

Tolerância e conflitos internacionais

Raphael Spode¹

Resumo: O objetivo central deste artigo é analisar o papel desempenhado pela tolerância na constituição das instituições e práticas desenvolvidas no sistema de relações entre Estados a partir de 1648. A tolerância é um valor que, em grande medida, orientou a construção da nova ordem surgida do colapso da ordem medieval. A racionalidade do conceito de tolerância revelou-se coerente com as forças do iluminismo e, do mesmo modo que serviu de base para a pacificação dos conflitos religiosos serviu também para orientar o entendimento de princípios que poderiam fundamentar uma verdadeira sociedade de Estados. O artigo intenciona suscitar uma reflexão, ainda que indiretamente, sobre possibilidades e limites do valor da tolerância para o nosso mundo: será que neste valor ainda poderiam ser fixadas as práticas internacionais ante a deterioração do Direito Internacional, o declínio das instituições, o surgimento de novas dinâmicas globais e o acirramento de conflitos violentos como de Israel *versus* Hamas ou a guerra da Rússia para incorporar os territórios da Ucrânia?

Palavras-chave: Tolerância, História das Relações Internacionais, Modernidade

Tolerance and international conflicts

Abstract / Resumen: The objective of this article is to analyze the role played by tolerance in international relations from 1648 onwards. Tolerance is a value that, to a large extent, guided the construction of the new order that emerged from the collapse of the medieval order. The rationality of the concept of tolerance proved to be coherent with the forces of the Enlightenment and in the same way that it served as a basis for the pacification of religious conflicts, it also served to guide the understanding of principles that could base a true Society of States. This article intends to provoke a reflection, albeit indirectly, on the possibilities and limits of the value of tolerance for our world. Could international practices still be fixed to this value in the face of the deterioration of International Law, the decline of institutions, the emergence of new global dynamics and the intensification of violent conflicts such as Israel versus Hamas or Russia's war to incorporate Ukrainian territories?

Keywords: Tolerance, International Relations History, Modernity

Introdução

A literatura corrente das Relações Internacionais usualmente se refere a um “sistema westphaliano” como uma premissa básica para entender os fenômenos e processos da política internacional. No entanto, os eventos que cercam o Congresso de Westphalia – ou

¹ Doutor em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília (UnB) com pós-doutorado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Atualmente, é professor adjunto do curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do Rio Grande (FURG).

mais apropriadamente, os dois Congressos de Westphalia de 1648 (Osnabrück e Münster) – ainda permanecem desconhecidos.

De fato, o processo de formação do sistema internacional moderno baseado na existência de Estados soberanos é essencial para a compreensão dos diversos eventos em curso nas relações internacionais da atualidade. Até mesmo em um mundo marcado pela globalização, a natureza anárquica das relações internacionais continua presente nas dificuldades em se alcançar consensos e acordos nos esforços de negociar medidas preventivas às mudanças climáticas, ou ainda – ante a indiscriminada ofensiva de Israel – nos esforços por um cessar fogo e um consenso internacional capaz de garantir a proteção da população civil que vive em Gaza; ou ainda uma resolução apaziguadora ante as considerações russas em relação aos territórios da Ucrânia.

A sabedoria antiga afirma que ao chegar a incerteza, trazendo consigo inquietude e desconfiança, é hora de olhar para as experiências passadas. Nesse caso em particular, o ressurgimento de conflitos permeados por ódios e segmentações tão profundas, de natureza ética, cultural, étnica e religiosa sugere uma avaliação do processo político e social que conduziu a formação do moderno e atual sistema de Estados. Algo semelhante acontecia há exatos trezentos e sessenta anos quando a Europa central estava envolvida com a Guerra dos Trinta Anos. Um sentimento de intolerância provocava a fragmentação social e produzia visões de mundo competitivas e desestabilizadoras. Naquele momento, o problema da intolerância induziu o rompimento da unidade cristã, dividindo príncipes em territórios confessionais. A cooperação foi alcançada em 1648 nos Congressos de Münster e Osnabrück quando um novo consenso elegeu a tolerância como aquele valor supremo que orientaria as relações internacionais marcadas pela diferença e anarquia.

A tolerância serviu como um valor fundamental porque era um parâmetro moral para a ação política e o exercício do instituto da soberania. Além disso, o exercício da tolerância minimizava os efeitos da anarquia numa sociedade constituída por Estados soberanos, ainda que esse seja um ponto contestado por alguns teóricos, como Hobbes. Esta tese pretende analisar o período que compreende a Guerra dos Trinta Anos e a Paz de Westphalia, sobretudo para compreender como e *se* o valor da tolerância pode se tomado como um valor político e social fundamental para a preservação da ordem mundial formada por um sistema

de Estados, e quais são os limites da tolerância num mundo político formado por Estados soberanos.

Em alguma medida, o reaparecimento das “dinâmicas perigosas”, isto é, a ausência de consenso nas rodadas de negociação, o ressurgimento das segmentações de todo viés e o aprofundamento das desigualdades entre grupos sociais e econômicos dizem alguma coisa sobre a pertinência ou os limites dos valores e sentimentos morais ou ainda dos arranjos políticos que organizam a vida das nações. Em certa medida, a história indica que em momentos como esse a tolerância é mais que um valor cristão ou moral, é uma necessidade para que a sociedade internacional de Estados continue a persistir e consiga evitar o pior dos males: o recrudescimento da natureza anárquica das relações internacionais.

