

1

INTOLERÂNCIA E TOLERÂNCIA: EMBATES AO LONGO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA.

Sendo um dos objetivos deste trabalho entender o conceito de tolerância em sua construção histórica, cumpre salientar, mais uma vez, que a tolerância surgiu como uma luta contra a intolerância. Trata-se uma atitude de reação. Não é uma atitude primeira. A luta pela tolerância é, antes de tudo, uma resistência contra a intolerância assassina. É a defesa de um direito humano dos mais sagrados: o direito à diferença, seja diferença de pensamento, de expressão ou de condição identitária. A tolerância é a defesa da diferença diante da intolerância que quer negá-la. Ao lutar contra sua negação, os que são diferentes de um determinado padrão dominante defendem seu pensamento, sua expressão e/ou sua condição de identidade como um direito e negam aos intolerantes a possibilidade de negá-los. A tolerância diz respeito ao direito de ser o que se é. O conceito de tolerância é uma resposta contra a intolerância às diferenças que dignamente nos constituem enquanto humanos. Esta foi a razão histórica de seu surgimento e segue sendo a razão de sua argumentação mais profunda.

Insisto na idéia de que a luta em defesa do conceito de tolerância ganha densidade e se redimensiona sempre quando retoma seu embate histórico, de ontem e de hoje, contra a intolerância assassina. A intolerância diante do diferente tem imposto uma quantidade de maus-tratos e massacres impiedosos a grupos que sustentam um estigma, um suposto sinal vergonhoso e socialmente rejeitado. Lembremos mais uma vez da escravidão dos negros, do holocausto dos judeus, da submissão das mulheres, da perseguição aos homossexuais, do genocídio dos povos ameríndios, entre outros casos. É por acreditar em alternativas viáveis a tais fenômenos, esses sim vergonhosos e dignos de serem eliminados, é que creio ser necessário mergulhar nos ideais originários, no surgimento e no desenvolvimento histórico do conceito de tolerância.

Ainda que se possa buscar raízes conceituais na Antiguidade Clássica, no Profetismo Judaico, no Cristianismo Primitivo ou mesmo na Idade Média, o conceito de tolerância, como tal, aparece pela primeira vez de maneira mais explícita no pensamento ocidental durante os séculos XVII e XVIII, entremeado pelas reivindicações do Iluminismo. O surgimento do conceito se deu no tempo das lutas religiosas. Os filósofos, pintores, escritores, poetas, científicos e artistas daquela época viam-se perseguidos pelo fanatismo religioso, fosse católico, protestante ou islâmico. E foram eles, os ilustrados, que se mobilizaram contra os horrores da intolerância, proclamando o sagrado direito de discordar, ou seja, de pensar, de entender e de expressar o mundo e a humanidade de modo diferente daquele imposto pela tradição ou por uma determinada religião.

Buscarei, então, apresentar o embate entre tolerância e intolerância, sobretudo, a partir do contexto da Modernidade, privilegiando a análise conceitual dos dois filósofos que abordaram diretamente a temática: Locke, em *Carta Acerca da Tolerância* e Voltaire, em *Tratado Sobre a Tolerância*. No entanto, a ante-sala das obras de Locke e Voltaire é, sem dúvida, o desenvolvimento do pensamento humanista durante a Renascença e o clima de injusta perseguição aos dissidentes da fé dominante, seja nas monarquias católicas ou protestantes. Para o entendimento da construção histórica do conceito de tolerância é vital ainda a compreensão de sua relação com outros ideais modernos, em especial a igualdade e a liberdade. Nesta perspectiva, desde as obras específicas sobre o conceito de tolerância de Locke e Voltaire, avançarei em direção a dois pensadores que contribuíram de maneira decisiva na fundamentação e difusão dos ideários da igualdade e das liberdades individuais: Graco Babeuf e John Stuart Mill.

O percurso histórico que traçarei aqui não tem a intenção de esgotar a discussão sobre os avanços e os limites da construção do conceito de tolerância. Viso tão somente traçar linhas gerais e mais relevantes para situar a discussão que se segue. Assim, o caminho feito não é o único possível, mas aquele que considero oferecer uma senda mais rica, para se entender a elaboração e o desenvolvimento do conceito de tolerância na história da filosofia e nos debates atuais.

1.1

TOLERÂNCIA: DA RENASCENÇA À ILUSTRAÇÃO.

A tolerância é filha da Modernidade. No entanto, talvez o termo Modernidade seja um dos mais complexos no campo das ciências humanas e sociais. Liberalismo político, mercantilismo econômico, ética individualista, subjetivismo epistemológico e racionalismo científico são alguns dos tantos termos que acompanham e definem esta época. O fato é que estes e outros conjuntos de fenômenos e acontecimentos revolucionaram para sempre a história da humanidade. Foi um tempo de mudanças que deu um ritmo mais acelerado para as mudanças futuras.

Na prática, o que se percebia era a dissolução da ordem feudal, a contestação ao poder temporal da Igreja, um profundo cisma religioso dentro da Cristandade, o combate à monarquia absolutista e ao Estado centralizado, a intensificação do comércio, as grandes descobertas marítimas e a ascensão de dois novos sujeitos coletivos, a burguesia e o proletariado. Este período cheio de revoluções, reformas e inovações (a Renascença, a Reforma Protestante, a Revolução Industrial, a Nova Ciência e a Revolução Francesa), em última instância é um período de crise, de ruptura com a Tradição, com o saber revelado e com uma série de instituições que se viam desacreditadas após séculos e séculos de pleno domínio.

É óbvio que, por uma necessidade de síntese, estou aqui tentando plasmar em breves parágrafos o que foram séculos de história. Dos séculos XV e XVI, com o Renascimento e a Reforma, ao século XIX, quando o modelo de racionalidade moderna começa, por sua vez, a dar sinais de profunda crise. Deste longo e complexo período histórico, importa destacar que a Modernidade se refere essencialmente a uma crise da autoridade dos poderes até então constituídos.

Sem desprezar o campo das mudanças econômicas, artísticas e culturais, considerarei aqui com mais atenção as mudanças no campo das idéias filosóficas e suas devidas correlações com a religião e a política, pois é a partir destes âmbitos da reflexão e da ação humana que o conceito de tolerância surgirá e se consolidará. Neste sentido, o que me interessa aqui é mais a Ilustração enquanto movimento de idéias do que a Modernidade enquanto período histórico

propriamente dito, ainda que seja impossível entender uma sem a outra. A Ilustração ou Iluminismo foi um movimento do pensamento europeu, mas, sobretudo um fenômeno francês do século XVIII, o chamado Século das Luzes. A própria noção de Iluminismo, através da metáfora da luz e da clareza, indicava uma oposição às trevas, ao obscurantismo, à ignorância, à superstição, estrategicamente combatidas e denunciadas como características dos tempos precedentes.

Para a Ilustração, toda e qualquer realidade deveria tornar-se transparente ou iluminada pelo crivo da razão. Em síntese, trata-se de um movimento que desencadeou uma crise de autoridade em três âmbitos distintos e relacionados: (1) crise da fé, e conseqüentemente da religião cristã, para revelar a verdade; (2) crise do poder monárquico, hereditário e absoluto, como forma de melhor governo e (3) crise da propriedade privada, da posse da terra e dos bens de produção, em alguns casos muito específicos como no pensamento de Rousseau e mais tarde o de Marx.

Os grandes instrumentos da Ilustração foram o conhecimento, a ciência e a educação, tendo em vista que o movimento tinha como objetivo capital formar a consciência de maneira livre, autônoma e individual. O projeto da Enciclopédia² visava justamente difundir o conhecimento, popularizar a ciência, contribuir com a educação de todos e todas. Importa não esquecer que o Iluminismo visava expandir a crítica à tradição, à religião, à monarquia, ao feudalismo e a qualquer outra autoridade que não pudesse se justificar racionalmente e que necessitasse recorrer ao medo, à superstição e à força para se impor. Não há dúvidas, então, de que a Ilustração tinha um projeto educacional e ético declaradamente emancipador.

Quanto à concepção filosófica de tolerância, no entanto, cumpre retroceder um pouco mais no tempo histórico e identificar algumas raízes do conceito. Faz-se necessário ir a Renascença encontrar alguns sinais que já indicavam uma reflexão sobre o tema, alguns embriões que a partir do humanismo renascentista ganharão posteriormente com Locke e Voltaire uma forma mais definitiva na Ilustração.

² Do grego *en kyklios paidéia*, que significa o conhecimento completo em ciclos.

1.1.1

Erasmus de Rotterdam: combater pelo testemunho.

No início do século XVI, quando a Reforma de Lutero iniciava seu longo trajeto, a Cristandade – diga-se, a Europa papista – ainda tinha como centro de discórdia o turco (ou mouro), considerado o inimigo, o anti-Cristo. Neste contexto, aflora o pensamento de Desidério Erasmo (1467-1536). Nascido na cidade de Rotterdam (Holanda) e tendo viajado por boa parte da Europa, Erasmo tornou-se um dos mais reconhecidos pensadores humanistas da Renascença, sistematizando e aprofundando no campo filosófico aquelas idéias que se distinguiram no campo das artes desde a influência das cidades italianas, principalmente Florença.

De um modo geral, Erasmo de Rotterdam criticou as guerras e a violência de sua época. Também atacou os excessos do catolicismo, numa postura que antecipava a Reforma Protestante, movimento com o qual se decepcionou, justamente por causa dos conflitos bélicos que envolviam desmandos religiosos. Permaneceu no catolicismo e fez da hierarquia católica o alvo de suas mais severas críticas. Acusava o papa e os bispos de declararem guerras injustas, fazerem cerimônias em demasia e discutirem indefinidamente o mistério divino, sendo que, segundo ele, o mandamento de Cristo seria apenas a prática da caridade. Criticava também os teólogos e doutos da Inquisição, pois esses condenavam, por poucos motivos, muitas pessoas como hereges. Assim, defendeu um retorno à simplicidade do Cristianismo Primitivo.

Lutero, que estava juntando adeptos a suas pregações, convidou Erasmo a juntar-se ao movimento da Reforma, mas este permaneceu na Igreja Católica, criticando aqueles que considerava ser os seus desvirtuadores: os clérigos. Mais tarde polemizou a favor do livre-arbítrio contra a teoria da predestinação de Lutero. Assim, definiu-se definitivamente como um humanista católico a favor do valor da liberdade.

Em sua obra magna *Elogio da Loucura* (1509) atacou as exhibições de riqueza e as afetações de falsa sabedoria da hierarquia católica, preocupando-se com a pesquisa e os estudos dos clássicos como sinal de busca do verdadeiro saber. Sem esta busca, afirmava, até os loucos podiam predicar judiciosamente.

Chamado de *Apóstolo da Paz*, Erasmo condenou de maneira sistemática a concepção de toda e qualquer guerra. Em relação aos mouros ou turcos, que considerava semi-cristãos e não anti-cristãos, defendeu que mais valia um combate cristão com o exemplo do que com as armas (EGIDO, 2004:68). Em seu programa pacifista, exposto na obra *A Instituição do Príncipe Cristão* (1516) defendeu, entre outras, as seguintes idéias: desarmar os antagonismos nacionais; retirar dos príncipes o direito de declarar a guerra; organizar uma arbitragem supra-nacional e mobilizar todas as forças morais a favor da paz. Ainda que em Erasmo de Rotterdam não apareça claramente o conceito de tolerância pode-se perceber uma preocupação com o combate pelo testemunho não violento junto aos não-cristãos, um rudimentar valor de liberdade individual através da reflexão sobre o livre-arbítrio e a condenação de toda e qualquer guerra, principalmente a de motivação religiosa.

1.1.2

Thomas More: a tolerância utópica.

O britânico Thomas More (1478-1535), contemporâneo e amigo de Erasmo de Rotterdam, dissertou sobre uma incipiente idéia de tolerância religiosa em sua obra-prima-ficção-projeto *Utopia* (1516), que por um lado queria ser uma severa crítica ao sistema social e político inglês e, por outro, uma descrição precisa de um hipotético Estado ideal. A religião dos habitantes da Ilha Utopia funda-se na crença de um Deus “*único, eterno, imenso, desconhecido, inexplicável*” (MORE, 1971:151), que cada um tem a liberdade de adorar mediante o culto de sua preferência. Na fictícia ilha, o Estado não poderia impor aos habitantes nenhuma religião, uma vez que a religião se reduziria a um ato da consciência individual e esta não poderia ser violada.

No entanto, Thomas More descreveu que em Utopia não se tolerava o ateísmo, pois este negaria todas as bases morais do bom Estado. Tampouco se tolerava os intolerantes, ou seja, aqueles que predicam contra as religiões alheias (EGIDO, 2004:68-69). Em sua ficção, um cristão neófito e fervoroso foi detido e lançado ao cárcere não por pregar com ardor a fé no Deus verdadeiro, mas por haver ultrajado as religiões alheias, denominando os outros crentes de profanadores, ímpios, hereges, sacrílegos e merecedores do jogo eterno. Foi

devido à sua intolerância que este cristão foi desterrado, já que “os utopianos incluem no número de suas mais antigas instituições a que proíbe prejudicar uma pessoa por sua religião” (MORE, 1971:153).

Thomas More envolveu-se profundamente na política, iniciando uma prática que seria comum entre os pensadores ingleses: associar atividade filosófica e funções políticas. Chegou a ser Conselheiro do Rei e, contraditoriamente à tolerância da sua ficção sobre o Estado ideal, escreveu importantes tratados e leis de combate às heresias. Com contundência recomendava aos hereges a pena de morte e de maneira cruel e exemplar. “*De hecho, el Canciller firmó numerosas ejecuciones de los primeros luteranos ingleses*” (EGIDO, 2004:69).

Contradições do destino, o próprio More foi acusado e decapitado como herege no reinado de Henrique VIII, depois que este abandonou convenientemente o catolicismo. A lógica intolerante seguiu sendo a mesma: morte aos dissidentes. O caso de Thomas More inicia, a meu juízo, um paradoxo que será comum para diferentes ilustrados em toda Modernidade: pregar a tolerância e viver a intolerância, seja como vítima ou algoz.

