai de Marc-Antoine, é a tortura à qual foi submetido. Houve uma aposta real do aparato judiciário de que a tortura pela qual passaria o faria confessar seu crime hediondo. O público assistiu, atônito e barbarizado, à inflexibilidade do pai diante da tortura. Chocado com a brutalidade da morte do comerciante de Toulouse, Voltaire publica seu livro, compreendendo aquela ação de intolerância religiosa também como um fato de injustiça social. Na expectativa de vencer a superstição com as armas da filosofia, o filósofo publica o livro sob o título *Tratado sobre a Tolerância*, como um libelo contra o caso. O texto tornou-se a grande referência em língua francesa no assunto da tolerância religiosa, tal qual a *Carta* de Locke fizera para a língua inglesa.

Ao publicar este livro, vemos uma inflexão importante na carreira e na vida de Voltaire, ao deixar em segundo plano meditações filosóficas menos comprometidas com o debate da ordem

---

<sup>185</sup> René Pomeau, in: Voltaire, 2000, p.XIII.

<sup>186</sup> Ibidem, p.XIV.

do dia em nome do envolvimento com causas públicas relevantes como essa. O pesquisador Renwick comenta:

Any examination of the years 1716–60 would show, however, that Voltaire’s thoughts on toleration were what has already been characterised as ‘meditations’. To the end of the 1750s his published work amply reflected his commitment to the ideal, but it was – however intensely he experienced it – an ivory-tower form of commitment. True, he did denounce divisive social, political and moral problems, and he did deal with them appropriately in writing. And that is a form of activity. It is not however the specific activity with which both his contemporaries and posterity associate the crusading homme aux Calas. This latter transformation occurred because his commitment became practical, inseparable from a sense of active duty towards himself and towards others, inseparable from a willingness to concern himself with the well-being of fellow-suffering human beings. Literally, if belatedly, he chose to take a stand. As Raymond Naves remarked: ‘There is with Voltaire a parallel need to make a success of his own life and to make the lives of others better’<sup>187</sup>.

É interessante porque Voltaire está indo a público com este libelo amparado não somente em sua robusta formação filosófica pessoal, mas também em uma longa história da ideia de tolerância, que se disseminava não só entre os intelectuais, desde Bayle e Locke, mas também no grande público. Voltaire faz referência a alguns desses textos e em especial à Carta de Locke no *Tratado*. Entretanto há uma distinção fundamental entre os textos: a *Carta* de Locke foi escrita em latim, para um público intelectualizado - tratava-se de um texto filosófico. O *Tratado* foi escrito em francês, para o público leigo - era uma denúncia pública. Escrevendo em formato de panfleto, Voltaire consegue se comunicar com o grande público oitocentista, de forma ora satírica, ora virulenta, para expor como o dogmatismo e o fanatismo, ao longo da história, sempre conduziram povos à ruína e à guerra. Independentemente das distinções e especificidades de cada texto, para Forst, Voltaire é a figura que, ao lado de Locke, estabeleceu a tolerância como princípio central do Iluminismo. Voltaire estudou muito vários outros textos ingleses e franceses no assunto, e também adquiriu, durante a escrita do seu *Tratado*, ao qual se referia como o ‘livrinho’, várias obras de Pierre Bayle. E é mais a este do que a Locke que Voltaire se aproxima em seus argumentos - especialmente por defender que a tolerância não deveria fazer distinção entre católicos, protestantes e ateus (que Locke fizera, e Bayle não). No entanto Voltaire trará algo muito mais enfaticamente do

---

<sup>187</sup> Renwick, in Cronk, 2009, p.185.

que Bayle e Locke, qual seja: na sua proposta, o tema da tolerância mais claramente se expande para além das fronteiras da política, atingindo a esfera social e também a esfera moral. Em Voltaire, parece que, conquanto de uma forma mais emocional do que argumentativa, a tolerância ganha os contornos de uma virtude moral positiva, como algo que devemos celebrar. Mas, para compreender isso, precisamos olhar o texto como um todo.