1. O valor da tolerância

A tolerância é um valor que, em grande medida, orientou a construção da nova ordem surgida do colapso da ordem medieval. A racionalidade do conceito de tolerância revelara-se coerente com as forças do iluminismo e, do mesmo modo que serviu de base para a pacificação dos conflitos religiosos serviu também para orientar o entendimento de princípios que poderiam fundamentar uma verdadeira sociedade de Estados. Ao menos três argumentos podem ser apontados para se compreender o papel desempenhado pela tolerância nas Relações Internacionais. Primeiro, sob uma perspectiva prática, na ideia de tolerância se construiu o princípio da soberania moderna, ou seja, os Estados não seriam molestados em razão da religião predominante nas casas reais ou entre os súditos de um reino. O segundo argumento, sob uma perspectiva jurídica, em meio às turbulências do colapso da ordem medieval, a tolerância surgiu como um raro valor em condições de ser tomado como universal e, assim, servir de base para as primeiras reflexões sobre a construção de normas para regular, minimamente, a nascente política internacional. O terceiro argumento, sob uma perspectiva filosófica, a tolerância satisfazia as demandas intrínsecas à condição do homem como ser moral capaz de, racionalmente, construir juízos acerca de atos, práticas e instituições que governam sua sociabilidade. Assim, neste valor se fixaram as práticas, as estruturas e as instituições modernas que serão constituídas após a progressiva distensão da intolerância religiosa.

É possível dizer que a tolerância era uma resposta às turbulências por que passava o mundo europeu e podem-se apontar duas razões. A primeira refere-se ao fato de que as turbulências tinham por origem a intolerância religiosa que levava ao ódio e à exclusão. A segunda por fatores de desenvolvimento histórico das instituições domésticas e internacionais moldadas sobre a existência de uma fé predominante. Em um primeiro momento, o valor da tolerância liga-se ao processo de reconfiguração da ordem nos Estados à qual se agregava a condição de entidades soberanas. Durante a Guerra dos Trinta Anos, na Europa Central, as unidades políticas chegaram à beira de uma completa exaustão econômica e fragmentação política. Enquanto isso, os Estados do norte e do oeste europeu, ligados à costa atlântica, em grande medida, apesar da guerra, tiveram suas instituições políticas e suas práticas sociais mais ou menos aprimoradas ao unificar seus territórios, desenvolver suas instituições políticas, e montar estruturas militares centralizadas (KNUTSEN, 1997, p. 84).

Com efeito, à época da assinatura da paz de Westphalia, a Inglaterra havia constituído uma estrutura política que oscilava entre a inspiração republicana do parlamento e as amarras reais amparadas no ideal do direito hereditário. O embate decisivo entre estas duas ideias aconteceu com o início de Guerra Civil inglesa e terminou com a Revolução Gloriosa, em 1689. Porém, desde meados do século XVI a Inglaterra já apresentava alguns elementos que tornavam o Estado inglês forte e bem organizado.

A França vivia os benefícios das reformas realizadas por Henrique IV e mais ou menos assegurada pelo seu filho, o rei Luís XIII. Seu território estava unificado e suas instituições centrais estavam constituídas com base na pacificação proporcionada pelo Édito de Nantes que incorporava em certa medida as noções de representatividade e tolerância. Na verdade, Inglaterra e França, desde os fins do período medieval, eram Estados fortes que ostentavam aqueles elementos básicos presentes nas esferas da moderna política internacional: “*territorial states, sovereign rulers, military structures and overseas ventures*” (KNUTSEN, 1997, p. 83). Para o professor Knutsen, esse desenvolvimento ocorreu intimamente ligado a um fator político, isto é, o da representatividade, o que motivou que estes Estados estivessem predispostos a fundamentar suas instituições políticas e sociais em valores e estruturas democráticas e participativas (KNUTSEN, 1997, p. 85).

A existência desse princípio político de representatividade, que pode ser traduzido como um princípio de inspiração republicana, é compreensível ao se observar que a filosofia política do século XVII, inspirada pelo renascimento e pela reforma, deitava raízes profundas nessas sociedades. De algum modo, foi nessas regiões que a filosofia foi mais decisiva para o desenvolvimento das estruturas políticas e sociais e foram nessas sociedades que a inspiração de elementos, valores ou princípios republicanos da antiga Grécia foi mais marcante. Cansados das guerras de religião no interior dos Estados e entre Estados, as obras de reflexão filosófica propunham alternativas para a reorganização da ordem política diante da nova realidade que não contava mais com a unidade religiosa e havia substituído o direito divino pelo emprego da força como base de legitimação do poder.

Diante desse quadro era imprescindível a busca de valores e princípios que pudessem ser suficientemente universais para servir de base para a nova ordem política. Princípios como o da representatividade, da liberdade e da garantia da propriedade, necessitavam da tolerância como atitude por parte de governantes e da população em geral. A incorporação desses princípios foi um processo lento e difícil, variando bastante de lugar para lugar. Foi diante da Guerra dos Trinta Anos, que pôs a descoberto a amplitude da guerra da intolerância religiosa que o argumento filosófico do século XVII ganhou força e passou a influenciar, usando o recurso da imprensa, os Estados e seus governantes.

De certo modo, foi a força do argumento filosófico renascentista e iluminista que influenciou o fortalecimento do elemento democrático e representativo das instituições políticas. Com isso, valores, em especial a tolerância, se disseminaram nos espaços deixados entre as instituições e estruturas políticas que se desenvolviam ou se transformavam rapidamente. Reis e príncipes foram impulsionados e até convencidos a realizar reformas importantes nas instituições de seus Estados. Ao realizar essas reformas os reis e príncipes conseguiram pacificar e unificar seu território. Em certo sentido, a disseminação do valor da tolerância estava na base da garantia da soberania e da ordem doméstica e também da preservação contra as ameaças externas uma vez que reduzia as pretensões da *Civitas Christiana*.

