

ANEXOS.

ANEXO I

Notas históricas sobre o conceito de justiça.

A fim de apresentar algumas notas sobre a história do conceito justiça, recorri principalmente às sugestões de Juan Carlos Siurana¹ e de Emilio Martínez². Recolherei as notas dos dois comentaristas buscando mesclá-las naquilo que cada um oferece de melhor, mais original ou mais sintético.

Emílio Martínez inicia a história sobre o conceito de justiça destacando algumas contribuições que chama de antecedentes pré-filosóficos. Nesta concepção, entrariam tradições muito distintas e registros muito antigos, tais como o Código de Hammurabi, o decálogo hebraico, os escritos dos profetas judaicos e islâmicos e a mensagem de Jesus Cristo. Deixemos registrado este amplo campo de antecedentes, ainda que seja possível localizar alguns deles no curso da história da filosofia, tal como opta Juan Carlos Siurana.

Tanto Martínez como Siurana concordam que os pré-socráticos entendiam justiça como a recuperação da ordem natural das coisas, ou seja, justiça como *ajustamento*. Foi Anaximandro de Mileto quem mais utilizou a palavra neste sentido físico. “*La naturaleza tiene un orden, y por naturaleza las cosas tienden a estar nuevamente en orden, a ajustarse, es decir, a hacerse justicia. La justicia es el orden natural y la injusticia el desorden natural*” (SIRUANA, 1998:23).

Séculos depois de Anaximandro, a *polis* grega experimenta uma grave crise de coesão interna, o que dá lugar a um fenômeno que hoje chamamos de relativismo, pautado principalmente pelos sofistas. Segundo MARTÍNEZ (1994:165), os sofistas mantiveram neste período a idéia que a justiça é uma noção vazia, que só ganha conteúdo de acordo com uma convenção social que é sempre efêmera e volátil. Assim, *algo seria justo quando se acorda que é justo e injusto quando se acorda que é injusto*. Ainda que o relativismo sofístico tenha esvaziado de conteúdo quase todos os conceitos, o tema se torna ainda mais perigoso quando falamos de justiça, dever, moral, correção e normas.

Platão retirou o conceito tanto do âmbito da natureza quanto do âmbito do relativismo e lhe deu um uso para as relações sociais: justiça, então, consistiria em fazer o que corresponde a cada um. Em *A República*, Platão justifica a divisão dos estratos sociais e define justiça como *fazer o que lhe corresponde a cada um, do modo mais adequado*. É óbvio que o conceito platônico em nada nos ajuda hoje, pois o filósofo não concebia a igualdade social como uma meta a ser alcançada, mas sim justificava a desigualdade como a norma a ser mantida. Sendo assim, justiça seria adequar-se ao papel social que lhe corresponde de acordo com a educação que é destinada a cada estrato social. Esta idéia de justiça abandonarei totalmente.

Posicionamento muito diferente terá Aristóteles. Para ele, a justiça é a virtude perfeita, pois nela se dão todas as outras virtudes. Há certa similitude entre a visão dos pré-socráticos e a de Aristóteles, pois para ele tal como a natureza cumpre sua ordem

¹ SIURANA, Juan Carlos. *Historia de la idea de justicia*, in: CORTINA, Adela. Educar en la Justicia, Valencia: Generalitat Valenciana, 1998, pág. 23-52.

² MARTÍNEZ, Emilio. *Justicia*, in: CORTINA, Adela. Diez Palabras Clave en Ética, Navarra: Verbo Divino, 1994, pág. 155-202.

natural a política deve cumprir as suas leis intrínsecas. Assim, o ser humano deve buscar a ordem justa em sua alma e o governante na cidade. Porém, como bem sabemos, a polis grega era, segundo a nossa capacidade de entender hoje, bastante restritiva. Nela não participavam as mulheres, os escravos e os estrangeiros. Somente os homens livres com posses podiam participar da justiça da polis. Nesta perspectiva, Juan Carlos Siurana considera que a justiça aristotélica é a virtude de tratar com igualdade os que se consideram iguais, os cidadãos de Atenas, e tratar com desigualdade os que são desiguais, isto é, os que são considerados socialmente inferiores. No entanto, em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles avança na definição do conceito e distingue a *justiça distributiva* (divisão de bens) da *justiça corretiva* (castigo a delitos cometidos).

Segundo SIURANA (1998:25), de todas as definições da Antiguidade Clássica, a que mais marcou a história do conceito e considerada ainda bastante atual é a definição dada por um jurista romano do século III d.C. chamado Ulpiano. Para Ulpiano, *a justiça é a constante e perpétua vontade de dar a cada um seu próprio direito*. E, para Ulpiano, o direito envolvia três coisas: viver honestamente, não prejudicar aos demais e dar a cada um o que lhe corresponde.

Seguindo a história da filosofia, tal como opta Siurana, temos então o legado da Cristandade, passando pelo próprio Jesus Cristo e depois pelos filósofos-santos: Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. No Novo Testamento, Jesus anuncia uma nova concepção de justiça, que vai diferir muito da do Antigo Testamento. A máxima *olho por olho e dente por dente* será substituída pela máxima *cubra as necessidades básicas dos demais como gostaria que eles cobrissem as suas*. Se no Antigo Mandamento imperava a lógica que o mal se paga com o mal e o bem com o bem, na lógica de Jesus é diferente, pois o justo não julga aos demais e, além disso, esforça-se a fazer o bem independente da origem ou condição de quem será beneficiado. O que importa é a necessidade de quem precisa ser atendido pela boa ação. Assim, a regra de ouro do Antigo Testamento que estava proposta na negativa, *o que não queres para ti não faças a ninguém*, é mudada por uma formulação muito mais propositiva: *tudo que queiras para ti faças primeiro aos outros*. Na mensagem genuinamente cristã, a justiça vem articulada com a solidariedade e, ao meu juízo, nos ensinamentos do Evangelho a segunda importa ainda mais que a primeira. Se recordarmos aqui o clássico discurso do *Juízo Final*, registrado no Evangelho de Mateus, veremos que o critério utilizado pela justiça de Jesus é a solidariedade, muito mais que a prática religiosa ou qualquer outra atividade: *Eu tive fome e me deste de comer, eu tive sede e me deste de beber, eu estive enfermo, encarcerado, desnudo e tu me visitaste e vestiste*. Na justiça de Jesus, o que conta é a solidariedade e é esse o critério apresentado para a obtenção do bem supremo: a salvação daqueles que seguem sua mensagem.

En efecto, a pesar de la insistencia de muchos pensadores cristianos en que lo propio del trato interhumano debe ser la caridad, el amor mutuo, y no la mera justicia, sin embargo era preciso desarrollar la reflexión sobre la justicia para poder dar respuesta a una serie de situaciones en las que las gentes en general, y los privilegiados en particular, no tenían hábitos caritativos, ni mayor interés en adquirirlos. Si la caridad es una virtud que “sobrepasa la justicia”, pero ni siquiera había condiciones para lograr un mínimo de justicia, difícilmente se podía esperar un avance en la práctica de una más exigente caridad. (MARTÍNEZ, 1994:169).

Neste sentido, os trabalhos dos filósofos-santos do período medieval tentam responder a esta demanda de pensar a justiça como garantia de um mínimo de caridade.