No *Tratado da Tolerância*, Voltaire começa por expôr o caso Calas, e, após uma longa dissertação, na qual não só apresenta a história da morte de Marc-Antoine, mas também as repercussões na imprensa e em toda a sociedade francesa, Voltaire termina com uma provocação: “*É, portanto, do interesse do gênero humano examinar se a religião deve ser caridosa ou bárbara*”<sup>188</sup>. Seu argumento é que a intolerância é um mal social e moral que deve ser combatido pela razão. A tolerância passa a ser vista como algo a mais do que era visto em Locke: não se trata somente de um ato prático que o poder deveria exercer e garantir; a tolerância é uma prática social fundamental porque seu oposto, a intolerância, é algo absurdo e bárbaro - o “direito dos tigres”, como se refere, ao adjetivá-la como algo selvagem e desumano. Nesse sentido, o caso de Calas torna-se um caso exemplar, que é passível de expandir uma visão sobre a humanidade como um todo. Diz Renwick:

Belatedly joining the debate of the 1750s, and expanding its parameters very considerably, Voltaire managed therefore to transform the individual drama of Jean Calas into a matter for general human concern with political repercussions<sup>189</sup>.

A análise da brutalidade do ato contra Jean Calas servirá como meio de sensibilização do leitor para um evento que acontece na história da humanidade de forma contumaz. Para entender como esse cenário *ainda* era possível, o filósofo refaz a história dos conflitos religiosos na Idade Moderna, retrocedendo à Reforma, no século XVI, como origem da acentuação do problema. Voltaire está bastante perplexo que as religiões cristãs, com seu fundamento caridoso, tenham produzido tamanha violência. Por óbvio, a perplexidade é mais retórica do que realmente uma descoberta. O autor cita uma miríade de histórias horríveis de sacrifícios cristãos, de violência religiosa, cometida em nome da “boa vontade, da fé e da indulgência”. Em sua análise do contexto

---

<sup>188</sup> Voltaire, 2000, p.13.

<sup>189</sup> Renwick, in Cronk, 2009,187.

da divergência religiosa que vigorava no século XVIII, Voltaire afirma que “*temos religião de sobra para odiar e perseguir, e pouca para amar e socorrer*”<sup>190</sup>. Ele diz:

*“Digo-o com horror, mas com verdade: nós, cristãos, é que fomos perseguidores, carrascos, assassinos! E de quem? De nossos irmãos. Nós é que destruimos cidades, com o crucifixo ou a Bíblia na mão, e não cessamos de derramar sangue e de acender fogueiras, desde os tempos de Constantino até os furores aos canibais que habitávamos Cevenas, furores, que, graças a Deus, não mais subsistem hoje”*<sup>191</sup>.

Podemos imaginar porque Voltaire publicou o texto anonimamente e só muito posteriormente assumiu a autoria. Afirmar de modo peremptório que os cristãos eram perseguidores, falando na primeira pessoa do plural, podia lhe trazer grandes riscos. Mas, resguardado pelo anonimato, ele avança, e, progressivamente, começa a apontar os descabros feitos em nome do cristianismo, e, por conseguinte, o que poderia conter esse fenômeno. Uma primeira indicação vem à tona: “*O grande meio de diminuir o número de maníacos, se restarem, é submeter essa doença do espírito ao regime da razão, que esclarece lenta, mas infalivelmente, os homens*”<sup>192</sup>. Parece pouco, senão ingênuo, apostar na razão como a fonte da contenção do fanatismo e da violência ao “diferente”, mas Voltaire quer apontar a irracionalidade da intolerância: “*O direito da intolerância é, pois, absurdo e bárbaro; é o direito dos tigres, e bem mais horrível, pois os tigres só atacam para comer, enquanto nós exterminamo-nos por parágrafos*”<sup>193</sup>. O argumento central de Voltaire é que a o mal da superstição fanática precisa ser curado pela razão.