Na verdade, quando os Estados reformados foram se tornando fortes, as amarras que os ligavam a *Civitas Christiana* fora enfraquecendo. A Inglaterra, no ano de 1534, anunciara

sua desvinculação da autoridade do papa e dos Habsburgo e essa decisão teve, é verdade, que ser sustentada pela força numa guerra contra a Espanha, católica e associada ao Sacro Império. Porém, o que é relevante observar é que o rápido desenvolvimento de sua estrutura política e econômica permitiu que, sob a égide da reforma da Igreja, a Inglaterra se emancipasse efetivamente da Igreja e da influência do Império Habsburgo.

Em outros lugares, igualmente, os reis e príncipes, na medida em que seus Estados se tornavam forte, tomavam para si a autoridade política e religiosa de seu território. Apesar de tudo, diferentemente da Inglaterra, esse processo de reforma do Estado foi geralmente bem mais conflituoso e tumultuado. Na França, com Henrique IV houve considerável avanço, mas com Luís XIV as lutas religiosas voltaram e, mais tarde, no século XVIII, a França seria varrida pelo terremoto da Revolução. Além disso, na França, não foi sob o pretexto de reforma da Igreja que o Estado se emancipou da unidade universal do Império Habsburgo, mas foi por um forte desenvolvimento político e econômico o que permitiu ao rei e ao príncipe tomar a si a qualidade de autoridade política e religiosa.

A tolerância, mesmo que ainda não tivesse sido assegurada no ambiente doméstico, passou a ser o valor pelo qual os reis e os príncipes puderam se valer para garantir a preservação do Estado contra qualquer interferência externa, ao descobrirem nesse valor uma garantia de respeito mútuo e uma salvaguarda de não-intervenção do Imperador ou do papa. Esse postulado da tolerância tinha efetivamente um aspecto prático e objetivo, justamente porque a tolerância significava, no sentido prático, uma garantia de soberania. Logo, em nome da “defesa da soberania”, era preciso garantir que a tolerância fosse o valor, um princípio capaz de dar sustentação a uma nova ordem internacional que estava em processo de configuração. Até mesmo para aquelas unidades políticas germânicas, a tolerância passou a ser de fundamental importância como um valor que os libertaria das amarras do Sacro Império e do papa, principalmente quando transformada em códigos ou regras de conduta sob os princípios do respeito mútuo em assunto de religião, igualdade jurídica e direito a soberania sobre um território.

Ao afirmarem “Vamos tolerar uns aos outros”, na verdade, estavam dizendo “Vamos nos emancipar com segurança do Império e de Roma”. Ou seja, a tolerância significava para os Estados em processo de organização como unidades independentes a defesa contra

pretensões imperiais e de intervenções externas. Foi quando o continente “*agreed that the religious conflicts which had fomented a century of rivalries and destruction had to be stopped*” (KNUTSEN, 1997, p. 85).

O ponto é que todas as autoridades soberanas, seus diplomatas e plenipotenciários, gradativamente, foram reconhecendo o fato de que era impossível a volta à ordem anterior e que uma nova sociedade de Estados deveria ter como ponto de partida a noção de que diferenças religiosas não poderiam ser suprimidas e que, portanto, a convivência pacífica entre diferentes orientações religiosas somente seria possível a partir da tolerância. Assim, a tolerância resultava não apenas de visões morais e humanistas, mas atendia também uma pretensão muito mais prática e objetiva, ou seja, aos olhos dos reis e príncipes, era uma garantia de respeito mútuo e, principalmente, uma garantia de não intervenção nos assuntos de cada unidade política. Nesse sentido, quando a tolerância foi disseminada como valor de política internacional isso significava também uma garantia universal para que a soberania fosse assegurada tanto para os Estados fortes quanto para os menos poderosos.

O princípio *cuius regio eius religio* foi retomado e garantia aos reis e príncipes o direito de escolher entre o catolicismo ou protestantismo e de impor sua escolha ao seu Estado assim como de garantir o respeito dessa escolha por parte de outros Estados e governantes. Conforme o professor Knutsen “*the monarchs agreed to disagree on the issue of whether Catholicism or Protestantism was the one true Doctrine*” (KNUTSEN, 1997, p. 83). Nesse caso, respeitar a decisão do rei ou príncipe vizinho significava tomar a tolerância como uma regra de relacionamento internacional.

Com efeito, em 1648, nos tratados da paz de Westphalia, face à impossibilidade das partes beligerantes imporem uma derrota definitiva aos seus oponentes, a tolerância começa a emergir como base para uma solução de compromisso possível. Assim, a partir do século XVII, a tolerância passa, gradativamente, a constituir-se em princípio implícito nas novas instituições e práticas dos Estados e, em grande medida, os dois tratados que compuseram a paz de Westphalia foram, antes de tudo, tratados de tolerância.

De um modo geral, os congressos de Münster e Osnabrück organizaram um novo consenso das práticas políticas e sociais que deveriam orientar a relação tensa de um período no qual a religião ainda se confundia com a política. Porém, neste ato de inauguração da

ordem internacional da modernidade surgem dois aspectos ambíguos e antagônicos: de um lado, os congressos de Westphalia organizam uma sociedade internacional ao informar os interesses, os valores, as regras e os princípios comuns de um grupo de autoridades; de outro lado, é justamente o reconhecimento mútuo de um princípio comum – da soberania – que desloca o imperador Habsburgo e o papa como figuras medianeiras das relações internacionais, conduzindo o conjunto a uma situação anárquica.