O conceito de tolerância religiosa já aparece mais desenvolvido em *Utopia* e o enorme êxito de publicação desta obra magna de Thomas More entre os pouquíssimos leitores à época, sem dúvida, formará a opinião de muitos ilustrados que estavam por vir. Ainda a fim de remexer nas origens do conceito de tolerância para o Iluminismo, importa destacar mais dois nomes, a meu ver, pouco ou nada conhecidos: Sebastián Castellion e Dirck Coornhert.

1.1.3

Sebastián Castellion: entre Roma e Genebra.

Sebastián Castellion nasceu em 1515, em Saint Martin du Fresne, França, uma região que historicamente produziu muitos hereges. Castellion estudou em Lyon, tornando-se inicialmente um humanista católico. Buscou, como Erasmo, um caminho intermediário para a reforma da Igreja. Mas, estando na França, onde as disputas religiosas foram mais acirradas e a monarquia ainda mais resistente, o caminho intermediário se fez impossível. Viu-se, então, forçado a escolher entre o catolicismo ortodoxo e o protestantismo. Castellion tornou-se protestante.

Temendo os inquisidores católicos, buscou ajuda junto a Calvino, exilando-se em Estrasburgo. Castellion seguiu com Calvino até Genebra, onde se refugiavam muitos protestantes franceses. Ainda que não tivesse sido um calvinista da primeira hora, foi escolhido por Calvino para ser reitor permanente do Colégio de Genebra. Porém, a amizade entre Calvino e Castellion não durou muito tempo. Logo divergiram sobre questões doutrinárias e sobre o cânone dos livros sagrados. Castellion teve, então, que abandonar Genebra. Perambulou pela Europa fugindo de seus perseguidores. Instalou-se na Basiléia, onde se empregou em trabalhos braçais, até que em 1552 obteve uma cadeira de professor de Grego que ocupou até sua morte, em 1563.

Além de sua vida de humanista e fugitivo da intolerância, uma vez católica, outra protestante, Sebastián Castellion se destacou como um dos pioneiros mais explícitos na defesa da tolerância. Em seu livro *Libelo Contra Calvino* (1554), proibido até 50 anos após sua morte, criticou a idéia de predestinação do antigo protetor, que, segundo Castellion, conduziria a uma visão de um Deus cruel e vingativo. Defendeu que não se deveria tolerar que se matasse em nome de idéias, ainda que estas idéias fossem puras e verdadeiras. O que dizer, então, de idéias errôneas e obscuras? Sua obra foi um combate inédito contra a intolerância religiosa e um manifesto vigoroso contra a pena de morte (EGIDO, 2004:76).

A defesa da tolerância se tornou ainda mais explícita na obra de Castellion quando ele se posicionou publicamente contra a sentença dada a Miguel Servet, médico espanhol, nascido em Aragon, que, como Castellion, havia fugido tanto da intolerância católica quanto protestante. O médico aragonês ousou escrever uma enciclopédia compilando todos os tipos de heresias, incluindo as mais desafiantes e intoleráveis tanto para Roma como para Genebra. Até então, era o médico do bispo de Viena. Preso e condenado pela Inquisição Católica em Viena, Servet conseguiu fugir e o fez, inocentemente, para Genebra, onde foi finalmente queimado em outubro de 1553 por ordem de Calvino.

Castellion, desde a Basiléia, escreveu em defesa de Miguel Servet alegando que haveria que deixar para Deus o juízo e o castigo contra toda e qualquer heresia, tal como ensina a parábola que fala da separação do joio e do trigo³, tão a gosto dos intolerantes à época.

³ Evangelho de Mateus, capítulo 13, versículos 24 a 30.

Castellion argumentava ainda que, segundo os ensinamentos de Cristo, acima dos erros estaria a caridade, acima das doutrinas estaria a vida das pessoas. Nada mais claro que suas próprias palavras:

Matar a un hombre no es defender una doctrina, es matar a un hombre. Los ginebrinos, al matar Servet, no estaban defendiendo una doctrina, estaban matando a un hombre. No es asunto del magistrado defender una doctrina. ¿Qué tiene que ver la espada con la doctrina? Eso pertenece a los doctores. Proteger al doctor, sí, esa es la función del magistrado, al igual que su oficio es el de proteger al artesano, al labrador, al médico, a todos los ciudadanos si se los ofende. Si Servet hubiera querido matar a Calvino, el magistrado hubiera tenido que defender a Calvino. Pero habiendo combatido Servet con escritos y con razones, con razones y con escritos se le habrían tenido que combatir.⁴

Sebastián Castellion estava convencido de que os poderes civis deveriam permanecer à margem das questões religiosas e nisso ele precederá a John Locke, como demonstrarei mais adiante. Por outro lado, Castellion defendeu que as autoridades civis não deveriam usurpar de Deus o direito divino de julgar as almas, pois esse direito pertenceria somente ao Pai Supremo, tal como também ironicamente defenderá Voltaire dois séculos mais tarde. Assim, Castellion foi um importante precursor dos dois maiores apologistas da tolerância na Modernidade.

1.1.4

Dirck Coornhert: de volta ao refúgio holandês.

De volta à nação de Erasmo. Durante quase toda a Modernidade, Holanda foi a pátria da tolerância. Segundo EGIDO (2004), isso se deu por causa de três motivos. Primeiro, porque foi para o norte que migraram as minorias religiosas intoleradas em diferentes rincões da Europa: católicos fugidos da Inglaterra, calvinistas dissidentes, luteranos e huguenotes perseguidos na França, antitrinitários expulsos da Polônia, judeus sefarditas banidos da Península Ibérica, entre outros. Em segundo lugar, porque a revolução da imprensa em Amsterdã foi tão ou mais intensa que em Londres e Paris, os grandes pólos da intelectualidade europeia à época. Foi em Amsterdã que se publicaram muitos livros sobre tolerância, a exemplo de *Cartas Acerca da Tolerância*, de John Locke. Em terceiro lugar, porque o pequeno principado havia alcançado grande êxito econômico justamente devido ao fato de ser um refúgio de tolerância. O próprio Príncipe de Orange se empenhava em convencer a todos de que a liberdade

⁴ Citado por EGIDO (2004:76).

religiosa era essencial para prosperidade comercial da Holanda. Quando a Província de Leyden aderiu em massa a ortodoxia calvinista, foi advertida administrativamente: “*Nadie puede ignorar que la libertad de conciencia o la tolerancia de las diversas sectas cristianas ha contribuido a acrecentar en estas provincias, y de forma especial en Leyden, la riqueza y el número de habitantes (...) Los que son gobernados con métodos diferentes pierden sus habitantes, su comercio y su prosperidad*”⁵.

La tolerancia práctica, en efecto, fue una de las características de Holanda. (...) Porque la lucha por la tolerancia, como puede deducirse sin dificultad, fue una empresa ardua, de minorías, en la que el libro y la lectura fueron sus mejores instrumentos. Y en Holanda se imprimieron los libros decisivos por la tolerancia. (EGIDO, 2004:81).

É neste contexto que cresceu, formou-se e também influenciou Dirck Coornhert (1522-1590), filho de uma família de comerciantes católicos muito bem sucedida. De formação humanista e religiosa, Coornhert trabalhava como editor de livros e ele próprio foi escritor de panfletos em defesa da tolerância religiosa e organizador de colóquios com sugestivos nomes, tais como: *Sobre a Liberdade de Consciência e Meios Para Reduzir o Sectarismo*.

Ainda que o contexto propiciasse um ambiente tolerante, Coornhert não se viu livre das polêmicas com os intolerantes de plantão. Tal como tantos outros ilustrados, polemizou com clérigos e magistrados, com católicos e reformados, em defesa de uma razão emancipadora e contra toda autoridade baseada na obediência cega a uma doutrina que se quisesse impor pela força e pelo medo. Em seus debates públicos propôs uma tolerância mais ampla que todas as anteriores e que tantas posteriores, já que defendia a liberdade de consciência para os ateus, coisa que nem Locke, no século XVII, e nem Voltaire, no século XVIII, ousaram fazer.

A partir de suas polêmicas e debates escreve *O Sínodo da Liberdade de Consciência* (1582), obra na qual reuniu hipoteticamente diferentes personagens históricos da época para debater sobre o tema em questão. No *Sínodo* perfilam Calvino, Beza, Hosio e Cano, reformistas e contra-reformistas. Ao final, Gamaliel – representante do pensamento do autor – aconselha aos clérigos e magistrados:

No creáis a quienes os aconsejan derramar la sangre a causa de la religión y quieren convertiros en verdugos. Tened muy en cuenta que estos mismos os aconsejarían de otra suerte si ellos fueran los perseguidos. Con la espada que Dios os ha dado haced que reine la paz. Y por lo que toca a la religión, protegéd a los hijos de Dios contra

⁵ Citado por EGIDO (2004:81).

la violencia de sus enemigos: ésta es vuestra misión. La doctrina de la teología nada tiene que ver con la espada puesto que, de no ser así, los teólogos os exigirían que vuestra espada se esgrimiera a favor de sus propias opiniones. (...) Sed sabios, seguid los consejos de Cristo y no los del anticristo.⁶

A maneira como Dirck Coornhert propõe sua concepção de tolerância é um capítulo a parte, pois não se trata de uma carta ao magistrado (Locke), nem de um tratado filosófico (Voltaire), nem de uma ficção (More), nem de um comentário a um processo inquisitório (Castellion; Voltaire). Coornhert escolhe um estilo diferente. Ele reúne hipoteticamente defensores da tolerância e da intolerância para um diálogo, um sínodo, um concílio, no qual todos expõem suas razões e suas crenças, e supostamente, em unidade – *como se fossem um para que o mundo creia*⁷ – decidem pela tolerância. Do meu ponto de vista, a hipótese de Coornhert mais do que uma suposição foi uma aposta no diálogo e na possibilidade de consenso. E nisto, ele foi bastante original.

Erasmus de Rotterdam, Thomas More, Sebastián Castellion e Dirck Coornhert são pensadores que anteciparam os dois maiores filósofos modernos da tolerância: Locke e Voltaire. Esses senhores da Renascença, que escreveram ao longo de todo o século XVI, deixaram uma herança fundamental que marcou os avanços e os limites da reflexão sobre o conceito de tolerância. Os quatro possuem alguns traços em comum que perduraram em toda Ilustração. Em primeiro lugar, o embate contra a intolerância como fonte motivadora de argumentos e de estudos para a defesa da tolerância. Em segundo lugar, a delimitação das funções entre o magistrado civil e a autoridade religiosa, tema que será dissecado por Locke. Em terceiro lugar, a defesa que os ensinamentos do Cristianismo deveriam levar à tolerância e à caridade com os dissidentes e que o contrário desta postura seria a verdadeira heresia, temática que será aprofundada por Voltaire. Em quarto lugar, um posicionamento inequívoco contra a guerra, em especial na obra de Erasmus de Rotterdam, o *Apóstolo da Paz*. Por fim, aparecem de maneira ainda incipiente os temas da liberdade de consciência individual e de expressão pública dessa consciência. Esse tema só será lançado por Locke e seu liberalismo político, no século XVII, e aprofundado de maneira mais sistemática por Stuart Mill, bem mais adiante, no século XIX. A distinção entre os quatro fica por conta da obra de Dirck Coornhert por dois motivos: a defesa da liberdade de

⁶ Citado por EGIDO (2003:82-83).

⁷ Tal como ordenara o Cristo no Evangelho de João, capítulo 17, versículo 21.

consciência para os ateus e a aposta numa saída mais dialogada e não tanto catequética para a intolerância.

Enfim, a Renascença fixou as raízes do conceito de tolerância de maneira profunda e inequívoca. A partir dessas raízes e tendo em vista o objeto central desta pesquisa, deter-me-ei mais especificamente na teoria política e na concepção ética dos pensadores que refletiram mais detidamente sobre o conceito de tolerância: o empirista inglês John Locke e o iluminista francês François-Marie Arouet, *le volontaire*.

1.2

LOCKE: PRINCÍPIOS DE LIBERALISMO POLÍTICO.

John Locke (1632-1704) viveu num período de grandes desordens e transformações políticas e intelectuais na Europa, e mais ainda na Inglaterra. Locke esteve no centro de muitas destas transformações. Tornou-se amigo de cientistas de destaque, entre eles o *Pai da Química*, Robert Boyle, o eminente médico Thomas Sydenham e o mais célebre de todos, Isaac Newton. Locke colaborou diretamente com Sydenham na descoberta da corrente sanguínea e exerceu ele próprio a medicina.

Locke ocupou cargos de governo no período em que Carlos II foi Rei da Inglaterra, mas provavelmente – afirmam os seus biógrafos – conspirou contra o Rei e seu irmão James II. Por causa da suposta conspiração e da perseguição que se sucedeu, refugiou-se na Holanda entre 1683 e 1688, justamente num período que o tema da tolerância religiosa estava sendo muito discutido e debatido no país. Na Holanda, já na maturidade da vida, escreveu suas obras mais importantes e que só foram publicadas posteriormente: *Carta Acerca da Tolerância*, *Dois Tratados Sobre o Governo* e *Ensaio sobre o Entendimento Humano*.

Nestas obras centrais, Locke lançou de forma sistemática as bases do que hoje comumente chamamos de liberalismo político. Liberdades individuais como direito inquestionável, restrição ao poder coercitivo do Estado, defesa do pluralismo de opiniões como possibilidade do bom governo e, ainda, a divisão e independência dos poderes – legislativo, executivo e judiciário – são idéias centrais do pensamento lockeano, principalmente em *Dois Tratados Sobre o Governo* (1689)

Por sua vez, em *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690) combateu o racionalismo cartesiano e a concepção de idéias inatas. Manteve-se, assim, fiel ao empirismo inglês iniciado por Francis Bacon um século antes. Nesta obra, Locke defendeu que todas as idéias têm origem na experiência e a partir delas o entendimento humano é capaz de realizar abstrações. No célebre argumento da *tábula rasa* defendeu que a mente humana é inicialmente como uma *folha em branco*, um espaço passivo onde se inscrevem experiências e de onde se pode

criar conceitos. Assim, defendeu que não há nada no intelecto humano que não tenha passado primeiro pela experiência dos sentidos.