Agostinho de Hipona, em seu clássico dualismo entre a *Cidade de Deus* e a *Cidade dos Homens*, oporá a justiça divina e a justiça temporal. A primeira, perfeita e eterna deverá ser objeto de busca da segunda, imperfeita e efêmera. Para Santo Agostinho, *“la justicia consiste en tratar a los demás como quisiéramos que nos trataran a nosotros porque así se alcanza la paz eterna”* (SIURANA, 1998:26). Como se percebe com

relativa facilidade, a justiça de Agostinho é uma variante de justiça anunciada pelo seu mestre, Jesus, acrescentada aqui a paz interna e eterna, preocupação constante do conturbado santo.

Tomás de Aquino, mais sistemático e mais platônico, em sua *Suma Teológica*, propõe uma definição de justiça que se relaciona diretamente e inovadoramente com a prioridade para o bem comum. As perguntas, então, passam a ser: o que é bem comum? E o que devemos fazer para atingi-lo justamente? Para Tomás de Aquino, é justo, por exemplo, que o soberano formule e promulgue leis, pois estas vão orientadas, necessariamente, ao bem da comunidade. E também será justo que os súditos obedeçam aos soberanos para que se cumpra o bem comum. Como é amplamente conhecido, o pensamento de Tomás de Aquino representa um período no qual o poder do soberano é justificado pela poder sagrado, no caso a Igreja que ele pertencia e servia. Poderíamos nós hoje cobrar do santo teólogo uma definição de justiça muito díspare da apresentada? Creio que não. Penso que é de sabedoria admitir que a concepção de justiça de Tomás de Aquino estava bastante condicionada por sua condição histórica, ainda que reconheçamos como um avanço sua articulação com o conceito de bem comum.

Da Idade Média vamos ao contratualismo dos séculos XVII e XVIII. Aqui encontramos os igualmente clássicos: Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau e Kant. A fim de resumir pensadores tão distintos e ao mesmo tempo tão próximos, serei bastante breve tanto para descrever as similitudes quanto as diferenças entre eles. Os contratualistas têm uma idéia central sobre justiça que é bastante evidente: justiça consiste em manter um contrato social porque através deste se pode alcançar a paz e a segurança.

Las teorías contractuales modernas son construcciones ético-políticas que nacen en el ambiente general de ruptura del orden social del medievo, como un intento de sustitución del fundamento religioso por la razón natural. En este contexto, los filósofos más secularizados tratan de dar explicaciones sobre la moralidad en general y sobre la justificación del Estado en particular, a través del recurso a un hipotético estado de naturaleza, en el que los individuos aislados, dotados de las características propias de los europeos de la época (que los teóricos de los inicios del liberalismo confunden con características propias de la naturaleza humana), y pertrechados con los derechos naturales (que los tratadistas consideran derivables de tal naturaleza humana), se enfrentarían unos a otros de tal manera que, antes o después, acordarían libremente a conveniencia de instituir una autoridad superior con amplios poderes para distribuir los beneficios y las cargas de la vida en comunidad, recortando los derechos iniciales en beneficio de todos y cada uno. (MARTÍNEZ, 1994:173-174).

Se a idéia de pacto social é o que une os pensadores contratualistas, o que os separa são as diferentes maneiras de compreender o que e como deve ser acordado em sociedade.

Para Hobbes, em *Leviatã*, o homem é o lobo do homem. A frase descreve o estado de natureza onde todos estão contra todos, que é na verdade um estado de guerra contínua. Num contrato social hobbesiano, que visa basicamente estabelecer a paz, o soberano deve ter poder absoluto de coação para, pelo temor, manter o pacto de convivência. Aqui justiça é obedecer ao soberano. E nisso Hobbes se assemelha a Tomás de Aquino.

Locke, ao contrário de Hobbes, entende o estado de natureza como um estado no qual impera a paz, a benevolência e a ajuda mútua. E nisso se assemelha a Rousseau. No entanto, segundo Locke, experimentamos a transgressão deste estado de benevolência. Na teoria cristã, esta hipótese é conhecida como a *teoria da queda* ou o *pecado de Adão*. Sendo assim, para Locke, “lo justo es castigar cada transgresión en tal grado que el culpable salga perdiendo, se arrepienta e inspire miedo a los demás para no obrar de esa manera” (SIURANA, 1998:28). A essa definição Locke acrescenta que a justiça

também se estabelece ao se alcançar propriedades e bens através do trabalho bem como ao cumprir a vontade da maioria. Aqui encontramos os princípios da democracia liberal.

Para Montesquieu, justo é dividir o poder, pois o poder absoluto gera soberanos déspotas, arbitrários e injustos. Assim, seguindo uma sugestão que já havia sido anunciada por Locke, Montesquieu em *Do Espírito das Leis*, de 1735, propõe formalmente a separação do Estado em legislativo, executivo e judiciário, para que a vontade de um, o governante, não se imponha sobre a vontade de muitos, o povo. Justiça aqui seria equilibrar poderes.

Para Rousseau, o ser humano nasce bom e livre e a sociedade o corrompe. O princípio das desigualdades sociais, o que equivaleria às injustiças, é a propriedade privada. No momento em que alguém cercou um terreno e bradou *isto é meu*, começaram, segundo o filósofo de Genebra, as injustiças entre os seres humanos em forma de desigualdades sociais, econômicas e culturais, bem como a exploração de uns sobre outros. Como todos os contratualistas, Rousseau vê a saída para a situação de injustiça na intervenção do Estado. O Estado deve promover a liberdade e a igualdade entre todos e para isso deve ser regido pela *vontade geral*, que é um dos conceitos mais obscuros e complexos no pensamento de Rousseau. Em poucas palavras, podemos afirmar que a *vontade geral* não é a soma de vontades individuais e tampouco podemos afirmar que seria a vontade unânime de todos, mas, quiçá, o desejo de paz, igualdade e liberdade construído entre todos/as e com todos/as.

Kant só vê uma maneira de garantir a justiça, seja na ação individual ou na ação do Estado: há que seguir princípios que possam ser universalizáveis. O centro do pensamento kantiano sobre ética e moral, e por isso mesmo sobre justiça, está plasmado na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1797. Para Kant, o estado de natureza é um estado sem lei, por isso mesmo não há juiz competente para ditar uma sentença e ninguém que a faça cumprir. Um Estado justo é um Estado de leis, juizes e sentenças que se orientem por princípios que poderiam ser aplicados a todos e todas como princípios justos. Este é um estado de direito. Para SIURANA (1998:31), Kant tem a particularidade de instaurar critérios que garantem uma ordem justa não somente para um Estado, mas para a ordem internacional, pois os princípios universalizáveis teriam a possibilidade de entendimento do que é justo para além das fronteiras de um Estado Nacional.

Dos contratualistas vamos ao século XIX e nos encontraremos com os pensadores que nos ensinaram a não conceber justiça sem outro conceito central, a igualdade. Aqui se destacam Hegel e Marx e a recuperação da articulação entre justiça e igualdade que havia sido iniciada por Rousseau.

O conceito de justiça para Hegel, plasmado na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, de 1821, baseia-se em duas idéias centrais: o bem comum e a liberdade (SIURANA, 1988:32). Para Hegel, o ser humano é potencialmente um ser livre se chega a desenvolver racionalmente sua liberdade. Este desenvolvimento racional da liberdade deveria conduzir o ser humano a buscar e atuar pelo bem comum. Assim, a História seria a realização das liberdades individuais em direção à construção do bem comum. O mais importante aqui é a recuperação do bem comum como possibilidade de exercer a liberdade e garantir a igualdade, bem distinto do que havia sido projetado até então por Tomás de Aquino.