A ambiguidade, ou melhor, as duas faces da Paz de Westphalia estão nisso: ao estabelecer um direito comum à soberania, isto é, ao incorporar o discurso da tolerância como prática política, a ideia de sociedade nascente é imediatamente relativizada pelo princípio da razão de Estado, pelo estado de guerra. Quem revela essa ambigüidade de 1648 é o *Leviatã*, de Thomas Hobbes, em 1651. Três anos após os congressos alemães, o notável autor inglês fala de um estado de guerra nas relações entre os reis e príncipes da cristandade ocidental. O famoso capítulo XIII retrata uma ameaçadora situação internacional, diferente daquilo que a paz de Westphalia parecia sugerir e inaugurar: uma sociedade internacional moderna assentada no princípio universal da tolerância.

2. A paz de Westphalia

Os congressos de Westphalia reuniram 16 estados europeus, 140 sociedades políticas do sacro império germânico e 38 principados e cidades livres. Em Osnabrück, estavam os suecos e os príncipes protestantes alemães; em Münster, os franceses, o imperador Habsburgo e os príncipes católicos alemães. Naturalmente, a paz de Westphalia tem um sentido de concertação social. A distância entre as duas cidades – *circa* 45 km – representa o quadro da ruptura social em que vivia a cristandade ocidental. Isso é devido, em boa medida, a uma percepção difundida atualmente de que a Guerra dos Trinta anos havia sido ocasionada por uma discórdia religiosa entre católicos e protestantes. Contudo, alguns relatos afirmam que essa percepção não era tão difundida na época: contam que um ano inteiro passou desde as cerimônias de abertura dos congressos (1644) até que as autoridades revelassem e descobrissem o *subjecta belligerentia*, ou melhor, a causa da guerra como um

problema de intolerância religiosa (WEDGWOOD, 1992, pp. 479 – 491). Daí em diante, os encontros em Osnabrück e Münster acontecem para reconstruir uma relação social desgastada por questões de fé.

Em termos gerais, o tratado de Osnabrück assegurou, juntamente com o tratado de Münster, um estado de paz entre o sacro imperador e alguns reinos ocidentais, assim como entre estes reinos e os eleitores, príncipes e duques de pequenas sociedades políticas do império germânico. O tratado de Münster, mais especificamente, procurou dar novas feições às relações externas dos reinos e autoridades soberanas que constituíam a nascente Europa ocidental do século XVII. Enquanto o tratado de Osnabrück estava muito mais centrado no concerto das pequenas sociedades políticas que constituíam o sacro império, o tratado de Münster foi verdadeiramente um pacto internacional, num sentido moderno: tratava-se de um amplo acordo assinado entre França, Suécia, os estados emancipados do império e seus respectivos eleitores, príncipes e duques e o sacro imperador, em virtude das agressões, injúrias e outras faltas cometidas em nome de religião.

A ideia de pacto, ou melhor, de contrato social, difundida na época por filósofos jusnaturalistas, parece ganhar uma conotação relevante na compreensão do evento. O contrato social pode ser entendido como um instrumento que restabelece a legitimidade das autoridades, sendo invariavelmente observado como o ponto de partida de uma nova ordem social e política. O contrato social não somente cria novas instituições e práticas, mas instrumentaliza, por um ato de vontade das partes, o surgimento de um estado político ou civil a partir da criação de regras do jogo, ou simplesmente, das normas jurídico-políticas. Os tratados de paz de Westphalia seguem a mesma lógica da noção contratualista, só que em termos mais abrangentes. A pretensão é restabelecer uma espécie de sociedade política entre os príncipes e as demais autoridades católicas e protestantes. Para isso, o contrato: pois ele cria e viabiliza os interesses, as regras e os princípios que serão observados em termos comuns (BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, 2000, p. 273). Para que voltasse a existir uma sociedade entre as autoridades ocidentais era preciso, no mínimo, que elas estivessem conscientes de certos valores e interesses comuns e que se considerassem vinculadas a determinadas regras no seu relacionamento (BULL, 2002, p. 19).

No presente caso, tal como exige o contrato social, a sociedade ocidental cristã é constituída a partir do reconhecimento de um valor em comum. Esse valor é a tolerância: o fundamento de uma nova estrutura social cristã orientada pelo respeito da diferença. Nesse caso em particular, a tolerância reúne as partes numa sociedade, pois ao tolerar surge a possibilidade de conviver, ou simplesmente, de estar em sociedade.

Com efeito, o texto de Osnabrück indica uma reorganização da sociedade cristã ocidental sob o princípio universal da tolerância. A questão é que essa sociedade, isto é, a sociedade de eleitores palatinos, príncipes e reis da cristandade ocidental não se constituiu somente a partir do reconhecimento mútuo de que o princípio da tolerância era um valor fundamental. Uma característica central desse valor, em 1648, é que essa era a única regra de comportamento capaz de oferecer uma condição mínima de convivência entre príncipes católicos e protestantes.

Na verdade, em termos políticos e jurídicos, o princípio da tolerância assegura uma igualdade jurídica entre as partes, independente da religião praticada em determinado território.² Isso significa o seguinte: ambas as partes estavam criando uma garantia mútua de que o direito da supremacia religiosa e política sobre um determinado território seria respeitado – isto é, com as ressalvas de que não sofreriam intervenção externa. Diferentemente do que ocorria no período medieval, estas comunidades políticas recebiam um direito de soberania interna e externa, o que efetivamente estabelece uma separação entre o ambiente doméstico e o ambiente internacional.