Em *Cartas Acerca da Tolerância* (1685, 1690, 1692)⁸, Locke defendeu de maneira até então original o tema das liberdades individuais enquanto elemento basilar do sistema político, sobretudo, na defesa da liberdade de expressão e culto como um direito básico do indivíduo e, de acordo com o que destacarei a seguir, na defesa da separação entre comunidade civil e comunidade religiosa. Esta proposta de Locke foi fundamental e sistematicamente retomada pelo liberalismo político na defesa dos limites e articulações entre o direito às crenças individuais ou de grupos e os deveres públicos que devem ser assumidos por todos e a devida coerção diante do não cumprimento dos deveres públicos.

1.2.1

Carta ou cartas?

Como afirmei anteriormente, desde a segunda metade do século XVI, a Holanda havia se tornado um refúgio para muitos que tentavam escapar da intolerância religiosa e política em outros países europeus. Além do mais, ali se encontrava um importante grupo de teólogos, conhecidos como arminianos, que enfatizavam – como Locke iria fazer depois – crenças simples e não dogmáticas, defendendo assim a pacífica convivência entre diferentes crenças religiosas.

Durante o tempo que viveu na Holanda, Locke tornou-se amigo do teólogo Philip Limborch, que esteve diretamente envolvido na primeira publicação da *Carta*, escrita provavelmente entre 1685 e 1686. Cauteloso e temendo represálias ainda mais sérias das que já havia sofrido em seu país natal, o autor se manteve no anonimato. Somente Limborch e Locke sabiam quem era o autor da *Carta*, que logo provocou interesse e polêmica entre os intelectuais europeus. Passaram-se muitos anos antes da autoria de Locke ser descoberta; mesmo então ele recusou-se a admitir que era o autor, o que só veio a acontecer alguns meses antes de sua morte, em 1704. Em suas correspondências, Locke e Limborch pareciam se divertir com as especulações sobre os possíveis autores da *Epistola*⁹, bem como as

⁸ A primeira data é o ano em que a *Carta* foi provavelmente escrita. A segunda é a data da publicação e das primeiras réplicas que Locke escreveu às críticas que se sucederam. A terceira é a data das últimas réplicas que, como as primeiras, foram mais tarde incorporadas ao texto original.

⁹ Assim era chamado o texto à época, escrito em latim para um público douto.

polêmicas que ela causava. Além disso, os dois amigos acompanharam as inúmeras traduções para inglês, francês, holandês e uma segunda edição em latim.

Em 1690, Jonas Proast escreveu uma severa crítica/resposta à *Carta*. Locke respondeu, ainda em anonimato, no mesmo ano com a sua *Second Letter Concerning Toleration*. Proast replica em 1691. Um ano depois, Locke publica com ajuda do amigo Limborch a *Third Letter for Toleration*. Locke chegou a escrever uma quarta carta sobre o mesmo tema que só foi publicada após a sua morte. Interessante registrar que a terceira carta – a maior entre as quatro – e a segunda foram assinadas com o pseudônimo de *Philanthropos*, o que foi entendido não só como uma proteção a mais para a sua identidade, mas também uma maneira de identificar a sua perspectiva muito mais humanista do que teocêntrica.

Locke foi um pensador influente em seu tempo, especialmente no que tange à defesa da tolerância. Em uma carta para Limborch, Locke informou ao amigo, de maneira cautelosa e entusiasta, a respeito do projeto de lei sobre o tema da tolerância religiosa (Tolerantion Act, 1689) submetido ao parlamento inglês:

Sem dúvida, já tereis ouvido antes de receber esta que a Tolerância foi agora, finalmente, estabelecida por lei em nosso país. Não, talvez, tão ampla em seu âmbito quanto poderia ser desejado por vós e todos aqueles que, como vós, são verdadeiros cristãos e imunes à ambição ou inveja. De todo modo, já é alguma coisa ter progredido até esse ponto.¹⁰

As quatro cartas, que hoje se encontram publicadas como um único texto, não formam uma obra extensa. No entanto, elas trazem algumas dificuldades interpretativas tendo em vista que se trata de um texto sintético e complexo, ainda que direto e de posicionamentos indubitáveis. Escrita para um público douto, a *Carta* se baseia em posicionamentos filosóficos até então pouco consolidados e recorre, com frequência, à exegese de textos do Novo Testamento e à interpretação de liturgias cristãs e pagãs como argumentos para a tolerância, o que faz do texto não só um registro de reflexões filosóficas, mas também teológicas, litúrgicas e antropológicas. Outra dificuldade do texto é o fato de ser um conjunto de argumentos desenvolvidos com diferentes finalidades – provocar, responder e replicar – e profundamente relacionado a um período histórico e a um contexto muito específico. Enfim, trata-se de uma carta de cartas.

¹⁰ Dicionário Locke, Zahar Editora, página 43.

1.2.2

Várias cartas. Um destino certo.

Locke esteve na Holanda durante cinco anos numa espécie de auto-exílio a fim de se proteger. Havia contra ele apenas suspeitas de conspiração na Inglaterra, nenhuma acusação de fato. Mas, ele sabia que isso seria o suficiente para as perseguições políticas e religiosas. Talvez, por isso mesmo a tolerância tenha sido um tópico que lhe interessou tão diretamente durante toda a vida: tolerância entre governos de práticas e crenças religiosas diferentes, tolerância entre seitas religiosas diferentes e tolerância para as diferentes interpretações das Sagradas Escrituras dentro do Cristianismo.

No entanto, cumpre registrar que o texto da *Carta* deixa muito claro que o autor tinha grandes dificuldades em tolerar os intolerantes, sobretudo no caso daqueles prelados cristãos e dignitários eclesiásticos que tentavam impor a outros, por meio da força, suas doutrinas e dogmas. Em suma, se há um grupo que, segundo Locke, não deve ser tolerado são os intolerantes. Neste sentido, apesar da obra ser uma carta aberta a todos, de certa forma, tem destinatários privilegiados: os que são intolerantes com a diferença alheia em nome da religião.

Se se acredita no Evangelho e nos apóstolos, ninguém pode ser cristão sem caridade, e sem a fé que age, não pela força, mas pelo amor. Assim sendo, apelo à consciência dos que perseguem, atormentam, destroem e matam outros homens em nome da religião, se o fazem por amizade e bondade. (LOCKE, 1980:09).

LOCKE (1980:09) desconfiava, com fina ironia, de que as perseguições, as torturas e os assassinatos cometidos em nome da religião fossem, como se afirmava, sinais de zelo por uma suposta religião pura e verdadeira:

Visto que é por caridade, como pretendem, e zelo pelas almas humanas, que os despojam de sua propriedade, mutilam seus corpos, os torturam em prisões infectas e afinal até os matam, a fim de convertê-los em crentes e obterem sua salvação; por que permitem que a fornicação, a fraude, a malícia e outros vícios grassem desordenadamente entre sua própria gente? Estas, e artimanhas semelhantes, são mais opostas à glória de Deus, à pureza da Igreja e à salvação das almas, do que qualquer dissidência consciente, por mais errônea que seja, das decisões eclesiásticas, ou do afastamento do culto público, embora acompanhados de uma existência pura.

Num tom bastante cáustico, LOCKE, (1980:10) perguntava aos destinatários da *Carta* sobre o porquê de critérios tão rígidos com outrem e tão brandos consigo mesmos e com os seus:

Por que, então este zelo abrasador por Deus, pela Igreja e pela salvação das almas – realmente abrasador na fogueira – ignora, sem qualquer castigo ou censura, tais fraquezas e vícios morais, reconhecidos por todos como diametralmente opostos à confissão do cristianismo, e devota-se inteiramente na aplicação de todas as suas energias para introduzir cerimônias, ou para a correção das opiniões, as quais em grande parte dizem respeito a temas sutis que transbordam a compreensão ordinária dos homens?

Continuando em seus questionamentos e mostrando claramente a quem se destina a *Carta*, Locke mostrava a grande contradição entre o que era e o que deveria ser realmente tolerado; entre o que não era e o que não deveria realmente ser tolerado:

Mas se alguém age contraditoriamente – pois enquanto é cruel e implacável para com os que discordam de sua opinião, tolera os pecados e vícios morais que não condizem com a denominação de cristão –, não obstante toda a sua tagarelice acerca da Igreja demonstra claramente que seu objetivo é outro, e não o reino de Deus. (LOCKE, 1980:10).

Apontada as contradições daqueles a quem se destina a *Carta*, Locke aconselhava num estilo mais catequético do que filosófico:

Se, como o Comandante de nossa salvação, desejassem sinceramente a salvação das almas, deveriam caminhar nos seus passos e seguir o perfeito exemplo do Príncipe da Paz, que enviou seus discípulos para converter nações e agrupá-las sob sua Igreja, desarmados da espada ou da força, mas providos das lições do Evangelho, da mensagem da paz e da santidade exemplar de suas condutas. (LOCKE, 1980:10).

1.2.3

Uma coisa é a Igreja, outra a comunidade.

Outro tema a ser destacado da *Carta* foi o esforço de Locke em indicar qual deve ser o verdadeiro papel da Igreja. Em poucas palavras: pregar e praticar o amor e a paz, e – por motivo nenhum – promover perseguição, tortura, pilhagem, assassinato ou guerra. Nas primeiras linhas da *Carta*, LOCKE (1980:09) afirma: “Desde que pergunta minha opinião acerca da mútua tolerância entre os cristãos, respondo-lhe, com brevidade, que a considero o sinal principal e distintivo de uma verdadeira Igreja”.

É sabido que a máxima cristã é *amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a si mesmo*. Locke, ao que parece, traduziu esta máxima em algo mais prático e direto: tolerar o diferente, respeitar a diversidade de crenças pessoais, conviver com os que pensam diferente e não perseguir os que praticam

uma religião distinta. A tolerância, segundo o filósofo, não seria algo secundário, mas, ao contrário, o sinal principal e distintivo da verdadeira Igreja.

Para ele, todas as disputas entre os grupos religiosos eram claros sinais de que a Igreja estava se afastando do seu derradeiro designo. As disputas, as guerras e as intolerâncias religiosas *“revelam mais propriamente a luta de homens para alcançar o poder e o domínio do que sinais de Igreja de Cristo”* (LOCKE, 1980:09).

Se um indivíduo, segundo LOCKE (1980:09), praticasse todos os cultos e preceitos religiosos, *“mas lhe faltasse caridade, brandura e boa vontade para com todos os homens, mesmo para com os que não forem cristãos”* ele não poderia ser, verdadeiramente, identificado como cristão. E mais adiante, o autor é categórico ao identificar a tolerância como o papel fundamental da Igreja de Cristo: *“A tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara”* (LOCKE, 1980:10).

“Demarcar as verdadeiras fronteiras entre a Igreja e a comunidade” (LOCKE, 1980:11). Esta foi a idéia mais consistente e insistentemente repetida na argumentação de Locke durante toda a *Carta*. Talvez, fosse este o seu principal objetivo nesta obra. Segundo ele, se esta demarcação não fosse feita não se poderia delimitar qual é o papel da Igreja enquanto instituição religiosa e qual é o papel da comunidade enquanto organização civil. Esta demarcação delimitaria também os poderes das autoridades eclesiásticas e das autoridades civis, impedindo interferências e influências indevidas entre tais poderes.

Para Locke, *“a comunidade é uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros”* (LOCKE, 1980:11). Por bens civis Locke entendia a vida, a liberdade, a saúde física e a posse de coisas externas (terras, dinheiro, móveis etc). A comunidade, segundo ele, deveria ser dirigida por um magistrado civil através, principalmente, do poder da legislação e da coerção. Por sua vez, a Igreja seria *“uma sociedade livre, de homens reunidos entre si por iniciativa própria para o culto público de Deus”* (LOCKE, 1980:12), em suma, uma sociedade livre e voluntária. A Igreja, com suas autoridades eclesiásticas, cuidaria do culto a Deus e do encaminhamento das almas que livre e voluntariamente optassem em seguir a sua doutrina.

O objetivo de Locke parece ser não conferir nenhum tipo de poder *mundano* ao encaminhamento dos assuntos religiosos, ou seja, um magistrado civil – que governasse através da lei e da coerção – não poderia pela força obrigar outrem seguir esta ou aquela doutrina religiosa. Tampouco poderia uma autoridade religiosa impor pelo seu poder *extra-mundano* determinado rito, culto ou prática religiosa a toda comunidade civil, mas tão somente àqueles que livre e voluntariamente elessem seguir a religião a qual comandasse tal autoridade. Na perspectiva lockeana, mundano e extra-mundano têm âmbitos próprios de atuação, aconselhamento, legislação e coerção.

Neste sentido, LOCKE (1980:11-12) apresenta três argumentos para negar a intervenção do uso da força no âmbito da convicção religiosa:

(1) Ninguém crê por imposição. Seria, então, a fé – livre e voluntária – que daria força e eficácia à verdadeira religião. Além do mais, “*não parece que Deus jamais tenha delegado autoridade a um homem sobre outro para induzir outros homens a aceitar a sua religião*” (LOCKE, 1980:11).

(2) A religião ensina; o magistrado ordena. O cuidado das almas não poderia ficar sob a jurisdição do magistrado civil porque seu poder consistiria especialmente na coerção, nas penalidades por desrespeito às normas. Porém, a religião verdadeira e salvadora consistiria na persuasão interior do espírito. “*Uma coisa é persuadir, outra ordenar; uma coisa insistir por meio de argumentos, outra por meio de decretos*” (LOCKE, 1980:12). Com campos delimitados e devidamente consensuados não haveria possibilidades de intervenções indevidas. Tal como o magistrado e o legislador não poderiam coagir em temas de religião tampouco o pastor de almas estaria habilitado para legislar ou coagir a todos.

(3) Não existe um único caminho para a salvação¹¹. Seria errôneo admitir que só um povo ou religião tivesse a salvação, pois “*o caminho mais estreito e o portão apertado que levam ao céu estariam inevitavelmente abertos a poucos, pertencentes a um único país: o que salientaria o absurdo de uma inadequada noção de Deus, pois os homens deveriam sua felicidade eterna ou miséria simplesmente ao acidente de seu nascimento*” (LOCKE, 1980:12). Se houvesse apenas um caminho à salvação, o acidente do nascimento levaria alguns às benesses da salvação e eliminaria a muitos do acesso à verdadeira religião por

¹¹ Locke está em direta oposição à famosa e polêmica frase atribuída aos Padres da Igreja: *Fora de Igreja não há salvação*.

estarem condenados à convicção religiosa do magistrado civil ao qual estão submetidos. Para Locke, este seria um erro que restringiria demasiadamente o acesso à salvação. Confiante na idéia de um Deus bondoso, misericordioso e disposto a salvar a todos e todas, Locke não via outra saída senão admitir que não existe um único caminho para a salvação, mas que Deus se revela e salva através de outros credos, nações e magistrados, independente da capacidade dos cristãos e seus mandatários eclesiásticos de entender e aceitar tal fato.

