

Como já indiquei anteriormente, o conceito de tolerância surge na história do pensamento ocidental como um contraponto às práticas intolerantes, em especial durante os séculos XVI a XVIII no contexto das guerras religiosas e massacres recíprocos entre católicos e protestantes na Europa. A tolerância foi reivindicada a princípio, e ainda hoje, como um mecanismo necessário para a garantia das liberdades individuais, em especial a liberdade de consciência, o que de certa forma reúne as liberdades de pensamento, culto, expressão e associação. A tolerância também foi o pano de fundo para as reivindicações pela igualdade de tratamento perante a lei independente de qualquer condição identitária (nacionalidade, religião, classe social, etnia, gênero etc.). Assim, na abordagem que priorizei, a tolerância reuniria pautas consagradas da Modernidade – liberdade e igualdade – e ainda trairia à tona uma temática relativamente nova, considerada da Modernidade Tardia, que é o direito à diferença. A diferença como direito relaciona-se com o conceito de tolerância tendo em vista a intencionalidade de garantir ao outro, ao diferente, a possibilidade de existência, livre e igual, no conjunto de uma sociedade pluralista.

Nesta perspectiva, o conceito, por um lado, expressa um embate histórico entre os intolerantes e os que querem negar a estes a possibilidade de uma prática efetiva e, por outro lado, congrega e permeia a discussão de valores e atitudes centrais para a nossa tradição de pensamento político e moral, seja numa vertente mais liberal ou socialista, seja com questões modernas ou pós-modernas.

Com este capítulo tenho como objetivo concluir a abordagem histórica sobre a tolerância, destacando, os principais enfoques que o conceito tem ganhado na contemporaneidade.

2.1

TOLERÂNCIA RESSIGNIFICADA.

O caminho que se apresenta agora é o de uma breve revisão de como o tema aparece no pensamento contemporâneo, especialmente entre alguns dos mais destacados pensadores políticos e morais do século XX. Assim, considerarei aqui quatro pensadores. O primeiro mais relacionado à filosofia da ciência, Karl Popper. O segundo é considerado o maior pensador liberal de nosso tempo, John Rawls. Um terceiro, vindo do pensamento socialista, Norberto Bobbio. E o quarto, antropólogo e historiador, identificado com o pensamento igualitário e comunitarista, Michael Walzer.

Mais do que uma eleição estratégica para equilibrar forças políticas, a opção por estes pensadores seguiu o mesmo critério que me guiou no capítulo anterior, isto é, autores que tenham se dedicado explicitamente ao conceito de tolerância ou que tenham dado alguma contribuição significativa, ainda que indiretamente, como é o caso de John Rawls. Talvez, entre os quatro, o mais distante da tradição política e moral seja Karl Popper. No entanto, suas considerações em filosofia da ciência sobre a impossibilidade de uma verdade definitiva e a transposição dessas reflexões para o campo político lhe dão uma autoridade impar para entrar no rol dos pensadores contemporâneos acerca da tolerância.

2.1.1

Karl Popper: uma certeza indefinida.

Sir Karl Popper (1902-1994) nasceu em Viena e após a ascensão nazista refugiou-se na Nova Zelândia e posteriormente na Inglaterra. Influenciado inicialmente pela filosofia do *Círculo de Viena*, Popper é um dos mais importantes filósofos no campo da ciência contemporânea. A principal contribuição do reconhecido professor da Universidade de Londres foi a formulação da noção de *falsificabilidade* como critério fundamental para a demarcação das teorias científicas, apresentada principalmente na obra *A Lógica da Pesquisa Científica* (1945).

Para Popper, todo conhecimento é conjectural; sendo impossível o estabelecimento de uma certeza definitiva. Essa impossibilidade se deve ao fato de todo conhecimento possuir intrinsecamente uma falsificabilidade, ou seja, toda hipótese científica – e toda ciência é hipótese – traz em si a possibilidade da refutação, carrega consigo a probabilidade do erro. E é tão somente por isso que a ciência se corrige, progride e se aproxima cada vez mais da verdade. Neste sentido, para o filósofo da ciência, nenhuma teoria científica possui toda a verdade. Existe um movimento de aproximação à verdade, mas toda e qualquer doutrina opera e se constrói a partir da impossibilidade de conter uma verdade definitiva. É preciso frisar que Popper não defende a impossibilidade da verdade, mas tão somente falta de garantias para que ela se estabeleça definitivamente.

A contribuição de Popper ao conceito de tolerância vem justamente da relação, ou da transposição, de seus conceitos do âmbito da ciência para o âmbito da ética. Em *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos* (1945), fica mais clara a relação entre lógica e ética no pensamento de Karl Popper. O pensador austríaco relaciona princípios científicos e morais através de seu conceito de demarcação entre a ciência e a pseudo-ciência. Como já explicitado, para o filósofo, uma teoria é científica sempre que é falível, quer dizer, refutável. Se não há possibilidade de uma teoria ser refutável, o mais provável é que ela não seja científica. Será, de fato, uma teoria dogmática.

Segundo ARTIGAS (1998:15), o preço que uma teoria deve pagar para entrar no âmbito do conhecimento científico é a atitude que a leve a procurar contra-exemplos que possam mostrar seus erros ou refutar suas falsas certezas. Esta atitude de sempre considerar possível o erro, a falsificabilidade, é o que garante ao conhecimento científico avançar na procura da verdade. A assimetria lógica entre verificação e falsificação é a chave do método científico popperiano, que consiste em uma procura intensa pelo erro, já que nunca se poderia demonstrar com certeza absoluta que as teorias são definitivamente verdades. Segundo Popper, a procura por contra-exemplos seria o único caminho que a ciência possuiria para se aproximar da verdade.

A aplicação destas idéias no âmbito da ética tem a “*sociedade aberta*” como resultado (POPPER, 1987; POPPER, 1987^A). Se, tal como entende Popper, o conhecimento é essencialmente falível, então, deveríamos cultivar a disposição para retificar nossas idéias e as examinar de um modo crítico. A sociedade aberta

está baseada na possibilidade da crítica, na rejeição de qualquer tipo de autoritarismo e de dogmatismo e, sobretudo, na tolerância (POPPER, 1987:185). Em *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, Popper expõe sua teoria social, enfrentando o contexto mundial marcado à época pelo totalitarismo, especialmente em suas versões nazista, fascista e marxista.

A conexão entre lógica e ética parecem claras e lineares no pensamento popperiano. Filosofia da ciência e filosofia moral são, em Popper, duas faces da mesma moeda. Se na ciência empírica nunca se pode demonstrar de um modo conclusivo a verdade, este princípio também se aplica às teorias metafísicas e sociais. Estas teorias tampouco poderiam ser demonstradas como verdades definitivas. Dessa forma, elas também devem ser submetidas à mesma crítica racional. A utilização de argumentos racionais que, obviamente, não possuem a força típica dos experimentos científicos empíricos, seria suficiente para submeter às teorias metafísicas e sociais a um processo de eliminação do erro, análogo ao que se dá nas ciências empíricas.

POPPER (1987^C:26-27) apresenta uma interessante síntese de sua teoria da falsificabilidade científica e metafísica a partir de três princípios: (1) *Eu posso estar errado e você pode ter razão*; (2) *Conversando racionalmente sobre as coisas talvez nós possamos corrigir alguns de nossos enganos* e (3) *Se discutirmos racionalmente sobre as coisas, talvez ambos possamos ficar mais próximos à verdade*.

Numa conferência intitulada *The Knowledge of the Ignorance*, por ocasião do recebimento do título de Doutor Honoris Causa na Universidad Complutense de Madrid, Karl Popper retoma seus três princípios e declara:

Es extraordinario que esos tres principios sean epistemológicos y, al mismo tiempo sean también principios éticos. Porque implican, entre otras cosas, tolerancia: si yo puedo aprender de usted, y si yo quiero aprender en el interés por la búsqueda de la verdad, no sólo debo tolerarle como persona, sino que debo reconocerle potencialmente como a un igual. El principio ético que nos guíe deberá ser nuestro compromiso con la búsqueda de la verdad y la noción de una vía para llegar a la verdad y un acercamiento a ella. Sobre todo, deberíamos entender que nunca podremos estar seguros de haber llegado a la verdad; que tenemos que seguir haciendo críticas, autocríticas, de lo que creemos haber encontrado y, por consiguiente tenemos que seguir poniéndolo a prueba con espíritu crítico; que tenemos que esforzarnos mucho en la crítica y que nunca deberíamos llegar a ser complacientes y dogmáticos. Y también debemos vigilar constantemente nuestra integridad intelectual, que junto con el conocimiento de nuestra falibilidad nos llevará a una actitud de autocrítica y de tolerancia.²¹

²¹ Fonte: <http://www.revistapolis.cl/conoci.htm>. Acessado em 30/06/2006.

A tolerância é, então, uma postura epistemológica e ética, incluindo-se aí a baliza da responsabilidade intelectual (POPPER, 1987^B). A tolerância é fruto de um processo e de uma aposta que nasce desses três princípios: a falibilidade (1º princípio); o diálogo racional (2º princípio) e a aproximação da verdade pelo debate (3º princípio).

Estes princípios vêm de uma relação socrática com o conhecimento. Por ocasião da conferência na Complutense de Madrid, Popper afirmou que a máxima *só sei que nada sei* deveria ser a bússola do cientista em busca da verdade. O cientista deve reconhecer que, de fato, não sabe, supõe. A quase totalidade dos conhecimentos científicos são suposições. O cientista deve também admitir que a ignorância é infinita e uma realidade de maior alcance que o conhecimento. O cientista deve reconhecer que, hoje ainda mais do que no tempo de Sócrates, é impossível dominar todo o conhecimento acumulado pela humanidade. Não há indícios de que a memória humana ou a sua capacidade de aprendizagem tenha se dilatado com os séculos. Hoje, a humanidade tem mais saberes acumulados e há mais possibilidades de conhecê-los. Não obstante, cada um de nós hoje não tem maior capacidade de memória ou de aprendizagem do que Sócrates ou do que outros homens e mulheres dos tempos passados, recentes ou remotos.

Em *Toleration and Intellectual Responsibility*, POPPER (1987^C) define também duas posturas éticas distintas para o cientista ou o intelectual diante da verdade: uma postura antiga e o que ele chama de *nova postura*. A postura antiga está baseada na crença de que é possível obter um conhecimento correto, do qual se deriva certa autoridade pessoal do intelectual. A nova postura, pretendida por Popper, deveria admitir que o conhecimento é incerto e por isso objetivamente desautorizado, no sentido de não conceder subjetivamente autoridade a este ou aquele profissional (médico, advogado, engenheiro, professor etc).

Sendo assim, o filósofo da impossibilidade da verdade definitiva apresenta uma série de recomendações para a responsabilidade intelectual, tais como: não há autoridades pré-estabelecidas nas áreas do saber; nem sempre é possível evitar o erro, ainda que devamos fazer todo o possível para evitá-lo; os erros devem ser incessantemente buscados e revelados e nunca ocultados, pois aprendemos com os nossos erros e com os dos outros; devemos cultivar uma autocrítica franca, aceitar

com gratuidade as críticas alheias e apresentar aos outros as nossas críticas de maneira objetiva e benevolente. (POPPER, 1987^B:32-34).

Para Popper, a melhor crítica é a autocrítica, aquela que busca os próprios erros, aprende com eles e demonstra-os aos outros. Assim, há que reconhecer que além da autocrítica necessitamos também das críticas alheias. Necessitamos uns dos outros para a correção dos erros. Essa necessidade é algo que deveria ser entendido como uma realidade intrínseca de nossa condição mental enquanto seres inteligentes e intersubjetivos. O reconhecimento de tal necessidade e a apresentação da crítica objetiva e benevolente²² aos demais são as condições essenciais para um estado de tolerância para consigo mesmo e para com os outros.

Karl Popper sublinhou com força o caráter conjectural do conhecimento humano e a impossibilidade de adquirir demonstrações conclusivas, propondo um pensamento claramente antidogmático no qual não há nenhum lugar para a certeza definitiva e indubitável. Mas o “*racionalismo crítico popperiano*” fundou-se em uma “*fé irracional na razão*”, fruto de uma “*decisão moral*” a favor do racionalismo (ARTIGAS, 1998:32). De acordo com Popper, a atitude de levar a sério os argumentos racionais não podia, por sua vez, ser fundamentada por meio de argumentos racionais e, por este motivo, ele afirmava que, em última instância, seu racionalismo crítico estava baseado em uma decisão moral irracional.

ARTIGAS (1998) sublinha que o racionalismo crítico de Popper não é uma doutrina, mas uma atitude. Em outras palavras: Popper não propõe uma tese filosófica, mas uma argumentação a favor de uma atitude que considera importante, principalmente por razões éticas. Trata-se de uma atitude de diálogo e de razoabilidade que favorece a compreensão, a tolerância e a paz, frente a qualquer tipo de totalitarismo, etnocentrismo e violência.

Popper admite explicitamente, dos seus primeiros escritos até os últimos, que sua posição científica está baseada sobre um compromisso de tipo ético e ela faz sentido à luz do conceito de tolerância:

Así, los principios éticos constituyen la base de la ciencia. La idea de verdad como principio regulador fundamental – el principio que guía nuestra búsqueda – puede considerarse un principio ético. La búsqueda de la verdad y la idea de aproximación

²² *Crítica objetiva e benevolente* significa que as objeções ou concordâncias não são dirigidas ao sujeito, à pessoa do cientista, nem que se baseiam em condições subjetivas, tais como inimizade ou amizade, simpatia ou antipatia. A crítica objetiva está direcionada às idéias do cientista e é motivada pela busca da verdade. No entanto, deve ser benevolente, ou seja, apresentada com generosidade, sem intenção de atingir o sujeito, mas sim as suas idéias.

a la verdad también son principios éticos; como lo son las ideas de integridad intelectual y falibilidad, que nos conducen a una actitud de autocrítica y de tolerancia. (POPPER, 1994:255).

A meu juízo, a postura de Popper não é inequívoca e nem está livre de dificuldades. Pelo contrário, eu acho que a posição popperiana contém alguns limites que afetam a toda sua filosofia e eles provocam ambigüidades de difícil solução. Por exemplo, sua negação da possibilidade de certezas definitivas em qualquer âmbito do conhecimento me parece excessiva. É certo que Popper afirma a existência de uma verdade objetiva e sublinha que podemos nos aproximar progressivamente em direção a ela, mas ao mesmo tempo ele insiste em afirmar que nunca se pode saber que um conhecimento particular é verdadeiro, daí sua condição de racionalismo irracional.

A análise das raízes éticas da epistemologia de Popper interessa aqui para a defesa da tolerância porque ela permite notar o núcleo mais autêntico de suas idéias. De qualquer maneira, cumpre registrar que a posição de Popper contém alguns aspectos que facilmente dirigem a perplexidades e confusões. Minha interpretação não pretende eliminar essas dificuldades, mas tão somente destacar seus aspectos mais importantes para uma reflexão sobre ética e tolerância.

Também é interessante mostrar que Popper inclui os seus três princípios de falsificabilidade – falibilidade, diálogo racional e aproximação à verdade – como princípios éticos essenciais. Esta declaração seria bastante para mostrar que a falsificabilidade não recorre apenas a um assunto meramente lógico, mas que lógica (científica) e ética (filosófica) se entrelaçam e se retro-alimentam no pensamento popperiano. Eu ousaria dizer que a suposição básica da filosofia de Popper está na aposta – um tipo de irracionalidade da razão – no ser humano e em sua capacidade de ser livre, racionável e tolerante. Popper está fortemente comprometido com esses valores e todos seus argumentos os supõem.

Quanto às fronteiras da tolerância, Popper reafirma a tradição dos filósofos modernos de que aos intolerantes não lhes é devida a tolerância. A célebre formulação de *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos* sobre os limites da tolerância – “*Se formos de uma tolerância absoluta, mesmo para com os intolerantes, e se não defendermos a sociedade tolerante contra seus assaltos, os tolerantes serão aniquilados, e com eles a própria tolerância*” – confirma o histórico embate entre

tolerância e intolerância e é considerado pelos especialistas como “*o paradoxo da tolerância popperiana*” (ARTIGAS, 1998:46).

No entanto, tal postura não pode ser vista como uma intolerância para com os intolerantes, mas como um princípio que visa garantir o direito de existência a todos e negar ao intolerante a possibilidade de eliminar as diferenças que ele julga inaceitáveis. O pensamento de Popper se soma à idéia que a tolerância tem limites e estes devem ser pautados pelas práticas intolerantes que visam eliminar as diferenças legítimas que nos constituem enquanto humanos.

2.1.2

John Rawls: a retomada da tolerância liberal²³.

O eminente professor da Universidade de Harvard, o filósofo e jurista John Rawls (1921-2002) é um dos mais proeminentes pensadores políticos do século XX. Seu livro *A Theory of Justice* (1971)²⁴ já é um clássico e considerado o ponto de retomada do liberalismo político no campo da filosofia prática contemporânea. Herdeiro da tradição liberal, que principia com Locke, passando por Kant e Stuart Mill, Rawls debruçou-se sobre um dos mais espinhosos dilemas da sociedade democrática: como conciliar direitos iguais numa sociedade desigual? Como compatibilizar as ambições dos mais talentosos com as necessidades dos menos favorecidos a fim de se construir uma sociedade mais justa e igualitária?

A obra de Rawls reflete um alentado esforço intelectual para conciliar o sistema meritocrático norte-americano com a idéia de igualdade tão cara ao liberalismo. A teoria da justiça rawlsiana é também considerada resultado das reflexões sobre os ganhos políticos alcançados através do movimento pelos direitos civis nos EUA. Assim, temas que hoje provocam polêmica, tal como as cotas para os negros nas universidades e nos cargos públicos, derivam tanto da pressão política dos movimentos sociais à época quanto da concepção de sociedade justa estabelecida por Rawls.

Quanto ao tema que me toca neste trabalho, a tolerância, tenho que reconhecer que Rawls não se preocupa diretamente com ele. Segundo CORREA

²³ Veja também o apartado 4.3.5 (a) *O contratualismo liberal de John Rawls*, páginas 249-251, deste trabalho.

²⁴ Ainda que exista uma tradução brasileira (*Uma Teoria de Justiça*, São Paulo: Martins Fontes, 2002), trabalharei com a edição em castelhano de 1979 (*Teoría de la Justicia*, 2ª Reimpressão, Madrid: FCE, 2002).

(2004:21), o professor de Havard, de fato, nunca explicitou de maneira clara a sua concepção acerca da tolerância. Assim, o conceito de tolerância no pensamento de Rawls é tangencial. Sua importância se dá indiretamente, ou seja, pela retomada das bases conceituais do liberalismo político no âmbito de uma sociedade justa, o que inclui sem sombra de dúvidas a noção de tolerância.

En este sentido, podemos sostener con toda seguridad que el liberalismo ha desarrollado en distintas épocas y de forma constante lo que se ha dado en denominar como una *política de la tolerancia*. Como uno de los triunfos fundamentales de esta política liberal podemos mencionar, por ejemplo, que la tolerancia ha desempeñado un papel decisivo en el reconocimiento de los derechos subjetivos o las libertades individuales a nivel constitucional, y que son hoy en día parte esencial del Estado de derecho moderno. (CORREA, 2004:19)²⁵.

A preocupação central de John Rawls é descrever uma sociedade justa e as maneiras de mantê-la e/ou conquistá-la. Sua teoria, com forte ênfase na justiça distributiva e na igualdade como equidade, visa fazer com que a sociedade de bem estar social seja maximizada em função dos que estão na pior situação social, garantindo que a extensão dos direitos de cada um seja o mais amplamente estendida, desde que compatível com a liberdade dos outros.