O princípio da igualdade jurídica amparava tanto os menores quanto os maiores Estados em se tratando de religião. Era a medida encontrada para salvaguardar a concórdia entre as autoridades cristãs de credos diferentes. Assim, a princípio, as autoridades contratantes não deveriam intervir nos assuntos mútuos. O fato é que somente um princípio como da tolerância poderia reunir essa ampla e difusa sociedade religiosa, sendo esse

² É o que acerta o tratado de Osnabrück: “*that there be an exact and reciprocal Equality amongst all the Electors, Princes and States of both Religions, conformably to the State of the Commonwealth, the Constitutions of the Empire, and the present Convention: so that what is just of one side shall be so of the other, all Violence and Force between the two Parties being for ever prohibited*” (Treaty of Osnabrück. Disponível em: [http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(01\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(01).jpg); I [Confirmation of the Pacification of Paffau, and that of Religion]. Acessado em: 20 de abril de 2024).

princípio compreendido como a vivência do *respeito mútuo* entre autoridades cristãs. Trata-se de uma sociedade no exato sentido em que é estabelecida na tolerância uma base de conduta, uma regra, uma limitação e uma noção de direito e dever num conjunto heterogêneo composto por unidades autônomas.

3. A doutrina da tolerância

A Holanda, durante os séculos XVI e XVII, era um grande centro propício às discussões sobre a questão da tolerância. A abertura das fronteiras holandesas a todos os refugiados religiosos do continente criava esse ambiente adequado à reflexão e discussão da temática da tolerância religiosa. Este encontro de indivíduos de toda a parte e muitos deles destacados intelectuais, propiciou que em meados do século XVII filósofos e teólogos iniciassem uma discussão continental sobre a problemática formando uma verdadeira frente de batalha, um “levante dos filósofos”, que iria influenciar à partir da filosofia, a revisão e a racionalização do poder absoluto dos príncipes-sacerdotes.

Na verdade, a partir de 1660, o número de tratados e escritos sobre o tema aumentara consideravelmente. De certo modo, o século XVII pode ser tido como o século dos tratados sobre a tolerância. Neste particular, a Holanda havia se tornado um centro de criação filosófica e, a partir deste país apareceram os diversos escritos sobre a tolerância de pensadores refugiados da Inglaterra, da França e da Alemanha. Henri Basnage, senhor de Beaulieu, publicou na Holanda, em 1684, o tratado *Da tolerância das religiões*. Neste contexto, a obra de Pierre Bayle (1647-1706) é central pois ela procura estabelecer uma defesa da tolerância, principalmente nos *Commentaire philosophique* (1686), que consolida elementos dos textos anteriores do autor: *Pensées diverses sur la comète* (1682), *Nouvelles lettres critiques* (1685), e *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* (1686). A preocupação central deste autor é estabelecer e justificar a tolerância religiosa.³

³ Ver, BAYLE, P. *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France [...] par Monsieur C.L.A.A.P.D.P.* Amsterdam, J. Le Censeur, 1690; _____. *Dictionnaire historique et critique*. [Reprod. em fac-símile]. 5 ed. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht: [s.n.], 1740. 4 v; _____. *Pensées Diverses sur la Comète*. Paris, Librairie E. Droz, 1939. (Disponível em:

Além de Bayle, em novembro de 1685, na Holanda, Locke iniciou a redação de sua *Epistola de Tolerantia*. O filósofo escrevia ainda sob o impacto da revogação do Édito de Nantes. Mas escrevia para a Inglaterra do último Stuart, às vésperas da Revolução Gloriosa (1688), que iria expulsar do reino protestante o católico e intolerante Jaime II. O pensador de Wrington era um dos eminentes representantes do pensamento iluminista que procurava definir, no plano das ideias, os limites de jurisdição do poder absolutista do século XVII. Trata-se, em outras palavras, de um esforço empreendido no sentido de “ajustar” a soberania do príncipe e as instituições do Estado em torno de um valor fundamental para aquele período: a tolerância.

A sua epístola, escrita para este propósito, representava as aspirações de reforma no pensamento político e na sociedade inglesa para o ajustamento racional da política, isto é, para uma separação de um conteúdo eminentemente teológico de que se revestia qualquer ato político. Era justamente isso que permitia que o poder político fosse empregado a serviço da intolerância. Assim, era para dar fim à intolerância, ao conflito e as guerras civis, que Locke redigiu a sua epístola, ou seja, para conferir ao Estado uma feição laica, secular e racional. A sua epístola, em consonância com os acontecimentos de seu tempo, está baseada numa doutrina da tolerância elaborada em defesa da promoção e preservação da vida, da liberdade e dos bens dos indivíduos, independente de suas diferenças religiosas. Com seu texto, Locke parte da ideia da tolerância para tomá-la, a certa altura, como o fundamento da ordem política e social. Nesse movimento, o pensador inglês pretende construir um argumento lógico para demonstrar que os direitos individuais deveriam ser vistos como universais pertencendo aos homens enquanto homens, ou melhor, enquanto membros da sociedade civil e não enquanto integrantes desta ou aquela doutrina religiosa. Assim, a política deveria estar empenhada, essencialmente, na direção de preservar e promover os direitos civis dos indivíduos, de forma indiscriminada. É exatamente nesse sentido que Locke trabalha pela racionalização da política e do Estado absolutista do século XVII.

<<http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAYLE/>>.); _____ . *De la tolérance: Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrains-les d’entrer»*. Ed. Jean-Michel Gros. Paris, Agora-Presses pocket, 1992; _____ . *Political Writings*. Ed. Sally L. Jenkinson. Cambridge University Press, 2000; _____ . *Diccionario Histórico y Crítico*. Introd. e trad. Fernando Bahr. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2003.

A *Epistola de Tolerantia* surge diante da problemática que preocupava boa parte dos pensadores do século XVII e vai de encontro com as preocupações dos reformados do século XVI, Lutero e Calvino, qual seja: a relação intrínseca existente entre a política e a religião; entre o Estado e a igreja. O motivo central da epístola lockeana, portanto, é este: tentar, no campo das ideias, separar a política da religião; as coisas do Estado das coisas da igreja.⁴ O estabelecimento claro de distinções de competência, ou melhor, de jurisdições e dos limites pertencentes às autoridades eclesiásticas e às autoridades políticas, esta última responsável por atender as necessidades da commonwealth – isto é, o Estado – deveria colocar um termo, para Locke, nas controvérsias existentes naquele período, durante o qual ambas as esferas pública e privada, política e religiosa, invadiam mutuamente suas jurisdições. As autoridades religiosas correntemente buscavam a “espada” do magistrado civil para fazer prevalecer suas opiniões teológicas, enquanto as autoridades civis usavam o argumento da religião para ditar regras e fazer prevalecer seus propósitos e interesses políticos e materiais.