Voltando à delimitação entre comunidade e Igreja, Locke insiste em todo texto que ao tratar da adesão a uma religião o que estaria em jogo seria a liberdade de escolha, pois se poderia, muito bem, ser cristão ou mulçumano, papista ou luterano. No entanto, a inserção numa sociedade civil seria muito mais restrita. Primeiro, porque o nascimento é um acidente que independe da escolha. Segundo, porque mesmo que alguém escolhesse deixar seu país e viver segundo as leis de outro magistrado, ele teria que, ainda assim, submeter-se às normas deste novo poder coercitivo e não necessariamente ao culto oficial praticado pelo magistrado ou monarca em seu país de acolhida.

Neste sentido, segundo Locke, no que tange à religião ninguém poderia impor um legislador a outrem. O único legislador legítimo no âmbito da convicção religiosa seria aquele que o próprio fiel escolhesse livre e autonomamente (LOCKE, 1980:13).

O que Locke insistentemente demonstrou foi que a religião seria um dado de foro íntimo e ela deveria ser respeitada como tal. As divergências deveriam ser aceitas, pois ninguém tem, em hipótese nenhuma, o direito de impor sua convicção religiosa aos outros. *“Porque cada igreja é ortodoxa para consigo mesma e errônea e herege para as outras”* (LOCKE, 1980:15).

Se alguém professa uma fé coagido, ela não será verdadeiramente uma convicção, mas sim uma imposição. A fé, para Locke, tem que ser uma adesão livre e voluntária para ser verdadeira. Por isso ela é íntima, uma experiência pessoal, independente de nacionalidade ou lugar de moradia.

As idéias de Locke, ainda que hoje nos pareçam óbvias e evidentes, caíram feito uma bomba para a intelectualidade européia à época. Sua convicção em separar a noção de comunidade e Igreja foi uma pedra basilar para a noção de Estado Nação separado da Igreja, que somente séculos mais tarde veio a se concretizar primeiro na Europa e depois em distintos rincões do mundo. Mas não

se pode esquecer que tais idéias ainda estão longe de ser unânimes e que Estados religiosos, ou seja, com credo confessional oficial por imposição legal a todos e todas, sem ou com pouca convicção voluntária e pessoal, é uma realidade de nossos dias.

Entre tantas idéias do liberalismo político, baseadas na liberdade individual, talvez seja a separação entre Igreja e sociedade civil, chamada por Locke à época de *comunidade*, a mais amplamente aceita hoje nos países de corte ocidental. No entanto, ensinamentos tão básicos de liberalismo político parecem estar totalmente ausentes quando discutimos as polêmicas sobre a proibição dos véus das meninas mulçumanas nas escolas de Paris ou mesmo o preconceito sobre os patuás usados por crianças do candomblé nas escolas do Rio de Janeiro. Entre a legislação intolerante no caso francês e as discriminações nada sutis no caso brasileiro, percebo que ainda temos muito que caminhar em temas básicos de liberalismo político, liberdade religiosa e tolerância ao diferente no âmbito da prática educativa.

1.2.4

Tolerância significa aceitação de tudo?

John Locke diria que não. Como já afirmei, o primeiro caso no qual o dever de tolerância não se aplica é com os próprios intolerantes. A comunidade não deveria permitir grupos que perseguem, torturam, roubam, desterram e matam outros por causa de diferenças religiosas.

Locke também defendeu que nenhuma sociedade religiosa deveria se achar obrigada, pelo dever de tolerância, a conservar em seu agrupamento uma pessoa que, mesmo depois de admoestada, continuasse obstinadamente a transgredir as leis estabelecidas por essa mesma sociedade (LOCKE, 1980:14). Uma vez que o fiel adere à religião, ele deveria aceitar conscientemente suas regras e seus legisladores. Se ele desrespeita as normas da Igreja, deveria, então, ser educado e admoestado sobre o reto caminho segundo aquela religião. Se ele persistir no erro e não mudar, a Igreja teria o direito de excomungá-lo. No entanto, “*a excomunhão não despoja, nem pode despojar o excomungado de quaisquer de seus bens civis ou de suas posses*” (LOCKE, 1980:14). Ou seja, deixar de professar um credo religioso não pode destituir o membro da comunidade de nenhum direito civil.

“Todos os direitos que lhe pertencem como indivíduo, ou como cidadão, são invioláveis e devem ser-lhe preservado” (LOCKE, 1980:15).

Seguindo o princípio lockeano de que a distinção religiosa não lhe retira direitos civis, diríamos hoje, numa linguagem mais contemporânea, que os direitos de cidadania são independentes de qualquer condição religiosa e acrescentaríamos que também independem de qualquer condição de gênero, etnia, orientação sexual, pertencimentos, capacidades físicas ou mentais etc.

Ainda que admitisse a excomunhão como possibilidade de medida repressiva dentro de uma sociedade religiosa, Locke parecia crer que tal sanção só deveria se dar em casos raríssimos, já que a Igreja deveria *“aconselhar toda a gente”* e ela mesma deveria *“praticar a caridade, a humildade e a tolerância”* (LOCKE, 1980:17). Excluir um membro errante pode ser um direito da Igreja, mas, segundo o filósofo da tolerância, *“não devemos nos contentar com os simples critérios da justiça, é preciso juntar-lhes a benevolência e a caridade”* (LOCKE, 1980:15).

Sobre o que deve ou não deve ser tolerado, Locke também defende que só deveria e poderia ser tolerado nas religiões aquilo que fosse legalizado na vida privada ou na vida social e que não trouxesse prejuízos a terceiros. Assim, se um católico acredita ser carne o que os outros chamam de pão e isso em nada fere as leis e a comunidade, então, esta crença deve ser aceita e respeitada. Neste mesmo sentido, um jejum pode e deve ser plenamente aceito como um ritual religioso, mas nunca o sacrifício de vidas humanas (LOCKE, 1980:23;26). Tudo aquilo que for ilegal para a comunidade também o será para a Igreja. Nenhuma Igreja poderá, com justificativas de em respeito aos seus ritos ou dogmas, ferir a legislação da comunidade civil. Uma coisa é a comunidade, outra coisa é a Igreja, mas a segunda deve agir dentro do marco de legalidade e dignidade traçado pela primeira.

Por último, e contraditoriamente, LOCKE (1980:29) afirma: *“os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados”*. Apesar de ampla, a tolerância de Locke apresenta aqui uma grave restrição. LOCKE (1980:29-30) revela ter algumas razões práticas – ainda que pouco justificáveis e convincentes – para negar a tolerância aos ateus:

As promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus,

ainda que apenas em pensamento, dissolve tudo. Além disso, uma pessoa que abala e destrói por seu ateísmo toda a religião não pode, baseado na religião, reivindicar para si mesmo o privilégio da tolerância.

A exclusão dos ateus de sua proposta demonstra que a tolerância de Locke é limitada, justamente por restringir-se ao campo religioso e não expandir-se à concepção de liberdade de consciência, o que incluiria o ateísmo. Locke parece não admitir uma comunidade na qual crentes de todos os tipos – convivendo respeitosamente, segundo sua proposta – possam também conviver com não crentes. Certamente, esse foi o limite daquele momento histórico. Um limite grave.

1.2.5

Tolerância, indiferença e diversidade.

Mais dois aspectos ainda merecem destaque no pensamento lockeano acerca da tolerância. Primeiro, tolerância não significa indiferença. LOCKE (1980:27) afirma que o fato de tolerar as diferentes religiões não desobriga nenhum crente de ter um claro posicionamento em defesa da tolerância. Não basta apenas “suportar” os outros, mas importa defender a tolerância, propagá-la, difundi-la, fazer dela um princípio de cada religião a fim de se avançar na convivência e se evitar as perseguições, as torturas, os roubos e os assassinatos em nome de uma fé supostamente verdadeira. Sendo assim, desde a concepção de Locke, o conceito de tolerância nunca esteve relacionado com uma atitude de apatia, marasmo ou insensibilidade. Tolerância não é um deixar fazer irresponsável, mas a responsabilidade de não deixar que a intolerância negue o direito do diferente a uma existência digna e livre.

Segundo, a tolerância significa a garantia da diversidade. LOCKE (1980:33) argumenta a favor da diversidade como um dado de realidade, como algo inquestionável e, por isso mesmo, plenamente possível de ser aceita:

Não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado), mas a recusa de tolerância para os que têm opinião diversa, o que se poderia admitir, que deu origem à maioria das disputas e guerras que se têm manifestado no mundo cristão por causa da religião.

Sendo assim, a intolerância – *disputas e guerras* – não é fruto das diferenças que dignamente nos constituem enquanto humanos e que *não podem ser evitadas*.

A intolerância nasce da recusa da tolerância, da recusa da não aceitação da opinião diversa.

A meu juízo, a partir desta defesa de Locke, é possível indicar uma fundamentação para dois tópicos centrais desta pesquisa: (1) a diversidade é uma riqueza e não necessariamente a causa de conflitos e (2) não basta apenas combater os conflitos intolerantes, mas, sobretudo, defender a tolerância como uma exigência moral. E não só a tolerância entre crenças diferentes, mas também entre todas as diferenças que compõem a diversidade humana: gênero, etnia, orientação sexual, nacionalidade, classe social, geração, capacidades físicas e mentais etc. Tal defesa pode e deve fundamentar, além de uma ação social concreta, uma prática pedagógica, um processo educativo que tenha a diferença como riqueza e a tolerância como um valor central e uma atitude possível, tal como tentarei demonstrar ao longo deste trabalho.

1.3

VOLTAIRE: A ILUSTRAÇÃO MILITANTE.

Nascido François-Marie Arouet (1694-1778), adotou em 1718, após nove meses de prisão, o codinome Voltaire. A origem de seu novo nome é desconhecida, mas a hipótese mais provável é que seja a abreviação de “*le volontaire*” (o teimoso)¹². Voluntarioso, de auto-estima inabalável, polemista quase compulsivo, propagandista das luzes da razão, orador consagrado e temido, hábil nas letras e na administração de sua riqueza, íntimo dos monarcas ilustrados e generoso com os quais acreditava injustiçados, Voltaire foi o iluminista publicamente mais expressivo do seu tempo. Biógrafos e comentaristas estão de acordo de que Voltaire seria muito mais um escritor do que propriamente um filósofo. Segundo GRAY (1999:07), ele “*viveu e morreu como um sectário*” e “*não há nada mais distante do pensamento de Voltaire que o espírito investigador*”. Daí um possível banimento do rol dos filósofos.

O Iluminismo foi um fenômeno europeu, mas, sobretudo francês. O Iluminismo foi também uma expressão da Modernidade, mas, sobretudo do século XVIII. O Iluminismo teve vários e diferentes representantes, mas talvez nenhum tão militante e fervoroso quanto o filósofo do *Tratado Sobre a Tolerância* (1763), *O Ensaio Sobre os Costumes* (1756) e *O Dicionário Filosófico* (1764), entre outras obras.

Como já destaquei, o Século das Luzes foi um período de mudanças e iniciador de tantas outras. Mudanças que Voltaire tanto queria, mas não chegou a ver nem no campo da política, nem no campo religioso. Voltaire morreu em 1778, mas se pode afirmar que suas idéias tiveram profunda influência no *Edito de Tolerância*, de 1787, assinado por Luis XVI, na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, proclamada pela Assembléia Nacional, bem como na *Concordata*, celebrada em 1801, entre Napoleão Bonaparte e Pio VII, restabelecendo a paz religiosa na França (CARDOSO, 2003:41-42).

Voltaire esteve também envolvido com o movimento enciclopedista levado a cabo por D’Alembert e Diderot. A Enciclopédia foi expressão do forte empenho

¹² GRAY (1999:14).

dos ilustrados em difundir o conhecimento. É nesta atividade que Voltaire mais se destaca. Foi um defensor veemente da divulgação do saber e da razão, contra as superstições e as crenças infundadas das religiões, especialmente do Cristianismo.

1.3.1

Intolerância: o caso Jean Calas.

Voltaire escreveu o *Tratado* motivado pelo que acreditava ser uma injustiça jurídica levada a cabo pela intolerância religiosa. Voltaire tomou conhecimento do resultado do julgamento de Jean Calas em Toulouse, em 1762. Jean Calas, 64 anos, foi acusado de matar o próprio filho, Marc-Antoine, e foi condenado pelos juízes de Toulouse a *roda dos suplícios*. O suposto motivo do parricídio foi a vontade do filho de abjurar o Cristianismo reformado e confessar o catolicismo. Jean Calas foi morto, confessando inocência. A manutenção de declaração de inocência ante as mais cruéis torturas parece ter levado os juízes, por dedução de inocência, a não conduzirem ao mesmo fim os outros condenados: a esposa de Jean Calas, seu outro filho, Pierre, e um jovem de sobrenome Lavoisier, amigo da família e também protestante como os Calas.

Ao que tudo indica e tal como defendeu Voltaire, Marc-Antoine cometeu suicídio. A motivação seria a frustração de não poder exercer a profissão de advogado, proibida então aos não católicos. A escolha do jovem Calas foi a força, dentro da loja de tecidos de seu pai. “*Calas talvez se tenha desgraçado, em parte, por causa do amor ao filho. Segundo parece, tentou ocultar a causa da morte para poupar o ente querido do tratamento que se dava aos suicidas em Toulouse na época: arrastavam seus cadáveres nus pelas ruas*” (GRAY, 1999:46). Jean Calas provavelmente tenha tirado o filho da força com ajuda da família, mas foi acusado, igualmente com a ajuda de todos os implicados, a ter posto o filho na força, já que um homem de 64 anos sozinho não conseguiria enforcar um homem mais jovem e mais forte.

Este drama, envolvendo vários pontos e aspectos da intolerância foi o ponto de partida da obra que é o símbolo da luta libertária de Voltaire. Quando escreveu o *Tratado*, aos 69 anos, Voltaire já era um escritor maduro e reconhecido em toda

Europa. Seu prestígio e sua riqueza¹³ foram fundamentais para o êxito da campanha que detonou para revogar o julgamento de Toulouse, inocentar o nome de Jean Calas e indenizar a viúva e todos os indiciados.