Se, por um lado, o discurso de Rawls a favor da justiça envolvendo certa limitação dos benefícios obtidos pelos mais talentosos desagrade a maioria dos teóricos conservadores, por outro lado, a fórmula na qual a equidade se sobrepõe ao ideal de igualdade fere os princípios dos teóricos progressistas mais radicais. Ou seja, não é raro que Rawls seja considerado um reformista para os pensadores socialistas e um radical para os mais conservadores. De fato, Rawls descarta a possibilidade de haver uma distribuição dos bens de maneira igual para todos e aposta mais na eficácia da equidade para aparar os efeitos negativos da desigualdade, esvaziando assim o significado original da igualdade e desejado pelos pensadores socialistas.

É mister notar que por mais que a sociedade liberal tenha proclamado ao longo dos tempos seu empenho a favor da igualdade de oportunidades para todos, bem sabemos que na prática isso não acontece. Um simples vislumbre da paisagem social existente na maioria dos ditos países democráticos e desenvolvidos confirma que as afirmações a favor da igualdade, alardeadas pelos liberais em geral, correspondem mais a anseios de retórica do que de efetivação política. É evidente que se pode superar a desigualdade social – e a história assim

²⁵ Grifos do autor.

o demonstrou – pela aplicação revolucionária de uma igualdade imposta pela força, na qual todos terão igual acesso às mesmas coisas. Esta realidade, porém, mostrou-se inviável ou impraticável numa sociedade que se queira realmente democrática. Além do mais, a igualdade imposta a todos comete, segundo Rawls, um tipo de injustiça, visto que desconsidera as vantagens legítimas obtidas pelos mais talentosos e os bem sucedidos em geral.

Diante de tal problemática, John Rawls retoma a velha tradição liberal, tentando articular dois princípios básicos: (1) as liberdades individuais e (2) a igualdade de oportunidades. Para esta tarefa, o professor de Harvard toma a justiça como pressuposto (aquilo que está posto antes de tudo) e como primazia (aquilo tem prioridade absoluta) sobre todas as virtudes ou ideais políticos e morais. De certa forma, Rawls mantém a concepção de muitos pensadores morais e políticos que consideram que há uns valores e atitudes “maiores” e outros “menores”. A justiça é o valor de primeira grandeza. Assim, em relação à nossa temática, não importa em primeiro lugar que uma sociedade, em suas leis e instituições, seja tolerante; o mais importante é que seja justa.

Sin embargo, si es cierto que para Rawls la justicia es la primera virtud social, no creo que esto niegue de partida el hecho de que nuestro autor no participe al menos del tradicional interés del liberalismo por la tolerancia. En efecto, esto quiere decir que la tolerancia no se presenta disputando la primacía de la justicia como virtud social fundamental, sino que más bien responde en parte a sus exigencias en el marco de la misma concepción liberal de la justicia. (CORREA, 2004:23).

Para CORREA (2004:23), há uma implicação direta entre justiça e tolerância em Rawls: “*a justiça realiza a tolerância*” e a “*tolerância realiza a justiça*”, visto que não há como conceber teoricamente um sistema politicamente liberal sem uma ou outra. Sendo assim, a tolerância está diretamente implicada – ainda que não explicitada – na concepção de Rawls sobre sociedade justa, o que significa o mesmo que uma democracia liberal, culturalmente pluralista e economicamente definida pelo mercado.

O tema da tolerância só vai aparecer com mais clareza no pensamento de Rawls quando ele se vê obrigado a responder a uma série de críticas sobre a sua teoria da justiça. Suas réplicas aparecem principalmente em uma série de artigos

posteriormente reunidos em *Political Liberalism* (1993), bem como no livro *The Law of Peoples* (1999)²⁶.

Em suas respostas aos críticos, Rawls nos oferece dois diferentes âmbitos para a compreensão e a aplicação da tolerância: tolerância como uma política intrínseca às sociedades liberais, a fim de se garantir as liberdades individuais (*Political Liberalism*) e tolerância como política exterior das sociedades liberais para com as outras sociedades não liberais, compreendendo assim um direito cosmopolita (*The Law of Peoples*).

A tolerância enquanto característica interna das sociedades liberais surge no pensamento de Rawls como um mecanismo fundamental para responder a um tema tão antigo quanto presente nas sociedades atuais: o conflito entre diferentes e racionais doutrinas compreensivas do que venha a ser uma vida feliz e virtuosa, porém incompatíveis entre si. Num agrupamento humano, o mais provável é que existam diferentes maneiras de se entender o que é bom. Se considerarmos que há diferentes propostas de bem e que todas podem oferecer justificativas suficientes e racionalmente válidas, a questão que se apresenta é de como devemos harmonizá-las numa sociedade liberal, isto é, numa sociedade que prime pela liberdade individual e pela igualdade de oportunidades.

Neste sentido, a tolerância ganha destaque – ainda que indireto – no pensamento rawlsiano. Para Rawls, as diferentes doutrinas compreensivas de bem devem estar articuladas numa concepção moral de justiça para a estrutura básica de uma sociedade. O bom pode se expressar de diversas maneiras se, e somente se, articulados com o justo. A justiça, enquanto pressuposto e primazia, fundamenta e orienta o pluralismo numa sociedade liberal²⁷. Assim, Rawls nos indica tangencialmente a sua concepção de tolerância.

Está claro que a filosofia política de John Rawls fundamenta-se na prioridade do justo sobre o bom. Nesta perspectiva, a teoria rawlsiana aponta para duas conclusões distintas e fundamentais para o seu liberalismo político: (1) as liberdades individuais, embora prioritárias, devem ser complementadas junto aos

²⁶ Veja as versões brasileiras *O liberalismo político* (São Paulo: Ática) e *O direito dos povos* (São Paulo: Martins Fontes).

²⁷ Este ponto do pensamento de John Rawls será retomado mais adiante, articulado à argumentação de Adela Cortina sobre *éticas de justiça* (concepção moral de justiça para a estrutura básica de uma sociedade) e *éticas de felicidade* (doutrinas compreensivas de bem).

anseios por equidade e (2) os princípios da justiça têm de ser independentes de qualquer concepção particular de vida boa.

A tolerância enquanto política exterior das sociedades liberais para com as outras sociedades não liberais aparece no pensamento de Rawls como um mecanismo que amplia a tolerância liberal interna. Assim, a tolerância passa a um âmbito que, segundo a terminologia kantiana, tratar-se-ia do direito cosmopolita. Neste âmbito, a tolerância passa a ser o fundamento da pluralidade de cosmovisões entre os povos, bem como o limite para a relação com sociedades não liberais, porém justas.

Segundo CORREA (2004:26), a tolerância enquanto política exterior do liberalismo seria *“la abstención de los pueblos liberales para imponer sanciones coactivas a un pueblo no liberal, con el fin de obligarlo a cambiar de costumbres, de modo que sea reconocido como miembro igual y de buena fe de la sociedad de los pueblos, con ciertos derechos y deberes”*. Tal afirmação pode parecer hoje como piada de mau gosto, tendo em vista o contexto marcado pela Guerra do Iraque. No entanto, podemos perceber o quanto os desmandos das superpotências anglo-saxônicas no atual contexto se afastam totalmente do que há de melhor na tradição liberal.

Segundo CORREA (2004:26), podemos destacar no pensamento de Rawls cinco diferentes considerações sobre a tolerância, que, de fato, correspondem e confirmam o liberalismo político: (1) tolerância como resultado de uma justa e igualitária liberdade de consciência e de expressão; (2) tolerância como o mais adequado método de confronto entre diferentes doutrinas compreensivas de bem numa sociedade pluralista; (3) tolerância enquanto recurso político de defesa das liberdades individuais contra um Estado intolerante ou contra grupos intolerantes dentro de uma sociedade liberal; (4) tolerância como virtude democrática dos cidadãos no uso da razão pública e na apresentação de argumentos no fórum político e (5) tolerância enquanto abstenção dos povos liberais de impor à força os princípios liberais aos povos não liberais.

Como já destaquei a contribuição de John Rawls ao conceito de tolerância é tangenciada pela sua retomada vigorosa dos princípios do liberalismo político, principalmente através de sua teoria da justiça distributiva e da igualdade enquanto equidade. Ainda que não tenha tratado explicitamente do conceito em

suas obras, a meu juízo, trata-se de um autor para com o qual um estudo sobre a tolerância deve o seu tributo.

2.1.3

Norberto Bobbio: tolerância como serenidade.

Não há dúvidas sobre o lugar de destaque que o cientista político italiano Norberto Bobbio (1909-2004) conquistou no panteão dos pensadores contemporâneos. No itinerário do conceito de tolerância no pensamento contemporâneo, é fundamental considerar a obra *Elogio Della Mitezza e Altri Scritti Morali*²⁸, na qual Bobbio faz importantes distinções sobre a temática da tolerância e a relaciona com a virtude que pretende defender, *la mitezza*, que na tradução brasileira ganhou a versão de *serenidade*.

Importa começar reconhecendo, com Bobbio, que o tema da tolerância pode se referir a dois problemas diferentes: o da verdade e o da diversidade.

Uma coisa é o problema da tolerância de crenças ou opiniões diversas, que exige uma reflexão sobre a compatibilidade teórica e sobretudo prática entre verdades contrapostas; outra coisa é o problema da tolerância diante daquele que é diverso por razões físicas ou sociais, que põe em primeiro plano o tema do preconceito e da conseqüente discriminação. As razões que se podem apresentar em defesa da tolerância no primeiro significado não são as mesmas que se apresentam para defendê-la no segundo. Em decorrência, são distintas as razões das duas formas de intolerância. A primeira deriva da convicção de possuir a verdade; a segunda se fecunda geralmente num preconceito. (BOBBIO, 2002:19).

Para BOBBIO (2002:19), a intolerância que se baseia na crença da verdade absoluta é, em geral, de caráter religioso ou político. Neste caso, uma proposta de tolerância tem como desafio responder à seguinte questão: “*Como podem ser teórica e praticamente compatíveis duas verdades contrapostas?*” Já a intolerância que se baseia em diferentes tipos de preconceitos e discriminações tem como característica atentar contra a diversidade humana e se constitui em forma de racismo, sexismo, homofobia, xenofobia etc. Neste segundo caso, uma proposta de tolerância deve responder a outro desafio: “*Como se pode demonstrar que certas impaciências com respeito a uma minoria de pessoas diversas derivam de preconceitos inveterados, de formas irracionais, puramente emotivas, de julgar homens e eventos?*” No primeiro caso, a tolerância busca combater o

²⁸ *Elogio da serenidade e outros escritos morais* (São Paulo: Unesp, 2002).

absolutismo de verdades supostamente indubitáveis, enquanto que no segundo busca combater o preconceito e a discriminação.

Norberto Bobbio desafia-se, então, a duas tarefas distintas e igualmente complexas, uma mais epistemológica e outra mais sócio-antropológica. O que, a meu juízo, não significa afirmar que são tarefas totalmente desarticuladas. De certa maneira, as duas se entrelaçam. Ainda que a distinção de Bobbio seja muito esclarecedora, acredito que não devemos desconsiderar que os desafios podem vir conjuntamente e com tal nível de mescla que seria difícil afirmar até onde vai um e outro. Seguindo, no entanto, o raciocínio de Norberto Bobbio, importa destacar os dois problemas.

Quanto ao primeiro caso, a busca de compatibilidade entre verdades contrapostas, Bobbio faz uma distinção na maneira de se entender a verdade, separando *monistas* de *pluralistas*.

Os monistas são os que acreditam que só há uma concepção de verdade. Dentro de tal concepção Bobbio distingue quatro posturas. A primeira está baseada na crença de que a verdade é expansiva, ou seja, se estenderá necessariamente sobre os erros. Neste sentido, as doutrinas alheias são erros que, cedo ou tarde, dissipar-se-ão. O pano de fundo é um otimismo histórico no qual o conhecimento está em franco processo de expansão e a humanidade, por sua vez, progride necessariamente para formas mais verdadeiras de entendimento. Nesta primeira postura, a tolerância é totalmente passiva. Trata-se de uma atitude de espera, de que os outros caiam em si e percebam seu erro. Tolerar é deixar que as doutrinas errôneas caminhem em direção à verdade.

A segunda postura também acredita que a verdade avançará sobre o erro, mas não como algo já dado ou pré-determinado. Não existe aqui um otimismo histórico, mas o reconhecimento da necessidade de empenho na difusão da verdade. Neste caso, a verdade só superará o erro à custa de muito trabalho e risco. Assim, a tolerância é a opção pelo recurso da persuasão racional para se fazer avançar a verdade e a recusa do uso da força para a eliminação dos erros alheios.

A terceira postura se estabelece por razões utilitárias. Parte-se do pressuposto que a verdade é única. Não obstante, em determinadas situações, o melhor talvez seja aceitar o erro alheio. A tolerância aqui é um cálculo pelo mal menor, ou seja, entre a imposição da verdade e a aceitação do erro, pode-se optar

pela segunda situação como algo menos nocivo do que a primeira. Esta postura pode ser assumida por diferentes grupos. Pode-se imaginar um grupo dominante e majoritário que aceite, por astúcia, o erro de um grupo minoritário ou mais fraco, por considerar que a perseguição pode dar mais notoriedade ao erro do que a sua simples aceitação. Um grupo dominado e minoritário, por sua vez, pode aceitar o erro que lhe é imposto pelo mais forte por questões de prudência, pois rebelar-se contra o erro pode lhe trazer danos maiores, como a eliminação física.

A quarta postura está baseada num personalismo moral (BOBBIO, 2002:142). Aqui a verdade é única, mas está destinada a conviver com o erro. Não se acredita que a verdade vencerá sempre e nem que um dia se imporá totalmente. Verdade e erro são como irmãs siamesas, ligadas e obrigadas a conviver lado a lado. Nesta postura, a tolerância não é uma concessão pragmática, mas a aceitação do erro em nome do respeito à pessoa humana, daí o personalismo moral. Segundo seus defensores, não se trata de mera indiferença, mas de superação da intolerância, e inclusive da reprovação explícita desta, em nome do respeito que se deve ter à inviolabilidade das consciências individuais. Essa postura faz uma separação entre razão teórica (ou a lógica da razão) que visa a busca incessante da verdade e razão prática (ou a lógica do coração) que se guia pela benevolência. Aqui, tolerância é aceitação do erro alheio em nome da benevolência com a pessoa humana, apesar do erro no qual ela se encontra.

Todas estas posturas, segundo BOBBIO (2002:137), visam responder ao desafio de que é possível ser tolerante sem ser cético. A tolerância sempre foi acusada de abrir as portas para o ceticismo, ou seja, a defesa de que nenhuma verdade é possível e por isso todas devem ser aceitas. Para Bobbio, é possível depositar suas crenças numa verdade única e absoluta e, ainda sim, ser tolerante, de acordo com um dos quatro modelos apresentados acima. É evidente que o quarto modelo se apresenta como o mais coerente.

No entanto, há uma outra maneira de se relacionar com a verdade, que segundo BOBBIO (2002:143), é mais própria dos/as amantes da filosofia: “*O filósofo está aberto à dúvida, está sempre em marcha; o porto a que chega é apenas a etapa de uma viagem sem fim, e é preciso estar sempre pronto para zarpar de novo*”. Assim, a verdade não é exclusiva e sim múltipla. No entanto, aqui também não cabem as posturas céticas, já que não há negação da possibilidade da verdade, mas sim a aceitação de que a verdade é plural. Nesta

perspectiva – a verdade enquanto pluralidade – também há quatro posturas diferentes.

Norberto Bobbio chama a primeira postura de *sincrética*, reconhecendo que busca o termo no campo dos estudos sobre a religião. Para esta postura, existem várias verdades e para se entender a realidade é preciso *manipular* e *fundir* verdades de doutrinas opostas. O sincrético sempre será acusado de fazer *misturas impuras* ²⁹.

A segunda postura é chamada de *eclética*. Parecida com a anterior, ela se diferencia pela intenção de criar um novo sistema de verdades a partir de fragmentos de verdades retirados de diferentes sistemas. Como o sincrético, o eclético parte do princípio que nenhum sistema de pensamento é totalmente falso ou totalmente verdadeiro. No entanto, diferente do sincretismo, para o ecletismo não há fusão de verdades, mas há uma reorganização de teorias, uma reconciliação de diferentes doutrinas.

Norberto Bobbio denomina a terceira postura de *historicismo*. Aqui se acredita que a verdade é sempre válida a partir de um determinado tempo e num lugar preciso. As verdades possuem tempo histórico e circunscrição geográfica. O que é verdade hoje não será necessariamente amanhã. E o que é verdade aqui não é obrigatoriamente acolá. Para Bobbio, esta é a postura mais relativista entre todas.

A quarta postura pluralista é o *personalismo* e, a meu juízo, muito se assemelha à quarta postura monista, por ser uma variação daquela. Trata-se da crença de que toda verdade é pessoal, ainda que seja comunicável a outros e transmissível entre grupos e gerações. Num personalismo moral pluralista, as verdades são infinitas e todas são igualmente dignas de serem, ao menos, ouvidas. Neste caso, a tolerância é um dever moral e é devida pelo respeito à pessoa humana, considerada como portadora de verdades, ainda que não compreendidas e aceitas por todos. A meu ver, a diferença em relação ao *personalismo moral monista* é que neste caso se respeita a pessoa humana, mas não lhe confere a esta uma categoria de possuidora natural de verdades. Para os monistas o respeito é pela pessoa em sua condição humana, ainda que esta esteja no erro. Para os

²⁹ Quiçá, para nós brasileiros, tão à vontade que estamos com o sincretismo – seja no catolicismo com missas afros, seja na música eletrônica que mescla bossa nova e funk, seja nos restaurantes a quilo onde misturamos sushi com feijoada – tal postura não nos assuste tanto no mundo das teorias.

pluralistas, o respeito é pela dignidade da pessoa humana enquanto portadora de verdades, que são sempre pessoais e igualmente válidas.

Nas posturas sincrética, eclética e historicista, a tolerância se fundamenta na impossibilidade de se estabelecer uma justa autoridade para se impor qual a verdade mais coerente entre as múltiplas verdades. Para BOBBIO (2002:147-148) uma concepção pluralista de verdade não leva necessariamente à indiferença e nem à intolerância, mas, ao contrário, o ceticismo sim poderia levar a estas duas posturas. Se, de acordo com um ceticismo exacerbado, não é possível nenhuma verdade, cabe o argumento que qualquer uma, indiferentemente, pode ser imposta como tal. Nesta mesma perspectiva, se não há critérios para ordenar aquilo que é justo ou verdadeiro, o verdadeiro e o justo será aquilo que for ordenado. Sem critérios para definir justiça e verdade, abre-se o flanco para que a força faça a vez destes critérios. Assim, Norberto Bobbio abre um amplo leque para se pensar a relação entre a afirmação de verdades e a busca da tolerância. Enfim, não é preciso ser cético para ser tolerante. Bobbio parece evitar o ceticismo por supor que este abre um espaço de argumentação para a intolerância.

Todavia, cumpre retornar à disjunção feita inicialmente por Norberto Bobbio, ou seja, a distinção entre a tolerância baseada na problemática da verdade e a tolerância baseada na problemática da diversidade. A segunda parte desta disjunção refere-se diretamente ao preconceito e à discriminação. Assim, vale destacar algumas considerações do pensador italiano sobre tolerância e diversidade.

Para BOBBIO (2002:103), o preconceito é uma opinião errônea. No entanto, trata-se de um erro mais tenaz e perigoso do que qualquer outro, pois é um erro que corresponde a sentimentos e interesses de um grupo em relação a outro. Assim, o preconceito é uma predisposição em creditar como verdade algo que é um interesse ou um sentimento irrefletido. A discriminação é uma consequência direta de tal predisposição conceitual. O autor reafirma que discriminar, enquanto ato de distinguir, não é algo negativo, mas tão somente quando impulsionada por um preconceito. Assim, a *discriminação de fato* pode levar ao reconhecimento da diversidade, ou seja, a conclusão de que somos diferentes. Já a *discriminação de valor* leva a posturas etnocêntricas, que são pautadas por três fases: (1) reconhecimento da diversidade; (2) reconhecimento que dentro da diversidade

pode haver relações desiguais, tais como superior e inferior e (3) uma injusta conclusão de que os superiores podem explorar os inferiores³⁰.