Marx compreende o conflito de classes antagônicas como o motor da história. Assim, a condição econômica e de classe determinariam nos sujeitos a busca de seus interesses. Obviamente burgueses e proletários têm condições econômicas muito distintas, o que leva à busca de interesses distintos e, conseqüentemente, ao conflito de classes. Partindo dessas premissas, o filósofo do socialismo histórico entende que a justiça deve ser garantida por um Estado que faça desaparecer as classes ou que maneje os interesses antagônicos equilibrando as forças desiguais entre os donos dos modos de produção, os capitalistas, e os que apenas têm sua força de trabalho, os operários. Marx

reforça o ideal de igualdade quando defende que justiça é controlar a propriedade privada e os meios de produção e construir um Estado a serviço de uma sociedade sem classes.

Contemporaneamente ao pensamento de Marx, temos uma outra importante corrente filosófica que ganhará destaque no pensamento de Stuart Mill. Trata-se do utilitarismo de corte liberal. Para Mill, se há uma coisa na qual todos os seres humanos coincidem é na busca da felicidade. Por felicidade, o utilitarismo entende a ausência de dor, por isso sua proposta de justiça será a maior felicidade possível para o maior número de pessoas, respeitando as liberdades individuais. Para Stuart Mill, a felicidade de uns não pode ser fonte de injustiça para outros. Assim, seria injusto sacrificar um indivíduo, sem o seu consentimento, para o bem da comunidade. Também seria injusto forçar uma pessoa a aceitar uma idéia de felicidade. No utilitarismo, a justiça deve evitar a dor (física ou moral) desnecessária, potencializar ao máximo a liberdade e a felicidade do maior número de pessoas em uma determinada sociedade.

No século XX, os principais filósofos que ousaram propor uma teoria de justiça beberam, inevitavelmente, das fontes que tinham: a Antiguidade Clássica, a Tradição Cristã, o Contratualismo Liberal, o Socialismo Histórico e o Utilitarismo. Para as atuais concepções de justiça, veja-se o apartado 4.3.5 – *A Justiça e seus mandados*, no qual são analisadas as considerações de John Rawls (liberalismo político), de Michael Walzer (igualitarismo complexo) e de Habermas e Apel (ética do discurso).

ANEXO II

Notas históricas sobre o conceito de felicidade.

A fim de apresentar algumas notas sobre a história do conceito de felicidade seguirei especialmente as sugestões de Diego Gracia³ e Agustín Domingo⁴, apresentando basicamente cinco noções de felicidade: (1) vida boa, (2) prazer, (3) possibilidade da virtude, (4) beatitude e (5) bem-estar.

Eudaimonia significaria em grego o objetivo final para se viver uma *vida boa* (1). Tanto Diego Gracia quanto Agustín Domingo concordam que foi Aristóteles que cunhou o termo grego *eudaimonia* em sua obra fundamental *Ética a Nicomaco*, para tratar pela primeira vez de maneira filosófica – sistemática e racionalmente – o que vem a ser uma vida feliz.

No entanto, existem algumas complicações e distinções sobre como interpretar o que é uma vida boa. Segundo GRACIA (2005:01), uma vida boa, para o grego antigo, tem como substrato uma boa natureza, assim “*no podría ser feliz del todo aquel cuyo aspecto fuera completamente repulsivo, o mal nacido, o solo y sin hijos*”. Dessa maneira, a vida boa possuiria uma série de elementos que estão, de certa forma, fora de nosso controle, ou seja, estão na natureza que nos constitui primeiro. Além de uma primeira natureza boa, a vida boa significaria também submeter esta mesma natureza aos adequados exercícios para que ela obtivesse o seu melhor rendimento. Adequados exercícios dizem respeito tanto a exercícios físicos para manter saudável o corpo quanto aos exercícios morais (hábitos, costumes, atitudes) para manter saudável o espírito.

Sin un correcto ejercicio de las facultades o potencias naturales, la salud es imposible, y sin ella también lo son la virtud y la felicidad. En cierto sentido, la salud es un predicado

³ GRACIA, Diego. *Salud, Sufrimiento y Vida Buena*, in: *Felicidad y Proyectos de Vida Buena*, Valencia: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2005, 7 páginas. CD-ROM do *Curso Felicidad y Proyectos de Vida Buena*, organizado por Adela Cortina (Universidade de Valencia, Espanha) e Jean Grodin (Universidade de Montreal, Canadá).

⁴ DOMINGO, Agustín. *Felicidade*, in: CORTINA, Adela. *Diez Palabras Clave en Ética*, Navarra: Verbo Divino, 1994, pág. 101-153.

que se convierte con la belleza, la bondad y la felicidad. Esto explica por qué los médicos estuvieron tan próximos a los filósofos, y también por qué las reglas de ordenación de la vida del cuerpo fueron asumidas por todos aquellos que quisieron alcanzar la perfección y la felicidad. (GRACIA, 2005:02).

Neste sentido, um primeiro sinal de desvio de uma vida boa seria a enfermidade. Para os gregos antigos, havia dois tipos de enfermidades. As enfermidades físicas seriam as anomalias da primeira natureza. Sobre estas enfermidades não havia, segundo o entendimento da época, muito que fazer, até porque o desenvolvimento da medicina de então não permitia outra resposta. Havia, no entanto, as enfermidades morais, causadas pela desordem de costumes, pela irregularidade de bons hábitos. O ser humano que exercita mal sua primeira natureza padece no corpo e na alma das enfermidades que são, de fato, desarranjos morais, perturbações de comportamentos, desordem de hábitos. Neste segundo caso, a enfermidade não seria um mal em si, mas disposição ao costume errado ou ao uso incorreto da primeira natureza.

Já para DOMINGO (1994:99), Aristóteles empregava o termo *eudaimonia* para “designar el fin (telos) de todas as acciones, llegando a ser el bien supremo al que aspiramos como hombres; por ello, cuando una tradición ética explica el obrar humano como acción orientada conforme a fines, se llamará explicación teleológica”. Segundo o autor, ainda que a palavra felicidade seja a mais usual para traduzir do grego *eudaimonia* existem outras possibilidades de tradução, tais como: sorte, fortuna, ventura ou bem-aventurança, pois etimologicamente *eudaimonia* significaria bom (*eu*) destino (*δαιμον*). Sendo assim, todo aquele que participa de um bom destino, enquanto encadeamento de fatos sobre os quais temos pouca ou nenhuma influência, estaria em estado de felicidade ou pré-destinado a ela.

Para DOMINGO (1994:100), desde a Grécia Antiga, a felicidade se referiu a este aspecto de dom, de oferta gratuita, independente de nossa ação voluntária e, ao mesmo tempo, ao esforço que se deve fazer para obtê-la. Felicidade seria, então, dom e esforço.

No entanto, é Platão, mais do que Aristóteles, que insiste na vida boa como um dom:

Platón incide menos en la construcción de un carácter personal, le da menos importancia al esfuerzo y a la voluntad de felicidad que al hecho de que sea “regalo”, “donación” y “gracia” de los dioses. Lo realmente difícil será mantener esta tensión entre felicidad que es preparada por el esfuerzo de la voluntad y una felicidad que acontece independientemente de los esfuerzos que realice la limitada voluntad humana. (DOMINGO, 1994:100).

Do debate dos grandes mestres gregos temos, então, a tensão entre o esforço por alcançar a felicidade e o reconhecimento que há uma dimensão neste fim último, neste bem supremo que almeja todo e qualquer ser humano, que escapa de nosso controle, seja por capricho da natureza primeira ou dos deuses. O fato é que teríamos inúmeros exemplos de pessoas que perseguem a felicidade e a alcançam como aqueles que tal como estes a buscam incessantemente e nunca logram encontrá-la. Por outro lado, há aqueles que sem nenhum esforço pessoal se sentem felizes ou se sentem presenteados – pelos deuses, pela natureza, pelo destino – com uma felicidade plena.