O que o pensador francês começa a montar argumentativamente é que, por um lado, a intolerância é um ato de barbárie e de irracionalidade; por outro, a consciência de alguém não pode ser modificada, a não ser por racionalidade interna. Esse último ponto já estava em Locke e em outros autores, até mesmo em Agostinho, no início de sua obra, malgrado usando outros termos.

---

<sup>190</sup> Voltaire, 2000, p.15.

<sup>191</sup> Voltaire, 2000, p.58.

<sup>192</sup> Ibidem, p.30.

<sup>193</sup> Ibidem, p.34.

*“Mas como! Cada cidadão só deverá acreditar em sua razão e pensar o que essa razão esclarecida ou enganada lhe dita? Exatamente, contanto que ele não perturbe a ordem, pois não depende do homem acreditar ou não acreditar”<sup>194</sup>.*

Contudo, Voltaire apresenta um ponto extra na questão da convicção interna. Para ele, não se trata somente de que não podemos persuadir pela força alguém a determinada concepção. Para ele, há algo mais, a saber, que, em algum nível, estamos todos fadados à falibilidade em atingirmos a verdade. É uma ideia nova na história da tolerância - há uma nota de ceticismo. Ela afirma que nós podemos todos estar enganados sobre nossas convicções, ou que, no mínimo, não poderíamos ter certeza sobre doutrinas espirituais. E que o cometimento de qualquer erro em matéria doutrinária não poderia ser punido com tortura e morte. Por isso, a falibilidade de nossas crenças obviamente deriva na nossa completa inaptidão para determinarmos o que condena, ou não, alguém à salvação:

*“Não só é cruel perseguir nesta curta vida os que não pensam como nós, como também suponho ser ousado demais pronunciar sua condenação eterna. Parece-me que não compete a átomos de um momento, tais como somos, antecipar as decisões do Criador”<sup>195</sup>.*

É interessante porque no seu jogo retórico, Voltaire, assim como Locke, também tem seus argumentos “bíblicos”: *“A Escritura nos ensina, portanto, que Deus não somente tolerava todos os outros povos, como tinha por eles um cuidado paterno. E nós ousamos ser intolerantes!”<sup>196</sup>*. Falando de Jesus diz: *“Se quereis vos assemelhar a Jesus Cristo, sede mártires e não carrascos”<sup>197</sup>*, e, no capítulo XXII, defende que é preciso considerar todos como nossos irmãos, segundo os ensinamentos cristãos. Voltaire consegue demonstrar como nenhuma religião tem o monopólio do fanatismo, apresentando, como bom historiador, variados momentos históricos nos quais a intolerância levou à coerção e ao autoritarismo, seja no cristianismo, seja em outras religiões.

Todavia esses são argumentos retóricos, que convencem cristãos, e não toda a humanidade. O ponto que é universal é a falibilidade humana em determinar o certo e o errado e em ter convicção exata de que as suas crenças íntimas são infalíveis. Quer dizer, diante dessa nossa

---

<sup>194</sup> Ibidem, p.63.

<sup>195</sup> Voltaire, 2000, p.123.

<sup>196</sup> Ibidem, p.77.

<sup>197</sup> Ibidem, p.90.

fragilidade, a intolerância torna-se algo monstruoso - um ato bárbaro e irracional. Sob esse raciocínio, a intolerância assume um caráter inaceitável, e o caso Calas vira uma causídica dessa história. É por isso que, em 1762, em uma carta ao amigo, Voltaire escreve: “*Eu me interesso por esse caso como homem, um pouco mesmo como filósofo. Quero saber de que lado está o horror do fanatismo*”<sup>198</sup>. Alertando aos amigos que surgiria algo ligado ao caso Calas, ele diz: “*Evitar atribuir aos leigos uma pequena obra que vai em breve aparecer. Há passagens que fazem tremer e outras que fazem explodir de rir; porque, graças a Deus, a intolerância é tão absurda quanto horrível*”<sup>199</sup>. E, no pós-escrito, afirma: “*Semeio um grão que algum dia poderá produzir uma grande colheita*”<sup>200</sup>.