Bobbio considera que a maneira de se entender as desigualdades é fundamental para a percepção de que se deva ou não lutar contra os preconceitos e as discriminações. Se as desigualdades são consideradas naturais, então serão vistas como não superáveis. Mas, se são consideradas sociais serão vistas como realidades superáveis. Cruzando estas considerações com outra obra do autor, *Destra e Sinistra: Ragioni e Significati di una Distinzione Política*³¹, perceber-se-á que o maior ou menor empenho em buscar a superação das desigualdades é o que distingue a esquerda, sempre mais igualitária e propensa a considerar as desigualdades como realidades sociais e por isso elimináveis, da direita, sempre mais inigualitária e propensa a considerar as desigualdades como realidades naturais e por isso insuperáveis. BOBBIO (2002:114) é categórico ao afirmar que preconceitos e discriminações são fenômenos sociais e como tais elimináveis.

Talvez a mais original contribuição de Norberto Bobbio ao conceito por mim perseguido seja o fato dele oferecer uma *metafísica das virtudes* elegendo a *mitezza* como fundamento para cidadãos democráticos, comprometidos com o combate ao preconceito e com a prática cotidiana da tolerância. Segundo Bobbio, somente a língua italiana herdou do latim uma palavra com tantas variações e ambigüidades como é o caso de *mitezza*. A tradução brasileira escolheu o vocábulo serenidade, reconhecendo que era uma opção difícil³².

Mitezza pode significar ameno, leve, suave, moderado, temperado. Tal acepção é mais adequada para fenômenos climáticos: *um verão ameno*. *Mitezza* também pode ser manso, dócil, domesticado, afável. Aqui se percebe uma referência a características pertencentes ao mundo animal: *um cavalo manso*. No entanto, *mitezza* também pode significar sereno, tranqüilo, benevolente, complacente, compreensivo, indulgente, paciente. Tais acepções podem, com

³⁰ A novidade é que até a segunda fase, Bobbio não reconhece uma discriminação de cunho negativo. Para ele, reconhecer que numa relação há superiores e inferiores não há nada de essencialmente maléfico. O pensador italiano analisa, por exemplo, as relações pai-filho e professor-educando, considerando que os primeiros são superiores e que, numa relação tão saudável quanto esperada, não visam explorar os inferiores. A discriminação, assim, estaria na terceira fase, quando os superiores se consideram no direito de *esmagar o inferior*. Opino que esta terceira fase é mais que discriminação, é, de fato, intolerância, quiçá assassina.

³¹ *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política* (São Paulo: Unesp, 1995).

³² Os tradutores da obra para o inglês e o francês, por exemplo, optaram por manter a palavra em sua língua materna apresentando os vários significados ao largo da obra.

mais facilidade, serem consideradas como uma virtude humana. Entretanto, para além da moderação, da mansidão e da serenidade, a palavra *mitezza* deu origem no italiano ao verbo *mitigare* (mitigar) com a idéia de suavizar, abrandar, atenuar, aliviar, tal como na asserção: *o castigo foi suavizado*. Norberto Bobbio apresenta-se interessado pela *mitezza* como virtude humana e como capacidade de fazer entre todos o mundo mais habitável, mais brando, mais suavizado.

BOBBIO (2002:09) afirma que “*optou por incluir*” a serenidade no rol das “*virtudes fracas*” ou “*como a mais impolítica das virtudes*”. Para ele, não parece ser um desprestígio afirmar que a serenidade é uma virtude fraca, passiva e impolítica, pois isso não significaria que a serenidade é a virtude dos fracassados, tampouco representaria uma fraqueza, mas sim uma fortaleza não-violenta (BOBBIO, 2002:13). É sim uma virtude dos fracos, no sentido daqueles que não possuem poder, que são cidadãos normais e correntes, iguais a tantos concidadãos (BOBBIO, 2002:39).

Para esclarecer sua concepção de virtude fraca e impolítica, BOBBIO (2002:13-14) traça brevemente duas maneiras de se entender e fazer política. Por um lado, a concepção de Aristóteles, a política como a ação em busca do bem comum, a política como a arte do bom governo. Por outro, a concepção de Maquiavel, a política como a ação estratégica do estadista, a política como a ciência dos mecanismos de conquistar e manter o poder. A concepção aristotélica pode ser entendida como virtuosa, ou seja, orientada pela busca do bem comum. A concepção maquiavélica é amoral, no sentido que política não tem a ver com as regras morais, não se relaciona com a reflexão sobre o que é certo ou errado, mas com a disputa e a manutenção do poder. Ora, ainda que proclamemos discursivamente uma política virtuosa, bem sabemos que na prática do jogo político a concepção predominante é outra. Pois bem, se a política enquanto disputa e manutenção do poder exclui a moral, a serenidade é a mais impolítica das virtudes morais porque ela é totalmente desinteressada do poder.

Se a política exclui a serenidade, será prudente se perguntar se não há outra maneira de se fazer política, outra maneira de se relacionar com o poder. Neste sentido, Bobbio trata de relativizar esta exclusão da serenidade da relação com o poder. Para ele, a serenidade encontra sua força política e conseqüentemente sua relação com o poder nas práticas da não-violência ativa, teorizada e praticada por Gandhi. A não-violência é, portanto, o meio pelo qual a serenidade se converte em

força e opera de modo distinto da violência. O não-violento refuta a violência sem ter por isso que se retirar da política. Ele desmente, com seu agir, a definição da política como reino exclusivo da força destrutiva e do poder violento (BOBBIO, 2002:11).

Ainda que Bobbio reconheça certa força na serenidade, ele reafirma que ela não é uma virtude senhorial, dos fortes, dos heróis. A serenidade é típica dos simples, dos sem poder, dos cidadãos comuns, dos que vivem a história submersa, dos que só a podem utilizar como força através da não-violência ativa. É na dimensão política da não-violência ativa que Bobbio introduz a tolerância. Para isso, é preciso entender a serenidade como virtude do ser humano sereno com ele mesmo e atitude do cidadão sereno com os outros.

Assim, a serenidade é mais passiva quanto mais se aproxima das atitudes de tranqüilidade, paciência, complacência e doçura. Aqui serenidade é uma virtude de âmbito mais doméstico, quicá mais individual: *estou tranqüilo*. No entanto, a serenidade também encontra sua razão suficiente na relação do cidadão sereno com os outros, pois mitigar o peso da vida requer uma relação com o outro, requer ser suporte ou dar suporte para o peso que o outro carrega. Aqui tolerar pode ser suportar (dar suporte a) o peso do outro para aliviar o fardo da vida que se compartilha.

A serenidade se torna mais ativa e, por isso, mais política quando se aproxima das atitudes que visam aliviar, suavizar, mitigar a carga da coexistência e da convivência humana, tornando o mundo mais habitável, mais condicionado para os seres humanos.

Como modo de ser em relação ao outro, a serenidade resvala o território da tolerância e do respeito pelas idéias e pelos modos de viver dos outros. No entanto, se o indivíduo sereno é tolerante e respeitoso, não é apenas isso. A tolerância é recíproca: para que exista tolerância é preciso que se esteja ao menos em dois. Uma situação de tolerância existe quando um tolera o outro. Se eu o tolero e você não me tolera, não há um estado de tolerância mas, ao contrário, de prepotência. (BOBBIO, 2002:42-43).

Mas que tem a ver serenidade e tolerância como oposição à prepotência? Bem, esta relação se esclarece quando Bobbio trata de explicar o que não é a serenidade e como ela se distingue no campo das virtudes fracas. Para Bobbio, a serenidade se opõe ao abuso do poder, à prepotência, à arrogância, à insolência. Daí, mais uma vez, ser a mais impolítica das virtudes.

Com relação às outras virtudes fracas, BOBBIO (2002:41-42) procura distinguir a serenidade das que lhe são semelhantes, mas que, ao contrário desta, devem ser evitadas. Assim, “*serenidade não é submissão*”. O submisso renuncia a luta por resignação ou medo. O sereno refuta à violência pela sua inutilidade enquanto meio e não à luta e os seus fins. “*Serenidade também não é humildade*”. O humilde é aquele que contempla a sua impotência e ainda com certa melancolia. O sereno, ao contrário, é hílare e confiante que o mundo por ele imaginado será melhor que o mundo que está obrigado a viver. “*A serenidade tampouco é modéstia*”. O modesto é aquele que se avalia menos do que é, por hipocrisia ou por falta de auto-estima. O sereno em sua dimensão ativa tem sempre uma atitude em relação ao outro e não em relação consigo mesmo. Assim, enquanto a humildade se opõe à excessiva aprovação de si mesmo; a submissão se opõe à insubordinação; a modéstia à capacidade de se auto-avaliar com honestidade, a serenidade se opõe à prepotência e à arrogância.

Se a serenidade, ainda que semelhante, não é submissão, humildade ou modéstia, no entanto, segundo BOBBIO (2002:43), ela se relaciona com estreiteza com outras virtudes fracas, tais como a *simplicidade* e a *misericórdia*. A simplicidade é a capacidade de fugir das complicações inúteis e das posições ambíguas. Ser simples é ser claro e límpido no campo das idéias e recusar a simulação e a ambigüidade no campo do agir político. Já a misericórdia é um algo mais, um acréscimo, um ganho para o sereno. A serenidade pode – mas não tem a obrigação de – levar à misericórdia, que é a virtude de sentir a miséria alheia no próprio coração.

A serenidade como recusa a prepotência “*é a única suprema potência (...) que consiste em deixar o outro ser aquilo que é*” (BOBBIO, 2002:35). A serenidade é uma virtude fraca que torna possível entre os concidadãos um acordo forte: a tolerância (BOBBIO, 2002:43). Por fim, cabe notar quais são os limites da tolerância para Norberto Bobbio. Neste ponto, Bobbio diverge totalmente dos outros pensadores até então apresentados, ou seja, para ele, a tolerância deve tolerar até os intolerantes. “*O sereno é, ao contrário, aquele que ‘deixa o outro ser o que é’, ainda quando o outro é o arrogante, o insolente, o prepotente*” (BOBBIO, 2002:40).

2.1.4

Michael Walzer: igualitarismo e pluralismo³³.

O historiador e antropólogo norte-americano Michael Walzer é reconhecido pela dura crítica que apresentou a John Rawls no livro *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (1983)³⁴. *As Esferas da Justiça* é uma obra singular na qual Walzer critica o contratualismo de Rawls, dá centralidade ao conceito de igualdade e abre uma possibilidade de reflexão sobre o direito à diferença como uma garantia ao pluralismo.

No entanto, tomarei aqui como mais central as considerações do historiador e antropólogo de Princeton na obra *On Tolerance* (1997)³⁵. Nesta obra, Michael Walzer tem como objetivo entender o que sustenta uma proposta de tolerância e como ela pode funcionar. Desde o prefácio, o historiador deixa bem claro a dinâmica que aqui tenho destacado, ou seja, a tolerância como reação e proteção para aqueles que são perseguidos pela intolerância assassina: “a tolerância sustenta a própria vida, porque a perseguição muitas vezes visa à morte” (WALZER, 1999: xii). Walzer reconhece que “a tolerância torna a diferença possível” e “a diferença torna a tolerância necessária”.

Para WALZER (1999:04), “a coexistência pacífica de grupos de pessoas com histórias, culturas e identidades diferentes” é o próprio conceito de tolerância e, ao mesmo tempo, o que o conceito garante ou visa possibilitar. Neste sentido, para ele o tema central do conceito é a coexistência pacífica e nem tanto a diferença:

Uma defesa da tolerância não precisa ser uma defesa da diferença. Pode ser, e muitas vezes é, apenas uma argumentação que se faz necessária. Mas, escrevo aqui com uma profunda consideração pela diferença, embora não por todas as suas ocorrências. Na vida social, política e cultural, prefiro o plural ao singular. (WALZER, 1999: xii).

Crítico de Rawls e Habermas, Michael Walzer considera que a argumentação filosófica tem assumido nos últimos tempos procedimentalismos exagerados (*posição original* e *situação ideal de discurso*), que considera hipotéticas em demasia, desvinculadas das noções de espaço e tempo. Ao revés, a alternativa escolhida por Walzer é a descrição histórica e contextualizada da

³³ Veja também o apartado 4.3.5 (b) *A igualdade complexa de Michael Walzer*, páginas 251-254, deste trabalho.

³⁴ Trabalharei com a segunda edição em castelhano de 2001 (2ª Reimpressão, FCE-México, 2004).

³⁵ Trabalharei com a edição brasileira de 1999 (Martins Fontes).

tolerância – como coexistência pacífica entre diferentes – em suas variadas formas, assumida em exemplos reais e cotidianos e, por isso mesmo, exemplares em suas possibilidades de efetivação. De certa forma, Walzer escolhe o mesmo caminho que Voltaire.

Para Walzer, na história da humanidade há diferentes regimes de tolerância e aparentemente com um princípio comum: a convivência pacífica. O historiador de Princeton considera que os diferentes modelos de tolerância são históricos e circunstanciais, mas que se pode, com eles, aprender o que sustenta a tolerância.

Nesta perspectiva, Walzer assume uma postura de caráter nitidamente relativista, mas contrabalanceada com certa dose de universalidade que deverá ser garantida pelo princípio da coexistência pacífica. Não obstante, a coexistência pacífica – a tolerância – e a sustentação dos direitos humanos básicos é, para Walzer, o princípio moral mais substantivo, seu ponto de inflexão para não se cair num *relativismo irrestrito*.

Quanto mais duras forem as escolhas, tanto menor será a probabilidade de que uma solução, e apenas uma, tenha sua aprovação filosófica garantida. Talvez devêssemos escolher desse modo aqui e daquele outro ali, desse modo agora e daquele outro em algum momento futuro. Talvez todas as escolhas devessem ser provisórias e experimentais, sempre sujeitas a revisão ou até a reversão. A idéia de que nossas escolhas não são determinadas por um único princípio universal (ou um conjunto de princípios interligados), e de que a escolha certa aqui talvez não seja igualmente certa ali, é, rigorosamente falando, uma idéia relativista. O melhor arranjo político é relativo à história e cultura do povo cujas vidas ele irá arranjar. Esse ponto me parece óbvio. Mas não estou defendendo um relativismo irrestrito, pois nenhum arranjo, nenhum traço típico de um arranjo, é uma opção moral se não oferecer alguma versão de coexistência pacífica (e assim sustentar os direitos humanos básicos). (WALZER, 1999:08-09).

Michael Walzer esclarece que está tratando da convivência de diferenças enquanto coletividades e não como indivíduos. A tolerância, segundo o historiador, diz respeito àquelas diferenças que correm risco de eliminação ou de exploração e esse é sempre um fenômeno coletivo, tal como o holocausto, a escravidão dos negros, a submissão das mulheres e o genocídio dos ameríndios.

WALZER (1999:16-17) identifica e classifica diferentes posturas como tolerância. Assim, encontra quatro possibilidades que são comumente relacionadas à tolerância: (1) aceitação resignada da diferença; (2) indiferença bondosa em relação aos outros; (3) reconhecimento dos direitos dos diferentes e (4) abertura e curiosidade para com a alteridade. Para Walzer, trata-se de um contínuo que parte da extrema passividade à disposição de ouvir e aprender com a

diferença. Os dois primeiros níveis são mera resignação. Os dois últimos indicariam uma aproximação mais adequada ao termo tolerância. Para ele, haveria um outro nível, ainda mais avançado neste contínuo, porém fora dos âmbitos da tolerância propriamente dita, que seria o *endosso entusiástico da diferença*.

É importante a distinção que Walzer faz entre disposição pessoal para a aceitação da diferença e arranjos políticos que visem um regime de tolerância. Um arranjo político se fundamenta em valores e virtudes, mas não deveria depender exclusivamente das aptidões pessoais para tanto, já que podem ou não estar mais desenvolvidas num determinado grupo social. Até porque, como observa Walzer, por mais dispostas que sejam as pessoas individual ou coletivamente para o *endosso entusiástico da diferença* sempre nos deparamos com algum culto, alguma dieta, alguma prática sexual, alguma organização familiar que será mais difícil aceitar resignadamente ou que seremos bondosamente indiferentes ou que relutaremos em reconhecer direitos ou que não nos interessaremos em conhecer por nenhuma hipótese.

A meu juízo, se a tolerância se restringir aos dois primeiros níveis apresentados por Walzer ela não cumprirá o seu objetivo enquanto projeto de convivência ou coexistência pacífica, pois num sistema marcado pela resignação não há a opção de se aceitar ou não as diferenças como uma riqueza. Num sistema de resignação, as diferenças são impostas como legítimas e cabe aos diferentes grupos a mera submissão. Nesta perspectiva, a coexistência pacífica seria a falta de opção de conviver de outra maneira; não haveria uma opção consciente e argumentada pela tolerância e, na primeira oportunidade, o grupo que tomasse o poder partiria para a eliminação daqueles que são diferentes. Os outros dois níveis, verdadeiramente reveladores do conceito de tolerância, tiram a convivência pacífica de sua situação de precariedade. A tolerância será sempre precária se ela se basear em resignação e será substancial se avançar na garantia de direitos e na abertura às diferenças como riquezas que nos constituem dignamente.

Seguindo, a sugestão de Walzer importa entender os diferentes regimes de tolerância existentes ao longo da história da humanidade e aprender com eles o que se faz e o que se aprende quando se tolera uma diferença que supostamente é indesejada por um grupo que compõe uma sociedade plural. Walzer categoriza estes regimes em cinco grupos: (1) império multinacional; (2) sociedade

internacional; (3) consociação administrativa; (4) Estado-Nação e (5) sociedade de imigrantes.

O primeiro grupo, o dos impérios multinacionais, no qual os melhores exemplos são os impérios antigos – Roma, Pérsia e Egito –, tolerância significa imparcialidade do centro do poder com os diversos grupos dominados. Aqui, na verdade, tolerância é uma condescendência administrativa a fim de se evitar conflitos no interior do império. Esta condescendência do poder central é sempre em relação aos grupos organizados e com relativo poder dentro das dominações do império e nunca em relação aos indivíduos. Neste sentido, há uma tolerância vigiada em relação aos diferentes grupos e dos grupos entre si, mas, quase sempre há muita intolerância dentro dos grupos, isto é, pouca ou nenhuma liberdade individual. Segundo Walzer, a União Soviética foi o último caso deste tipo de regime de tolerância.

A sociedade internacional é o segundo regime e, de certa forma, o que vigora hoje no mundo sob a égide da ONU. Trata-se de um regime fraco do ponto de vista do poder de garantia de sua manutenção, pois está baseado em acordos diplomáticos, tratados internacionais e declarações de intenção. Efetivamente não há um agente repressor externo ou uma instância judicial supra-nacional, o que dificulta o julgamento e a sanção àqueles que não cumprem os acordos, ainda que os Tribunais de Haia venham trazer alguma novidade ao tema. As coerções previstas neste modelo são, em geral, as sanções econômicas e/ou a guerra declarada por parte da sociedade internacional contra uma outra parte que supostamente não aceita as regras celebradas no jogo diplomático. No fundo, este modelo está pautado no quarto regime, o de Estados-Nações, e sua dinâmica segue a correlação de forças entre estes. Um Estado-Nação poderoso economicamente e militarmente forte, como os Estados Unidos hoje, acaba se constituindo como um poder independente e, por vezes, como um império, a exemplo da Guerra do Iraque, planejado pelos Estados Unidos e alguns parceiros e condenada pela maioria da sociedade internacional representada pela ONU.

O terceiro regime é o de consociação administrativa entre diferentes grupos que necessitam compartilhar e conviver num mesmo território e sob um mesmo sistema político. Segundo Walzer, são exemplos desse modelo: Bélgica, Suíça, Chipre e Líbano. A consociação política trata-se de uma aposta numa solução pacífica numa situação caracterizada por uma correlação de forças equilibrada

entre os grupos que compõe determinado território e que acordam que o melhor regime é o da confiança mútua ou, na pior das hipóteses, da vigília mútua. Tolerância aqui significaria uma *confiança desconfiada*, por isso atenta e vigilante em relação aos outros grupos que compõem o regime.