Da disjunção entre Aristóteles e Platão, seguirei entre aqueles que defendem a felicidade como resultado de um esforço voluntário e chegarei à segunda concepção de felicidade. Sendo assim, a busca pelo bem supremo felicitante será a busca pelo *prazer* (2). Identificar felicidade com prazer é uma tendência que vem desde Epicuro, na Antiguidade Clássica, até os hedonistas pós-modernos.

Epicuro (341-270) defendia que o supremo bem que todos desejam nada mais é que o prazer em suas diferentes formas. Sendo assim, de acordo com DOMINGO (1994:114), a finalidade da ética epicurista se definiria basicamente em duas atividades: (a) buscar

aquelas coisas que produzem prazer e (b) evitar aquelas coisas que conduzem à dor. Neste sentido, para Epicuro, o saber moral estaria numa economia de esforços marcada pela dialética entre lograr o prazer e evitar a dor. “*Economía de esfuerzos que es resultado de un ‘cálculo’ de placeres, de ahí que podamos hablar de una racionalización del placer, de una ‘recta razón’ al evitar el dolor y conseguir el placer*” (DOMINGO, 1994:114).

Os epicuristas defendem que o prazer (*hedoné*, em grego, daí hedonistas) é o princípio e o fim de uma vida feliz. Poderia dizer, então, que o epicurismo é uma ética teleológica, centrada em fins felicitantes. Demonstrarei, então, o que os chamados hedonistas entendem por prazer e, conseqüentemente, por felicidade.

Para os hedonistas, antigos ou modernos, existem dois tipos de prazer. O primeiro tipo, que chamarei aqui de *prazeres básicos*, alcança-se evitando ou suprimindo a dor ou uma situação desagradável. O segundo tipo, que chamarei de *prazeres gozosos*, é resultado dos sentidos, é o prazer experimentado não mais para evitar algo desagradável, mas pelo gozo do próprio ato. Por exemplo, quando comemos para saciar a fome estamos produzindo um prazer do primeiro tipo, básico. Para o hedonismo, a fome, a sede, o sono, o comichão são situações desagradáveis, de perda de uma ordem, de um equilíbrio. Comer quando se tem fome, beber quando se tem sede, dormir quando se está com sono, coçar quando se comicha são atos que estabelecem a ordem perdida e dão sensação de alívio, que é o prazer básico. Porém, depois de saciados, se seguimos em busca de prazer pelo simples gozo do ato, ou seja, pela degustação de uma boa comida, por refrescante que se encontra a água, por cômodo que significa estar deitado, por prazenteiro que é coçar-se, já entramos no prazer gozoso. O prazer gozoso vai além do prazer básico, pois este simplesmente restabelece uma ordem perdida, no caso, a saciedade de um incômodo natural ou provocado, enquanto que o outro é fruto da vontade humana de seguir se deleitando com um determinado ato.

Contudo se continuarmos comendo, bebendo, dormindo ou se comichando podemos chegar ao ponto da desordem dos hábitos que faz padecer o corpo e alma, tal qual nos falava Aristóteles anteriormente. Estas desordens atendem pelo nome de gula, preguiça, luxúria etc.

Neste sentido, os epicuristas antigos já previam para a mente o papel de moderadora dos prazeres da carne e introduziram o princípio de mesura para a intensidade, a quantidade e a duração dos prazeres (DOMINGO, 1994:115). Sem o princípio de mesura, o grupo humano que se pautava pela ética hedonista está fadado ao caos. Se prazeres individuais forem perseguidos sem o mínimo de controle testemunharemos situações nas quais os prazeres de uns significarão a indignidade de outros. O prazer do pedófilo poderá ser aceito numa sociedade que se queira moralmente justa? O prazer daqueles que consomem sem mesura destruindo o meio ambiente pode ser aceito numa sociedade que se queira ecologicamente sustentável?

Claro está que o prazer como peça chave de uma vida feliz traz grandes desafios conceituais e práticos. No entanto, seguindo a trilha da felicidade como prazer é preciso considerar o utilitarismo, pois ele “*comparte con el epicureísmo una interpretación mecanicista de la persona en la que es fundamental el equilibrio entre máximos de placer-bienestar y mínimos de dolor-sufrimiento*” (DOMINGO, 1994:117).

Nesta perspectiva, Jeremy Bentham (1748-1832), um dos pais do utilitarismo, não poderia ser mais claro: “*Utilidad es un término abstracto que expresa la propiedad o la tendencia de una cosa a preservar de algún mal o procurar algún bien: mal es pena, dolor, o causa dolor; bien es placer o causa placer (...) El principio de utilidad lo subordina todo a estos dos móviles*” (BENTHAM, 1981:28).

O utilitarismo moderno de Jeremy Bentham e John Stuart Mill deu ao hedonismo epicurista um princípio de quantificação dos prazeres com uma suposta finalidade de controle social, para além do princípio de mesura já estabelecido pelos antigos. Assim, por um lado, o princípio de maior felicidade para o maior número de pessoas se converte no critério pelo qual se mede a felicidade social, por outro lado, a opção pela

quantificação do prazer como controle das conseqüências ao realizar uma ação será o critério com o qual se deve medir a felicidade individual (DOMINGO, 1994:118). “*La felicidad se plantea como placer que se puede medir, y el principio de utilidad como un criterio de cuantificación y cálculo*” (DOMINGO, 1994:119).

No entanto, os utilitaristas são conscientes que o princípio de utilidade não pode ser aplicado indiscriminadamente como o único critério de justiça distributiva de prazer (felicidade) numa sociedade, pois só deve ser utilizado quando se pode, de fato, calcular as conseqüências de uma ação. “*Es entonces cuando la mayor felicidad se convierte en ‘mayor bienestar’, y puede llegar a cuantificarse, incluso, matemáticamente*” (DOMINGO, 1994:119).

Ainda que o critério de utilidade nos pareça válido em sociedades com escassez de recursos para garantir o bem-estar ao maior número possível de pessoas, esta proposta apresenta um sério desafio político ao identificar felicidade com prazer e este com bem-estar. Considerar felicidade como bem-estar, mediada pela noção de prazer, parece perigoso, pois bem-estar é, em geral, entendida como uma noção pública enquanto felicidade é uma percepção subjetiva. Pode um Estado basear-se que garantindo o bem-estar de todos estará garantindo necessariamente uma sociedade feliz? E mais: deve um Estado preocupar-se diretamente com a felicidade dos cidadãos?

Ainda que por causa da identificação entre felicidade e prazer tive que *pular* diretamente da Antiguidade Clássica (epicurismo) à Modernidade (utilitarismo), é necessário retornar à Grécia Antiga para fazer o terceiro percurso, aquele que entende a felicidade como *resultado da virtude* (3). Nesta perspectiva, terei que fazer o mesmo *salto histórico*, pois esta noção de felicidade também vai da Antigüidade Clássica (estoicismo) diretamente à Modernidade Ilustrada (formalismo kantiano). Neste novo percurso não encontraremos uma definição de felicidade propriamente dita, mas tão somente um caminho privilegiado para alcançá-la: a busca de uma vida virtuosa.