O caso Calas foi entremeado de intolerância assassina: a não igualdade de direito no exercício de profissões que leva ao jovem Marc-Antoine a se matar; o tratamento dado aos suicidas; o infundado argumento de que o jovem viria a abjurar no dia seguinte; a acusação monstruosa de parricídio; a morte cruel de Jean Calas na roda dos suplícios; o banimento da Senhora Calas e do filho Pierre de Toulouse e, por fim e não menos grave, o encaminhamento forçado das filhas menores para conventos católicos. Os Calas haviam sido, por diferentes perspectivas, martirizados pela intolerância religiosa.

Todos os indícios da inocência dos Calas estavam no processo, transparentes às luzes da razão. *“Não tinham e não podiam ter nenhuma prova contra a família; mas a religião enganada fazia as vezes de prova”* (VOLTAIRE, 2000:08). Porém, o processo seguiu a linha “investigativa” que quis a opinião pública tolosana:

Algun fanático da população gritou que Jean Calas havia enforcado seu próprio filho Marc-Antoine. Esse grito, repetido, logo tornou-se unânime; outros acrescentaram que o morto pretendia fazer abjuração no dia seguinte; que sua família e o jovem Lavaisse o haviam estrangulado por ódio contra a religião católica. Um momento depois, ninguém duvidava mais; toda a cidade foi persuadida de que é um imperativo religioso entre os protestantes que um pai e uma mãe devem assassinar seu filho tão logo ele queira converter-se (VOLTAIRE, 2000:06)¹⁴.

Para Voltaire, o caso era símbolo de um contexto, que envolvia Toulouse, a França e toda Europa. VOLTAIRE (2000:19) referia-se a Toulouse como um povo *“supersticioso e violento”*, que *“vê como monstros seus irmãos que não são da mesma religião que ele”*:

Esta cidade soleniza ainda todos os anos, por meio de uma procissão e fogos de festa, o dia em que massacrou quatro mil cidadãos heréticos, dois séculos atrás. Em vão seis decisões do Conselho proibiram essa odiosa festa, porém os tolosanos sempre a celebraram como o faziam com os jogos florais. (VOLTAIRE, 2000:19).

¹³ “Sem a liberdade que o dinheiro lhe assegurava, é duvidoso que Voltaire desfechasse as justamente celebradas campanhas em apoio a Jean Calas e outras vítimas de desmandos” (GRAY, 1999:14).

¹⁴ Voltaire aqui usa de fina ironia, pois era de conhecimento de toda Toulouse que os Calas já tinham um filho convertido ao catolicismo, que inclusive recebia um pequeno soldo do pai, tal como mandava a legislação. Este fato era mais um prova de que não era crível o argumento de parricídio.

O contexto francês estava marcado pela revogação do Editto de Nantes¹⁵, o que abriu um largo e sangrento período de intolerância religiosa na França durante todo o século XVIII. A liberdade de culto garantida pelo Editto tornou a ser proibida e os protestantes voltaram a ser perseguidos ou convertidos à força ao catolicismo. Os nascimentos e os casamentos protestantes não tinham registro nem validade civil. Era uma situação de total negação de direitos àqueles que se mantinham à margem do catolicismo. No contexto europeu, Voltaire também não via muitas alternativas. Os exemplos de tolerância eram poucos e viam, sobretudo, da Holanda e da Inglaterra. O clima do Século das Luzes era de tensão, disputa e muitas perseguições.

Voltaire reconhecia as limitações de seu tempo histórico: *“É preciso sempre partir do ponto em que se está e daquele a que chegaram as nações”* (VOLTAIRE, 2000:31). Neste sentido, reclamou o mínimo de direitos para os protestantes, tal como os católicos tinham assegurados na Inglaterra à mesma época: *“Não podemos tolerar e admitir calvinistas mais ou menos nas mesmas condições que os católicos são tolerados em Londres?”* (VOLTAIRE, 2000:29). Assim, acusa a França de atraso e intolerância com suas ferinas perguntas: *“Seremos sempre os últimos a abraçar as opiniões sensatas das outras nações? Eles se corrigiram; e nós, quando nos corrigiremos?”* E mais adiante: *“Faz pouco tempo que praticamos os verdadeiros princípios da agricultura, quando começaremos a praticar os verdadeiros princípios da humanidade?”* (VOLTAIRE, 2000:59).

1.3.2

Tolerância: casos exemplares.

Para Voltaire, o contexto europeu, especialmente o francês, estava marcado pelo *direito dos tigres*, ou seja, a intolerância absurda e bárbara dos mais fortes ou numericamente mais expressivos contra os diferentes, vistos como fracos e elimináveis. É a partir deste contexto que ele buscou pensar a intolerância, buscando na história da humanidade casos exemplares de tolerância.

¹⁵ Proclamado em 1598, na cidade de Nantes, por Henrique IV, o Editto legalizou o culto protestante na França. Os protestantes também passaram a ser reconhecidos com direitos jurídicos, políticos e militares.

A busca de exemplos de tolerância a fim de combater a intolerância coloca o pensamento voltairiano no mesmo dinamismo já indicado anteriormente. Ante a intolerância assassina com a diferença alheia a reação dos defensores da tolerância. Os casos de tolerância aparecem no *Tratado* dentro dessa lógica, como contraponto para indicar o horror e a irracionalidade da intolerância; e cumprem duas funções: denunciam a barbárie da intolerância e anunciam a possibilidade da tolerância como marco de civilidade. É notória no pensamento de Voltaire a disjunção barbárie versus civilização.

Para Voltaire, o grande exemplo contemporâneo é a Grã-Bretanha, chamada de *ilha da razão*. No entanto, não se pode ler sem certo aperto no coração que, na segunda metade do XVIII, Voltaire registrava que “*a Irlanda povoada e enriquecida não verá mais*” católicos e protestantes matarem-se uns aos outros (VOLTAIRE, 2000:23). Talvez o mais triste para nós hoje no século XXI é saber que crianças católicas ainda são atacadas ao ir à escola na Irlanda, um tema que Voltaire acreditava estar resolvido há mais de duzentos anos. Retrocesso? Ou sinal de que as raízes da intolerância são mais profundas do que os ilustrados de ontem e de hoje possam perceber?

Voltaire resgata exemplos de todas as partes do mundo, principalmente do Oriente Próximo: Índia, Pérsia, Tartária. Do Oriente Distante também relata histórias de sabedoria e de convivência harmoniosa entre diferentes religiões, de como o Império Chinês, por exemplo, recebeu os cristãos com tolerância e amabilidade. Sobre uma ferrenha disputa entre um capelão dinamarquês, um capelão da Batávia e um jesuíta em Pequim, Voltaire conta que um sábio mandarim deu o seguinte conselho aos três prelados cristãos: “*Se quereis que tolerem aqui vossa doutrina, começai por não serem intolerantes nem intoleráveis*” (VOLTAIRE, 2000:111). Voltaire defende que os japoneses eram o mais tolerante de todos os povos, pois lá conviviam doze religiões pacíficas até a chegada dos primeiros jesuítas. Estes, segundo Voltaire, foram os primeiros intolerantes do Oriente Distante, já que não queriam aceitar a convivência pacífica com as milenares tradições nipônicas.

Por fim, Voltaire examina o período antes de Cristo. No politeísmo grego e no paganismo romano, vê sinais de convivência harmoniosa entre diferentes deuses e costumes. Na Grécia, “*havia uma espécie de direito de hospitalidade entre os deuses como entre os homens*” (VOLTAIRE, 2000:35) e os atenienses

mantinham um altar para os deuses que eles ainda não podiam conhecer. “Os romanos não professavam todos os cultos, não davam a todos a sanção pública, mas permitiram todos” (VOLTAIRE, 2000:41). Voltaire retrocede ainda mais no tempo histórico e com inúmeros exemplos do Antigo Testamento “*retoma a história do judaísmo para eximir esse povo da responsabilidade da intolerância do catolicismo*” (CARDOSO, 2003:42). Voltaire parece induzir o leitor a uma conclusão ou pelo menos a uma dúvida: seria, então, o Cristianismo, ao contrário das outras religiões, fundamentalmente intolerante?

1.3.3

Seria o Cristianismo fundamentalmente intolerante?

Voltaire não era um ateu. Como a maioria dos iluministas, era deísta. No entanto, Voltaire desenvolveu uma crítica radical e, às vezes, zombeteira sobre o Cristianismo, principalmente sobre a Igreja Católica. Parecia atraído pelo sentimento religioso, mas demonstrava-se profundamente avesso ao catolicismo. GRAY (1999:11) registra, de maneira anedótica, porém ilustrativa, que diante das maravilhas da natureza Voltaire costumava exclamar: “*Deus todo-poderoso! Eu creio!*” e em seguida acrescentava: “*Quanto ao Senhor seu Filho e a Senhora sua Mãe, é outra história!*”.

No *Tratado* esta dubiedade diante do sagrado aparece de maneira clara. Ao mesmo tempo em que Voltaire acusou o Cristianismo de intolerante, também afirmou que os ensinamentos de Jesus Cristo expressam essencialmente “*doçura, paciência e indulgência*” (VOLTAIRE, 2000:86). Sua argumentação parece indicar um erro de interpretação daqueles que dizem seguir a Jesus Cristo e parece considerá-lo fora próprio do Cristianismo: “*Nascido israelita, viveu constantemente como israelita*” (VOLTAIRE, 2000:88).

A docilidade, paciência e indulgência que Voltaire observou na figura de Jesus Cristo, ele não as encontrou nos cristãos. Se o Cristo foi doce e indulgente, os cristãos, para Voltaire, desde o princípio foram intolerantes. A meu juízo, essa tese é, pouco a pouco, construída ao longo do texto a partir de quatro argumentos.

Primeiramente, partindo do pressuposto que os romanos foram tolerantes, pois permitiram todos os cultos em seu império, Voltaire levantou uma série de dúvidas sobre os martírios dos primeiros cristãos. Perguntou-se por qual motivo

os romanos proibiriam apenas o culto cristão. “*Como imaginar que teriam privado somente os cristãos de uma liberdade que a terra inteira usufruía?*” (VOLTAIRE, 2000:45). O grande problema, segundo Voltaire, foi que os primeiros cristãos não se contentaram em adorar a seu Deus, mas dedicaram-se a pregar contra os deuses romanos, acusando-os de falsos deuses e seus adoradores de idólatras e hereges. Assim, segundo sugere Voltaire, as perseguições que ocorreram foram um revide à intolerância dos mártires. (VOLTAIRE, 2000:47).

Em segundo lugar, Voltaire desqualifica, de maneira irreverente, muitos martírios. Voltaire reexaminou uma série de relatos e, a partir das contradições internas das histórias, acusou-as de fraude piedosa, ou seja, lendas e fábulas inocentemente imaginadas:

Observe-se ainda que, nos relatos dos martírios, compostos unicamente pelos próprios cristãos, vemos sempre uma multidão de cristãos vir livremente à prisão do condenado, acompanhá-lo ao suplício, recolher seu sangue, enterrar seu corpo, fazer milagres com as relíquias. Se [os romanos] tivessem perseguido apenas a religião, não teriam imolado esses cristãos declarados que assistiam a seus irmãos condenados e que eram acusados de fazer encantamentos com os restos dos corpos martirizados? (VOLTAIRE, 2000:58).

Em terceiro lugar, Voltaire dedicou-se a explicar a origem da palavra martírio, afirmando que martírio significava inicialmente testemunho e não suplício. Sendo assim, muitos *mártires* foram *testemunhas* do Cristianismo e não necessariamente torturados, perseguidos ou mortos em nome de sua religião. Voltaire argumentou que há uma série de registros históricos sobre bispos que foram amplamente reconhecidos, que realizaram sua ação pastoral por décadas e que nunca foram perseguidos. Voltaire desconfiou também do suposto furor da perseguição dos romanos – um império forte e muito bem organizado – e a capacidade da Igreja Primitiva em realizar 56 Concílios. De duas uma, ou não aconteceram tantos Concílios ou não houve tanta perseguição. Dessa maneira, Voltaire retira da concepção de martírio a dimensão de perseguição e de suplício, e o entende como testemunho.

Em quarto lugar, Voltaire investigou sobre quais ensinamentos de Jesus Cristo, ou passagens de sua vida, poder-se-iam deduzir uma aprovação à intolerância. Voltaire descartou que Jesus tenha sido intolerante no episódio da expulsão dos mercadores do templo. Para ele, Jesus agiu com justiça e rigor diante de uma contravenção à Lei. Ademais, não houve tortura, pilhagem ou mortes. Ele examinou também algumas parábolas e entre elas a mais utilizada pelos

defensores da intolerância. Desprezado por seus convidados a um banquete – conta Jesus numa parábola¹⁶ – um senhor envia o empregado a sair pelos caminhos e atalhos com a seguinte orientação: *Obrigue todos a entrar*. Para Voltaire, tendo em vista a pregação doce, indulgente e paciente de Jesus, este *obrigue a entrar* só pode significar insista, suplique, rogue, exorte e se esforce ao máximo. Além disso, um único empregado não poderia obrigar, pela força, a todos que passassem pelo caminho. No capítulo intitulado, *Se a intolerância foi ensinada por Jesus Cristo*, VOLTAIRE (2000:90) conclui: “*Pergunto, agora, se é a tolerância ou a intolerância que é de direito divino? Se quereis vos assemelhar a Jesus Cristo, sede mártires e não carrascos*”.

Enfim, Voltaire confirma sua hipótese: “*Digo-o com horror, mas com verdade: nós cristãos é que fomos perseguidores, carrascos, assassinos!*” (VOLTAIRE, 2000:58). No entanto, aquela característica que Voltaire identificou e tanto combateu no Cristianismo, sua empreitada intolerante porque desrespeitosa da diferença alheia, é a mesma que se observa no projeto iluminista, do qual foi veemente defensor. Neste sentido, segundo GRAY (1999:09), o Iluminismo só pode ser compreendido no contexto do credo que deseja aniquilar. Ainda que inimigos do Cristianismo, os iluministas traziam a marca indelével da religião que perseguiam e denunciavam. Três marcas muito fortes o Iluminismo herdou do Cristianismo: a pretensão da verdade absoluta, a ambição universalista e a esperança emancipadora para a humanidade (GRAY, 1999:08). Esta contradição, ou melhor, este movimento de afastar-se e aproximar-se do Cristianismo, de negá-lo e de assemelhar-se a ele, é o que marca o projeto iluminista naquilo que é mais próprio do pensamento de Voltaire: a defesa de uma religião natural e de uma fé secular.