O quarto regime, o de Estado-Nação, é o quadro jurídico, político e administrativo no qual se dão os dois modelos anteriores e também o seguinte. No entanto, o que caracteriza o modelo de Estado-Nação, segundo Walzer, é o predomínio de um único grupo que controla o aparato político e reproduz a cultura nacional ou, pelo menos, aquela que é entendida como tal. Neste sentido, língua, cultura e religião comuns, ou ao menos predominantes, são fundamentais na constituição de um Estado-Nação. Os Estados-Nações nasceram com a marca do liberalismo político, por isso aceitam as diferenças pessoais e respeitam os direitos dos cidadãos enquanto indivíduos, mas recusam veementemente qualquer direito que seja entendido como privilégio a grupos minoritários enquanto tais³⁶. Não há, neste regime, o reconhecimento a grupos como figura jurídica com possibilidade de reivindicação de direitos específicos. Os coletivos com identidade específica têm escassos ou nenhum direito enquanto sujeitos. Apenas o indivíduo é sujeito de direitos. Através de legislação que versa sobre a integridade e a dignidade da pessoa humana, um Estado-Nação se caracteriza em proteger os indivíduos da tirania de grupos intolerantes, sejam estes grupos estranhos ao indivíduo ou mesmo o grupo de sua própria identidade cultural. A vantagem desse regime é garantir a mobilidade dos sujeitos entre os diferentes grupos, já que o indivíduo de um determinado grupo, minoritário ou majoritário, pode abandonar o seu próprio grupo e identificar-se com outros ou mesmo com nenhum. Neste regime a tolerância significa a garantia das liberdades individuais. A desvantagem está no domínio do grupo hegemônico sobre quase todos os âmbitos da vida social – língua, cultura, religião, política, moral etc. – e na negação de direitos coletivos às minorias.

O quinto regime, sociedade de imigrantes, também se dá no marco do Estado-Nação, mas agora pautado pela agenda da globalização e do multiculturalismo. A imigração é uma realidade inegável e complicadora para os

³⁶ O caso brasileiro se encaixa perfeitamente neste regime e não só pelo predomínio lingüístico, religioso, político e cultural de um grupo. Veja também toda polêmica e, de fato, a repulsa da opinião pública e publicada sobre o sistema de cotas para negros nas universidades.

Estados-Nações centrais ou do Norte. Como no regime anterior, os indivíduos têm direitos, os grupos não. No entanto, a forte presença imigratória costuma abrir brechas na legislação dos Estados-Nações que recebem os imigrantes. Assim, nas sociedades de imigrantes se organizam associações voluntárias de mútua ajuda tendo como elemento nucleador uma outra identidade nacional, daí as reivindicações diferencialistas do multiculturalismo estarem mais presentes em sociedades do Norte (Estados Unidos e Europa). A tolerância neste caso passa pelo fenômeno de auto-afirmação dos imigrantes enquanto sujeitos de direitos e de identidade distintas da predominante no Estado-Nação de acolhida. Esta auto-afirmação, em geral, se dá pelo questionamento à identidade hegemônica como uma imposição a todos ou pela formação de identidades hifenizadas, tais como: hispano-americano ou franco-argelino.

No marco desses cinco regimes, Walzer entende que alguns casos são complicadores de seu próprio esquema. Assim, ele abre um leque de exceções dentro de seu quadro comparativo. São elas: a França e seu republicanismo laico exacerbado enquanto identidade nacional; Israel e sua relação militarizada com seus vizinhos mulçumanos; Canadá e o questionamento interno permanente se Quebec pode ou não ter privilégios como se fossem direitos e, por fim, a própria indefinição de em que se desembocará o projeto da União Européia.

Fiel ao seu estilo historiográfico e antropológico, Michael Walzer retira desses cinco regimes uma série de questões práticas e, finalmente, uma concepção de tolerância segundo seus próprios critérios. As “*questões práticas*” (WALZER, 1999:69-107) referem-se a uma série de temas relacionados “*a diferença que torna a tolerância necessária*”.

Assim, a primeira questão está relacionada ao fato de que a tolerância pode ser atravessada pelas relações de poder. Em relações assimétricas a sujeição pode ser a única estratégia possível para um determinado grupo ser tolerado evitando-se ao máximo colocar em risco a própria eliminação física. A segunda questão prática é a polêmica em torno da relação de classe e as práticas de preconceito. Corroboro Walzer no que tange ao entendimento que os pobres serão sempre os menos tolerados entre todos os grupos que carregam algum estigma ou suposta

marca socialmente vergonhosa³⁷. A terceira questão prática é sobre gênero. No marco do Estado-Nação, ou seja, de igualdade de direitos, Walzer se pergunta como tratar uma cultura minoritária que fere o princípio de igualdade entre homens e mulheres³⁸. A quarta questão é sobre religião e é parecida com a anterior. Como tolerar, no marco das liberdades individuais e da igualdade entre todos, as religiões que restringem a liberdade individual e estabelecem desigualdades efetivas entre seus membros? A quinta questão versa sobre a disputa que se dá no campo educacional sobre o quê e como definir o currículo escolar. Tem a escola, em nome de um suposto universalismo, o direito de rivalizar com os valores ensinados às crianças em suas comunidades de origem? Pode a escola, em nome de um particularismo, fechar ou condenar uma criança a uma única cultura, ainda que seja a sua cultura originária? A sexta questão prática é sobre a proposta de uma religião civil. Se toda religião tem como uma de suas ações o proselitismo, como equilibrar a difusão de valores cívicos sem que se caia no erro do proselitismo militante e intolerante? A sétima e última questão é uma velha conhecida neste trabalho: devemos tolerar os intolerantes? Ao defender que sim devemos tolerar os intolerantes, Walzer tem uma postura radical, bastante destoante de outros defensores da tolerância e próxima à postura de Norberto Bobbio. Sua ressalva é assegurar-se que tais grupos nunca terão acesso a instâncias de poder que lhes permitam exercer tal postura. Em geral, os defensores da tolerância colocam nos intolerantes o limite do conceito e da própria prática. Neste sentido, Walzer é distinto e, talvez, mais ousado na extensão de sua proposta de coexistência pacífica.

Enfim, o historiador e antropólogo desenha uma concepção de tolerância com o objetivo de assegurar a convivência pacífica aqui e agora, neste tempo e em cada lugar. Nesta perspectiva, a obra de Walzer ajuda a perceber algumas distinções importantes entre a tolerância moderna, postulada ao longo da história da filosofia, e uma tolerância pós-moderna.

A tolerância moderna visava libertar o indivíduo das velhas comunidades corporativas e estabelecê-lo dentro de um círculo de direitos, principalmente os

³⁷ Na sociedade brasileira, por exemplo, a condição dos negros é de exclusão social, mas a conjugação da condição de negro e pobre é ainda mais problemática no que tange à discriminação e ao não acesso aos direitos de cidadania.

³⁸ Penso em determinadas expressões musicais juvenis, típicas das periferias urbanas brasileiras, que se referem às mulheres como cachorras. Tais expressões musicais deveriam ser toleradas? Seriam moralmente aceitáveis?

direitos civis. Assim, a tolerância moderna tentava regular a nascente tensão histórica entre grupos fortes e uniformizadores e a reivindicação de indivíduos livres como condição de cidadania. O avanço dos direitos individuais, entre eles a tolerância como liberdade de consciência, garantiu ao indivíduo enquanto sujeito de direitos a possibilidade de entrar e sair livremente de grupos de referência – religiosa, política ou cultural.

A tolerância pós-moderna se dá em outro contexto histórico, marcado pela aceleração dos processos de homogeneização cultural e, conseqüentemente, pela perda ou enfraquecimento das identidades culturais mais específicas. Assim, na Modernidade Tardia a tensão entre grupos e indivíduos tornou-se inversamente proporcional à da Modernidade: grupos fracos e indivíduos exageradamente auto-centrados. As respostas a esta tensão têm sido variadas, tais como: a defesa da pluralidade, o surgimento de um multiculturalismo intenso e a retomada de fundamentalismos intolerantes. Assim, os desafios para uma proposta de tolerância na Modernidade Tardia são ainda mais difusos. Importa combater a retomada de um universalismo uniformizante e dos fundamentalismos intolerantes, bem como evitar um egoísmo subjetivista e os relativismos inconseqüentes. A proposta pós-moderna, em sua radicalidade, poderia eliminar qualquer possibilidade de identidade comum, o que para Walzer parece ser um novo equívoco diante da tensão entre o grupal e o individual. Nesta perspectiva, a tolerância pode ser uma alternativa a posturas extremadas, pois *“o objetivo da tolerância não é, e nunca foi, o de abolir o ‘nós’ e o ‘eles’ (e com certeza não é o de abolir o ‘eu’), mas o de garantir a continuidade de sua coexistência e interação pacíficas”* (WALZER, 1999:120).

Sem indivíduos livres e grupos fortes, a convivência entre diferentes não será pacífica, será oscilante entre o conflito crispado e a apatia. Uma vida social fragmentada, com grupos fracos e dissociados, segundo o historiador de Princeton, gera indivíduos retraídos, solitários, passivos, apáticos e a deriva. A aposta de Michael Walzer é em grupos fortes, de identidades fundamentadas, e de sujeitos livres, críticos e engajados. Nesta perspectiva, tal aposta deve passar necessariamente por um sistema político, jurídico e moral que tenham a tolerância como um de seus fundamentos.

2.2

A TOLERÂNCIA EM QUESTÃO.

Ao finalizar esta etapa histórica sobre o conceito de tolerância, importa destacar a pauta da atual agenda de discussão sobre as grandes questões morais e políticas de nosso tempo. A revitalização que se experimenta hoje no campo das discussões morais e políticas tem a ver, sem dúvida, tanto com o contexto complexo no qual se encontra a humanidade na travessia do umbral entre o *breve século XX*³⁹ e, o já e o ainda não, do século XXI, quanto com a retomada forçada que a filosofia política e a ética têm sido chamadas a fazer na produção de conhecimento diante de tal contexto.

A meu juízo, é nítida a demanda de conceitos, reflexões, precisões teóricas que áreas como a educação, a sociologia, a comunicação, a medicina, a antropologia, o direito, entre outras, têm exercido sobre a ética e a filosofia política. As questões sobre eutanásia, aborto, consumo, corrupção, casamento entre pessoas do mesmo sexo, mídia e tecnologia, fundamentalismo religioso, diálogo inter-religioso, educação para a cidadania, pluralismo cultural, realidade virtual etc. trazem um emaranhado, um tanto confuso e custoso, de temas que requerem da filosofia prática, mais especificamente da ética, um posicionamento que é ao mesmo tempo conceitual e militante. Não será raro encontrar num debate acadêmico ou mesmo num documentário de televisão a palavra do filósofo, do moralista, do especialista em ética e política sobre este ou aquele tema. Parece haver uma necessidade de se entender as novidades que nos assaltam a cada dia através de várias perspectivas e entre elas, com certo lugar de destaque ou nostalgia, a da filosofia prática. Neste sentido, é inegável que a tolerância faz parte desta pauta atual de discussão das grandes questões morais e políticas e, quem sabe, tangencia a maioria delas.

A fim de puxar um fio deste novelo, isto é, de escolher uma entre muitas possíveis entradas sobre a atualidade do tema neste variado catálogo de pendências do mundo contemporâneo, escolhi revisitar algumas discussões encaminhadas pela ONU e que tenham uma relação mais direta com o meu tema

³⁹ Segundo a célebre sugestão de Eric Hobsbawm.

de pesquisa. Assim, trarei à tona algumas declarações, conferências e proclamações que trataram direta ou indiretamente do conceito de tolerância. A fim de também precisar a temática no campo mais específico da filosofia, ensaiarei uma síntese de dois congressos celebrados conjuntamente na cidade de Lima, Peru, em janeiro de 2004. Tratam-se do XV Congresso Interamericano de Filosofia e do II Congresso Iberoamericano de Filosofia, que reuniram pensadores consagrados, pesquisadores, estudiosos e neófitos em filosofia de mais de 26 países diferentes, em especial da América Latina. A partir de uma perspectiva mais geral, através das declarações e conferências da ONU, e de outra mais centrada no campo filosófico, através das comunicações dos congressistas de Lima, meu objetivo é colocar o conceito de tolerância em questão.

2.2.1

A ONU e uma tradição tolerante.

O conceito de tolerância se confunde com a própria origem e desenvolvimento da Organização das Nações Unidas (ONU). No documento de fundação da ONU, a *Carta das Nações Unidas*, afirma-se que a organização visa, entre outros objetivos, “a praticar a tolerância” e ajudar as nações a “conviver como bons vizinhos” (Unesco, 1997:07). Tolerância aparece, então, desde o princípio como um dos fundamentos para a convivência pacífica entre as nações. Por outro lado, se considerarmos que a tolerância também visa combater todo e qualquer tipo de ataque à diversidade humana, importa começar por perceber o posicionamento anti-discriminatório, ou pró-tolerância, no mais significativo e emblemático de todos os documentos da ONU, a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*⁴⁰ (1948).

A expressão “sem distinção de qualquer espécie”⁴¹ aparece explicitamente em quatro artigos da DUDH e funciona como uma espécie de fórmula anti-discriminação, ou seja, além do texto proclamar que “todos têm direito” reforça que a ninguém lhe poderá ser negado tal direito devido a alguma diferença – religião, nacionalidade, língua, cor, gênero etc. – já que todos devem ter acesso aos direitos humanos “sem distinção de qualquer espécie”. Tal expressão aparece no artigo 2º, no qual se afirma que todos os seres humanos têm direito de gozar

⁴⁰ Doravante DUDH.

⁴¹ E suas variações: *sem qualquer distinção* ou *sem qualquer restrição*.

das conquistas da DUDH “*sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento ou qualquer outra condição*”. Também no artigo 7º, no qual se afirma que, perante à lei, somos todos iguais “*sem qualquer distinção*” e, ademais, temos direito à proteção jurídica contra qualquer discriminação que viole a DUDH. No artigo 16, afirma-se que “*homens e mulheres maior de idade*” podem contrair, manter e dissolver o matrimônio “*sem qualquer restrição de raça, nacionalidade ou religião*”⁴². E no artigo 23, sobre o trabalho, afirma-se que todos, “*sem qualquer distinção, tem direito a igual remuneração por igual trabalho*”.

Já o ideal moderno de liberdade perpassa toda declaração, do primeiro artigo (“*todos nascem livres e iguais em dignidade e direitos*”) ao último (“*a nenhum indivíduo ou grupo é dado o direito de atentar contra os direitos e liberdades aqui estabelecidos*”). Não obstante, o ideal mais específico da liberdade de consciência – enquanto um dos eixos vertebrais do conceito de tolerância – aparece explicitamente no artigo 18 (“*todos os seres humanos têm direito à liberdade de pensamento, consciência e religião*”); no 19 (“*todos os seres humanos têm direito à liberdade de opinião e expressão*”) e no 20 (“*todos os seres humanos têm direito à liberdade de reunião e associação pacífica*”).

No entanto, a palavra tolerância só parece na DUDH uma única vez e é justamente no artigo 26, sobre a educação: “*a educação promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz*”. A concepção de educação implícita no artigo já é uma velha conhecida no campo dos fundamentos da educação. Trata-se da educação como “redenção social”, como instrumento primordial para resolver os grandes temas que nos afligem enquanto humanidade. Sobre este tipo de entendimento acerca da educação retomarei mais adiante, pois será uma constante nos textos e pronunciamentos dos diferentes organismos da ONU, em especial, da Unesco.

⁴² A expressão *maior de idade* impõe uma restrição pouco questionada. Ainda que o texto não seja claro que o matrimônio deva ser necessariamente entre um homem e uma mulher, esta condição está mais do que implícita tendo em vista o período histórico no qual a declaração foi proclamada. É óbvio, então, que estaria explícita uma outra restrição ao direito de constituir, manter e dissolver o matrimônio: a da orientação sexual.

Filha de uma racionalidade iluminista e de uma retomada emancipadora da lógica da Modernidade, não é nova a crítica de que a DUDH seria muito mais uma declaração ocidental e/ou européia dos direitos humanos do que uma declaração universal. Registro tal crítica e a deixarei por aqui. Não que ela não seja pertinente, mas é que não me compete neste momento aprofundar ou responder tal acusação. Simplesmente lembro que a Conferência de Viena (1993) reafirmou que os direitos humanos são universais e indivisíveis, ou seja, não há como defender uns e não outros; se um artigo da DUDH é violado, todos os outros também são dada as suas inter-relações.

Ademais da DUDH, a ONU tem se pronunciado de maneira incessante contra várias formas de discriminação. Assim, surgiram durante os sessenta anos de existência da ONU um número significativo de informes, relatórios, declarações e conferências a fim de tratar, aprofundar e apresentar programas de ação contra diferentes formas de discriminações. Nesta perspectiva, destacam-se as quatro conferências pelos direitos das mulheres (México, 1975; Copenhague, 1980; Nairobi, 1985 e Pequim, 1993) e as três conferências contra o racismo (Genebra, 1978, Genebra, 1983 e Durban, 2001).

Para fins de análise desse trabalho considerarei brevemente dois documentos da ONU e seus respectivos processos de elaboração. O primeiro é a *Declaração de Princípios sobre a Tolerância* (1995), por ser o documento no qual a Unesco, em consonância com todos os organismos da ONU, explicita uma concepção de tolerância e lança uma agenda de atuação contra todo e qualquer tipo de intolerância. O segundo documento é a *Declaração de Durban* (2001), por ser o mais recente informe da ONU diretamente relacionado com o meu tema de pesquisa. Assim, por uma questão de escolhas e recortes, não serão considerados, por exemplo, documentos históricos como a *Declaração Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial* (1963), nem os mais recentes como a *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural* (2001), tampouco abordarei os informes das quatro conferências sobre os direitos das mulheres e os das duas conferências contra o racismo anteriores a Durban. Considero que os dois documentos analisados aqui são suficientemente representativos para o objetivo que persigo: destacar o empenho da ONU em conceituar e promover a tolerância, bem como colocar o conceito na pauta de discussão da agenda política internacional.

(a) Declaração de Princípios Sobre a Tolerância (1995):

Por solicitação da Unesco ao Conselho Econômico e Social da ONU, a Assembléia Geral de 1993 proclamou o ano de 1995 como o *Ano das Nações Unidas para a Tolerância*. Esta escolha se deu por dois motivos diferentes e interligados. O primeiro e mais marcante era o próprio contexto histórico, um tanto funesto, que se desenhava naqueles primeiros anos após a queda do muro de Berlim e o fim oficial da Guerra Fria. O contexto era de intolerância religiosa e étnica em diferentes países e o terrorismo fundamentalista era uma realidade que já se anunciava com premência. Não quero aqui me estender nos exemplos, mas tão somente realizar um exercício de memória sobre os anos 90. Para isso, recordo o sangrento conflito entre tutsis e hutus em Ruanda; a ascensão do islamismo fundamentalista e armado do Herzollah no Líbano; o combate violento entre católicos e protestantes na Irlanda; o terrorismo político do ETA na Espanha; os numerosos e calamitosos massacres na região dos Bálcãs durante toda a década de 90, especialmente a Guerra da Bósnia e a limpeza étnica em Kosovo; a disputa armada por territórios entre Israel e Palestina; o fim da ocupação da Indonésia no Timor Leste, deixando um rastro de milhares de mortos; entre muitos outros exemplos que poderia seguir enumerando. Além do clima de intolerância e violência em vários pontos do planeta envolvendo questões políticas e econômicas com questões étnicas, culturais e religiosas, há que se registrar que a “panela de pressão” da imigração de populações pobres em direção aos países do Norte já começava a ferver⁴³.