Zenão e Sêneca desenvolveram a idéia que a felicidade só pode ser resultado da firmeza de caráter, da auto-afirmação, do autodomínio, da segurança diante as supressas e transformações que a vida nos apresenta (DOMINGO, 1994:126-127). O estoicismo clássico – grego e ainda mais romano – defenderá “*que el ideal del sabio no está en la búsqueda de la felicidad como tal, sino en la búsqueda de la virtud*” (DOMINGO, 1994:127).

A virtude (*arétè*, em grego; *virtute*, em latim) designava na Antigüidade Clássica uma disposição constante, habitual ou firme da alma, o que levaria o ser humano a praticar o bem ou a evitar o mal, equivalendo-se a uma força moral. Assim, mais que tentar ser feliz, aquele e aquela que desejam agir com sabedoria devem exercitar a virtude, pois ser sábio é fazer aquilo que está a seu alcance e que, conseqüentemente, é mais próprio à sua natureza. A felicidade se dará como um resultado possível e não necessariamente alcançável. O estoicismo assume que ser virtuoso é o mais próprio da natureza humana, mais do que ser feliz. No entanto, isso não significa uma aceitação incondicional da infelicidade ou da tristeza, ao revés, ao agir da maneira que lhe é mais própria – virtuosamente – o ser humano se faz merecedor da felicidade.

O estoicismo clássico busca esta centralidade da virtude a partir de uma leitura muito particular de Aristóteles. Em *Ética a Nicômaco*, o mestre grego afirma:

A virtude é portanto uma disposição adquirida voluntária, que consiste, em relação a nós, na medida, definida pela razão em conformidade com a conduta de um homem ponderado. Ela ocupa a média entre duas extremidades lastimáveis, uma por excesso, a outra por falta. Digamos ainda o seguinte: enquanto, nas paixões e nas ações, o erro consiste ora em manter-se aquém, ora em ir além do que é conveniente, a virtude encontra e adota uma justa medida. Por isso, embora a virtude, segundo sua essência e segundo a razão que fixa

sua natureza, consista numa média, em relação ao bem e à perfeição ela se situa no ponto mais elevado. (Ética a Nicômaco, II, 6, 1107 a)⁵.

Mais uma vez me vejo obrigado a saltar da Antiguidade Clássica para a Modernidade, simplesmente para manter uma coerência temática, pois Kant e toda a tradição deontológica que o sucede se fundamentará basicamente nesta concepção aristotélica reinterpretada pelo estoicismo.

Como já afirmado em outras oportunidades, o deontologismo kantiano se baseia justamente na idéia de que o específico do ser humano é o exercício de sua razão. A natureza humana consiste precisamente em ser racional. Ao exercício da razão, uns chegarão mais do que outros, porém todos têm a possibilidade de exercitá-la. Isto é importante no âmbito da filosofia moral, dado que fará universalizáveis os ideais morais, ou seja, os deveres de justiça como uma exigência racional para todos e todas que se queiram morais. Neste sentido, a virtude – e conseqüentemente a felicidade para os estóicos – não é privilégio de alguns poucos, eleitos por nobreza, divindade ou poder financeiro, mas uma experiência aberta e possível a todos.

Sendo assim, a felicidade não é um conceito central no estoicismo, muito menos no formalismo deontológico de Kant. A felicidade para Kant é um ideal moral derivado e indireto, pois ela, ainda que seja um anseio humano legítimo, não pode ser vista como uma obrigação moral exigível, mas tão somente como uma possibilidade real e viável que poderá nascer de uma vida virtuosa. Kant defende, inclusive, uma *felicidade mínima*, pois todo ser racional tem como obrigação moral assegurar sua própria felicidade a fim de não se situar em condições inumanas. Daí a importância do amor-próprio, da auto-estima e de considerar a própria humanidade como um valor absoluto em si mesmo e um fim incondicionado.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant vai defender a felicidade como um âmbito da necessidade humana: “*Há um fim que pode se pressupor real em todos os seres racionais, há um propósito que não só pode ter, senão que pode se pressupor com segurança que todos têm, por uma necessidade natural, e este é o propósito da felicidade*”.

O deontologismo não despreza a felicidade, mas desconfia das propostas éticas que a põem como fundamento ou como objetivo último, pois, claro está, que alguém pode levar um modo de vida prazenteiro e felicitante, em suma, uma vida boa, sem ser virtuoso e, todavia mais, em desrespeito à dignidade humana, alheia ou própria. O objetivo aqui não é desqualificar a felicidade, mas tão somente entendê-la em sua relação com a virtude, pois se trata de uma das mais importantes correntes filosóficas no trato do conceito. Volto, então, ao percurso histórico.

Entre nossas idas e vindas, da Antiguidade Clássica para a Modernidade, por uma questão tão somente de manter uma fidelidade temática, desviei o olhar propositalmente de um longo período histórico que as intercala. *Pulei* justamente o meio, o Medievo, a Idade Média. No entanto, é mister retroceder, uma vez mais, para analisarmos a concepção de felicidade própria do Medievo que será apresentada aqui como a quarta possibilidade de entendimento do conceito, a *beatitudo* (4).

Do latim medieval temos duas palavras para designar o que comumente chamamos hoje de felicidade: *beatitudo* e *felicitas*. A palavra *beatitudo* poderia ser traduzida por beatitude, mas seu significado não é tão óbvio para o uso que fazemos dela hoje em dia nas línguas latinas modernas⁶. Beato (*beatus*) é, na tradição cristã, o bem-aventurado, o agraciado, que também poderia ser traduzido por feliz. Tanto *beatitudo* como *beatus* são palavras derivadas do verbo *beo* que significa satisfazer, encher, completar, premiar,

⁵ Veja também tradução de Pietro Nassetti para a editora Martin Claret (São Paulo), na página 49.

⁶ Refiro-me especialmente ao português (beatitude), ao castelhano (beatitud) e ao francês (béatitude), nos quais o termo parece estar muito mais relacionado à *beatice*, ou seja, sentimento religioso exagerado e ingênuo.

acumular, no sentido de não deixar que falte nada, de estar tudo completo, cheio, perfeito ou no seu lugar. Já a palavra *felicitas* refere-se à fecundidade, fertilidade, prosperidade. Neste sentido, tanto Diego Gracia quanto Agustín Domingo optam pela primeira, *beatitudo*, por corresponder mais diretamente ao conceito de felicidade que vinha sendo construído desde a Antiguidade. Segundo GRACIA (2005:05), “*lo que en la tradición griega fue la eudamonia, lo fue en la era cristiana medieval la beatitudo, que es lo que intentan conseguir los monjes*”.

Nesta perspectiva, na era medieval cristã, a felicidade não significará mais *vida boa*, mas sim uma condição a ser alcançada através da comunhão com o sagrado. “*El objetivo del hombre sabio sigue siendo el mismo que el de las escuelas helenísticas: imitar a Dios, sabiduría plena. Por supuesto, Dios tiene que ser feliz, beatus, en latín. (...) De ahí que haya dos tipos de beatitudo, una increata, la propia de Dios, y otra creata, la única a la que el ser humano puede aspirar*” (GRACIA, 2005:04). A felicidade criada ou alcançada (*beatitudo creata*) será mais do que nunca fruto do esforço pessoal, porém não é um ideal prazenteiro, de vida mundana, mas um ideal de participação transcendente com a felicidade perfeita que é o próprio Deus.