1.3.4

Por uma fé secular.

VOLTAIRE (2000:30) partilhava a esperança iluminista de que o aumento do conhecimento tornaria os seres humanos menos selvagens no trato com sua própria espécie:

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

¹⁶ Evangelho de Lucas, capítulo 14, versículos de 15 a 24.

homens. Essa razão é suave, humana, inspira a indulgência, abafa a discórdia, fortalece a virtude, torna agradável a obediência às leis, mais ainda do que a força é capaz.

Os ilustrados herdaram e aprofundaram a cosmovisão cristã, ou seja, levaram a diante o projeto moral e político baseado no otimismo, no progresso, no desenvolvimento, na confiança do universalismo e na esperança emancipadora através de verdades absolutas. A Modernidade é uma era de confiança no progresso da humanidade, segundo um projeto de emancipação pela razão.

Ainda que importante, parece ser que a idéia de progresso não é algo tão indispensável assim ao Iluminismo, pois pensadores como Hume e Bayle não supunham que a espécie humana fosse alcançar, no futuro, grau maior de civilização do que já alcançara no passado (GRAY, 1999:30). Neste sentido, permaneceu durante toda Ilustração o ideal renascentista de retomar a Antiguidade, que, de fato, deveria ser o grande logro nos novos tempos. O que o Iluminismo tem, então, como fundamental, mais que a concepção de progresso, é o ideal de emancipação.

Mas é a fé na emancipação universal e não no progresso que une o Iluminismo ao Cristianismo. Aceitem ou não os filósofos iluministas uma concepção qualquer de progresso, são governados pela tese da emancipação da humanidade por intermédio do acúmulo de saber (GRAY, 1999:26).

Sendo assim, Iluminismo e Cristianismo não estão em total desacordo como se pode comumente pensar ou pelo menos como parecem crer os próprios iluministas. O nó da questão é, sem dúvidas, o tema da autoridade. Como já destaquei, a crise moderna é uma crise de autoridade. O centro da argumentação iluminista é que a autoridade da Igreja cedesse à da ciência. Nesta perspectiva, Voltaire nunca supôs que as modernas sociedades ficassem totalmente desprovidas de sentimento religioso. *“Com efeito, quase eclipsada às vezes pela intensidade de seu ódio ao Cristianismo, boa parte do trabalho de sua vida consistiu em inventar uma religião para o homem moderno”* (GRAY, 1999:31). Ainda que não o tivesse claro, o projeto de Voltaire era o de uma religião racional, ou seja, um sentimento religioso cuja autoridade fosse garantida pela razão, uma religião despida de superstições e fanatismos. *“Nessa ‘religião’ não há fé em revelação divina nem dogmas próprios das seitas particulares, origem das superstições, do fanatismo que geram a intolerância”* (CARDOSO, 2003:41).

Voltaire sustentou que os seres humanos tendem naturalmente a adorar, de modo racional, um Ser Supremo (GRAY, 1999:35). O Iluminismo seria, então, a suposta saída para uma religião não fanática, ainda que, como se sabe, o projeto iluminista possa ser tão fanático e intolerante quanto à irracionalidade supersticiosa que visa combater.

Além disso, há que destacar que VOLTAIRE (2000:113) reconheceu uma função social para a religião e, tal como Locke, acreditava ser intolerável aceitar o ateísmo:

Tal é a fraqueza do gênero humano e tal sua perversidade, que, para ele, certamente é preferível ser subjugado por todas as superstições possíveis, contanto que não sejam mortíferas, do que viver sem religião. O homem sempre teve necessidades de um freio e, ainda que fosse ridículo fazer sacrifícios aos faunos, aos silvanos, às náiades, era bem mais útil e razoável adorar essas imagens fantásticas da divindade do que entregar-se ao ateísmo. Um ateu argumentador, violento e poderoso seria um flagelo tão funesto quanto um supersticioso sanguinário.

Na verdade, ainda que universalista, Voltaire faz duvidar de que todos os seres humanos possam ser instruídos pelas verdades da razão. A semelhança de outros iluministas era tentado pela idéia de mentira nobre, de uma religião para manter as massas sob controle e, por isso, via com horror o ateísmo. Em um de suas cartas chegou a afirmar: *“À massa ignara pouco importa se lhe damos erros ou verdades para acreditar, sabedoria ou loucura; ela seguirá uma ou outra coisa igualmente, pois não passa de uma máquina cega”*¹⁷. Assim, podemos perceber que, para Voltaire, o ponto a ser combatido não é o sentimento religioso em si, nem mesmo o supersticioso – contanto que não seja mortífero – mas a religião fanática e intolerante. O campo de atuação da razão emancipadora seria a religião intolerante, mais do que a superstição religiosa. Neste sentido, importa entender, mais uma vez, o que pode e não pode ser tolerado.

1.3.5

O que não pode ser tolerado?

Cabe mais uma vez o questionamento sobre se tolerar significa suportar toda e qualquer coisa. Para Voltaire, a resposta a esta questão também é um rotundo não. Seguindo a sugestão de Locke, o iluminista francês rejeitou o ateísmo como uma possibilidade a ser aceita, confirmando mais uma vez as insuficiências da

¹⁷ Citado por GRAY (1999:36).

tolerância ilustrada. Além de combater o ateísmo como uma possibilidade perigosa de ausência de freio para a “*massa ignara*”, Voltaire “*defende que a intolerância é um direito do governo apenas contra os fanáticos, cuja atitude é considerada crime por perturbar a sociedade*” (CARDOSO, 2003:44). Assim, claro está que a tolerância, segundo Voltaire, não deve tolerar tudo.

Não obstante, cabe a pergunta: então, o que deve ser tolerado? Mais uma vez recorrendo aos exemplos de intolerâncias ao longo da história da Europa e especialmente da França, Voltaire indica os absurdos da não aceitação da diferença por motivos totalmente injustos. Por exemplo, a nacionalidade ou qualquer outra particularidade dada pelo nascimento: “*Esses povos, até então desconhecidos, eram culpados certamente, de terem nascido valdenses; era sua única iniquidade*” (VOLTAIRE, 2000:19). Com fina ironia, Voltaire indicou que as características sobre as quais não se tem controle, como a natalidade, não poderiam ser consideradas como uma iniquidade, pois isso sim seria a iniquidade. Ora, nada que nos venha da loteria biológica – para utilizar uma expressão de John Rawls – deveria ser motivo de preconceito, quanto mais de intolerância assassina. Cumpre acrescentar que nada que nos identifique e nos diferencie dignamente como humanos deveria ser fonte de preconceitos, discriminações ou intolerâncias. Nada que nos venha da loteria biológica ou do processo de construção de identidades e nos diferencie dignamente enquanto humanos: nacionalidade, gênero, etnia, orientação sexual, identidade cultural e religiosa, capacidades físicas e intelectuais e, inclusive, classe social.

Voltaire, ao longo do *Tratado*, relacionou o conceito de tolerância com várias idéias: aceitação do outro, direito natural, direito divino, indulgência, doçura, prudência, amabilidade, paciência etc. Ao final do texto e em seus pós-escritos, ganha maior peso a idéia de *igualdade* do gênero humano e da necessidade do empenho de todos para *suportar* as dificuldades da vida. É sobre estes dois argumentos que ele finalizou sua campanha libertária, com um tom apelativo ao sentimento religioso.

Sendo assim, para combater a intolerância, Voltaire recorreu ao mais típico argumento do Iluminismo, retomado desde a tradição judaico-cristã: a igualdade pela filiação divina.

Não é preciso uma grande arte, uma eloquência muito rebuscada, para provar que os cristãos devem tolerar uns aos outros. Vou mais longe: afirmo que é preciso

considerar todos os homens como nossos irmãos. O quê! O turco, meu irmão? O chinês? O judeu? O siamês? Sim, certamente; porventura não somos todos filhos do mesmo Pai e criaturas do mesmo Deus? (VOLTAIRE, 2000:121).

Por fim, aparece o argumento de que devemos mutuamente nos ajudar a suportar as dificuldades e os desafios da vida. No capítulo intitulado *Oração a Deus*, VOLTAIRE (2000:125) roga:

Que esses erros não venham a ser nossas calamidades. Não nos deste um coração para odiarmos e mãos para nos matarmos. Faz com que ajudemos mutuamente a suportar o fardo de uma vida difícil e passageira; que as pequenas diferenças entre as roupas que cobrem nossos corpos diminutos, entre nossas linguagens insuficientes, entre nossos costumes ridículos, entre nossas leis imperfeitas, entre nossas opiniões insensatas, entre nossas condições tão desproporcionadas a nossos olhos e tão iguais diante de ti; que todas essas pequenas nuances que distinguem os átomos chamados *homens* não sejam sinais de ódio e perseguição; (...)

E, no capítulo intitulado *Conclusão e Continuação*, a voz da natureza, com um quê de divindade, responde à prece de Voltaire instruindo a todos os seres humanos: “*Já que sois fracos, auxiliai-vos; já que sois ignorantes, instruí-vos e tolerai-vos (...) que uns ajudem os outros a suportar a vida*” (VOLTAIRE, 2000:136).

Se, por um lado, a tolerância é uma virtude do campo semântico da compaixão, da indulgência, da prudência, da ajuda mútua para suportar o fardo da vida, por outro, Voltaire tinha claro que ela não era uma virtude primeira e tampouco sem limites. Seu anteposto, a intolerância assassina, foi uma realidade histórica daquele tempo que Voltaire empenhou-se em combater. A intolerância, para o iluminista francês, era um crime de fanatismo que perturbava profundamente a humanidade. Assim, a recomendação de Voltaire foi que os seres humanos não fossem fanáticos intolerantes para que pudessem merecer a tolerância.

1.3.6

Entre a Carta e o Tratado.

Antes de seguir caminho, vale a pena registrar algumas semelhanças e divergências entre Locke e Voltaire. As similitudes entre os dois filósofos estão em dois pontos básicos: (a) escrevem desde um contexto de intolerância, no qual querem intervir em defesa da tolerância, da paz, da concórdia, da coexistência pacífica entre grupos diferentes e eventualmente opostos e (b) argumentam a favor

da tolerância em bases filosóficas, mas também teológicas, ou seja, utilizam-se da tradição cristã e da exegese bíblica para fundamentar alguns de seus argumentos.

As diferenças são de estilo e de conteúdo. Quanto ao estilo, ainda que escreva uma *carta*, o que pode parecer algo mais simples, Locke a escreve para um público douto. Seu objetivo são os magistrados, o alto clero e os intelectuais. Isso se comprova também pela opção do latim e não de uma língua vernácula para a difusão do texto. Voltaire escreve um *tratado*, mas na verdade é um texto mais simples, destinado a mobilizar a opinião pública européia. Trata-se de uma peça de campanha, um texto para o grande público, com capítulos curtos, ágeis e irônicos.

Quanto ao conteúdo, as diferenças estão tanto no arcabouço teórico de fundo quanto na concepção de uma ética da tolerância. Locke escreve no marco do liberalismo político, das propostas contratualistas. Sendo assim, a partir de uma inicial noção de liberdade de consciência, concebe a possibilidade da diversidade de opiniões, ainda que esta temática só vá ganhar contornos mais definidos com Stuart Mill. Voltaire, por sua vez, escreve desde uma Ilustração militante com ataques diretos à Igreja Católica e a partir da defesa das luzes da razão como símbolo de civilização, contra a autoridade da fé e os argumentos baseados na força, no medo e na superstição.

Segundo CARDOSO (2003:47), Locke e Voltaire também se diferenciam quanto a uma “*ética da diversidade*” e uma “*ética da identidade*”. Enquanto o empirista inglês argumenta por uma tolerância baseada na constatação da diversidade de opiniões, hábitos, costumes e ritos como um direito a ser garantido, o iluminista francês defende a tolerância a partir do argumento de nossa identidade enquanto igualmente humanos. Um vê na realidade plural de religiões e cultos os argumentos mais convincentes para a defesa da tolerância religiosa. O outro vê na essência humana, também defendida veementemente pelo Cristianismo. Ainda que um século antes, Locke nos parece mais atual que Voltaire, por sua argumentação mais próxima do liberalismo político, enquanto o francês, como já demonstrei, mantém-se fiel ao aspecto mais contraditório do Iluminismo, ou seja, o movimento de criticar e assemelhar-se à Tradição Metafísica e ao próprio Cristianismo.

Não obstante, seria também correto afirmar que tanto uma *ética de diversidade* como uma *ética da identidade* são, nos tempos atuais, igualmente vigorosas e influentes no pensamento filosófico e educacional.

Em síntese, no contexto iluminista, a tolerância foi tanto justificada como um valor da ‘ética da diversidade’, quanto como um valor da ‘ética da identidade’. Ou devemos respeitar nossas diferenças, pois a experiência nos mostra a realidade humana no plural; ou porque sabemos, pela razão, que somos iguais enquanto humanidade, apesar de nossa diversidade derivada da cultura, sexo, etnia etc. Nesse caso, a exigência da tolerância encontra-se justificada em nossa identidade. (CARDOSO, 2003:47).

Diversidade ou igualdade? O que deve justificar a tolerância? A pluralidade humana ou a igualdade da natureza entre os humanos? A opção volteiriana pela igualdade marcou mais profundamente a Modernidade e será preciso esperar pelos ventos da Pós-Modernidade para se recuperar a inspiração Lockeana pela diversidade. Aqui fica o registro da diferença entre as respostas moderna e pós-moderna. No entanto, não é meu objetivo neste trabalho tratá-las a fundo. A seguir, tentarei explicitar e entender melhor os grandes ideais modernos: a igualdade e a liberdade.

1.4

IGUALDADE E LIBERDADE: HERANÇAS MODERNAS.