Ao criticar a intolerância de forma tão veemente, progressivamente Voltaire faz da tolerância uma virtude moral, com sinal positivo. A tolerância torna-se uma ação moral que deve ser afirmada, repetida e reforçada; e a intolerância é uma marca da irracionalidade e da violência humanas. Em razão disso que Monique Cottret, no seu artigo sobre a tolerância, “*chama a atenção para a mudança de sentido da palavra ‘tolerância’ e acredita que o engajamento de Voltaire pelos Calas tenha contribuído para que o termo deixasse de designar um vício*”<sup>201</sup>. Com esse “livrinho”, o *Tratado*, que tem quase nada de tratado, um pouco de ensaio e muito de panfleto, a história da tolerância começa a mudar na modernidade:

“De par com o filósofo preocupado com a práxis, com o ‘aqui e agora’, temos o leitor atento dos clássicos, o antigo aluno dos jesuítas, o hábil conversador das cortes, o destemido polemista que se vale, a todo momento, da variedade para apresentar, sob diferentes ângulos, sua visão de um mundo novo que deveria se anunciar como o da tolerância, uma das bases da convivência democrática”<sup>202</sup>.

---

<sup>198</sup> Ibidem, p.135-6.

<sup>199</sup> Bedê, 2013, p.124.

<sup>200</sup> Ibidem.

<sup>201</sup> Para alguns autores, menos esperançosos na robustez da teoria de Voltaire sobre a tolerância como virtude moral, Voltaire estaria defendendo no máximo um tipo de politesse: "As the century progressed, and as the phenomenon known as *dechristianisation* or *secularisation* gained momentum, France experienced in tandem either religious indifference or a growing preference for religious liberalism. Secondly, there is that closely allied phenomenon which is the urbane ideal of *honnêteté* or politesse as embraced by the urban social elites, particularly in Paris. Those elites were, as the century progressed, looking with increasing disapproval upon the negative treatment of Protestants as being unworthy of a polite and cultured society. (Reinwick in Cronk, 2009, p.183).

<sup>202</sup> Bedê, 2013, p.360.

Ao longo do livro, Voltaire deixa de atacar a intolerância e a irracionalidade presente nela, para defender a tolerância e os valores que ela carrega. E é aqui que alguns valores iluministas adentram com veemência: a visão do filósofo sobre a tolerância começa a ser apresentada ligada à defesa das liberdades fundamentais – de expressão, de religião e política – e a uma religião racional e não fanática. Ele também adiciona um aspecto econômico: a tolerância é boa para os negócios, para o comércio e para as artes. Citando exemplos – como a Inglaterra e a Holanda – o filósofo francês demonstra que a coexistência de diferentes credos e que a não proibição de posses ou negócios por pessoas de outros credos alimenta a boa economia. Uma religião fanática está assentada na superstição, na convicção e no poder que derivam no autoritarismo que tanto vemos nos clérigos ao longo da história, sempre utilizados como forma de coerção e intolerância sobre a população. Diz Forst:

The rallying cry with which he signed his letters – ‘écrasez l’infâme’ – signified that the only way to overcome superstition and intolerance was by combating the supremacy of the positive religions, for which rational insight into the absurdity and barbarism of religious conflicts, which in Voltaire’s view turned on *nothing*, is indispensable. Voltaire excelled in exposing these absurdities in his literary works and philosophical writings; whenever the representatives of religions are allowed to have their say, they exhibit the mixture of blind superstition, idiotic conceit and lust for power which, according to Voltaire, is at the root of intolerance<sup>203</sup>.