Essa era, em boa medida, a causa do problema da intolerância do século XVII e o motivo pelo qual o antigo regime absolutista havia se tornado instável e mesmo insustentável. Na epístola, sua preocupação está concentrada em estabelecer um termo de tolerância entre individualidades como o próprio fundamento de suas liberdades. Este aspecto é importante e tem uma posição central na teoria lockeana, de que as liberdades individuais têm a sua segurança e a sua base quando o Estado e a igreja estão amparados pelos deveres de tolerância. Locke teme que os homens se prejudiquem mutuamente, atentem contra as próprias vidas, submetam suas liberdades naturais e bens por diferenças e especulações baseadas na religião, tais como o culto, o procedimento ritualístico, a crença mística. Procura, com isso, estabelecer a tolerância como um fundamento da ação política, do Estado, da igreja e principalmente do relacionamento entre indivíduos (LOCKE, 1963, vol. VI, p. 40).

A obra de outro importante pensador, Grotius, merece atenção para a compreensão e o estudo da doutrina da tolerância no contexto dos conflitos religiosos. O livro *De jure belli*

⁴ Raymond Klibansky, organizador da edição latina da Carta sobre a tolerância de Locke e referência para a tradução portuguesa de João da Silva Gama e Artur Morão, apresenta as principais obras sobre a tolerância publicadas no período. Raymond Polin traz também, na Introdução à edição portuguesa, uma lista de obras acerca do tema. Ver, LOCKE, 2020, pp. 15 – 17; 58 – 60,

ac pacis revela algum dos princípios norteadores do modelo de direito entre as nações. A importância das ideias de Grotius no processo de juridicização das relações entre os povos se deve ao próprio contexto que gerou *De jure belli ac pacis*, marcado pela necessidade do surgimento de novos padrões éticos e de um novo direito. A sua admissão da igualdade entre os seres humanos e entre os Estados representava, no seu pensamento, uma preconização da convivência pacífica entre os povos e à fixação do respeito mútuo como ideal a ser perseguido na regulação da sociedade internacional.

Grotius apresenta em seu tratado (escrito no momento em que o moderno Estado nacional soberano ainda ganhava forma) a ideia de que os Estados ou os soberanos estão ligados por regras e formam uma sociedade ou comunidade uns com os outros. Sua perspectiva observa, nesta sociedade de Estados, o direito e os valores éticos ou princípios da lei natural dando o direcionamento para os padrões relacionais. Sua perspectiva é característica do seu tempo quando era preciso, diante das guerras de religião, apresentar uma estrutura normativa a formação do nascente sistema de Estados moderno (BULL *in*: BULL; KINGSBURY; ROBERTS, 1992, p. 67).

Quando os Estados e os príncipes conquistaram a independência e a soberania de coletividades locais, diante do desaparecimento das pretensões papais e do Sagrado Império Romano, duas perspectivas de relacionamento entre estes recém formados Estados e príncipes conduziram as aproximações políticas. Uma dessas perspectivas era aquela estabelecida por Maquiavel, Hobbes e Bacon de que os Estados e os príncipes se encontravam em estado de natureza e irrestritos pelos limites da lei e da sociedade, portanto, estavam livres para agir e conduzir políticas mediante os ditados da “razão de estado”. A outra perspectiva lançava a ideia de que os Estados e príncipes poderiam submeter-se a uma autoridade central e assim escapariam de uma situação semelhante ao estado de natureza. Nessa perspectiva, duas forças intelectuais entraram em conflito: uma representada por aqueles que pretendiam restaurar as decadentes instituições centrais da cristandade latina e outra formada pelo conjunto de pensadores que começaram a construir novas instituições baseadas nas forças que emergiram com o colapso da Igreja universal. Grotius teria avançado numa terceira direção: “*As against these two doctrines Grotius advanced the third position,*

that states and the rulers of states in their dealings with one another were bound by rules and together formed a societ” (BULL, Hedley, Op. Cit., 1992, p. 72).

Grotius escrevia seu tratado vinte e três anos antes dos condicionamentos que seriam criados para uma nova ordem internacional, após a Guerra dos Trinta Anos, em 1648. Era um momento decisivo, e o próprio pensador estava preocupado em oferecer uma resposta ao desafio que antevia na coordenação de Estados e unidades políticas soberanas independentes. O problema da intolerância faz parte das preocupações do pensador. Grotius reconhecia que este problema envolvia a *great community of humankind* em todas as suas manifestações, ou seja, individuais e coletivas. O pensador antevia a necessidade de dar respostas ao problema da intolerância para aquele aspecto da *great community* composta por Estados, ou seja, a sociedade de Estados. É nesse sentido que Grotius quer demonstrar e influenciar a aproximação dos Estados em torno de uma existente lei natural comum entre os povos que é válida e regula tanto a guerra quanto a paz (LAUTERPACHT, 1946, p. 19).

Grotius estava preocupado em fundamentar uma ética de solidariedade baseada no direito como contrapartida filosófica ao problema universal da intolerância, que atingia também esta “*great community of humankind*” e, especialmente, sua composição afeita a uma sociedade de Estados. É assim que Grotius reage diante das forças que emergiram com a chegada da modernidade e da necessidade de se fundamentar práticas e instituições internacionais que traria o fim do conflito de religião e o início da paz.