A Modernidade, em especial a Ilustração, deixou-nos muitas heranças. Algumas bem evidentes. É o caso, no campo das idéias, dos valores de igualdade e de liberdade. Essas heranças modernas se relacionam profundamente ao conceito de tolerância. Buscarei, então, demonstrar a originária relação entre tolerância, igualdade e liberdade. De fato, a princípio, a defesa de uma pressupunha as outras. A tolerância veio à tona em meio às discussões sobre a liberdade individual de consciência e a igualdade de tratamento diante da lei independente das características individuais. Neste sentido, a concepção de tolerância foi, e tem sido, a ponte entre os conceitos de liberdade e igualdade, a partir da constatação das diferenças que nos constituem dignamente enquanto humanos.

Sem querer dicotomizar, mas também sem negar a história que nos constitui, não posso deixar de reconhecer, com BOBBIO (1995), que estes valores estiveram sempre relacionados a diferentes – e opostos – espectros políticos. Por um lado, a direita liberal, por outro, a esquerda socialista. Por um lado, os defensores incondicionais da liberdade individual e, por outro, os combatentes incansáveis da igualdade social.

Opino que o conceito de tolerância, ainda que historicamente identificado como uma bandeira liberal, possa ser um dos elos possíveis para se pensar a articulação entre as lutas pela igualdade e pela liberdade, e não como uma reivindicação exclusiva do liberalismo político. A meu juízo, a defesa da tolerância traz ainda uma outra vantagem, já que também abre a possibilidade de discussão sobre as diferenças humanas que dignamente nos constituem, o que não tem nada a ver com qualquer tentativa de justificar desigualdades de direitos, de oportunidades ou de representação simbólica.

Nesta perspectiva, buscarei apresentar brevemente a igualdade e a liberdade como ideais fundacionais da Modernidade e como heranças basilares para as sociedades que se queiram pluralistas. Para cada conceito apresentarei um pensador representante, tendo como critério a radicalidade e a profundidade de

suas idéias. Assim, para a igualdade, o “*pai do socialismo moderno*”, Graco Babeuf. Para a liberdade, um dos mais radicais defensores das bandeiras liberais, John Stuart Mill.

1.4.1

Graco Babeuf: a santa e perfeita igualdade.

Analisar o ideal de igualdade é de fundamental importância para se entender o conceito de tolerância tanto na Modernidade quanto nos tempos atuais. A opção de entrar nesta temática pelas vias de Graco Babeuf (1760-1797) se justifica por distintos motivos. Considerado um *pioneiro do socialismo moderno*, Babeuf não só retoma como avança, no contexto dos dias agitados da Revolução Francesa, as perspectivas de Rousseau, seu grande inspirador.

Talvez um ilustre desconhecido do público leitor de filosofia, Graco Babeuf concretiza em sua própria história de vida a dimensão que Hannah Arendt tanto sentia falta na vida e nas obras dos *pensadores oficiais*: a capacidade de associar pensar e agir, ou seja, transitar entre o mundo do pensamento e o mundo da ação. Não quero aqui insinuar que o revolucionário da igualdade tivesse a mesma desenvoltura que Arendt encontra em Sócrates, mas tão somente destacar, como demonstrarei adiante, que não se trata de um escritor de gabinete, mas de um pensador engajado em refletir sobre o mundo e transformá-lo. Sua bandeira: a igualdade.

Nascido na região da Picardia, em 1760, Babeuf fazia parte de um restrito grupo de urbanos, se assim podemos chamá-los, já que à época, apenas 25% da população da França viviam em cidades. Teve vários e diferentes ofícios: operário na construção de um canal hidrográfico, técnico que calculava o imposto que os camponeses deveriam pagar ao senhor feudal, notário a serviço de um nobre tabelião, técnico de medição de terrenos, arquivista etc. Mas, uma coisa iria mudar a vida pessoal¹⁸ e profissional de Babeuf: a Revolução.

Em 1789, apenas três dias depois da tomada da Bastilha, Babeuf chega a Paris com o objetivo de publicar aquela que considerava ser a sua contribuição para uma reforma fiscal, o *Cadastre Perpétuel*. A partir das suas experiências de

¹⁸ Inclusive o seu próprio nome. Ele nasceu *François-Noël* e, em 1794, adotou o nome *Graco*, em referência a um grupo político da Roma Antiga cujos membros eram identificados como defensores do povo.

trabalho, ele imaginou um tipo de registro para todas as terras da França que pudesse ser sempre atualizado, sem a necessidade de substituí-lo e, por isso, perpétuo. E *“enquanto se esforçava por encontrar alguém que se dispusesse a publicar seu Cadastre Perpétuel, trabalhou como copista e descobriu a profissão de jornalista”* (MOLON, 2002:58-59).

Desde 1770, a França vinha passando por grandes e rápidas mudanças. A depressão econômica, a alta dos preços dos alimentos, a fome que atingia grande parte da população, as crescentes tensões políticas e o próprio processo revolucionário culminado em 1789 solicitavam da imprensa uma função social cada vez mais importante. A imprensa tinha principalmente a função de registrar e discutir aquelas rápidas e profundas transformações, amplificando assim as discussões políticas. E eram variadas as formas como a imprensa se efetivava: jornais, almanaques, panfletos, cartazes e canções. E cada um desses tipos impressos era veiculado a partir de diferentes matizes políticas, das mais conservadoras às mais revolucionárias.

Cumprir registrar a variedade e a quantidade de jornais que circulavam naqueles anos. Em 1790, foram lançados 335 jornais em Paris. Alguns tinham tiragem de 12 mil exemplares diários. Outros possuíam mais de 15 mil assinantes fixos, sendo que muitas assinaturas eram coletivas, de clubes políticos ou cafés, onde os jornais eram lidos em voz alta para os círculos de discussão.

Foi este contexto que abriu para Babeuf a possibilidade da nova profissão. No entanto, ele não se deteve simplesmente em registrar os acontecimentos, mas se envolveu diretamente com eles e fez da nova profissão uma militância política. As missões de jornalista e a de líder revolucionário se confundem na trajetória de Graco Babeuf. A imprensa foi sua profissão e sua militância, seu ganha-pão – às vezes, não muito alentador – e o instrumento de organização de sua utopia.

Muitos seriam os aspectos que poderiam ser destacados da vida de Graco Babeuf. No entanto, optei em apontar aqui para a significativa mudança que ele realizou em sua vida ao se deparar com um dos mais marcantes fatos de nossa História. *“A política se tornou acessível ao cidadão comum, tanto por meio de sua participação em um levante ou em uma discussão em alguma assembleia seccionária, em uma sociedade popular ou em um café”* (MOLON, 2002:21). No caso de Babeuf, um homem jovem que até então havia se dedicado a ofícios técnicos e burocráticos ligados principalmente ao sistema feudal e que entra para a

política como um dos protagonistas no processo revolucionário em curso. Ele havia chegado à Paris com o intuito de propor uma reforma fiscal e descobre-se no meio de uma revolução, talvez a mais significativa de todos os tempos, e se envolve inesperadamente numa profissão tipicamente urbana, numa militância intensa e numa conspiração em nome do ideal de igualdade.

De cidadão comum a militante político, de técnico do sistema feudal a jornalista, de reformista a líder revolucionário. Trajetória de grandes mudanças, mas na qual é possível perceber uma característica que permanece na vida e no pensamento de Babeuf: a igualdade como um ideal a ser conquistado.

A “*santa e perfeita igualdade*” (MOLON, 2002:80) era o principal norte da *Conspiração dos Iguais*, que tinha em Graco Babeuf a sua maior liderança. Por isso, para entendermos a centralidade do valor da igualdade nesta conspiração é preciso também entender como ela foi se tornando um valor central no pensamento e na vida de seu líder.

O primeiro destaque é para a relação de Babeuf com a sua mulher, Marie-Anne-Victorine Lenglet, e o pensamento que sustentava sobre as mulheres. “*Babeuf defendia um tratamento igualitário para homens e mulheres, dando muita ênfase ao papel destas na formação e transformação da sociedade*” (MOLON, 2002:50). A igualdade plena de direitos entre homens e mulheres era um ponto obscuro entre os jacobinos e o continuou sendo por muito tempo no chamado mundo ocidental, influenciado diretamente pela Revolução de 1789. No entanto, Babeuf já em 1790 reivindicava para as mulheres a igualdade dos direitos políticos:

Não imponham mais o silêncio a esse sexo que não merece ser desprezado. Reergam, ao contrário, a dignidade da parte mais bela de vocês mesmos. Deixem suas mulheres tomarem parte no interesse da pátria; elas podem fazer mais do que se pensa para sua prosperidade.¹⁹

O segundo destaque é para o interesse de Babeuf pelo tema da igualdade social antes mesmo de sua ida a Paris e de seu contato mais direto com a Revolução Francesa. Isso se faz notar em sua correspondência com o nobre Dubois de Fosseux. Em uma carta de 1787, Babeuf defende reformas sociais e econômicas “*com o objetivo de se alcançar uma maior igualdade de fato entre os*

¹⁹ Citado por MOLON (2002:115-116).

franceses” (MOLON, 2002:53). E ele já se referia ao conceito como “*perfeita igualdade*”.

O terceiro destaque é para o teor da introdução que Babeuf faz a sua única obra escrita, *Cadastre Perpétuel*. O que poderia parecer uma simples reforma fiscal traz uma ampla reflexão que aborda inclusive alguns direitos sociais, hoje comumente chamados de direitos de igualdade. Babeuf é pioneiro em defender a educação e a saúde como direito de todos e obrigação do Estado:

As reivindicações de Babeuf são: suspensão da venda de bens espirituais da religião, para que os pobres nada tivessem de gastar com isto; criação de uma caixa nacional para ajudar na subsistência dos pobres; pagamento do salário dos médicos, boticários e cirurgiões feito a partir dos fundos públicos, para que a saúde fosse gratuita; elaboração de um plano de educação nacional para todos os cidadãos; e, finalmente, justiça gratuita. (MOLON, 2002:60).

O último destaque é para a percepção de Babeuf, às vésperas de sua execução, que a igualdade tinha sido um dos principais valores que balizaram a sua vida pública. Em carta de despedida à esposa e aos filhos, escreve: “*Não tenho nada para vos legar! Não desejaria sequer vos legar as minhas virtudes cívicas, meu ódio profundo contra a tirania, minha ardente dedicação à causa da igualdade e da liberdade, meu vivo amor pelo povo*”²⁰.

Uma questão que se impõe é sobre como Babeuf entende o conceito de igualdade. Sua maior influência é o pensamento de Rousseau. Babeuf estudou o filósofo de Genebra e concordava com ele sobre a percepção que a origem das desigualdades sociais entre os seres humanos estava na propriedade privada. “*Rousseau apenas diagnostica que foi a propriedade privada que instalou a desigualdade social entre todos; Babeuf, por sua vez, dedica-se a buscar uma maneira de reformar essa propriedade ou de superá-la*”. (MOLON, 2002:90)

Ao se ocupar do tema da igualdade, Babeuf partiu da resposta de Rousseau, tomando-a como premissa, procurando descobrir uma maneira de acabar com a desigualdade ou, em outras palavras, de instaurar o reino da *igualdade santa e perfeita*. Assim, ele dava o passo que Rousseau não havia dado, ou seja: descobrir um meio de restaurar a igualdade perdida.

Babeuf inicialmente propôs a utilização coletiva da propriedade e mais tarde a abolição da mesma. É justamente a proposta de um programa político que visava superar a propriedade privada para a obtenção da igualdade social que faz de

²⁰ Citado por MOLON (2002:84).

Babeuf, segundo Alessandro Molon, *o pioneiro do socialismo moderno*. Ele não só identifica na propriedade privada a origem das desigualdades sociais como propõe, pela primeira vez na Modernidade, a propriedade coletiva como algo a ser alcançado como fundamento de uma sociedade mais igualitária. Nesta esperança, a *Conspiração dos Iguais* visava basicamente dois objetivos: (1) a radicalidade do valor de igualdade a todos os âmbitos da vida civil e (2) a regulamentação da propriedade coletiva dos bens superando a propriedade privada.

Graco Babeuf, depois de sete prisões e inúmeras acusações de conspiração contra o governo constituído, morreu na guilhotina numa manhã de maio de 1797. Segundo registros da época, Babeuf conduziu-se até a guilhotina com a calma da inocência. Não houve em Paris nenhuma manifestação contrária à execução. “Assim, envolto pelo silêncio, morria François-Noël Babeuf, o *Tribuno do Povo*, o *Graco dos Franceses*, o líder da *Conspiração dos Iguais*” (MOLON, 2002:87).

Sem dúvidas, seus escritos (cartas públicas e privadas, brochuras, panfletos e dezenas de artigos e editoriais em jornais) não tiveram a sistematicidade de um filósofo. Por isso mesmo, as idéias de Graco Babeuf não tiveram a mesma influência que a obra de Rousseau tanto na história do conceito de igualdade como na confluência do movimento socialista. Porém, resgatar seu pioneirismo, sua radicalidade e sua originalidade, é, a meu juízo, uma tarefa ainda a ser cumprida nos estudos históricos e filosóficos sobre o conceito-valor de igualdade. E aqui deixo a minha simples contribuição para esta tarefa.

1.4.2

Stuart Mill: amálgama entre liberdade e individualidade.

O nome de John Stuart Mill (1806-1873) está profundamente relacionado às origens da teoria econômica liberal, à ética utilitarista e à defesa da liberdade individual. Stuart Mill foi um dos mais importantes teóricos da liberdade para a história da filosofia política, bem como para a sua relação com a tolerância.

Nascido em Londres, de origem escocesa, Stuart Mill foi educado em casa por seu pai, o filósofo James Mill, e pelo amigo da família, Jeremy Bentham, o iniciador do utilitarismo moderno. Seu pai tinha como objetivo criar um gênio que assegurasse a causa do utilitarismo. Com tal propósito, James Mill começou a ensinar grego ao filho quando este tinha apenas três anos de idade. Aos oito anos,

o menino lia em grego e começou estudar latim. Aos doze anos, havia realizado a leitura dos diálogos de Platão e iniciado estudos em lógica e álgebra. Nos anos seguintes foi tutor de seus irmãos e primos e aos quatorze anos foi à Paris estudar química, matemática e botânica. Seus estudos seguiriam em história e astronomia. Aos vinte e três anos, o jovem gênio sofreu um colapso mental, do qual só se recuperou três anos depois, quando começou a se dedicar às artes e à economia.