O segundo motivo vem de um movimento mais interno da própria ONU. Preocupada com tal contexto, a Unesco, através de sua Divisão de Filosofia e Ética, já havia promovido em 1993, na cidade de Moscou, um Congresso Mundial de Filosofia que foi intitulado *A Tolerância, Hoje*. O Congresso de Moscou ofereceu análises da realidade e pistas teóricas que motivaram a Unesco a insistir no tema (CARDOSO, 2003:107). E o Congresso de Moscou se fez escutar. A partir da proclamação do *Ano Para a Tolerância* foi realizada, entre 1994 e 1995, uma série de encontros nacionais e regionais para debater o tema e preparar uma declaração de princípios. O ponto de partida foi de que “a compreensão do

⁴³ Parece que tal panela “apitou” mais uma vez em 2005 e 2006 com as queimas de automóveis em Paris e as greves de trabalhadores latinos em Nova York.

sentido da tolerância não deve ser buscada isoladamente, mas como um componente fundamental de uma ‘cultura de paz’, fundada nos direitos humanos e na democracia” (CARDOSO, 2003:108).

Sendo assim, os temas eleitos para os debates foram: multiculturalismo, diálogo inter-religioso, diversidade cultural, educação intercultural, cultura de paz, direitos humanos e democracia. Definido os eixos centrais da discussão, foram realizadas em 1994 sete grandes conferências regionais, a saber: (1) *Conferência Internacional Sobre Democracia e Tolerância*, em Seul (Coreia do Sul), com ênfase na reflexão sobre tolerância, direitos humanos e democracia; (2) *Conferencia Internacional Sobre Tolerância e Lei*, em Siena (Itália), na qual se aprofundou a relação entre Estado civil e religião, retomando principalmente o debate filosófico iniciado no Velho Mundo por Locke e Voltaire; (3) *Conferência Sobre Ensino da Tolerância na Área Mediterrânea*, em Cartago (Tunísia), na qual se aprofundou o papel dos sistemas de ensino no desenvolvimento da atitude da tolerância nas novas gerações; (4) *Encontro Regional da Ásia e Pacífico Sobre Tolerância*, em Nova Délhi (Índia), no qual se aprofundou a interdependência entre os âmbitos espirituais, pessoais e sociais do ser humano, tratando da tolerância em sua dimensão de virtude; (5) *Conferência Sobre Tolerância, Compreensão Mútua e Acordo*, em Moscou (Rússia), no qual se voltou para os problemas de intolerâncias étnicas e religiosas surgidos na região após o desmembramento da União Soviética; (6) *Simpósio Sobre Tolerância*, em Istambul (Turquia), no qual se deu especial atenção à liberdade de consciência, pensamento e religião; e, finalmente, (7) *Conferência Sobre Tolerância na América Latina e no Caribe*, no Rio de Janeiro (Brasil), no qual se aprofundou a relação entre processos de intolerância e desigualdades sociais, dando uma dimensão mais política e social ao conceito⁴⁴.

Os debates das sete conferências foram sintetizados na *Declaração de Princípios Sobre a Tolerância*⁴⁵, que foi proclamada solenemente na 28ª Conferência Geral da Unesco, celebrada em Paris, em 16 de Novembro de 1995, data que desde então é celebrada como o *Dia Internacional da Tolerância*.

Seguindo a tradição dos documentos da ONU, a *Declaração* reconhece os documentos, relatórios e informes anteriores que contribuíram para o avanço da

⁴⁴ Sobre cada conferência e em especial sobre o *Encontro do Rio*, veja CARDOSO (2003:97-151).

⁴⁵ Doravante *Declaração*.

temática. Assim, retoma-se a própria *Carta das Nações Unidas*, a DUDH e a *Constituição da Unesco*. Ademais, reconhece a importância de outros instrumentos internacionais. Vale destacar os documentos que visam combater as discriminações raciais, as contra a mulher, as contra minorias nacionais, étnicas, religiosas e lingüísticas, bem como as sanções a alguns tipos de intolerância, tais como o genocídio e o apartheid (UNESCO, 1997:07-09).

O documento também reconhece o contexto de intolerância que pauta o mundo contemporâneo e os Estados Membros se declararam:

Alarmados pela intensificação atual da intolerância, da violência, do terrorismo, da xenofobia, do nacionalismo agressivo, do racismo, do anti-semitismo, da exclusão, da marginalização e da discriminação contra minorias nacionais, étnicas, religiosas e lingüísticas, dos refugiados, dos trabalhadores migrantes, dos imigrantes e dos grupos vulneráveis da sociedade... (UNESCO, 1997:10).

Ainda no preâmbulo, a *Declaração* ensaia um significado de tolerância: “*não é somente um princípio relevante mas igualmente uma condição necessária para a paz e para o progresso econômico e social de todos os povos*” (UNESCO, 1997:10-11). A declaração se resume a seis artigos, nos quais, segundo CARDOSO (2003:118-119), pode-se perceber quatro grandes aspectos de convergência entre as sete conferências preparatórias: (1) o significado da tolerância, (2) o papel do Estado, (3) as dimensões sociais e (4) a importância da educação.

Quanto ao significado da tolerância (UNESCO, 1997:11-12), a meu juízo, prevalece uma concepção que se aproxima a de Michael Walzer, com forte conotação na tolerância enquanto convivência pacífica para a garantia de um marco de diversidade. Assim, “*a tolerância é harmonia na diferença*”. No conceito da Unesco também aparecem duas diferentes dimensões, tais como tenho destacado neste trabalho: tolerância como virtude e como atitude. Além disso, a tolerância teria uma dimensão ética, de dever moral, e outra política, de necessidade jurídica. A tolerância também aparece com algumas nesgas popperianas, tais como: “*abertura de espírito*” e “*rejeição do dogmatismo e do absolutismo*”. Como era de se esperar, o documento está profundamente influenciado pelo liberalismo político em sua concepção de tolerância: “*tolerância significa que toda pessoa tem livre escolha de suas convicções e aceita que o outro desfrute da mesma liberdade*”. A Declaração concorda ainda com Bobbio ao defender que tolerância não implica necessariamente posturas

relativistas ou céticas: *“praticar a tolerância não significa tolerar injustiça social, nem renunciar às próprias convicções, nem fazer concessões a respeito”*. Nega-se também ao conceito o entendimento de uma atitude de passividade: *“tolerância não é concessão, condescendência, indulgência”* e afirma-se como uma postura positiva e propositiva: *“tolerância é o respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo”* e mais adiante: *“tolerância é o sustentáculo dos direitos humanos, do pluralismo, da democracia e do Estado de direito”*. Quanto a este primeiro aspecto da *Declaração*, creio não ser um equívoco afirmar que o conceito de tolerância proposto pela Unesco confirma e sintetiza tanto a tradição moderna quanto o debate mais atual sobre a temática, tal como anteriormente apresentado.

Quanto ao segundo aspecto, o papel do Estado (UNESCO, 1997:12-13), a *Declaração* considera que a tolerância é, ao mesmo tempo, fundamento e objetivo de um Estado de direito democrático, plural e justo. Assim, a tolerância exige do Estado *“justiça e imparcialidade”*, bem como o compromisso dos Estados membros com o documento em questão e as convenções internacionais apresentadas no preâmbulo. No âmbito internacional, a tolerância é fundamento da convivência pacífica e da garantia da pluralidade: *“torna-se essencial que os indivíduos, as comunidades e as nações aceitem e respeitem o caráter multicultural da família humana. Sem tolerância não pode haver paz...”*. Afirma-se ainda que o Estado deva ser tolerante e garantir a tolerância interna com especial atenção aos grupos mais vulneráveis social e economicamente. Nesta perspectiva, a tolerância *“exige também que todos possam desfrutar de oportunidades econômicas e sociais sem nenhuma discriminação”*.

O terceiro aspecto, dimensões sociais (UNESCO, 1997:13-15), retoma de maneira mais explícita duas temática já presentes nos tópicos anteriores: diversidade cultural e desigualdades econômicas. A *Declaração* reafirma a urgência do tema (*“a tolerância é mais necessária do que nunca”*); alerta para o fenômeno da intolerância: (*“a intensificação da intolerância e dos confrontos constitui ameaça potencial para cada região”*) e convoca para a importância de estudos e análises sobre as causas da intolerância e de elaboração dos mecanismos para evitá-la (*“convém realizar estudos científicos apropriados... a fim de apoiar decisões em matéria de formulação política geral e ação normativa”*). A novidade neste terceiro aspecto é que para além da garantia da pluralidade

cultural, a tolerância também estaria relacionada com a busca da igualdade e da justiça social.

Para tanto, deve ser dada atenção especial aos grupos vulneráveis social ou economicamente desfavorecidos, a fim de lhes assegurar a proteção das leis e regulamentos em vigor, sobretudo em matéria de moradia, de emprego e de saúde, de respeitar a autenticidade de sua cultura e de seus valores e de facilitar, em especial pela educação, sua promoção e sua integração social e profissional. (UNESCO, 1997:14).

Segundo CARDOSO (2003:115-118), a entrada da preocupação com as desigualdades sociais e o esforço de não desvincular os fenômenos intolerantes dos processos de exclusão social e econômica foi a contribuição mais específica dos intelectuais latino-americanos e caribenhos no *Encontro do Rio* para a elaboração desta *Declaração*, confirmando a tradição latino-americana e revelando ao mundo um pensamento mais atento às desigualdades sociais.

O quarto aspecto, a educação para a tolerância (UNESCO, 1997:15-16), foi o ponto de maior convergência entre todas as conferências regionais (CARDOSO, 2003:120). Na *Declaração*, a educação ganha uma dimensão redentora: “a educação é o meio mais eficaz de prevenir a intolerância”. Ora, a educação como redenção social é uma perspectiva já muito criticada no campo educacional e constantemente vigiada para que não se passe, com certa ligeireza, a um utopismo pedagógico que tende a ver na educação – em especial nos aparatos escolar e universitário enquanto instrumentos de educação formal – uma panacéia para todos os nossos males. Ainda que a *Declaração* pondere a necessidade de empenho dos Estados no tocante à legislação, às políticas interna e externa e à superação das desigualdades sociais, a educação é apresentada como “*imperativo prioritário*” como se a superação das intolerâncias passasse simplesmente pela “*formação de cidadãos solidários e responsáveis, abertos a outras culturas*”. Ainda que seja o ponto de maior convergência entre intelectuais e educadores de quase todos os rincões do planeta, é mister relativizar tal força ou capacidade emancipadora da educação. Há que se pensar com mais cautela sobre a ênfase que é dada à educação formal (“*promover métodos sistemáticos e racionais de ensino da tolerância*”) e aos programas de pesquisa (“*apoiar e executar programas de pesquisa em ciências sociais e de educação para a tolerância*”). É óbvio que minha intenção não é a de desacreditar a tarefa educativa e o papel indiscutível das investigações, pois tal postura soaria como um tiro no próprio pé, tendo em

vista os objetivos desta pesquisa. O que importa aqui é contemporizar e destacar que junto à educação, formal e não formal, há outros âmbitos de atuação tão urgentes e necessários, tais como os aspectos jurídicos, os políticos e, sobretudo, os econômicos.

Feito o alerta sobre os engodos de uma educação redentora, importa destacar algumas pistas oferecidas pela *Declaração* no que tange a uma educação para a tolerância. O documento reconhece que uma educação com tal finalidade tem duas entradas distintas e igualmente importantes. Em primeiro lugar, a educação para a tolerância deve despertar para o conhecimento dos próprios direitos e liberdades, bem como para a responsabilidade de respeitar e proteger os direitos e liberdades dos outros. Em segundo lugar, a educação para a tolerância deve partir das “fontes culturais, sociais, econômicas, políticas e religiosas da intolerância”. Assim, a educação seguiria a própria lógica e história do conceito de tolerância, isto é, como embate e resposta ao seu contraposto, a intolerância. Uma educação para a tolerância também deve “desenvolver a capacidade de exercer um juízo autônomo, de realizar uma reflexão crítica e de raciocinar em termos éticos”. A capacidade de se educar para prevenir conflitos e de resolvê-los por meios não violentos é outra preocupação presente no documento. Além disso, uma educação para a tolerância combateria a indiferença (a pseudo-tolerância) e reforçaria a valorização das diferenças enquanto uma riqueza da diversidade humana (UNESCO, 1997:15-16).

Nesta perspectiva, a *Declaração* assume alguns compromissos a fim de aplicar os princípios desenhados. Aqui cabem quatro destaques: (1) a proclamação do *Dia Internacional da Tolerância* a fim de fazer ecoar uma mensagem de concórdia, coexistência e convivência pacífica entre os povos; (2) o compromisso dos Estados Membros com as convenções internacionais para o combate dos fenômenos intolerantes; (3) o empenho da própria Unesco junto aos demais órgãos da ONU a fim de promover a *Declaração de Princípios Sobre a Tolerância* e seus objetivos e (4) os programas de pesquisa e ensino sobre os problemas relacionado à tolerância e ao pluralismo cultural.

(b) Declaração de Durban (2001):

De 30 de Agosto a 08 de Setembro de 2001, a cidade de Durban, na África do Sul, foi o palco da 3ª Conferência Mundial contra o Racismo promovida pela

ONU. As duas conferências anteriores foram celebradas em Genebra nos anos de 1978 e 1983 e discutiram respectivamente sobre apartheid e sionismo.

Com o extenso nome de *Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Outras Formas de Intolerância Correlata*, a *Conferência de Durban* foi entremeada de grandes polêmicas. O objetivo era produzir uma declaração que reconhecesse os danos causados pelas expressões passadas de racismo e que refletisse uma nova consciência a nível mundial das formas modernas de racismo e xenofobia. A conferência visava também chegar a um acordo sobre um programa de ação forte e prático de combate à discriminação racial e às intolerâncias correlatas. Objetivos ambiciosos e por isso fonte de muitas polêmicas.

Cinco temas constituíram o núcleo da agenda da *Conferência de Durban*: (1) fontes, causas, formas e manifestações contemporâneas de racismo; (2) as vítimas de racismo e de intolerâncias correlatas; (3) medidas de prevenção, educação e proteção com vistas à erradicação do racismo, da discriminação racial e das intolerâncias correlatas; (4) reparações, direito de regresso e compensações às vítimas de racismo e de intolerâncias correlatas e (5) estratégias para alcançar uma igualdade plena e efetiva a nível da cooperação internacional.

Antes de considerar a *Declaração de Durban*⁴⁶ propriamente dita, importa analisar três entre as várias polêmicas que envolveram a conferência. A polêmica mais simples foi a união dos países mulçumanos e do Estado do Vaticano para que os coletivos de homossexuais não fossem considerados como vítimas de intolerância correlata ao racismo. O grupo de discussão sobre as vítimas, liderado pelo México, não conseguiu incluir a categoria entre aqueles que sofrem os danos da discriminação. Em declaração à Folha de São Paulo, o então chefe do Departamento de Direitos Humanos do Itamaraty⁴⁷, Tadeu Valadares, declarou: “A posição das delegações, até agora, tem sido bastante conservadora. Não há disposição para criar novas categorias para a definição de vítimas da discriminação, apenas para falar das categorias tradicionais, como negros e indígenas. O consenso em andamento é mínimo”⁴⁸. Como o documento precisava

⁴⁶ Informe da Conferência Mundial Contra Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Outras Formas de Intolerância Correlata.

⁴⁷ Veja a posição da comissão brasileira no *Relatório do Comitê Nacional para a Conferência de Durban*. [<http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/discrim/relatorio.htm>] Acesso em 30/05/2006.

⁴⁸ Folha de São Paulo, 06/09/2001.

ser aprovado por consenso, a opção foi incluir no texto final a expressão “*entre outros*” a fim de contemplar os homossexuais e outros grupos, discriminados inclusive de figurarem como discriminados. A delegada do Paquistão, Mumtaz Boloch, declarou: “*Entendemos que essa é uma conferência sobre racismo. O tema da orientação sexual, portanto, não tem como ser discutido aqui. Não há razão para isso*”⁴⁹. Assim, as “*outras formas de intolerância correlata*” eram menos correlatas do que se poderia inicialmente imaginar.

A segunda polêmica foi bem mais difícil de ser resolvida. Antes mesmo da conferência, nos encontros nacionais e regionais em preparação a *Durban*, os países árabes realizaram uma forte pressão para que a expressão “sionismo” fosse igualada a racismo, devido à ocupação de Israel em territórios palestinos e a perseguição sofrida pelos árabes naquela região. Devido a tal polêmica, os Estados Unidos e Israel enviaram delegações sem nenhum peso político, compostas de funcionários de segundo escalão de suas diplomacias. Ainda assim, como protesto se retiraram no quarto dia da Conferência, o que foi uma tentativa de esvaziar e deslegitimar *Durban*. Com a ameaça da retirada da França, liderando a retirada de toda União Européia pelo mesmo motivo, os países árabes tiveram que ceder. A retirada de israelenses e estadunidenses era vista como uma vantagem. A saída dos europeus seria um fracasso total para *Durban*. A Alta Comissária da ONU para os Direitos Humanos e Secretária Geral da Conferência, Mary Robinson, buscou um tom de conciliação e de reconhecimento da problemática: “*Durban não pode resolver a questão do Oriente Médio, tampouco ignorá-la. Assim como o sofrimento do povo palestino e o fato de os israelenses também serem vítimas da violência e da insegurança*”⁵⁰. No fim, o documento condenou dando o “*anti-semitismo*” como a “*islamofobia*”. Foi uma tentativa conciliadora de agradar a gregos e troianos, ou melhor, a árabes e israelenses. De fato, os dois grupos alardearam declarações de que *Durban* havia sido um fracasso, ainda que a ONU e a União Européia se declarassem satisfeitas com os resultados das negociações.

A terceira polêmica era a mais difícil e complexa a ser enfrentada por *Durban*, pois se tratava mesmo do cerne da conferência, isto é, o reconhecimento das vítimas do racismo e as formas de reparação. Este tema envolvia diretamente

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Folha de São Paulo, 28/08/2001.

a escravidão negra e a situação atual dos países pobres vitimizados pelo tráfico de escravos: os países africanos e também os africanos na diáspora, principalmente nas Américas.

Segundo SANÉ (2002), houve quatro diferentes posturas sobre a reparação das vítimas durante a *Conferência de Durban*. A primeira postura, liderada por Senegal, era contrária às compensações financeiras e a favor da reparação ética e histórica da memória e da dignidade das vítimas. Segundo tal postura, “*seria indecente pretender avaliar e recompensar monetariamente o sofrimento advindo com tal tragédia*” (SANÉ, 2002:02).

A segunda postura, liderada pela Nigéria, era contra as compensações financeiras e a favor da reconciliação. Tal postura se preocupava em não reabrir antigas feridas dos conflitos internos do próprio continente africano e suas correlações com os africanos em diáspora.

A terceira postura, defendida por Togo, Cabo Verde e Haiti, era a favor da anulação imediata da dívida externa dos países africanos e um apoio maciço dos países ricos ao desenvolvimento da África e da América Latina. Tal postura parecia ter o maior número de adeptos por indicar uma atitude conciliadora e sensível à situação crítica dos países africanos. Defendeu-se nesta postura que seria impossível calcular reparações financeiras e considerou-se a dívida externa africana injusta tendo em vista que seus credores haviam sido beneficiados historicamente pelo tráfico negreiro. A insistência nesta postura era de “*obrigação moral das nações ricas que se beneficiaram com a escravidão*” (SANÉ, 2002:04).

No entanto, a maioria dos países africanos defendia uma quarta postura: as reparações materiais e financeiras. O argumento usado era que tal mecanismo já havia sido empregado historicamente. A República Federal da Alemanha e os bancos suíços haviam pagado reparações aos judeus. Os Estados Unidos pagaram reparações aos japoneses e seus descendentes que habitavam o território americano e foram perseguidos e presos durante a 2ª Guerra Mundial. Nesta postura, argumentava-se ainda que segundo a maioria dos códigos civis e penais das diferentes nações há um princípio claro de que qualquer ato que cause dano ao próximo obriga o agressor a reparar o erro cometido. Esta postura não saiu vitoriosa. Os países ricos temiam um sem fim de causas em tribunais e pedidos de afro-descendentes por reparações impagáveis do ponto de vista prático e

financeiro. A União Européia, enquanto representante dos países do Velho Mundo, estava diretamente envolvida na polêmica e, mais uma vez, conseguiu impor sua posição. Assim, de acordo com a concessão da União Européia foi aprovado em Durban um pedido de desculpas pela escravidão, o que de certa forma foi considerado um avanço. Os países desenvolvidos assumiram implicitamente uma obrigação moral de apoiar a África, porém não houve um pedido oficial por parte da *Conferência de Durban* para que se perdoe a dívida externa dos países africanos e nem a escravidão negra foi declarada como um crime contra a humanidade, tal como a ONU já havia declarado o holocausto⁵¹.