Ao atacar a intolerância como um ato bárbaro e selvagem, incompatível com a razão e o ceticismo que ela exige diante das convicções doutrinárias e da capacidade de coagirmos alguém à convicção sincera e também comprovadamente demonstrada como fruto do fanatismo que historicamente produziu as piores guerras e conflitos humanos, Voltaire sensibiliza o seu público para o dissuadir de quaisquer argumentos que possam justificar os variados modos do “obriga-os a entrar” ou da pureza suposta do cristão ou do fiel de qualquer outra religião. De outra parte, ao afirmar o oposto da intolerância como algo positivo e afeito à razão, ele busca demonstrar que a humildade derivada da racionalidade e que a humanidade compartilhada entre os homens conduz à tolerância e ao pluralismo, como fontes para a paz e para os direitos fundamentais. Existe aqui uma concepção de tolerância que transita entre a coexistência pacífica entre as diferentes visões espirituais, que produz as mais variadas vantagens na sociedade, e a concepção de respeito, que exige que se veja o próximo como um igual, digno dos mesmos direitos que qualquer outro ser

---

<sup>203</sup> Forst, 2013, p.286.

humano. Dessa forma, o pluralismo seria uma espécie de alimento para a paz. Voltaire, com esse livro, vai além de Bayle e Locke. Se esses colocaram a pedra que precisava para fundamentar a tolerância na esfera política, o iluminista francês avança com precisão para a esfera social e, de modo mais genérico, para a esfera *moral*. Na sua obra, tolerância torna-se um valor em primeiro lugar *social*, como algo que é exigido pela razão aos homens do ponto de vista social. Uma sociedade tolerante é uma sociedade melhor do que uma sociedade dividida e fanática. Uma sociedade composta em torno da tolerância é mais passível de promover os direitos da humanidade e a boa paz. Contudo, nos argumentos de Voltaire, há um passo a mais. Ainda que o Tratado não efetue uma grande formulação da tolerância como uma virtude moral individual, ele indica que a tolerância parece ser algo louvável diante do próximo. Como atitude moral, a tolerância parece ser uma ação que transmite a compreensão da falibilidade das convicções humanas e que promove a humildade diante desse fato. Ela também permite que direitos fundamentais, variadas formas de liberdade, se expressem no comportamento do outro, sem que ele seja coagido, impedido ou desprezado por tais diferenças. Assim, ainda que invocando genericamente os direitos fundamentais como bons motivos para tal, a tolerância traz uma noção de humanidade compartilhada de igualdade de direitos, crenças e erros, que parecem irmanar os homens na paz e na boa convivência. Voltaire não teve no seu horizonte uma agudeza da visão da tolerância como ato moral com as complexidades que a filosofia contemporânea hoje aponta, com as contradições e impasses internos que ela pode apresentar; contudo, ele foi fundamental no duplo trabalho de extinguir qualquer tentativa da intolerância de vigorar e de pavimentar a estrada para que a tolerância se tornasse uma virtude social e moral.

### 3.3 UMA IDEIA SOBRE A POSSIBILIDADE DA TOLERÂNCIA COMO VIRTUDE INDIVIDUAL

A noção de tolerância emerge como uma construção complexa e profundamente ambivalente na história do pensamento político e moral ocidental. Sua gênese, intrinsecamente ligada às querelas sobre tolerância religiosa que eclodiram após as Guerras de Religião, foi marcada por avanços e recuos significativos. O presente estudo visou demonstrar como essa noção, embora tenha culminado em consagração nas obras canônicas da Ilustração — a *Carta sobre a Tolerância* (1689), de John Locke, e o *Tratado sobre a Tolerância* (1763), de Voltaire —, apresenta limitações teóricas significativas quando examinada à luz das exigências da filosofia moral contemporânea. A tese central defendida é que, conquanto Locke e Voltaire tenham avançado a tolerância para a esfera política e social, respectivamente, suas justificativas se enquadram majoritariamente no nível pragmático, sem avançar para as demandas difíceis éticas de um ato tolerante plenamente moral e individual.