Stuart Mill assemelha-se a Graco Babeuf na militância política. Após sua recuperação, iniciou um período de intensa atividade política, fundando revistas, círculos de estudos e escrevendo um número exorbitante de artigos e ensaios. Tal como outros filósofos ingleses – Locke e More – tem uma atuação direta na vida política da Coroa; foi membro do parlamento inglês e pensador influente em seu tempo. Ainda em comparação a Babeuf, também defendeu a ampliação dos direitos políticos das mulheres. Na obra *Sobre a Sujeição das Mulheres* (1869), defendeu abertamente o voto feminino, o que motivou o movimento sufragista.

No campo da ética e da teoria do conhecimento, Mill não aporta nenhuma novidade significativa. Com a obra *Utilitarismo* (1863), deu continuidade a uma ética da felicidade, como queria seu pai, e teve um papel importante como difusor das idéias de Bentham sobre o princípio de utilidade (o melhor bem alcançável para o maior número possível de pessoas tendo como fim a felicidade). Fiel a este princípio ético, esteve preocupado com as reformas nas condições de melhoria de vida dos seres humanos em geral e dos ingleses em particular. Na teoria do conhecimento, com a obra *Sistema de Lógica* (1843), soma-se aos demais representantes do empirismo inglês, tais como Bacon, Berkeley, Locke e Hume. No campo da economia, tema que não considerarei aqui, destaca-se seu livro *Princípios de Economia Política* (1863).

Na obra *Sobre a Liberdade* (1859), Stuart Mill apresenta sua célebre defesa à liberdade de pensamento e de expressão, argumentando que o único fim pelo qual a humanidade está autorizada a interferir na liberdade de ação de qualquer um dos seus membros é a própria proteção da liberdade. Assim, só se deveria interferir na liberdade de alguém para defender a liberdade de todos.

Dois princípios básicos defendidos por Stuart Mil tornaram-se, de fato, verdadeiros preceitos do liberalismo. O primeiro diz respeito à esfera da vida privada ou pessoal, na qual não pode haver interferência nem da sociedade civil nem do Estado. A esfera privada é entendida como aquele conjunto de temas que

só dizem respeito ao indivíduo. O segundo preceito refere-se à garantia de liberdade coletiva ou social. Um indivíduo ou grupo de indivíduos pode ser punido se interferir na liberdade de outro indivíduo ou de outro grupo de indivíduos. Uma ação individual ou coletiva é passível de restrição de liberdade se for prejudicial ao interesse coletivo (CARDOSO, 2003:54).

Cumprir não esquecer o contexto no qual a reflexão de Stuart Mill se desenvolveu. A Europa, no século XIX, já se encontrava com dois quadros bem distintos no que tange à tolerância religiosa. Além da Holanda, a Inglaterra – influenciada pelas idéias de Locke e chamada de *Ilha da Razão* por Voltaire – começava a absorver cada vez mais o ideal de tolerância entre as religiões. Nos países de maioria católica, em especial a Península Ibérica e a França, os ideais liberais não alcançavam o mesmo nível de aceitação. Em Portugal e Espanha, a Ilustração não teve a força que alcançara no restante do continente e as monarquias católicas se mantinham arraigadas ao poder. Na França, apesar do Século das Luzes e da Revolução, o clero mostrou-se como um dos mais firmes núcleos de resistência aos ideais de mudança. Assim, durante o século XIX, a Inglaterra continuou sendo o epicentro das idéias liberais.

É importante relacionar os argumentos de Mill com o empirismo. Se todas as nossas idéias são formadas na inteligência a partir dos sentidos e advindas das experiências; se não há idéias inatas como pretendia o racionalismo cartesiano; se não há a substancialidade ou a essencialidade nas idéias tal como predicava os sistemas metafísicos desde Platão; então, não há uma religião, uma lei, uma cultura ou mesmo uma concepção de liberdade pura, dada, essencial ou natural. A liberdade de Stuart Mill é uma experiência que se constrói em sociedade. Em *Sobre a Liberdade*, o filósofo inglês rompe definitivamente com a idéia de um livre-arbítrio essencial ou inato aos seres humanos para instaurar o reino das liberdades civis como construção coletiva.

A relação conflitante entre a liberdade do indivíduo e a autoridade social é a questão central discutida por Stuart Mill nessa obra. Não se trata, pois, da liberdade de querer, mas da liberdade civil, ou seja, de estabelecer os limites entre a legítima interferência do governo e a independência individual. (CARDOSO, 2003:49).

MILL (1991:55) entende que é preciso criar critérios para se determinar as normas de interferência à liberdade individual: “*a parte da vida e da conduta de uma pessoa que afeta somente a ela*”. Criar critérios racionais é uma exigência porque as normas e suas penalidades são resultados de costumes e hábitos e não

de um direito divino ou natural como se pensava predominantemente. Sem um direito divino ou natural, importa estabelecer normas racionáveis a partir da experiência e essa lhe faz crer que o bem mais precioso que os seres humanos experimentam é a liberdade individual. Daí a liberdade individual ser a sua pedra basilar para uma proposta política, ética e religiosa.

Stuart Mill apresenta três tipos de liberdade individual: (1) a liberdade de consciência, o que envolve o pensamento e sua livre expressão em público; (2) a liberdade de autodeterminação, o que envolve gostos e preferências na condução de assuntos privados e (3) a liberdade de associação, o que envolve a possibilidade de integrar-se e retirar-se de qualquer grupo social. Essas liberdades darão outro rumo à consciência moral da humanidade sobre direitos e deveres, separando e protegendo definitivamente o cidadão, enquanto indivíduo, das arbitrariedades das autoridades constituídas, sejam religiosas ou governamentais.

As liberdades civis defendidas por Stuart Mill são fundamentais para dar arcabouço teórico ao conceito de tolerância. Há uma profunda relação entre o direito à liberdade de consciência, autodeterminação e associação e a luta pela tolerância, pois, de acordo com o empirismo, não se pode ter certeza absoluta de nenhuma opinião, assim, é obrigação da razão garantir a pluralidade de expressões. O empirismo fundamenta uma ética mais relativa do que absoluta, na qual importa também a opinião e não se aceita a imposição de uma verdade inquestionável. Stuart Mill dedicou-se ao estudo de uma história da opinião e defendeu, como fazia Voltaire, o respeito à opinião alheia de maneira radical: *“Se todos os homens menos um fossem de certa opinião, e um único da opinião contrária, a humanidade não teria mais direito de impor silêncio a esse um do que ele a fazer calar a humanidade, se tivesse esse poder”* (MILL, 1991:60).

É preciso registrar que Mill não pode ser considerado como defensor de um relativismo inconseqüente. O fato de não existir uma certeza absoluta não significa que o indivíduo não possa averiguar o quão adequada está ou não sua opinião para a condução de aspectos que dizem respeito à sua vida pessoal. *“Existe a maior diferença entre presumir a verdade de uma opinião que não foi refutada, apesar de existirem todas as oportunidades para a contestar, e presumir a verdade como o propósito de não permitir a sua refutação”* (MILL, 1991:64).

A tolerância aparece no pensamento de Stuart Mill como aquela capacidade de estar aberto às críticas de suas opiniões e de sua conduta, como a sabedoria de

afastar-se da idéia de verdade absoluta, principalmente no que diz respeito à condução da vida pessoal, pois só assim se poderá reconhecer uma opinião falaciosa. “*Ter convicções e estar seguro de uma determinada doutrina não é, pois, arrogar-se infalibilidade*” (CARDOSOS, 2003:50). A intolerância estaria na “*ousadia de decidir a questão pelos outros, sem lhes conceder que ouça o que possa ser dito em contrário*” (MILL, 1991:67).

Para Mill, o intolerante é aquele que tem a ilusão da certeza absoluta e isola-se completamente em suas opiniões, em seu pequeno mundo (partido, religião ou classe social). E a partir daí julga como falsos ou injustos outros mundos divergentes. Mal percebe ele que quão acidental é ter nascido nesta ou naquela cultura, ter esta ou aquela religião ou posição política. A condição da tolerância depende, pois, de um ‘espírito largo’ que proporcione uma visão ampla da realidade no tempo e no espaço. Assim, as opiniões serão mais completas pelo diálogo leal entre posições opostas. (CARDOSO, 2003:56).

Nesta perspectiva, a tolerância ganha uma estrutura teórica baseada na diversidade do pensamento humano. A liberdade de consciência proposta por Stuart Mill, desde o empirismo epistemológico, não está fundada na tradição metafísica que define a verdade como única e universal, mas sim no mundo das experiências, dos fenômenos, e, por isso mesmo, da diversidade de opiniões, costumes, hábitos e culturas.

Em *Sobre a Liberdade*, Stuart Mill esforça-se em superar o abismo dicotômico entre opinião (doxa) e verdade (episteme), que vinha desde a Grécia Antiga. Para o filósofo da liberdade, a opinião é tão somente uma visão parcial ou unilateral da verdade. E dado que sempre é possível o erro no pensamento humano, o mais prudente é negar à verdade as características de absoluta, infalível, universal e única. “*Assim, o mundo do pensamento é marcado pela diversidade de posições, sendo a falibilidade a característica do juízo humano*” (CARDOSO, 2003:55). Uma vez que a natureza humana se caracteriza pela diversidade – de pensamentos, de hábitos, de religiões, de culturas, de línguas etc – sua existência não pode ser determinada a partir de um só ou de poucos modelos de moralidade, política, religião, ciência etc. Sendo assim, a tolerância é um dever moral intrínseco à humanidade a fim dela se preservar tal como ela é, sempre foi e será, ou seja, plural.

1.5

RETOMANDO O MAPA: PARA ONDE SIGO?

A fim de orientar o caminho que tenho pela frente e considerando a trajetória feita até aqui, importa, ao menos, fazer uma breve indicação reflexiva. Imagino este momento como uma retomada do plano de viagem. Mapa em mãos, devo relembrar brevemente as trilhas feitas, reconhecer os caminhos não percorridos, situar-me e apontar em que direção me movimento. É apenas uma breve parada.

Através dos diferentes autores que até aqui lançaram alguns fundamentos para o conceito, é possível já perceber uma tessitura entre a tolerância e a defesa da liberdade de consciência (pensamento, expressão e associação); a luta pela igualdade (de direitos, de oportunidades e de acesso a bens e serviços básicos para a garantia e a manutenção da dignidade humana); e, finalmente e não menos importante, as reivindicações pela diferença (nacionalidade, gênero, etnia, geração, religião, orientação sexual, capacidades físicas e mentais etc.). É importante fazer esta breve indicação para apontar que o conceito de tolerância faz parte da história do pensamento filosófico ocidental, especialmente moderno.

A tolerância não é uma abstração teórica da filosofia política ou da ética em tempos atuais, mas uma reivindicação que se articula com os valores mais caros e as bandeiras mais disputadas entre as duas forças políticas mais influentes dos últimos séculos: o liberalismo político e o movimento socialista. Assim, aposto na retomada de duas sendas nas quais há riquezas inegáveis e que historicamente foram apresentadas como totalmente antagônicas, como se todo e qualquer liberal odiasse a igualdade de direitos e todo e qualquer socialista fosse opositor das liberdades individuais. Há que conjugar. Muito já se disse que a dicotomia nos empobrece. Ademais, o conceito de tolerância nos permite ainda entrar num novo terreno – tão inovador quanto polêmico – que parece ser propriedade privada dos que são intitulados *pós-modernos*. Refiro-me ao campo de discussões sobre o conceito de diferença. É claro que os chamados pensadores da Modernidade Tardia demonstram sensibilidade com as questões da diversidade que liberais e socialistas ainda não percebem ou resolvem muito mal. No entanto, arrisco-me na

possibilidade de encontrar pontes e mediações entre uma longa história de pensamento – liberal e socialista – e as inovações que sempre fazem o campo da abstração teórica e das práticas educativas se enriquecerem e avançarem.

O conceito de tolerância, em minha hipótese, responde tanto aos desafios novos e urgentes como a reflexão sobre o direito à diferença, quanto remonta as bandeiras e os ideais de liberdade (1ª geração de direitos humanos) e igualdade (2ª geração de direitos humanos), que não queremos e, de fato, não podemos enquanto sociedade, abrir mão; se é que desejamos cumprir uma pauta mínima de coexistência entre todos/as e entre nós, enquanto humanidade, e o mundo que habitamos²¹.

Parada feita. Retomo o caminho. É preciso avançar para o pensamento contemporâneo, considerando os pensadores já clássicos no atual contexto e garimpando os que despontam como pensadores mais fecundos. Assim, me direciono para Karl Popper, John Rawls, Norberto Bobbio e Michael Walzer. Em seguida, considerarei o conceito de tolerância como uma discussão aberta, retomando, em primeiro lugar, o empenho da ONU e da UNESCO nas últimas décadas e, em segundo lugar e mais especificamente, o coletivo de pensadores ibero-americanos que se reuniram em Lima, Peru, em janeiro de 2004.

Sigo o caminho. Ruma às notas contemporâneas sobre a tolerância.

²¹ E o ideal de solidariedade, a fraternidade da Revolução Francesa e mote da 3ª geração de direitos humanos, estaria fora desta reflexão ou pauta reivindicativa? Sem dúvida, a solidariedade, que nos abriria todo um outro caminho reflexivo a percorrer, não está negada ou esquecida nesta perspectiva. Afinal, haveria sinal mais claro de fraternidade do que acabar com toda e qualquer tipo de eliminação (física ou simbólica) do outro tão somente porque ele tem a cor da pele distinta ou pensa diferente de nós ou reza a um Deus que não é o nosso ou come comidas que para nós são repugnantes ou deseja sexualmente de uma maneira que não é a predominante em nosso grupo? Não seria sinal claro de solidariedade deixar que o outro viva como queira e possa viver? E mais do que simplesmente “deixar viver” – se é que tal atitude é pouca coisa – não seria um sinal evidente de dependência recíproca, como mais recentemente se entende a solidariedade, valorizar e reconhecer a diversidade humana como uma riqueza que nos constitui? Ainda que o valor da solidariedade não tenha nestas páginas o mesmo peso que estou escolhendo dar à igualdade e à liberdade, quero registrar que não é por esquecimento ou descrédito, mas tão somente por escolhas, por opções, por recortes teóricos que um trabalho dessa envergadura me leva a fazer, ainda que a contragosto.