Es evidente que el concepto de felicidad ha cambiado de modo radical respecto de la tradición griega. Ahora la felicidad ya no es un ideal cismundano sino transmundo. De ahí que el mejor modo de conseguirla, o al menos de acercarse a ella, es salir de este mundo, apartarse de él. Eso es lo que se intentó conseguir en la vida monástica. El monasterio debía ser un lugar apartado del mundo, organizado del modo más idóneo para conseguir el fin último, la unión con Dios y, de este modo, la bienaventuranza. (GRACIA, 2005:05).

Mais uma vez, o controle do corpo está associado ao esforço necessário para se encontrar a felicidade, pois bem se sabe que as regras dos mosteiros eram (são) extremamente rígidas com o controle da comida, bebida, sono, vigília, repouso, trabalho e sexo⁷. Aqui, a mudança mais significativa será a fuga do prazer mundano-corporal, ao contrário dos epicuristas antigos⁸, para se alcançar a verdadeira felicidade. Tampouco tem a ver com a busca da virtude estoica⁹, pois a felicidade não será fruto do exercício racional, mas da atitude contemplativa e orante diante do sagrado.

Segundo Agustín Domingo, os medievais teriam uma dimensão mais dialética e menos dualista que possa nos parecer num primeiro momento. Ainda que reconheça a primazia da *beatitudo*, ele a entende articulada com a *felicitas*, pois considera a vida do homem-comum da Idade Média e não somente o ideal dos monges beneditinos.

Assim, DOMINGO (1994:105) afirma:

Aspirar a la felicidad será, por una parte, aspirar a tener una vida fructífera y plena, tener aquí y ahora (intramundamente) una vida dichosa. Pero con el término beatitudo se vincula la felicidad a la perfección de la naturaleza humana, perfección que en la moral cristiana se logrará con la esforzada contemplación (beatífica) de Dios, y que va a suponer una felicidad que desborda lo histórico y que roza la auténtica desmesura que supone la eternidad.

Segundo DOMINGO (1994:106), o conceito de *beatitudo* no ideal cristão do Medievo tem uma importante função mobilizadora das ações éticas, pois ainda que esteja claro tanto para o homem-comum quanto para o monge que eles nunca alcançarão a plenitude da *beatitudo increata*, eles, por outro lado, nunca devem desistir da possibilidade da *bem-aventurança*, que também é dom gratuito de Deus para aqueles que se esforçam na atitude de contemplação e oração. Aqui retomo a tensão de felicidade

⁷ Na verdade, a prática de abstinência sexual, o celibato.

⁸ E dos utilitaristas modernos.

⁹ E dos deveres de justiça universalizáveis do deontologismo kantiano.

como esforço e dom, ainda que formulada em outras concepções éticas de vida, de mundo, de sagrado.

Finalmente, a quinta e última concepção de felicidade chega do emotivismo britânico dos séculos XVII e XVIII. É o conceito de *well-being*, que traduzirei para aqui como bem-estar (5). Segundo GRACIA (2005:05), para se compreender a ascensão do conceito de *well-being* como felicidade será preciso alcançar o movimento de reinvidicação e revalorização dos sentimentos, no período moderno, principalmente com os autores do chamado romanticismo ou emotivismo, tais como: Shaftesbury e Hutcheson.

Até a Modernidade, as emoções e/ou os sentimentos não tinham grande importância no pensamento filosófico de origem greco-romana. Não tinham autonomia nem estatuto de objeto de reflexão. As emoções eram entendidas sempre como reação ou como sensação secundária, que não determinavam, mas sim eram determinadas por instâncias primeiras. Assim, alguém se sentiria feliz ou triste porque viu algo bonito ou feio, porque outrem lhe fez um bem ou lhe causou algum mal. Com a Modernidade, a felicidade ganha estatuto de sentimento e um sentimento que tem autonomia enquanto objeto de reflexão. Assim como o pensamento, o conhecimento, a vontade ou o juízo, os sentimentos ganham reconhecimento de existência como uma importante faculdade humana. A felicidade, então, não seria mais resultado de uma vida boa ou virtuosa, mas um estado anímico, uma faculdade humana orientada por valores (GRACIA, 2005:05).

Los valores constituyen un mundo propio, fundamental en la vida humana. Son, probablemente, más importante que los hechos. Lo que dota de identidad y argumento a nuestras vidas son los valores, no los hechos. Los valores los que nos diferencian y dotan de identidad. No es un azar que fuera el mundo moderno el que, para protegerlo, inventara un derecho, el derecho a la intimidad (GRACIA, 2005:05).

Neste sentido, a tese do emotivismo moderno é que a felicidade tem que ver fundamentalmente com os valores que se assumem como relevantes ou constitutivos da condição humana. Dito de outra forma: existem tantos projetos de felicidade quantos forem os sistemas de valores escolhidos como relevantes ou constitutivos da vida. “Y si vivimos en una sociedad pluralista, es porque en ella coexisten distintos sistemas de valores, por tanto, distintos proyectos de vida que priman unos valores sobre otros, los dotan de diferentes contenidos, etc.” (GRACIA, 2005:05).

Arrisco-me a dizer que, de tantos e diferentes valores, o mais influente no sentimento de felicidade desde a Modernidade até nossos dias é o valor de *bem-estar*, pois estar bem é o ideal de vida mais vigente quando nos referimos ao fato de se sentir feliz. O termo feliz, por exemplo, vem seguido comumente dos significados de alegre, contente, pessoa que se encontra bem, sem nenhum mal-estar. Não é gratuito, por exemplo, que na Europa se estenda ou se pretenda estender um ideal de aparato estatal chamado Estado de Bem-Estar Social ou que a própria Organização Mundial de Saúde defina saúde como *um estado de perfeito bem-estar físico, mental e social* e não somente a ausência de enfermidades. É evidente que um Estado de Bem-Estar é uma utopia¹⁰, tal como definir saúde como *perfeito estado de bem-estar*. É intrigante perceber que bem-estar é um conceito que basicamente define emoções, mas que também define um desejado aparato estatal e uma suposta definição de saúde. Aqui poderia retomar as críticas apresentadas ao utilitarismo ao misturar o conceito de bem-estar enquanto noção pública e sentimento subjetivo.

Em suma, felicidade tem significado *encontrar-se bem*. No entanto, o ideal de encontrar-se bem tem, cada vez mais, ampliado o seu leque de significação tais como:

¹⁰ Adela Cortina, por exemplo, tem insistido em diferentes oportunidades que se deveria denominar o projeto de Estado que se leva a cabo em diferentes países europeus como *Estado de Justiça*, por corresponder melhor aos *mínimos de justiça* que o Estado deve garantir aos cidadãos e por impreciso que se apresenta o termo “bem-estar” para definir um aparato estatal.

sentir-se bonito/a, elegante, bem sucedido/a, bem relacionado/a, amado/a, consumidor/a etc. Para encontrar-nos bem nós, da Modernidade Tardia, temos aceitado verdadeiros sacrifícios ou esforços supra-humanos para chegarmos a esses ideais. Não serão necessárias muitas reflexões para entender as paranóias, ou melhor, as ditaduras da magreza, do bronzado, da academia de ginástica, dos potes de creme anti-rugas, das compras no shopping, dos passeios aos lugares badalados, das roupas da última *Rio Fashion Week* etc. Tudo isso para quê? Para encontrar-se bem consigo mesmo (com o espelho que temos em casa e o espelho social de nossas relações) e, assim, finalmente ser feliz. O mais cômico e trágico de tudo isso é que sabemos que a busca obsessiva pelo bem-estar tem causado o reverso, ou seja, um verdadeiro sentimento de mal-estar. São testemunhas dessa obsessão os consultórios psicológicos e psiquiátricos, bem como os grupos de *Vigilantes do Peso* e as vendas de um sem fim de livros e almanaques de auto-ajuda. “*Hay toda una patología del bienestar cada día mejor conocida y más frecuente. De ahí la importancia de gestionarlo razonablemente, filosóficamente, prudentemente*” (GRACIA, 2005:07).