Para o caso de fundamentação, a lei natural serviu a Grotius como uma feição especial (BULL, 1992, p. 78). A lei natural, em Grotius, não somente é a diretriz por excelência, mas serve como uma medida ética para as instituições, práticas e para o relacionamento entre os Estados. A lei natural é a lei do amor, da caridade, da bondade, da tolerância. A lei natural, como princípio moral, é de onde Grotius deriva e fundamenta as regras de relacionamento dos Estados (LAUTERPACHT, 1946, p. 25.)

O amor, a caridade, a bondade e a tolerância eram elementos morais, princípios da lei natural. Ao tomar a lei natural como guia de conduta dos estados, Grotius tomou esses mesmos elementos morais como princípios fundadores e formadores das práticas e instituições internacionais que queria ver surgir. Tratava-se, é bem certo, de uma contrapartida filosófica à situação de conflito. Nesse mesmo sentido é que esses valores

morais eram, para o sistema grociano, o fundamento da nascente sociedade de Estados que procurava afirmar-se enquanto sociedade pacífica e não conflituosa. A preocupação de Hugo Grotius, diante do problema da tolerância e da Guerra dos Trinta Anos, era estabelecer ou influenciar pela filosofia o nascimento de uma ordem entre os Estados e as unidades políticas derivada de uma fonte ética: Grotius queria a ordem, mais que a anarquia maquiavélica, nas relações entre Estados, mas uma ordem que não dependesse de uma potência hegemônica. Seu objetivo era criar um corpo de regras amplamente derivado do *fiat* divino, ou das tradições antigas, mas agora legitimado pelo consentimento explícito: regras aceitáveis para Deus e para os príncipes, descrevendo as práticas reais e sugerindo como poderiam ser tornadas mais racionais e mais conducentes à ordem e à paz.

Considerações finais

A ideia de sociedade cristã balizada sob o princípio da tolerância é relativizada pela própria solução encontrada nos congressos de Westphalia como medida para terminar a guerra. A solução proposta nos tratados era oferecer a cada autoridade o direito a um território autônomo e livre de intervenções por questões de diferença religiosa. Em outras palavras, era difundido um direito à soberania e uma garantia de não intervenção nos territórios do príncipe católico ou do príncipe protestante. No Tratado de Osnabrück, a cláusula VIII dá origem ao direito de soberania e emancipa parcialmente os príncipes das amarras imperiais (*Treaty of Osnabrück*, [s.d.]).

Essa noção de autonomia de territórios confessionais vem da Paz de Augsburg (1555), quando é codificado o princípio *cuius regio eius religio* que conferia aos príncipes o poder de decidir e escolher a religião de seus domínios. A cláusula de número quinze do pacto de Augsburg, por exemplo, estabelece uma garantia de liberdade religiosa soberana aos eleitores, príncipes e duques sobre os seus domínios. Ao lhes conferir o direito de optar pela religião de sua terra e estipular uma ordem política que lhes permitisse praticar livremente sua confissão sem interferência externa, o tratado concede a essas entidades políticas o direito de soberania (*The Religious Peace of Augsburg*, [s.d.]).

Por essa razão é que no tratado de Osnabrück aparece implícito e esboçado o princípio *quod principi placuit legis habet vigorem* (o que agrada ao príncipe tem eficácia

de lei) (FERRAJOLI, 2002, p. 20). Por esse princípio, o príncipe passa a ter o monopólio da produção jurídica, independente de fontes jurídicas externas, fossem elas provenientes de outras autoridades cristãs ou de um governo supranacional. O príncipe passa a ter o direito de cobrar taxas, recrutar soldados, construir fortalezas, fazer a guerra, fazer a paz e estabelecer alianças com os príncipes do império ou do exterior.

Em resumo, Osnabrück e Münster trabalham para unir partes autônomas de uma sociedade dividida pela força da fé. O trabalho era realizado no sentido de traçar os limites, os direitos e deveres de cada príncipe na sua relação mútua. Os tratados de Westphalia sugerem que a contenção desta relação deveria acontecer sob o amparo de um princípio universal. A ideia era que um valor abstrato, um princípio moral como a tolerância, impusesse limitações às ações dos católicos e protestantes em contato recíproco. Como solução ao problema da guerra, os plenipotenciários decidem a favor da regra do respeito recíproco pelo território soberano, seja de príncipe católico ou protestante. Esse era o termo de garantia da harmonização de uma sociedade cristã, perdida há tanto tempo.

Mas ao aparecimento de um direito à soberania, a ideia de sociedade coesa e harmônica é imediatamente relativizada, não pela razão universal que o princípio moral pretendia impor a esta sociedade, mas pela razão particular, privada do príncipe que assumia um território específico e respeitado por uma sociedade ocidental cristã. O notável é o fato de que a paz de Westphalia acerta uma sociedade de estados soberanos para resolver a guerra religiosa. Para isso, limita um território para que cada príncipe possa ter garantido o direito de manifestação da sua fé. No entanto, essa solução de “unir separando” colocou em jogo, desde o começo, a noção de interesses comuns.

A contradição de Westphalia acaba sendo essa: no final os congressos entregam a cada príncipe um território acompanhado de uma fera assustadora para vigiá-lo, que espalha o terror nos vizinhos. O *Leviatã*, por sua vez acaba sendo o limite traçado por Westphalia para que cada príncipe possa vivenciar a sua religião e sua ordem política sem interferência externa. “Cuidado, cão bravo” é a plaquinha que é entregue a cada plenipotenciário no final do congresso para fixar nas novas fronteiras territoriais. No final de história, isso revela a confiança irrisória no valor universal da tolerância como medida limitadora da conduta do

príncipe, como princípio que unificaria uma sociedade num dever moral. O limite está na força da fera mais forte capaz de se impor no jogo da realização dos interesses particulares.