Para balizar essa análise, recorreremos às distinções conceituais propostas por Rainer Forst, que estabeleceu, na sua célebre obra sobre a tolerância, um quadro analítico fundamental para distinguir os diferentes níveis de justificação da tolerância, sempre no cerne da relação entre a aceitação e a objeção de uma prática ou crença alheia. A tolerância pode ser vista como **Permissão**, em que o grupo dominante a estabelece de forma condicional e hierárquica; como **Coexistência**, justificada por razões pragmáticas e pela prudência de evitar o conflito, fundando-se na vantagem da paz; como **Respeito**, fundamentada na dignidade humana e nos direitos fundamentais da pessoa como agente moral livre, exigindo a abstenção da intervenção; ou como **Estima**, na qual a diferença é valorizada como enriquecimento. É crucial notar que a exigência de um ato tolerante plenamente moral na esfera individual implica um paradoxo: a tolerância só ocorre onde há rechaço a uma ação ou crença, sobre a qual o indivíduo teria poder para intervir, mas escolhe, por razões morais, não fazê-lo.

Na *Carta sobre a Tolerância*, John Locke (1689), circunscrevendo a tolerância essencialmente à esfera política, promove uma fundamental separação entre Igreja e Estado na história do pensamento. O argumento lockeano é duplamente fundamentado: a incapacidade epistemológica da coação em modificar a convicção íntima da fé (a violência não gera sinceridade, apenas fé insincera) e a vantagem política da coexistência pacífica para a manutenção da ordem e da

prosperidade do Estado. Analisada sob o prisma de Forst, essa proposta se estabelece solidamente na concepção de Coexistência, com forte viés pragmático. O grande impasse reside no primeiro ponto: se a tolerância é justificada pela inutilidade da coação, ela não cumpre a exigência de que o agente tolerante possa agir contra o que é repudiado. O sujeito, neste caso, não está sendo tolerante por um ato de vontade moral, mas sim porque reconhece sua impotência funcional na esfera da fé, o que torna sua atitude eticamente tímida.

Já Voltaire, em seu *Tratado sobre a Tolerância* (1763), desloca o foco para a sociedade, abordando a intolerância como um fenômeno social. Inspirado pelo caso Calas, ele avança também para uma defesa da tolerância como um ato moral individual, fundamentado na invocação de direitos fundamentais e da humanidade compartilhada entre os homens. O texto, no entanto, levanta duas objeções cruciais a essa moralização. Primeiramente, a tolerância voltairiana frequentemente está ligada a um certo ceticismo, o que enfraquece o rechaço (repúdio) exigido pela moralidade do ato tolerante. Se tenho dúvidas sobre minha própria convicção, uma ação alheia que a fira terá menos força sobre mim, e eu tolero não por respeito, mas porque minhas crenças são fluídas. Em segundo lugar, a justificação da tolerância pelo valor *ad hoc* da "humanidade compartilhada" é excessivamente genérica e distanciada, levando a uma atitude que beira a indiferença ou ao distanciamento moral. O indivíduo aceita a conduta alheia em nome de um valor universal, sem de fato tolerar aquilo que concretamente o avilta. Em ambos os casos, a proposta voltairiana falha em se estabelecer de forma pura na concepção de Respeito, pois a aceitação da divergência é mediada por ceticismo ou abstração.

O ponto central da discussão reside no impasse teórico sobre o objeto da tolerância: ela se volta para a ação específica que me rechaça ou para o todo da pessoa? A interpretação mais exigente da tolerância moral individual demanda que o agente seja capaz de tolerar a ação que lhe provoca repúdio, sobre a qual poderia agir. Contudo, o exame das propostas clássicas sugere que a tolerância só opera eficazmente quando o agente é impotente (Locke), cético ou lança mão de um valor genérico e universal para coibir sua intervenção, abstraindo-se da ação repudiada (Voltaire). A tolerância por respeito tenta resolver isso com um duplo movimento: eu rechaço a ação, todavia respeito a pessoa como um todo. No entanto, o ato em si segue sendo minorizado e não respeitado, pois é impossível respeitar algo que me avilta, aceitando-o apenas em nome da dignidade humana universal. Concluímos que a emergência da noção de tolerância em Locke e Voltaire, embora fundamental, mostra-se insuficiente para sustentar a visão da tolerância como um ato moral

individual plenamente exigente, revelando mecanismos de desvio – seja a impotência, seja o ceticismo, seja a indiferença mediada por valores abstratos.