A meu juízo, é fundamental ter presente tais disputas para se entender o documento proclamado como *Declaração de Durban*⁵², até porque o informe final não traz grandes novidades para a definição e/ou a prática da tolerância, mais bem enfatiza questões tão ambíguas quanto inócuas, típicas de documentos internacionais que são consequência de disputas diplomáticas muito acirradas. Assim, a polêmica em torno de *Durban* é bem mais fecunda que o documento. Um típico caso no qual os ânimos comunicam mais do que a letra morta. Não obstante, o extenso informe produzido em *Durban* merece atenção.

A *Declaração* está dividida em duas grandes partes: (1) *Questões Gerais* e (2) *Programa de Ação*. Ambas se dividem em cada um dos cinco temas centrais propostos e apresentados anteriormente⁵³. Quanto ao texto da *Declaração* é importante destacar que ele não apresenta uma definição de tolerância. De fato, a palavra “tolerância” só aparece quinze vezes entre os 341 parágrafos que compõem as duas partes do texto. Já a expressão “intolerância correlata” aparece mais de duas centenas de vezes. De certa forma, o texto revela que *Durban* foi muito mais *contra* a intolerância racista do que *a favor* da tolerância enquanto valor e atitude.

A idéia de tolerância perpassa tangencialmente todo documento como um valor urgente e uma atitude necessária para a convivência pacífica entre os povos e para a garantia de respeito às liberdades individuais e à igualdade de oportunidades. Assim, o termo aparece sempre relacionado e listado a uma série

⁵¹ Cf. Folha de São Paulo, 07/09/2001.

⁵² Informe da Conferência Mundial Contra Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Outras Formas de Intolerância Correlata. Doravante *Declaração*.

⁵³ Em síntese: (1) origens e fontes do racismo; (2) vítimas de racismo; (3) medidas de prevenção, educação e proteção; (4) medidas de reparação e (5) estratégias de igualdade.

de outros valores e atitudes, tais como: justiça, igualdade, respeito, diversidade, direitos humanos, pluralismo, amizade e lealdade⁵⁴.

Nas poucas vezes que o termo tolerância aparece no corpo da *Declaração* ele vem sempre relacionado à educação, seja na parte sobre *Questões Gerais*, seja no *Programa de Ação*:

Reconhecemos que a educação em todos os níveis e em todas as idades, inclusive dentro da família, em particular a educação em direitos humanos, é a chave para a mudança de atitudes e comportamentos baseados no racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata e para a promoção da tolerância e do respeito à diversidade nas sociedades. Ainda afirmamos que tal tipo de educação é um fator determinante na promoção, disseminação e proteção dos valores democráticos da justiça e da igualdade, os quais são essenciais para prevenir e combater a difusão do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata. (ONU, 2001: Questões Gerais, § 95).

Assim, a *Declaração*

Insta os Estados a, se necessário, introduzir e a reforçar os componentes anti-discriminatórios e anti-racistas nos programas de direitos humanos dos currículos escolares, desenvolvendo e melhorando o material didático, inclusive os livros de história e outros livros didáticos, e a assegurar que todos os professores sejam bem formados e devidamente motivados para moldar atitudes e padrões comportamentais baseados nos princípios da não-discriminação, respeito e tolerância mútuos. (ONU, 2001: Programa de Ação, § 129).

Há uma menção no documento que merece destaque com relação ao conceito de tolerância. No parágrafo 193 do *Programa de Ação*, afirma-se que o Alto Comissariado para os Direitos Humanos se empenhará em “*promover uma cultura de tolerância para aumentar o nível de conscientização sobre o flagelo do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata*”. A expressão “*cultura de tolerância*” de certa forma é nova tendo em vista a produção acadêmica avaliada até este momento do trabalho. De Erasmo de Rotterdam a Michael Walzer, ela ainda não havia aparecido. Talvez, seja mais uma expressão que nos permite a linguagem sem maiores significações efetivas. Talvez indique uma postura mais integradora do valor da tolerância. Talvez indique um conjunto de valores e atitudes que articulados e interligados criassem uma maneira de compreender o mundo e de atuar nele que fizesse transparecer a tolerância. Difícil deduzir uma definição precisa, já que o documento a cita uma única vez e não a explica.

⁵⁴ Veja os parágrafos 49, 83, 91 e 92 das *Questões Gerais* e os parágrafos 30, 58, 74, 117, 121, 126, 129, 132, 144, 193 e 220 do *Programa de Ação*. (ONU, 2001).

Enfim, creio que não seria honesto afirmar que a *Conferência de Durban* foi um fracasso político, tendo em vista o alcance de suas discussões e alguns avanços efetivos. No caso brasileiro, a maior expressão de *Durban* foram as políticas de ação afirmativa, em especial as cotas para negros e indígenas nas universidades e empresas públicas. A *Comissão Brasileira para Durban* liderada pelo Itamaraty foi a Durban com esta proposta, confirmada a nível internacional como uma possibilidade de reparação às vítimas históricas da discriminação racista. De 2001 até hoje, ainda que intensamente criticada, a proposta se consolidou e está em andamento em diferentes universidades públicas brasileiras. Muito ainda se tem que acompanhar para avaliar o alcance e a eficácia de tais medidas no contexto brasileiro e certo estou que este não é o meu objetivo neste trabalho.

Assim, registrada a contribuição da ONU para colocar o conceito e a prática da tolerância na pauta da agenda política internacional, parto para uma outra agenda, talvez sem a mesma notoriedade, mas sem dúvida um pouco mais precisa no trabalho de definir, distinguir e delimitar conceitos. Trata-se da agenda de discussão dos filósofos ibero-americanos em torno do conceito de tolerância.

2.2.2

A filosofia discute a tolerância: parecer de um congressista em Lima.

Os dois congressos – *XV Congresso Interamericano de Filosofia* e *II Congresso Ibero-Americano de Filosofia* – celebrados conjuntamente na cidade de Lima, em janeiro de 2004, foram convocados pela Sociedade Interamericana de Filosofia e a Sociedade da Enciclopédia Ibero-Americana de Filosofia, em colaboração com as sociedades de filosofia de seus países membros. Os congressos foram sediados na Pontifícia Universidade Católica do Peru e receberam durante cinco dias mais de seiscentos participantes de 26 países, com forte presença de participantes dos países latino-americanos, ainda que a representatividade entre os convidados não tenha sido correspondente a dos participantes, como indicarei a seguir.

O *Congresso de Lima*⁵⁵ teve em sua programação basicamente dois tipos de apresentações: *seções simultâneas* e *mesas plenárias*. Para as grandes

⁵⁵ Doravante tratarei os dois congressos no singular como se tivessem sido um. Como de fato foram. E os identificarei abreviadamente como *Congresso de Lima*.

conferências e as mesas de debate, ambas identificadas na programação como *mesa plenária*, foram convidados os pensadores mais reconhecidos no campo. Nestas conferências e debates estavam, por exemplo, Enrique Dussel (México), Gustavo Gutiérrez (Peru), Ernesto Garzón Valdés (Argentina), Adela Cortina (Espanha), Gianni Vattimo (Itália), David Crocker (USA) e Martha Nussbaum (USA), entre outros.

As *seções simultâneas* reuniram diferentes tipos de comunicações. Havia os trabalhos submetidos e selecionados pelo comitê científico que foram organizados em seções temáticas, tais como: Ética, Filosofia Política, Filosofia da Educação, Filosofia e Literatura, Filosofia da Ciência, Filosofia Latino-Americana, Filosofia da Libertação entre outras. Nas *seções simultâneas* também se celebraram reuniões de associações específicas dentro da área, tais como: Associação Ibero-Americana de Fenomenologia e Hermenêutica, a Sociedade Internacional de Platonistas e a Associação Sul-Americana de Filosofia e Teologia Intercultural. Foram realizados também dentro do espaço das *seções simultâneas* alguns simpósios e encontros que se assomaram ao *Congresso de Lima* como evento mais amplo e capaz de aglutinar mais participantes. Assim celebraram-se o III Simpósio Ibero-Americano sobre Republicanismo, o Simpósio Gadamer em Diálogo e o II Simpósio sobre Ética e Educação em Valores. Além disso, foram realizadas sessões de lançamento de livros e revistas.

O *Congresso de Lima* funcionou oficialmente em três línguas: espanhol⁵⁶, português e inglês. Os dois primeiros idiomas como não podiam deixar de ser num congresso ibero-americano e o terceiro como língua dominante no mundo e cada vez mais nos espaços acadêmicos. No entanto, a língua de trânsito no congresso foi realmente o espanhol (ou castelhano). E para um congressista luso-falante, como eu, o que causou uma grande estranheza foi um total ocultamento da minha língua materna, que é indiscutivelmente uma língua ibérica.

Somente com o intuito de exemplificar, reporto-me à distribuição dos quarenta e quatro convidados para as treze *mesas plenárias*: dezessete eram latino-americanos hispano-hablantes (cinco mexicanos, cinco peruanos, três argentinos, dois chilenos e dois colombianos), treze eram espanhóis, doze eram

⁵⁶ Estou ciente de que a nomenclatura espanhol ou língua espanhola pode causar certo incômodo e de que seria mais prudente dizer castelhano, já que se trata da língua original de Castilha e de que Espanha possui outras três línguas oficiais: galego, euskara e català (incluindo valencià, ibizenco e mallorquí).

estadunidenses, dois eram do Brasil e nenhum de Portugal. Inclua-se, no entanto, que um dos convidados do Brasil era um professor croata, naturalizado brasileiro, com formação na Bélgica e Alemanha e o outro teve sua conferência anunciada em inglês⁵⁷. Em porcentagens, os convidados estavam lingüisticamente distribuídos da seguinte forma: espanhol (68%), inglês (29%) e português (3%). De fato, era no mínimo difícil para um luso-falante sentir-se identificado no *Congresso de Lima*, ainda mais se considerando que Espanha e Estados Unidos foram os países mais presentes com representantes nas *mesas plenárias*. No mínimo, há que reconhecer que o *Congresso de Lima* não refletiu adequadamente a diversidade existente no contexto ibero-americano, especialmente considerando a América Latina, e esteve mais *yanquizado* do que se poderia esperar.

Ainda a título de exemplificação, poderia alegar que a distribuição dos convidados não correspondia à proporcionalidade lingüística dos trabalhos aprovados pelo comitê científico para apresentação. Considerando os 385 trabalhos apresentados, 321 foram anunciados em espanhol (83%); 45 em inglês (12%) e 19 em português (5%). No caso do português, a proporcionalidade se mantém bem próxima, mas considerando-se o inglês, a proporcionalidade entre os convidados acresce em 140% em relação ao número de trabalhos apresentados. No mínimo, estes números nos fazem pensar, mais uma vez, na dependência intelectual dos pensadores latino-americanos com relação aos estadunidenses e europeus, neste caso, os espanhóis e curiosamente um total ocultamento do que se passa em Portugal.

Para além dos aspectos organizacionais e dos aspectos monocórdios e homogeneizadores, importa, mais do que tudo, buscar identificar a contribuição específica dos congressistas reunidos em Lima à recontextualização do conceito de tolerância. O *Congresso de Lima*, de acordo com sua programação, contou com 429 trabalhos: 44 eram trabalhos de convidados para as *mesas plenárias* e 385 trabalhos se espalharam entre as seções temáticas, os simpósios e as reuniões das diferentes associações e sociedades.

Os trabalhos não contavam com resumo (abstract). Sendo assim, foram levantadas todas as possibilidades de relação com o meu tema de pesquisa a partir

⁵⁷ Não posso confirmar, no entanto, se tal conferência foi pronunciada em inglês ou português já que não estive presente na referida *mesa plenária* e também porque o trabalho deste convidado brasileiro não foi disponibilizado no CD-ROM do Congresso.

dos títulos para que as chances de obter um material pertinente fossem aumentadas. No entanto, dentre os 429 trabalhos somente 74 foram inicialmente identificados como diretamente relacionados com o tema da tolerância ou com alguns dos interesses desta pesquisa, tais como a educação para a tolerância ou referências a Voltaire, Bobbio, Popper ou Rawls.

Esta seleção foi necessária tendo em vista que muitos trabalhos não anunciavam através dos títulos nenhuma referência mais direta com o tema da tolerância, apesar da temática central do congresso ter sido esta. Dos 74 trabalhos inicialmente identificados, 51 foram localizados no CD-ROM do *Congresso de Lima*. Os demais não estavam disponíveis nem mesmo na página virtual do congresso⁵⁸. Entre os 51 trabalhos, depois de uma análise mais cuidadosa, através dos subtítulos e das referências bibliográficas, cheguei ao número de 45 trabalhos relacionados ao meu interesse de pesquisa. Sendo assim, dos 429 trabalhos inicialmente anunciados no *Congresso de Lima*, que estava supostamente dedicado inteiramente ao tema da tolerância, cheguei a um número – nada desprezível – de 45 trabalhos, mas que, no entanto, representa pouco mais de 10% dos trabalhos apresentados inicialmente.

Tomando estes 45 trabalhos como ponto de partida, busquei identificar algumas categorias orientadas pelo meu interesse de pesquisa, mas também pela riqueza que se apresentou a partir do próprio material. Neste sentido, cheguei a quatro categorias, a saber: (a) a definição de tolerância; (b) o embate entre tolerância e intolerância; (c) a relação entre pluralismo e tolerância e (d) as limitações da tolerância.

(a) O que é tolerância?

A primeira categoria foi a que surgiu com mais força do material analisado, além de ser uma temática fundamental para meu objetivo de pesquisa. Seria bastante ousado afirmar que houve uma grande confluência ou algum consenso significativo entre os diferentes congressistas sobre o que vem a ser tolerância ou mesmo que houve algum predomínio na utilização das fontes bibliográficas com o

⁵⁸ Dentre os 23 trabalhos que não foram localizados, registro aqui especialmente as significativas ausências dos trabalhos de Adela Cortina (Universidade de Valencia), Victoria Camps (Universidade Autônoma de Barcelona), Gianni Vattimo (Universidade de Turim) e de Gustavo Gutiérrez (Pontifícia Universidade Católica do Peru) devido a riqueza de suas conferências no *Congresso de Lima* e do reconhecimento de tais pensadores para o campo filosófico e latino-americano.

objetivo de realizar tal tarefa. Neste sentido, o conceito de tolerância aparece definido com uma diversidade considerável de possibilidades. Isso se deu principalmente pelo fato de que os congressistas realizaram abordagens a partir de distintos âmbitos filosóficos, principalmente a ética, a política e a epistemologia, e também a partir de diálogos com outras áreas de conhecimento, tais como: a psicanálise, a lingüística, a literatura, a antropologia e a teologia. Essa diversidade me possibilitou identificar dois traços do *Congresso de Lima*: (1) a riqueza de abordagens sobre o tema da tolerância e (2) um caráter um tanto difuso na construção do conceito.

As referências bibliográficas encontradas também são bem variadas. Os autores mais recorrentes, dentro do universo de 45 trabalhos, foram Immanuel Kant e John Rawls, com respectivamente sete e seis trabalhos diretamente referidos às suas obras. Essa pequena vantagem quantitativa para os dois autores só me confirmou duas hipóteses que não podem ser vistas como novidades: (1) Kant continua sendo um referencial básico no campo da filosofia moral e (2) o conceito de tolerância é tradicionalmente abordado a partir de uma perspectiva liberal, daí as referências a John Rawls. Dentro dos 45 trabalhos, quatro congressistas recorreram diretamente ao pensamento de Karl Popper e outros três ao pensamento de Habermas, marcando também um pequeno predomínio da filosofia da ciência e da ética discursiva. Além desses, houve referências a Aristóteles, Locke, Voltaire, Marx, Nietzsche, Heidegger, Arendt, Kuhn, Levinas, Rorty e Derrida, entre tantos outros. Cumpre registrar que dois convidados também apareceram com referências bibliográficas de outros trabalhos que não os seus próprios. Foram os casos de Carlos Thibaut⁵⁹ e Adela Cortina⁶⁰, ambos com três referências.

É interessante notar que um movimento comum entre alguns trabalhos foi o esforço de dizer o que não é tolerância. Como o conceito é polissêmico e se presta a diferentes abordagens, alguns congressistas partiram para um exercício de afastar do campo de significações do termo algumas costumeiras e equivocadas interpretações. CORDUA (2004:06), por exemplo, defendeu que a tolerância não

⁵⁹ Professor da Universidade Carlos III (Madrid) e autor do livro *De la tolerancia* (Madrid: Visor Editorial, 1999).

⁶⁰ Catedrática de Filosofia Moral e Política da Universidade de Valencia. Sobre a autora veja em especial o item (c) *Pluralismo, diferença e tolerância* deste apartado e o Capítulo 4 deste trabalho.

é mera passividade ou omissão. TUBINO (2004:03) e GARZÓN (2004:02) esforçaram-se por explicar porque a tolerância não pode ser confundida com a indiferença. Para GARZÓN (2004:10), tolerância também não pode ser vista como aceitação de tudo, tampouco como ato de suportar algo indesejado. A tolerância tampouco poderia ser confundida com uma situação de anarquia ou falta de regras onde tudo pode (GARZÓN, 2004:05; BELLO, 2004:06).

Nesta perspectiva, vale destacar os trabalhos de Carla Cordua e Ernesto Gárzon, que convergiram em afirmar que suportar significa um tipo de aceitação passiva de algo indesejado por total falta de possibilidades ou de poder efetivo para intervir na realidade. A atitude de suportar se dá de forma mais explícita quando a maneira de viver de um grupo com mais poder (político, econômico ou social) é agressiva ou ofensiva à concepção de vida de outro grupo com menos ou nenhum poder e este por sua vez não tem como reagir a tal situação. Quando alguém ou algum grupo com pouco ou nenhum poder é obrigado a aceitar algo que lhe é imposto por total impossibilidade de reação isso não pode ser considerado uma situação de tolerância. De fato, é submissão ou resignação. Pode ser inclusive a melhor ou a única estratégia possível para um determinado momento a fim de se garantir a preservação do grupo, pois, como já sabemos, a intolerância é assassina em seu ódio à diversidade alheia. Sendo assim, a tolerância se expressaria na opção pela não intervenção na maneira de viver de outros ainda que tal intervenção fosse uma alternativa efetivamente possível. A tolerância como não intervenção voluntária se dá devido a uma consciência de que o outro tem todo direito de viver e se expressar à sua maneira. Nesta perspectiva, CORDUA (2004) e GÁRZON (2004) estão em sintonia com a definição de Michael Walzer sobre resignação e sua diferenciação da tolerância⁶¹.

De acordo com o material levantado, a tolerância pode ser definida inicialmente num ponto de vista assertivo tanto como virtude (TUBINO, 2004:02) quanto como uma atitude (DUSSEL, 2004:01). Para Fidel Tubino, a tolerância é a virtude pública por excelência na construção de democracias multiculturais. A tolerância enquanto virtude é entendida também como o valor que orienta a ação política em sociedades plurais e democráticas (TUBINO, 2004:02; CROCKER,

⁶¹ Refiro-me às duas primeiras posturas apresentadas por WALZER (1999:16-17) como interpretações equivocadas sobre a tolerância, a saber: (1) aceitação resignada da diferença e (2) indiferença bondosa em relação aos outros. Veja página 105, deste trabalho.

2004:05). Já a tolerância enquanto ação é considerada por Enrique Dussel como uma “*atitude mínima*” que a humanidade foi aprendendo a desenvolver tanto no campo político quanto no campo ético.