Em síntese, a solução encontrada para pacificar a sociedade cristã ocidental foi dar aos príncipes – católicos e protestantes – o direito de supremacia a determinado território e um princípio para o seu relacionamento: tolerância como garantia mútua da supremacia territorial. Aparentemente, os tratados de Westphalia triunfaram. Porém, essa é uma leitura bastante ingênua da paz de Westphalia. Uma leitura da passagem do *Leviatã*, de Thomas Hobbes (1588-1679) demonstra uma situação internacional diferente daquela que se imagina ter existido ao fim dos congressos de Westphalia:

Em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos, e constantemente com espiões no território de seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra (HOBBS, 1983, p. 77).

Hobbes publica esse trecho três anos após os congressos de Westphalia. O curioso é lembrar que este autor estivesse em plena atividade durante a Guerra dos Trinta Anos. De um certo modo, Hobbes fez parte deste mundo conturbado pela intolerância religiosa. Não no sentido de que o autor tenha contribuído para a disseminação das atitudes intolerantes, mas que presenciase um período crucial na formação do ocidente (HASLAM, 2006, pp. 85 – 102). Resta uma certeza: Westphalia e *Leviatã* são as duas criações antagônicas da modernidade, conforme assegurou o professor Demétrio Magnoli:

Westfália e *Leviatã* são dois atos inaugurais da modernidade. Eles compartilham uma experiência de libertação: a política deslindava-se da submissão prática e ideológica ao poder imperial da Igreja. Da independência do Estado, os soberanos reunidos em Munster e Osnabruck extraíram um princípio de convivência na diversidade. Da mesma independência, Hobbes concluiu pela inevitabilidade da guerra (MAGNOLI, 2008, p. 13).

A contradição da paz de Westphalia é em boa medida a contradição do nosso tempo. Reafirmam-se constantemente os interesses e algumas regras comuns à comunidade de nações. Nem por isso, as coisas parecem dar certo e o conflito sempre ressurgir. O próprio Hedley Bull revelou que uma característica das relações internacionais modernas são os seus elementos antagônicos: trata-se da sociedade anárquica, um conceito contraditório, mas que revela um sistema internacional constituído por antagonismos, algumas vezes conflito,

outras vezes cooperação. Resta indagar até onde o valor da tolerância que surgiu e evoluiu a partir do ambiente filosófico e dos acontecimentos que cercaram as guerras religiosas nos séculos XVI e XVII – e que culminaram com a assinatura dos Tratados de Westphalia – ainda pode ou poderia ser vitalizado como medida moral ou ideia reguladora da sociedade internacional, suas instituições e práticas. Assistimos, cada vez mais, o agravamento de tantas tensões, o adensamento do ódio, a fragilização dos sentidos de respeito, dignidade humana e reconhecimento mútuo, o recrudescimento do desentendimento e dos conflitos internacionais. Qual o sentido e o significado da tolerância para o nosso mundo? Tolerar é apaziguar? Mais do que nunca são necessárias boas perguntas e nobres reflexões ante os cenários que se desdobram no horizonte do problemático sistema de relações humanas que outrora o valor da tolerância inspirou a criar: um sistema internacional de Estados soberanos, ou simplesmente, as relações internacionais.

Referências:

ALVES, Marcelo. *Leviatã o demiurgo das paixões*. Uma introdução ao contrato hobbesiano. Cuiabá: UNICEN Publicações e Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2001, pp. 50–52.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Tradução Carmen C. Varriale *et al.* 5. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília e São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 273.

BULL, Hedley. *A Sociedade Anárquica*. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.

_____. The importance of Grotius in the study of International Relations. In: BULL, Hedley; KINGSBURY, Benedict; ROBERTS, Adam. *Hugo Grotius and International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

_____. Teoria das Relações Internacionais – defesa da abordagem clássica In BRAILLARD, Philippe. *Teoria das Relações Internacionais*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

HASLAM, Jonathan. *A necessidade é a maior virtude*. O pensamento realista nas relações internacionais. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

KNUTSEN, Torbjørn L. *A history of international relations theory*. 2nd ed. Manchester: Manchester University Press, 1997.

LAUTERPACHT, H., The grotian tradition in international law. *The British Year Book of International Law*, 1946.

LOCKE, John. A letter concerning toleration being a translation of the Epistola de Tolerantia IN: *The works of John Locke*. Germany: Scientia Verlag Aalen, 1963.

_____. Carta sobre a tolerância. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2020.

FERRAJOLI, LUIGI. *A soberania no mundo moderno*. Trad. Carlo Coccioli e Márcio Lauria Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MAGNOLI, Demétrio (org.). *A história da paz*. São Paulo: Contexto, 2008.

The Religious Peace of Augsburg. Disponível em:

<http://www.uoregon.edu/~sshoemak/323/texts/augsburg.htm>; § 15. Acessado em: 20 de abril de 2024.

Treaty of Osnabrück, [s.d.]. Disponível em:

[http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty of Osnabruck/PoW-art-V-VII-\(01\).jpg](http://www.homepages.ucl.ac.uk/~ucrabjk/Hist4178readings/Treaty%20of%20Osnabruck/PoW-art-V-VII-(01).jpg); V [*Point of Ecclesiastical Grievances, or of Religion*]. Acessado em: 20 de abril de 2024.

The Religious Peace of Augsburg, [s.d.]. Disponível em:

<http://www.uoregon.edu/~sshoemak/323/texts/augsburg.htm>; § 15. Acessado em: 20 de abril de 2024.

WEDGWOOD, C.V. *The thirty years war*. Londres: Pimlico, 1992.