Minha tarefa aqui foi levantar as principais tendências filosóficas para pensar a felicidade. Da *eudaimonia* grega até o *well-being* de nossos dias, procurei apresentar definições e críticas, reconhecendo os diferentes grupos: hedonistas, utilitaristas, estóicos e deontologistas.

Para as atuais concepções de felicidade, veja o item 4.3.6 – *A felicidade como possibilidade do ir além*, deste trabalho.

BIBLIOGRAFIA

- ABRANCHES, Antônio. *Pensamento e política em Hannah Arendt*, Tese de Doutorado, Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, 1995.
- ACADEMIA Universal de las culturas. *La intolerancia*, Barcelona: Ediciones Granica, 2002.
- AGUIAR, Odilio Alves e outros (org.). *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- ALCANTARA, Fernando Fuente (coord.) *Cultura de la tolerancia*, Madrid: BAC, 1996.
- ALDAVE, Hugo. *Hacia la búsqueda de lo justo y razonable en el derecho*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- _____. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *A dignidade da política*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. *Sobre a violência*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994^A.
- _____. *A vida do espírito*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995. (3ª edição).
- _____. *Entre o passado e o futuro*, São Paulo: Perspectiva, 1997. (4ª edição).
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *O que é política?*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999^A. (2ª edição).
- _____. *A condição humana*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. (10ª edição).
- _____. *Tiempos presentes*, Barcelona: Gedisa, 2002.
- _____. *Responsabilidade e julgamento*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- ARENDT, Hannah. *La tradición oculta*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2004^A.
- _____. *Crises da República*, São Paulo: Perspectiva, 2004^B. (2ª edição).
- _____. *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, Madrid: Caparrós Editores, 2005.
- _____. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2005^A.
- ARTIGAS, Mariano. *Lógica y ética en Karl Popper*, Pamplona, Espanha: Eunsa, 1998.
- ASSY, Bethânia. *Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt*, in: MORAES, E.J. e BIGNOTTO, N. (org.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, pág.136-165.
- _____. *Hannah Arendt: do mal político à ética da responsabilidade pessoal*, in: AGUIAR, O.A. e outros (org.). *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001^A, pág. 87-101.
- _____. *Hannah Arendt e a dignidade da aparência*, in: DUARTE, A. e outros (org.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, pág.161-171.
- _____. *“Fases privadas em espaços públicos”: por uma ética da responsabilidade*, in: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004^A, pág. 31-60.
- AUGRAS, Monique. *Tolerância: os paradoxos*, in: TEIXEIRA, F. (org.) *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, São Paulo: Paulinas, 1997, pág. 77-91.
- AYALA, Juan G. *La cuestión de la tolerancia y la puesta en obra del signo gráfico*, in: *XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia*, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- AYERS, Michael. *Locke: idéias e coisas*, São Paulo: Unesp, 2000.
- BACIGALUPO, Luis. *Tolerancia y acción política*, in: *XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia*, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- BARBER, Benjamín. *Democracia fuerte: política participativa para una nueva época*, Madrid: Almuzara, 2004.
- BARROZO, Paulo Sérgio Daflon. *Excursão sobre o Estatuto do Juízo em Hannah Arendt*, Dissertação de Mestrado, Departamento de Ciência Jurídicas da PUC-Rio, Rio de Janeiro, 1994.
- BAUBEROT, JEAN. *Tolerância: por um humanismo herético*, São Paulo: L&PM, 1996.
- BÉNÉTON, Philippe. *La tolerancia tergiversada o sobre el mal uso de la tolerancia*, in: *Revista Española de Pedagogía*, ano LIII, nº 201, maio-agosto, 1995, pág. 335-346.
- BENTHAM, Jeremy. *Tratado de legislación civil y penal*, Madrid: Editorial Nacional, 1981.

BERNSTEIN, Richard. *¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: del mal radical a la banalidad del mal*, in: BIRULÉS, F. (compiladora) Hannah Arendt: el orgullo de pensar, Barcelona: Gedisa Editorial, 2002, pág. 235-257.

_____. *El mal radical: una indagación filosófica*, Buenos Aires: Lilmod, 2004.

BLANCO, Domingo. *Libertad*, in: CORTINA, A. (Directora) Diez palabras clave en ética, Navarra, Espanha: Verbo Divino, 1994, pág. 201-287.

BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significações de uma distinção política*, São Paulo: Unesp, 1995.

_____. *Teoria geral da república*, Rio de Janeiro: Campus, 2000.

_____. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*, São Paulo: Unesp, 2002.

BOBENRIETH, Andrés. *Tolerancia lógica hacia las inconsistencias asumiendo que el mundo no es ni consistente ni inconsistente*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).

BOFF, Leonardo. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

_____. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*, Rio de Janeiro: Sextante, 2003^A.

BORATORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BUGALLO, Alicia. *Pluralismo y tolerancia en filosofía ambiental*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).

CAMACHO, Luis Enrique. *Limites de la tolerancia como consenso entrecruzado*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).

CANCLINI, Nestor García. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

_____. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, São Paulo: EdUSP, 1997.

CANDAU, Vera Maria. (coord.) *Somos todos iguais? Escola, discriminação e educação em direitos humanos*, Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

CANTO-SPERBER, Monique e OGIEN, Ruwen. *La filosofía moral y la vida cotidiana*, Barcelona: Paidós, 2005.

CARDOSO, Clodoaldo Menguello. *Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade*, São Paulo: Unesp, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*, São Paulo: Ática, 2001.

CHELIKANI, Rao. *Reflexões sobre a tolerância*, São Paulo: Garamond, 1997.

- CHIAPPO, Leopoldo. *Acerca de la relación fundamental entre el hombre y el mundo: bases de la tolerancia*, in: XV Congreso Interamericano de Filosofía / II Congreso Iberoamericano de Filosofía, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- COLOM, Antonio. *Tolerancia y prácticas educativas actuales*, in: Revista Española de Pedagogía, ano LIII, nº 201, maio-agosto, 1995, pág. 267-286.
- CORDUA, Carla. *Circunstancia morales: tolerar y aceptar*, in: XV Congreso Interamericano de Filosofía / II Congreso Iberoamericano de Filosofía, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- CORREA, Mauricio. *La tolerancia liberal: John Rawls en diálogo con sus críticos*, Tese de Doutorado, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació / Departament de Filosofia del Dret, Moral i Política, Universitat de València, Valencia, 2004.
- CORREIA, Adriano. *Crime e responsabilidade: a reflexão de Hannah Arendt sobre o Direito e a dominação totalitária*, in: DUARTE, A. e outros (org.). A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, pág. 83-98.
- CORTINA, Adela. *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*, Madrid: Editorial Tecnos, 1986.
- _____. *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos, 1993.
- _____. *La ética de la sociedad civil*, Madrid: Anaya, 1994.
- _____. (directora) *Diez palabras claves en ética*, Navarra, Espanha: Verbo Divino, 1994^A.
- _____. *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos, 1995.
- _____. *Ética civil e religião*, São Paulo: Paulinas, 1996.
- _____. *Ética civil y cultura de la tolerancia*, in: ALCANTARA, F.F. (coord.) Cultura de la tolerancia, Madrid: BAC, 1996^A, pág. 13-27.
- _____. *El que hacer ético: guía para la educación moral*, Madrid: Santillana, 1996^B.
- _____. *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- _____. *Hasta un pueblo de demonios: ética pública e sociedad*, Madrid: Taurus, 1998.
- _____. *Alianza y contrato: política, ética y religión*, Madrid: Trotta, 2001.
- _____. *Por una ética del consumo*, Madrid: Taurus, 2002.
- CORTINA, Adela, ESCÁMEZ, Juan e outros. *Un mundo de valores*, Valencia: Generalitat Valenciana, 1994.
- CORTINA, Adela, ESCÁMEZ, Juan e outros. *Educación en la justicia*, Valencia: Generalitat Valenciana, 1998.
- CORTINA, Adela y MARTÍNEZ, Emilio. *Ética*, Madrid: Ediciones Akau, 2001.