A análise das proposições de Locke e Voltaire, à luz do rigor conceitual de Forst e da exigência de um ato tolerante plenamente moral, conduz a uma conclusão inevitável: a tolerância, quando elevada à condição de virtude individual com demandas internas tão estritas – que incluem o rechaço sincero, a convicção valorosa no que se repudia e a real capacidade de intervir –, é, paradoxalmente, um ideal inatingível. Sua completude é impossível, porque as condições que a tornariam moralmente robusta são aquelas que, na prática, a desarmam. Vimos que Locke a fundamenta na impotência funcional, enquanto Voltaire a sustenta no ceticismo ou na indiferença abstrata. Tais mecanismos não configuram a tolerância como uma escolha moral feita *apesar* da capacidade de agir, mas sim como uma inação resultante da incapacidade, da dúvida ou do distanciamento. Dessa perspectiva, o ato tolerante parece sempre ferir uma daquelas exigências internas, sendo necessariamente parcialmente indiferente, parcialmente cético, ou funcionalmente impotente, entre outros aspectos que o limitam. Desse modo, a tolerância permanece, por definição, um ato louvável e indispensável para a convivência social, todavia intrinsecamente precário e parcial. É precário porque depende sempre da manutenção da distância, da ausência de convicção ou da falta de poder do agente; é parcial porque se volta para a dignidade da pessoa em abstrato (o respeito), e não para a aceitação genuína da ação concreta que avilta. A maior virtude da tolerância reside, portanto, não em sua perfeição filosófica, mas no esforço diário e contínuo de suplantar o impulso da coação e do julgamento, reconhecendo que a manutenção da paz e da liberdade de outrem exige uma abdicção que será sempre contingente e vulnerável às nossas mais profundas convicções e às circunstâncias. Essas dificuldades teóricas são diariamente desprezadas por cada um de nós que é capaz de suplantar as suas convicções para garantir a humanidade compartilhada do outro e suas escolhas e liberdades – e isso não é pouca coisa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida, Maria Cecília Pereira de. *O elogio da polifonia: tolerância e política em Pierre Bayle*. Tese de doutoramento, USP, 2012.

Ariés, Philippe. *O Homem diante da morte: uma história da morte no Ocidente*, Editora UNESP, São Paulo, 2014.

Bainton, Roland. *Here I Stand: the life of Martin Luther*. Abingdon Press, 2013.

Bedê, Ana Luiza Reis. *Voltaire e as estratégias de uma mise en scène*. Editora FAP-UNFESP, São Paulo, 2013.

Bejczy, István. *Tolerantia: A Medieval Concept*, Journal of the History of Ideas, Vol. 58, No. 3. Jul., 1997.

Coelho, Humberto Schubert. *História da Liberdade Religiosa*. Vozes Acadêmica, Rio de Janeiro, 2022.

Cohen, Andrew Jason. *Defining Toleration*. *The Palgrave Handbook of Toleration*, 2018. In: <https://philarchive.org/archive/COHTD-2>

Cohen, Andrew Jason. *What Toleration Is*, Pre-Publication Version, s/data.

Cronk, Nicholas. *The Cambridge Companion to Voltaire*. Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Dumitrescu, M. *The Metaphysical Foundations of the Idea of Tolerance in John Locke's Philosophy*, Postmodern openings, 2022.

Nicolas Faucher, *La volonté de croire au Moyen Âge. Les théories de la foi dans la pensée scolastique du xiii<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols (Studia Sententiarum. Les pratiques intellectuelles de la faculté de théologie au Moyen Âge, 4), 2019, 412 p.

Fiala, Andrew. *Tolerance and the Ethical Life*. Continuum, New York, 2005.

Florestan Fernandes (org.). *Marx & Engels*. Editora Ática, São Paulo, 2006.

Forst, Rainer. *Toleration in conflict*. Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

Forst, Rainer. *Os limites da tolerância*. Novos Estudos, Cebrap, 2009.

Herodotus, *The Histories*, Barnes and Noble Classics, New York, 2004.

Heyd, David. *Toleration*. Princeton University Press, 1996.