No entanto, a idéia mais recorrente que aparece na definição do conceito entre os congressistas de Lima é a de tolerância – seja virtude ou atitude – como fundamento racional para uma convivência pacífica numa sociedade plural ou mesmo dividida por grupos opostos. Assim, para HOYOS (2004:03), a tolerância se refere a acordos mínimos a fim de se evitar a violência como fruto da intolerância. Para o autor, a tolerância é uma estratégia pacificadora e mais do que isso é uma “*solução discursiva de conflitos*” entre grupos de interesses diferentes ou opostos (HOYOS, 2004:08).

Nesta mesma linha, MUGUERZA (2004:04) defende que, em sociedades marcadas pela diversidade, a tolerância é o fundamento para a paz e a harmonia social. Para o autor, a tolerância regula uma situação de contradição bastante comum em sociedades plurais que ele denomina de *concordia discorde*, ou seja, a tolerância permite “*a los ciudadanos alcanzar un acuerdo razonable sobre una concepción de lo justo que, por así decirlo, se superponga a las diversas, y presumiblemente discordantes concepciones civiles del bien privadamente sustentadas por aquéllos, lo que convierte a tal acuerdo o tal consenso en una forma de tolerante concordia discorde*”. (MUGUERZA, 2004:02).

Para DUSSEL (2004:04-05), a tolerância se caracteriza por ser um tempo de espera, um tempo de argumentação, um tempo no qual grupos de concepções diferentes ou opostas abrem a possibilidade para o diálogo e para o intercâmbio de concepções sobre a vida, a verdade, o justo e o bem. É o tempo de uma opção racional, que nega à negação do outro e que propõe o diálogo como saída. É possível que depois deste tempo de argumentação e espera se instale o tempo da intolerância, mas a aposta é sempre que venha a harmonia, a convivência pacífica, ainda que seja a contraditória *concordia discorde* apresentada por Javier Muguerza.

Na mesma perspectiva trabalha HOYOS (2004:11), ao reconhecer que a tolerância tem duas funções centrais: (1) solucionar racionalmente conflitos de interesses e (2) buscar bases racionais para se estabelecer o bem comum a partir de consensos diferenciados ou opostos. Parafraseando Javier Muguerza e inspirado em Guillermo Hoyos, ousaria dizer que a tolerância também poderia ser

entendida como um *consenso de dissensos*. Também MIRÓ QUESADA (2004:10) defende a tolerância como possibilidade e garantida para uma convivência pacífica, argumentando que a tolerância é a saída racional ou “*la solución a favor de la razón*”, tendo em vista as inevitáveis situações conflitivas vividas por nossas sociedades contemporâneas. Assim, poderia concluir que, para estes congressistas, a tolerância é uma opção racional de busca pacífica da convivência, a mais harmoniosa possível, sem, no entanto, negar os conflitos inevitáveis presentes nesta busca.

TUBINO (2004) afirma que historicamente foi a tolerância, enquanto argumento racional, que possibilitou a convivência entre grupos diferentes e opostos, tal como foi o caso de judeus, mulçumanos e cristãos na Península Ibérica entre os séculos IX a XIII. No entanto, para o autor, a tolerância é mais do que uma base para a convivência social pacífica, ela é o fundamento da relação com o outro: “*La tolerancia es más que el racional respeto a la diferencia, es el reconocimiento del otro como ciudadano igual en la diferencia; es, en una palabra, la condición de posibilidad de la convivencia intercultural*” (TUBINO, 2004:02). Daí a importância da tolerância como movimento de inclusão do outro, de abertura ao diferente e não como indiferença condescendente como equivocadamente se pode imaginar (TUBINO, 2004:03).

Outro consenso entre os congressistas foi em torno da questão epistemológica. Aqui se encontram os trabalhos que utilizaram Popper como referencial teórico e outros que sem citá-lo argumentaram a favor da tese da falsificabilidade. HOYOS (2004:04), por exemplo, defende claramente uma “*epistemologia tolerante*”, que buscava não absolutizar a verdade. TUBINO (2004:04) alerta para a necessidade de reconhecer o caráter incerto de nossas próprias crenças e verdades, ainda que científicas.

DUSSEL (2004:02) assume postura parecida com a de Norberto Bobbio, apresentada anteriormente. Para o professor da Universidade Autônoma do México (UNAM), é possível defender a tolerância desde uma racionalidade universal, afastando-se do ceticismo e do relativismo. Para isso, Enrique Dussel faz uma distinção entre “*posse da verdade*” e “*pretensão da validade*”. A primeira situação marca o dogmatismo e nos leva à intolerância epistemológica. A segunda foge tanto do dogmatismo quanto do relativismo e do ceticismo, pois não nega a verdade nem a postula como única e inquestionável. A pretensão de validade busca

uma situação de diálogo e de razão intersubjetiva a fim de fundamentar um pensamento como válido e não como verdade absoluta que deva ser imposta.

Outras concepções de tolerância também aparecem no material analisado, mas com menor confluência. LOPARIC (2004:24), por exemplo, defende a tolerância como expressão da maturidade humana. Em diálogo com a psicanálise, o autor defende a tolerância numa perspectiva existencial, como a capacidade de lidar com as dificuldades da vida que surgem ao longo do processo de amadurecimento. Assim, defende a “*tolerância das tensões*” ou a “*tolerância das contradições*” inerentes à vida como um processo que todos vivenciamos no caminho de nos tornarmos humanos. (LOPARIC, 2004:26-27).

Já GÁRZON (2004:01) apresenta a tolerância como um processo de flexibilização ou de proibição entre o “*sistema normativo básico*” e o “*sistema normativo justificante*”. O primeiro é o sistema de regras mais simples e cotidianas, tais como não jogar lixo no chão, não mentir ou não roubar. O segundo, o justificante, é o que apresenta a motivação do primeiro, ou seja, justifica-o. Neste sentido, o segundo é mais amplo e funciona como fundamentação do primeiro. No entanto, quando estes dois sistemas normativos entram em desconexão é preciso uma “*regra de tolerância*” para ajustar as contradições. Por exemplo, posso tolerar que alguém roube se for com a intenção de salvar uma vida. Assim, a tolerância diria respeito àquilo que não é permitido no sistema normativo básico, mas que em confrontação com o sistema normativo justificante deveria ser flexibilizado, tolerado. Isso se dá também com as proibições. Imaginemos que o sistema normativo básico permita maus-tratos dos homens sobre as mulheres – realidade não muito estranha e nem totalmente reprovada ainda hoje em nossa sociedade⁶². Ora, tal realidade pode ser combatida ou proibida através de um recurso ao sistema normativo justificante a favor da não violência e do respeito à dignidade humana. Assim, algo que é comumente tolerado pode ser definitivamente proibido através de um constrangimento moral e até mesmo da formulação de novas leis com punições jurídicas mais severas aos agressores. Com esse caso, pode-se perceber como algo até então tolerado passa a ser considerado como algo intolerável. Para GARZÓN (2004:06), em geral, podemos ampliar nossa compreensão sobre o que é certo ou errado recorrendo ao

⁶² A título de ilustração recorro o antigo e recorrente ditado popular *Em briga de marido e mulher ninguém mete a colher*, ou seja, arena livre para os agressores.

sistema normativo justificante para flexibilizar ou proibir incorreções do sistema normativo básico. Assim, a tolerância se amplia através do deslocamento que os melhores argumentos realizam sobre os piores no que diz respeito à maneira de se comportar e conviver. Nesta perspectiva e ao contrário de outros congressistas, GARZÓN (2004:06) defendeu também que não é necessário “*colocar-se no lugar do outro*” para buscar a compreensão da tolerância, tampouco relacioná-la com a temática da aceitação das diferenças. Para o professor argentino, a tolerância deve basear-se na força de sua razoabilidade, deslocando os argumentos mais fracos para fora do sistema normativo básico. Assim, por exemplo, no campo político-ideológico, os diferentes grupos disputam o poder baseados na força dos argumentos. Um grupo tolera o outro não por pôr-se no lugar de seu adversário ou por aceitar sua diferença política ou ideológica, mas tão somente por acreditar que é melhor cada grupo poder expor democraticamente seus pensamentos do que um grupo impor sua concepção a todos. Assim, a democracia se mantém pela força de seus argumentos como melhor modelo para se organizar a sociedade e não pelo fato daqueles que disputam o poder estarem mais ou menos abertos a aceitar as diferenças de seus adversários. (CROCKER, 2004:07).

A partir do material analisado, poderia recolher ainda outras tantas definições de tolerância, mas que nos levariam por diferentes caminhos, que no momento me parecem pouco adequados para o que objetiva esta exposição. Assim, poderia discutir com Carlos Thiebaut a diferença entre tolerância positiva e negativa; poderia distinguir com Miguel García-Baró o tema da tolerância como disposição inata ou construção social; poderia argumentar pela tolerância enquanto discurso com Juan Ayala ou a partir das diferenças étnicas e de gênero com José Bermudo e Angela Sierra, entre tantas outras possibilidades, que, desta vez, não serão exploradas, pelos limites dos objetivos aqui propostos.

(b) A intolerância e sua superação.

A oposição entre tolerância e intolerância também esteve presente entre vários trabalhos dos congressistas de Lima e se constituiu a segunda categoria elaborada a partir dos trabalhos analisados. MUGUERZA (2004:01), por exemplo, inicia sua comunicação reconhecendo que “*la tolerancia está de moda*”. Porém, o autor acrescenta: “*la intolerancia, ciertamente, también*”. De fato, vários congressistas admitiram que a intolerância é uma realidade premente e

definidora da própria tolerância. Segundo BELLO (2004:04), se tudo fosse tolerado, a luta pela tolerância e o esforço por conceituá-la não teria sentido. Nesta perspectiva, é pela intolerância que percebemos mais claramente o sentido e os limites conceituais do conceito chave discutido no *Congresso de Lima* (NUSSBAUM, 2004; RIVERA, 2004; DÍAZ, 2004). Sendo assim, o material analisado confirma e aprofunda a minha hipótese inicialmente apresentada nas justificativas desse trabalho, ou seja, a tolerância surge e se desenvolve tanto como urgência e necessidade quanto como resposta à intolerância assassina.

DUSSEL (2004:01) e LOPARIC (2004:20) concordam em definir intolerância como a conjugação ou articulação entre dois elementos: (1) teoria dogmática da verdade e (2) poder político ou econômico capaz de aplicar ou impor tal teoria. Isso não significa afirmar que todo dogmático é intolerante e nem tampouco que qualquer um que exerça poder político ou econômico o seja (NUSSBAUM, 2004:03). Mas, sem a combinação destes dois elementos a intolerância não seria realizável. O intolerante é aquele que pensa possuir “a” verdade e se sente impulsionado, pela mesma verdade, a impô-la a outros. (MATE, 2004:05; MACKENNA, 2004:03; IRIBARNE, 2004:04). Além disso, o intolerante tem efetivamente poder ou alguma possibilidade de efetuar tal empreitada.

No entanto, a intolerância não é exatamente um fenômeno de sociedades mais ou menos homogeneizadas. Ela é um fenômeno uniformizador, eliminador da diversidade, mas que aflora em ambientes sociais nos quais as diferenças se manifestam com maior intensidade. A intolerância é sempre um acontecimento das sociedades multiculturais ou pelo menos tem sido uma realidade mais presente nestas sociedades (TUBINO, 2004; CORDUA, 2004; BERMUDO, 2004). Por isso, muitos congressistas em Lima convergiram em afirmar que a tolerância deve ser uma preocupação entre os pensadores e os atores sociais atuantes no contexto da América Latina, continente marcado tanto pela riqueza das diferenças culturais quanto pela crueza das desigualdades sociais (GAMPER, 2004; DARGENT, 2004; RIPA, 2004; DÍAZ, 2004; BACIGALUPO, 2004).

É difícil desassociar o tema da intolerância da história das três maiores religiões monoteístas (LOPARIC, 2004:09). Em diferentes momentos históricos, a intolerância foi o que pautou as relações entre judeus, cristãos e mulçumanos. É óbvio que tal fenômeno estava dependente de quão dogmático se manifestasse o

pensamento teológico dessas religiões e de quão poderosas estivessem as instituições religiosas num ou noutro determinado momento. Dogmatismo e poder aparecem, mais uma vez, como a base da intolerância religiosa (MATE, 2004; MIRÓ QUESADA, 2004; ROBLEDO, 2004).

MATE (2004:07) lembra que no caso cristão, especialmente no Medievo e inícios da Modernidade, a intolerância se dava com mais rigor dentro do próprio Cristianismo do que na relação com o Islã ou com o Judaísmo. As perseguições aos hereges ou as guerras entre protestantes e católicos foram mais veementes e quicá mais sangrentas que as Cruzadas ou as Guerras da Reconquista. Neste sentido, tanto THIEBAUT (2004) quanto MIRÓ-QUESADA (2004) argumentam que a defesa de um espaço público laico ou de um Estado separado da religião é fundamental para se garantir um ambiente de tolerância dentro das religiões, entre as diferentes religiões e entre estas e as diferentes expressões de ateísmo. Um Estado religioso não é, necessariamente, um Estado intolerante. Porém, as possibilidades de tal fenômeno ocorrer são grandes, já que o Estado é âmbito do poder e a religião, especialmente as que se baseiam em verdades reveladas, não costumam historicamente alimentar entre seus pensadores e teólogos uma epistemologia da tolerância ou ao menos uma epistemologia da falsificabilidade à maneira de Popper. Assim, mais uma vez, a junção de fé dogmática e poder político ou econômico aparecem como uma combinação obscura capaz de propiciar a intolerância religiosa.

Ainda na questão da intolerância religiosa, mas numa perspectiva oposta, SHIEH (2004) e ROBLEDO (2004) concordam ao indicar que o surgimento da tolerância enquanto combate à intolerância reuniu dois troncos fundacionais do ocidente: Israel (fé) e Atenas (razão). A tolerância foi e é baseada em argumentos morais e políticos que retomam tanto a tradição racionalista quanto fideísta do ocidente, mas precisamente o racionalismo iluminista e a tradição moral judaico-cristã. A articulação com um terceiro tronco fundacional do ocidente – Roma (poder) – pode ter sido, a meu ver, a articulação necessária para que a fé ou a razão, em seus dogmatismos, se tornassem também intolerantes. No entanto, foram as raízes iluministas e judaico-cristãs que ofereceram os argumentos mais sólidos na construção do conceito e na luta pela tolerância (NUSSBAUM, 2004; MYERS, 2004), como também já demonstrado no capítulo anterior deste trabalho.

No entanto, hoje, nas sociedades latino-americanas, a intolerância se manifesta muito mais a partir de outras diferenças que não são tão somente as religiosas. O conflito é pela não homogeneização das identidades, ou seja, pela defesa ao direito à diferença, que passa por questões de etnia, de gênero, de orientação sexual, de linguagem, de gerações, de pertencimentos, de classe social etc. (SIERRA, 2004; AYALA, 2004; BUGALLO, 2004). E sobre tal situação os congressistas de Lima estiveram especialmente atentos, relacionando, sobretudo, os conflitos em torno das identidades culturais com a história de colonização, os processos políticos autoritários e as desigualdades sociais que marcam e identificam o contexto latino-americano (GONZÁLEZ, 2004; DARGENT, 2004; RIPA, 2004; DÍAZ, 2004; BACIGALUPO, 2004).

Assim, os fenômenos intolerantes indicariam não só os limites conceituais da tolerância e sua motivação mais profunda, mas também articularia elementos políticos, históricos e econômicos. Além dos aspectos conceituais, a intolerância enquanto fenômeno cobra especial atenção do pensamento latino-americano, principalmente no que diz respeito à política, à ética e aos processos de construção de identidades, tema que, de certa forma, se articula e anuncia a próxima categoria surgida da análise dos trabalhos do *Congresso de Lima*.

(c) Pluralismo, diferença e tolerância.

A terceira categoria retirada dos trabalhos analisados retoma tanto a luta contra a intolerância em sua defesa pela riqueza das diferentes identidades culturais quanto se relaciona ao tema da convivência pacífica, enquanto uma das definições de tolerância apresentada na primeira categoria. Neste sentido, importa começar destacando a idéia de “*consenso entrecruzado*” (TUBINO, 2004:14; CAMACHO, 2004:09) ou “*consenso de mínimos entrecruzados*” (HOYOS, 2004:15) como base para a convivência pacífica numa realidade plural.

A meu juízo, a concepção de *consenso entrecruzado* é uma proposta que visa atender a realidade de *concordia discorde*, ou seja, uma proposta que visa estabelecer mínimos de consenso para uma convivência humana digna tendo em vista a pluralidade de projetos de vida e significação do mundo e até a oposição entre eles. Esta questão será inicialmente indicada aqui, mas melhor aprofundada no Capítulo 4 deste trabalho, tendo em vista que se trata de um dos cerne da

proposta de Adela Cortina quanto à articulação de *éticas de mínimos* e *éticas de máximos*.

De fato, os congressistas que abordaram tal problemática se basearam, explícita ou implicitamente, tanto na obra de John Rawls quanto na de Adela Cortina. A própria filósofa de Valencia, presente em Lima naquele verão de 2004, reportou-se à temática do pluralismo e à necessidade de se estabelecer um *consenso entrecruzado*, ou como ela prefere denominar: uma *ética mínima*, para que se possa estabelecer uma convivência justa e digna em sociedades pluralistas.

Por pluralismo se pode reconhecer tanto uma realidade quanto um projeto. Há sociedades que são multiculturais e desejam ser assim. Não se trata de uma constatação apenas, mas de uma aposta de como melhor viver. (CAMACHO, 2004). HOYOS (2004:08) afirma que o reconhecimento de um pluralismo valorativo – pluralismo enquanto projeto – é um dos fundamentos para o conceito de tolerância e para o estabelecimento de sistemas morais, políticos ou religiosos tolerantes:

El reconocimiento de que no es razonable ser obligado a compartir determinada cosmovisión o principio omnicompreensivo porque no es justo obligar a alguien a creer en lo que no cree, puso de manifiesto la superioridad del principio de autonomía reconocido recíproca y universalmente.

De fato, o pluralismo pode ser reconhecido como a diversidade de *doutrinas compreensivas de bem* – para usar a expressão de John Rawls – mas, há que se reconhecer que o pluralismo se dá também pela diversidade de identidades, ou seja, pela diversidade de existir, de estar e ser no mundo e não só de compreendê-lo. É neste sentido, que alguns congressistas defenderam a superação do formalismo rawlseano para entender o pluralismo no mundo da vida, da existência real e concreta de seres humanos plurais (TUBINO, 2004; THIEBAUT, 2004). Carlos Thiebaut defende, por exemplo, que o pluralismo é uma característica que se manifesta no espaço público e é no espaço público que somos chamados a ser tolerantes com a diferença, pois é no espaço público que as diferenças se entrecruzam em relações desiguais de poder. Assim, os diferentes e despossuídos de poder se vêem mais ameaçados do que os diferentes – e por vezes minoritários quantitativamente – mas possuídos de poder. THIEBAUT (2004:05), então, argumenta a favor do pluralismo em defesa da diferença, não porque esta seja sempre e necessariamente uma riqueza, mas porque há diferenças que são vulneráveis. O autor defende que o critério de defesa das diferenças no espaço

público seja a vulnerabilidade que uma diferença sofra e não por ela ser necessariamente uma riqueza. Afinal, nem toda diferença é riqueza. Poderíamos compreender o racismo ou o sexismo como uma riqueza? Seriam doutrinas compreensivas dignas de uma defesa no espaço público?