Huizinga, Johan. *Outono da Idade Média*, Cosac & Naify, Rio de Janeiro, 2010.

Jolley, N. *Toleration and understanding in Locke*. Oxford University Press, 2016.

Jones, Peter. *Essays on Toleration*. ECPR Press, 2018.

Kaplan, Benjamin. *Divided by faith: religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*. Harvard University Press, 2007

King, Preston. *Toleration*. Routledge, New York, 2012.

Lindberg, Carter. *História da Reforma*. Editora Thomas Nelson, Rio de Janeiro, Brasil, 2017.

Locke, J. *Two treatises of government and a Letter concerning Toleration*. Edited by Ian Shapiro. Yale University Press, 2003.

Locke, John. *Epistola de tolerantia: A Letter on toleration*. Org: Raymond Klibansky, 1968.

Locke, John. *Ensaio Político*. Org: Mark Goldie, Martins Fontes, São Paulo, 2007.

Locke, John. *Cartas sobre tolerância*. Editora Cone, São Paulo, 2004.

Locke e Voltaire. *Sobre a tolerância*. Editora Penguin-Companhia, São Paulo, 2022.

Lombardini, J. (2015). *Stoicism And The Virtue Of Toleration*. *History of Political Thought*, 36(4), 643–669. <http://www.jstor.org/stable/26228611>

Lutero, Martinho. *Obras selecionadas*, volume 5. Editora Sinodal, 2025.

Marcus Aurelius, *Meditations*, ed.J. Dalfen, Leipzig, 1987.

Marques, Delcides. *Para o léxico da tolerância: contribuição de um verbo grego antigo*. In: Revista de Antropologia da UFSCar, 12 (1), jan./jun. 2020.

Marques, Delcides. *O peso do Ocidente: uma etimologia da tolerância*, Relig. soc. 41 (01) • Jan-Apr 2021

McKinnon, Catriona. *Toleration: a critical introduction*. Routledge Contemporary Political Philosophy, 2006.

Mendus, Susan (ed.). *The Politics of Toleration: Tolerance and intolerance in Modern Life*. Edinburgh University Press, 2013.

Micah Safsten, *Let Us Live to Make Men F e Men Free: Locke and Aquinas on Tolerance and Natural Law*, All Graduate Theses and Dissertations, Spring 1920 to Summer 2023, 2022

Nicolas Faucher, *La volonté de croire au Moyen Âge. Les théories de la foi dans la pensée scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols (Studia Sententiarum. Les pratiques intellectuelles de la faculté de théologie au Moyen Âge, 4), 2019, 412 p.

Olsen, Peter. *Augustine and Luther on toleration and coercion*. International Journal For Religious Freedom, 17.1 (2024).

Plato. *Complete Works*. Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.

*Rising Tide of Restrictions on Religion*, report do Pew Research Center, 2012. In: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2012/09/RisingTideofRestrictions-fullreport.pdf>

Safsten, Micah. *Let Us Live to Make Men Free: Locke and Aquinas on Toleration and Natural Law*, Utah State University, 2022.

Sardoc, Mitja (ed.). *The Palgrave Handbook of Toleration*. Palgrave MacMillan, 2021.  
Sokol, B.J. *Shakespeare and Tolerance*. Cambridge, 2009.

Scanlon, Thomas. *A dificuldade da tolerância*. Novos Estudos, Cebrap, 2009.

Scanlon, Thomas. *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*, Cambridge University Press, 2003.

Scheffler, Samuel. *Equality and Tradition*. Oxford University Press, 2010.

Vere Chappell, *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge University Press, 2005.

Vernon, R. *Locke on toleration*. Cambridge texts in the history of philosophy, Cambridge University press, 2010.

Vernon, Richard. *Locke On Toleration*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

Voltaire. *Tratado sobre a tolerância*. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2017

Williams, Bernard. *Tolerância: uma questão política ou moral*. Novos Estudos, Cebrap, 2009.

Williams, Bernard. *Toleration: concept and conceptions*. Acesso em: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139051200.004>.