TUBINO (2004) também argumenta a favor de um espaço público plural e tolerante. No entanto, baseia-se numa “*razón pública*” ou no “*uso público de la razón*”. Segundo o autor, o equívoco da razão pública numa perspectiva liberal foi acreditar que o espaço público deveria ser neutral ou necessariamente laico, o que seria impossível e enganoso, além de intolerante com aqueles que não optassem ser neutrais ou laicizados. No mesmo sentido, HOYOS (2004:14) defende um “*pluralismo razonable*” que seja expressão pública da razão no “*reino de las diferencias*” e argumenta que compreender e respeitar as diferenças de outras culturas não significa que se deva sempre identificar-se com elas, o que traria uma margem considerável de conflitos. TUBINO (2004:09) defende, por sua vez, que o uso público da razão deve nos levar a ver e a defender um espaço público plural, bem como um Estado multicultural. Para o professor peruano, não se trata de proibir que o espaço público seja dominado por uma cultura em particular – coisa que nem mesmo a razão liberal no reino das diferenças alcançou fazer – mas de promover que o espaço público seja plural.

El Estado laico se asemeja al Estado multicultural en tanto que ambos Estados evitan tomar partido por alguna cultura no pública en particular de la sociedad civil. Pero se diferencian en que el Estado laico sanciona la manifestación de la diversidad cultural en la vida pública, mientras que el Estado multicultural la toma en serio y la promueve. (TUBINO, 2004:09).

Ao tratar de pluralismo, conflito e tolerância, as perguntas que surgem são: por que o pluralismo seria de alguma forma conflitivo? Que tensão pode haver no fato de que as pessoas gozem de liberdade para eleger seus fins e suas idéias acerca da vida e do bem-estar? Por que a simples existência de diferentes etnias, gerações, classes sociais, orientações sexuais, pertencimentos, enfim, de diferentes identidades pode ser motivo de embates, conflitos e tensões? Por que a tolerância é um valor fundamental para sociedades pluralistas? O problema não é que as pessoas discordem em seus interesses ou que as liberdades ou as identidades entrem em conflito, senão, com maior profundidade, que as pessoas possam ser tão diferentes que nem sequer estejam de acordo com os princípios básicos sobre os quais deve se administrar o pluralismo sobre o qual vivem. Ainda que o

pluralismo seja o que por certo lhes garanta essa liberdade de preferências e identidades e o que lhes permita entrar em desacordo, é possível que as pessoas implicadas não entrem em nenhum acordo sobre a necessidade de se defender o pluralismo. (CAMACHO, 2004:03).

Acontece, então, que a mesma sociedade que configurou as condições de possibilidade para a existência do pluralismo, vê-se ameaçada pela própria atividade desse espaço público plural. É nesta perspectiva, que os congressistas de Lima lançaram seus apelos pela tolerância como urgente e necessária (*consensos entrecruzados*), ainda que contraditória (*consenso de dissensos* ou *concordia discorde*).

Referência bibliográfica obrigatória na temática sobre pluralismo ético e a busca de consensos mínimos de convivência, Adela Cortina⁶³ esteve presente no *Congresso de Lima*. Sua comunicação também se referiu aos desafios do pluralismo e considerou mais uma vez que uma possível maneira de responder aos desafios das sociedades pluralistas era a elaboração de mínimos morais. CORTINA (1996^A:17) reconhece que há nas sociedades pluralistas “*discrepâncias insuperáveis*”:

Por eso, es muy importante la distinción entre *ética de mínimos* y *éticas de máximos*. Esta distinción resulta, a mi juicio, indispensable para que una sociedad pueda proceder de manera tolerante. Porque “tolerancia” no significa que cada cual haga lo que quiera, sino que compartimos ya unos mínimos y desde ahí toleramos que los demás tengan otra concepción de los máximos. (CORTINA, 1996^A:21).

Como já informei, as entranhas da argumentação cortiniana sobre os máximos e os mínimos serão analisados mais adiante. No entanto, importa aqui tentar encontrar alguma pista para o rechaço público que Adela Cortina expressou ao conceito de tolerância em sua exposição. Em Lima, a filósofa de Valencia disse claramente que preferia utilizar a expressão *respeito ativo* e que era um equívoco falar em tolerância. De certa forma, foi uma postura ousada, ainda que não tenha sido a única⁶⁴, tendo em vista que seu comentário expressava implicitamente que

⁶³ Como a comunicação de Adela Cortina não está disponível nem no CD-ROM nem na página virtual do *Congresso de Lima*, recorrerei a um trabalho da autora de 1996, intitulado *Ética civil y cultura de la tolerancia*, que de certa forma representa a comunicação oral da pensadora em Lima.

⁶⁴ Enrique Dussel, outra eminência convidada para o *Congresso de Lima*, defendeu que deveríamos ir além da tolerância e deveríamos investir na solidariedade, como demonstrei na próxima categoria.

as instituições que haviam organizado um evento de tamanha magnitude haviam cometido um equívoco.

Acredito que a reprovação de Adela Cortina ao conceito de tolerância se refere a uma percepção coerente sobre um aspecto que este trabalho procura responder em profundidade, ou seja, como entender a tolerância para além da idéia de passividade, indiferença ou omissão. Esta preocupação já se havia manifestado no artigo de 1996:

La palabra “tolerante” puede resultar engañosa, porque parece que implica debilidad, dejar hacer: “Haga usted lo que quiera, no moleste, a mi en el fondo me da lo mismo”. Y, sin embargo, eso no es auténtica tolerancia, es pasividad. Lo que necesitamos es una tolerancia activa, dispuesta a respetar y reconocer de forma activa las distintas concepciones que se atengan a los mínimos de justicia, para que puedan vivir dignamente en una sociedad pluralista. (CORTINA, 1996^A:23)

Adela Cortina já oferece aqui duas pistas para entender o rechaço que viria ser mais explícito em 2004. Primeiro: passividade e debilidade não expressam a autêntica tolerância. Segundo: a tolerância ativa disposta a respeitar e reconhecer o pluralismo e expressa no artigo de 1996 passa a ser entendida como “*respeito ativo*” na exposição de 2004⁶⁵.

A palavra tolerância, ainda que de moda, é polissêmica e se presta a entendimentos distorcidos. Talvez, no senso comum e para o grande público, a palavra respeito expresse mais força e coerência do que tolerância. Mas, Adela Cortina e demais críticos da tolerância terão que reconhecer que o conceito de tolerância tem uma história, responde a um desafio real, a intolerância assassina, e expressa uma corrente de pensamento consolidada e coerente, que vem do Renascimento, passa pelo Iluminismo e se consolida nas atuais teorias morais e éticas. Pode ser inclusivo defensável optar por uma nova nomenclatura, que encontre mais ressonância ou tenha mais apelo junto ao grande público. Creio ser mais defensável ainda que recuperemos a história do conceito e o ressignifiquemos. Por isso, insistirei – inclusive a partir do referencial teórico propiciado por Adela Cortina – que tolerar não é pouco. Não obstante, ainda que não seja pouca coisa, a tolerância tem limites e limitações. E é essa a temática que envolve a quarta categoria.

⁶⁵ Sobre as implicações do conceito de tolerância e a proposta de ética mínima de Adela Cortina, veja também o item 4.4 – *Ética cívica e tolerância*, páginas 266 a 271, deste trabalho.

(d) Tolerância: entre limitações e críticas.

Nesta quarta categoria, tentarei indicar os limites e limitações da tolerância a partir das considerações críticas que alguns congressistas apresentaram ao conceito. De certa forma, retomarei aqui um aspecto da categoria anterior: os consensos mínimos entrecruzados. Como já apresentei, DUSSEL (2004:01) pontua que a tolerância é uma atitude mínina. Ora, esta é uma afirmação inquestionável. No entanto, tal como defendo, o mínimo pode ser o fundamental, o imprescindível. Se por um lado, alguns congressistas viam neste mínimo a garantia de um patamar de justiça e dignidade, o que a meu juízo é a perspectiva mais coerente, para outros este mínimo deveria ser visto como um limite a ser obrigatoriamente superado.

CORDUA (2004:03), por exemplo, defende que a tolerância envolve um “*cálculo de conveniências*”, ou seja, o exercício de esforçar-se em conviver com realidades que não se gostaria de conviver, porque “*ninguém tolera o que gosta*”. Segundo a professora chilena, toleramos sempre o que incomoda, o que é inconveniente, o que é indesejado. A tolerância, então, é este cálculo racional de conveniências a fim de garantir a convivência harmoniosa ou a menos conflitiva possível. Neste ponto de vista, a tolerância é a opção racional de que devemos conviver com o que nos incomoda porque o outro, o diferente, tem todo o direito de existir, ainda que incomode (CORDUA, 2004; DARGENT, 2004; DRUMOND, 2004). Também LOPARIC (2004:10) avisa que a tolerância é um dever: “*dever de tolerância*”, que como tal refere-se a uma concepção meramente pragmática em defesa do pluralismo, um “*cálculo de conveniências*” em defesa das diferenças, que são inegáveis. A tolerância, assim, faria parte de uma lista de valores e comportamentos “*politicamente corretos*”, porém superficiais e, de fato, indesejados.

TUBINO (2004:02) também indica que a tolerância é um recurso racional diante da não aceitação do diferente. Para ele, “*não se tolera o igual ou o semelhante*”, pois estes são, em geral, bem aceitos. A tolerância seria, então, sinal de nossa incapacidade de aceitação plena e irrestrita diante das diferenças. Na mesma linha, HOYOS (2004:03) afirma que se não fosse o nosso recurso à violência diante da diferença que nos agride a tolerância seria desnecessária. Assim, ela é a expressão e a confirmação de nossas debilidades. Para CORDUA (2004:05), quando se fala da tolerância como virtude também se estaria

implicitamente se referindo a um esforço, a uma dificuldade a ser superada, pois o virtuoso é aquele que vai contra a própria vontade para cumprir os acordos valorativos que se assume racionalmente. Assim, a tolerância como virtude é o sinal claro que a vontade é de não aceitar o diferente, mas que de acordo com as convenções racionais se opta por algo valorado, porém indesejado.

Como fruto da opção racional pelos melhores argumentos, o que não implicaria colocar-se no lugar do outro para entendê-lo, a tolerância para GARZÓN (2004) e MUGUERZA (2004) estaria, por vezes, mais referida a uma abstração racional do que a uma identificação com o outro, com a alteridade. Na mesma linha, GARCÍA-BARÓ (2004) e MIRÓ-QUESADA (2004) alertam para a necessidade de uma “*ética da responsabilidade*” com o outro, que seria um passo além da tolerância, uma superação de seus limites mais emblemáticos: a indiferença e a passividade. A ética da responsabilidade se oporia a uma ética da liberdade. Ao invés da liberdade de viver e deixar viver, a responsabilidade de viver e conviver. Essa concepção também implicaria uma diferenciação qualitativa entre coexistência e convivência. Assim, tolerância implicaria em acordos mínimos para garantir a coexistência de diferentes e não impulsionaria as atitudes necessárias para uma convivência plenamente humana, interessada pelas diferenças que nos constituem (LAMMI, 2004; GONZÁLEZ, 2004).

De todas as críticas ao conceito, a que me pareceu mais coerente foi a de Enrique Dussel, pois ele não fala de um outro qualquer, de um outro que é diferente somente, que traz em si uma riqueza por não ser igual ou semelhante. DUSSEL (2004) fala de um outro que é vulnerável, que é perseguido, que é vítima. Fiel aos princípios da Filosofia da Libertação, o professor da UNAM defende que em relação a alguém injustamente agredido em sua dignidade temos o dever da solidariedade e não da tolerância.

A la víctima no se tolera; se la ayuda a dejar de ser víctima. (...) La intolerancia es inapropiada como actitud ante la víctima que sufre los efectos negativos del sistema. En este sentido que la solidaridad con las víctimas está más allá de la Ilustración y la Modernidad; pero aún está más allá de la posición de los postmodernos, porque la solidaridad no puede ser meramente fragmentaria, débil, escéptica, esteticista. La solidaridad es universal, en referencia a todas las diferencias (a la alteridad de la mujer violada, de las razas discriminadas, las clases explotadas, los países periféricos poscoloniales, la tercera edad excluidas en los asilos, las generaciones futuras que recibirán una tierra exterminada). (DUSSEL, 2004:09).

Todas as críticas apresentadas são relevantes. E todas tentarão ser respondidas ou já foram ao longo desses dois capítulos. No entanto, creio que cabe aqui um comentário mais detido com relação à problemática levantada por Enrique Dussel: *“uma vítima não se tolera, se ajuda a deixar de ser vítima”*. Estou totalmente de acordo de que uma vítima não reclama tolerância e sim solidariedade. Acho que inclusive é possível entender a solidariedade como parte de uma ética de responsabilidade. Não obstante, penso ser aconselhável outro caminho. Uma ética da responsabilidade pode dar ao compromisso da solidariedade um caráter de fardo, de peso, de obrigação, de dever. Ainda que pareça contraditório, acho melhor que a tolerância assuma este papel de fardo. A meu ver, a tolerância é sim um dever. A solidariedade uma possibilidade, um convite. A tolerância é uma exigência de justiça e a solidariedade uma possibilidade de expressar humanamente as convicções últimas sobre que vida que se acredita valer a pena levar. As relações entre exigências de justiça e convites sobre convicções últimas serão apresentadas mais adiante⁶⁶, porém desde já fica aqui minha consideração de que tolerância e solidariedade não são opostas, mas valores e atitudes diferentes e articulados.

Ouso afirmar ainda que a luta pela tolerância tem muito que dizer ao processo de vitimização dos diferentes. Na verdade, são os diferentes enquanto vítimas a razão de ser da luta pela tolerância. Se considerarmos que é a intolerância o mal maior com relação às diferenças, teremos na defesa da tolerância um importante front contra o processo gerador de pessoas violadas ou estigmatizadas por serem diferentes. A tolerância é um dever e funciona como prevenção da intolerância assassina. A defesa pela tolerância almeja, mais que tudo, que ninguém seja vitimado, excluído, estigmatizado, discriminado ou eliminado por trazer consigo, em sua identidade, uma marca diferenciada que é socialmente rejeitada.

No entanto, diante do inevitável, ou seja, da intolerância já realizada e das vítimas que ela nos apresenta, entraria, a meu ver, um outro compromisso: a solidariedade. Assim, a vítima, tal como sugere Enrique Dussel, reclama a solidariedade. Mas, antes que ela seja vitimada em sua diferença, ela reclama tolerância, pois – não esqueçamos – a intolerância é assassina em seu ódio à

⁶⁶ Veja Capítulo 4, páginas 217-278, deste trabalho.

diversidade alheia. Entendo que tolerância e solidariedade correspondem a dois momentos distintos da mesma luta: a inclusão de todos e a não discriminação dos diferentes. Porém, na realidade, estes dois momentos vão muito articulados, pois já sabemos quais são as categorias ou grupos sistematicamente vitimizados em nossa sociedade por serem diferentes, ou melhor, por não corresponderem ao ideal padronizado de pessoa humana. Neste sentido, não vejo contradição em lutar por uma e empunhar a bandeira de outra. Tolerância e solidariedade não rivalizam. Complementam-se.

2.3 DE NOVO COM O MAPA NAS MÃOS.

Mais uma vez, é preciso levantar o olhar e tentar ver o caminho já percorrido e o que tenho a percorrer. Numa viagem, às vezes, é preciso abandonar por um momento os detalhes do caminho para retomar o mapa e indicar para onde se pretende ir. Chegou o momento de realizar outra breve parada, isto é, retomar o planejado, analisar o que foi cumprido e orientar-se para prosseguir viagem.

Este segundo capítulo esteve diretamente ligado ao primeiro e junto com aquele pretendeu cumprir o objetivo de analisar o desenvolvimento histórico do conceito de tolerância, privilegiando os campos da filosofia política e da ética. Durante este caminho, procurei realizar uma abordagem crítica e contextualizada, recorrendo tanto aos pensadores clássicos quanto aos comentaristas mais reconhecidos e qualificados para o debate.

Neste sentido, a contribuição de Popper ajudou-me a ampliar o conceito para além da ética e da filosofia política, já que seu pensamento traz fortes elementos da epistemologia. Creio que o autor pode ser visto como destoante dos objetivos propostos. Porém, acho que cumpriu a função de me ajudar a entender as correlações entre epistemologia e ética. John Rawls surge neste debate como referência obrigatória devido à tradição liberal que impregna o conceito de tolerância. Sem negar tal influência, mas sem me render a ela, optei em dar maior atenção a pensadores identificados mais à esquerda do pensamento político. Assim, Norberto Bobbio e Michael Walzer ganharam, durante o caminho percorrido, mais espaço e tempo para alguns diálogos que me trouxeram novos conceitos, novas articulações e, de certa forma, uma perspectiva mais ampla quanto ao conceito estudado.

Tal como planejado, a partir de elementos do atual contexto retomei o embate entre tolerância e intolerância. Assim, reconsiderarei o conceito pesquisado a partir de dois atores coletivos que considero extremamente relevantes: a ONU / Unesco e a comunidade ibero-americana de filosofia. Creio que as contribuições da ONU / Unesco chamam atenção para alguns aspectos políticos da comunidade internacional. Primeiro, reafirma a urgência e a necessidade da tolerância para a

convivência pacífica entre os povos. Segundo, sintetiza as principais concepções históricas e vigentes sobre a tolerância, a saber: tolerância como convivência pacífica, tolerância como abertura ao outro, tolerância como negação ao dogmatismo e tolerância como valorização das diferenças que dignamente nos constitui enquanto humanos.

A comunidade ibero-americana de filosofia, por sua vez, ajudou-me a confirmar as concepções de tolerância até então analisadas, principalmente a de convivência pacífica e a de valorização do outro enquanto diferente. No entanto, avaliando o caminho feito, o mais significativo, a meu ver, estaria na pluralidade de abordagens para entender o que venha a ser esta convivência pacífica e no reconhecimento de uma série de limitações que o conceito apresenta tanto no âmbito da argumentação teórica quanto no mundo da vida, da política, do confronto no real cotidiano. Entre tantas limitações, chamo a atenção para o reconhecimento que a tolerância é uma saída possível – ainda que não seja a mais desejada. Esta saída possível é contraditória em sua essência: uma concórdia discorde ou um consenso de dissensos. No entanto, é a saída mais racional, mais moral e, por isso mesmo, mais humana para a convivência pacífica entre diferentes e opostos. Neste sentido, vale o destaque para a urgência e a necessidade de se identificar, buscar e construir consensos mínimos entrecruzados, a fim de se garantir mais que uma convivência pacífica. É preciso garantir a existência e a possibilidade de sociedades plurais.

Este, creio eu, é o caminho feito. E o que há pela frente? Bem, entendo que agora é o momento de entrar em dois movimentos distintos e interligados. É preciso entender a intolerância e há que entender as entranhas do que vem a ser os mínimos entrecruzados de uma concórdia discorde.

Para o primeiro movimento, optei por uma abordagem possível, ainda que marginal, do pensamento de Hannah Arendt. O que significa hoje falar de intolerância? Ou melhor, em que as experiências traumáticas do século XX nos ajudam a entender os fenômenos intolerantes? Vejo que o conceito arendtiano de *banalidade do mal* é iluminador para responder tais desafios. Trata-se de um conceito nem sempre aceito ou bem entendido, mas, sem dúvida, desbravador de caminhos novos. Além do mais, ele relaciona a incongruência da intolerância com a ausência do pensamento. Daí um caminho complexo, que articula ética e política.

Para o segundo movimento, optei por um mergulho no pensamento de Adela Cortina, como representante de uma atual e distinta maneira de pensar, que intitularei imprecisamente de *Escola de Valencia*. Haveria muitas motivações e vantagens para justificar tal opção. Neste momento, importa indicar uma: Adela Cortina argumenta, dialoga e incorpora em seu pensamento as principais tendências contemporâneas no campo da ética aplicada. Assim, reconhece Rawls, mas não poderia ser classificada como uma liberal. Dialoga com Dussel e outros pensadores latino-americanos, mas não seria enquadrada como uma filósofa da libertação. Identifica-se com Habermas e Apel, mas mantém uma peculiar postura diante da ética do discurso. Creio que Adela Cortina e a Escola de Valencia me ajudarão a pensar de maneira mais aberta, talvez eclética, mas um ecletismo que estaria longe de ser superficial ou difuso.

Parada feita. Mapa na mão. Caminho identificado. É hora de continuar.