- CROCKER, David. *Tolerance and deliberative democracy*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- D'AGOSTINO, Francesco. *La difícil tolerancia*, in: Revista Española de Pedagogía, ano LIII, nº 201, maio-agosto de 1995, pág. 213-223.
- DARGENT, Eduardo. *Pluralismo cultural y tolerancia en la obra de Isaiah Berlin*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- DELACAMPAGNE, Christian. *A filosofia política hoje: idéias, debates, questões*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- DE LA TAILLE, Yves. *Limites: três dimensões educacionais*, São Paulo: Ática, 2002.
- DIAS, Simone Meira. *O espectador na época moderna: uma reflexão sobre o juízo no pensamento de Hannah Arendt*, Dissertação de Mestrado, Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, 1999.
- DÍAZ, Ubaldina. *Tolerancia y justicia: visión interna del conflicto*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- DOMINGO, Agustín. *Felicidade*, in: CORTINA, A. (Directora) Diez palabras clave en ética, Navarra, Espanha: Verbo Divino, 1994, pág. 101-153.
- DRUMMOND, John J. *The good and negative obligation, the tolerable, and the intolerable*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- DUARTE, André. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, in: ARENDT, Hannah. Lições Sobre a Filosofia Política de Kant, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, Petrópolis, RJ: 2000.
- _____. *Reconstrucción del concepto de “tolerancia”: de la tolerancia a la solidaridad*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- ECO, Umberto. *Cinco escritos morais*, Rio de Janeiro: Record, 2001.
- EGIDO, Teófanos. *Época Moderna: de los confesionalismo a la tolerancia*, in: La tolerancia en la historia, Valladolid, Espanha: Universidade de Valladolid, 2004, pág. 63-94.
- ETTINGER, Elzbieta. *Hannah Arendt e Martin Heidegger*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- ESCÁMEZ, Juan. *Programa pedagógico para educar en la tolerancia*, in: Revista Española de Pedagogía, ano XLVN, nº 182, janeiro-abril, 1989, pág. 25-48.

- ESCÁMEZ, Juan. *Programas educativos para la promoción de la tolerancia: justificación y orientaciones*, in: Revista Española de Pedagogía, ano LIII, nº 201, maio-agosto, 1995, pág. 249-266.
- FISCHMANN, Roseli. e KROHL, Margarida *Mídia e tolerância: a ciência construindo caminhos de liberdade*, São Paulo: EdUSP, 2002.
- FISCHMANN, Roseli, VIDAL, Lux e GRUPIONI, Luis Donisete. *Povos indígenas e intolerância*, São Paulo: EdUSP, 2002.
- FISTIOC, Mihaela. *Aesthetic experience as toleration*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*, São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- FREIRE, Paulo e FAUNDEZ, Antonio. *Por uma pedagogia da pergunta*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- FRITSCH, Matthias. *Toleration and exclusions in deliberative democracy*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- GAMPER, Daniel. *El silencio en el espacio público: John Rawls y Jürgen Habermas sobre la tolerancia*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. *Sobre responsabilidad, libertad y tolerancia*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- GARZÓN, Ernesto. *El sentido actual de la tolerancia*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- GAUTHIER, David. *Tolerance and mutual advantage*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- GIL, Numa. *Tolerancia, diálogo y memoria*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- GIMENO SACRISTÁN, José. *Educar y convivir en la cultura global*, Madrid: Ediciones Morata, 2001.
- GONZÁLEZ, Esperanza. *El otro: alteridad, extrañabilidad y alteración*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- GRACIA, Diego. *Salud, sufrimiento y vida buena*, in: Felicidad y Proyectos de Vida Buena, Valencia: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2005 (CD-ROM do Curso “Felicidad y Proyectos de Vida Buena”, organizado por A. Cortina e J. Grodin).

GRAY, John. *Voltaire: Voltaire e o iluminismo*, São Paulo: Unesp, 1999.

GYLLENHAMMER, Paul. *Tolerance as a hermeneutical virtue*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Editorial Trotta, 1998.

_____. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós, 1999.

_____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*, São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *A ética da discussão e a questão da verdade*, São Paulo: Martins Fontes, 2004^A.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

_____. *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*, in: Educação e Realidade, n.º 22, Porto Alegre, julho-dezembro. 1997, pág. 15-46.

HÄRING, Bernhard e SALOLDI, Valentino. *Tolerância: por uma ética de solidariedade e de paz*, São Paulo: Paulinas, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *O fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*, Coleção Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1996, pág. 79-108.

HOYOS, Guillermo. *De la intolerancia de la violencia a la intolerancia política*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).

IRIBARNE, Julia. *Meditación sobre la tolerancia: una aproximación fenomenológica*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).

JACOBY, Russel. *O mito do multiculturalismo*, in: O fim da utopia: política e cultura na era da apatía, Rio de Janeiro, 2001, pág. 49-95.

JARAMILLO, Rubén. *Tolerancia, modernidad y postmodernidad en relación con la problemática religiosa*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).

KOHN, Jerome. *O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à Vida do Espírito*, in: AGUIAR, O. e outros (org.). Origens do totalitarismo: 50 anos depois, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, pág. 9-36.

_____. *Introdução à edição americana*, in: ARENDT, Hannah. Responsabilidade e Julgamento, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pág. 07-30.

KONDER, Leandro. *O socialismo e o indivíduo*, in: KONDER, L. e BETTO, F. O indivíduo no socialismo, São Paulo: Percepo Abramo, 2000, pág. 07-20.

_____. *A afirmação das diferenças debilita a utopia da igualdade?* in: Revista Novamerica, nº 91, Setembro de 2001, Rio de Janeiro, pág. 39-40.

- KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras. Tomo I: Hannah Arendt*, Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003. (2ª edição).
- _____. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com Hannah Arendt*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- LAMMI, Walter. *Toleration, religion, philosophy: thinking from Gadamer*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- LARROSS, Jorge e SKLIAR, Carlos. *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*, Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- LECHTE, John. *50 pensadores contemporâneos essenciais: do estruturalismo à pós-modernidade*, Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*, Coleção Os pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LOPARIC, Zeljko. *Dizendo a verdade podemos ser intolerantes?* in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- LÓPEZ, Pablo. *La persona humana como mínimo y máximo*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *La tolerancia y la defensa entusiasta de la verdad*, in: Revista Española de Pedagogía, ano LIII, nº 201, maio-agosto, 1995, pág. 321-334.
- MACKENNA, William. *An epistemic basis for tolerance*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- MARTÍN, José-Luis. *¿Hubo tolerancia en la edad media?*, in: La tolerancia en la historia, Valladolid, Espanha: Universidade de Valladolid, 2004, pág. 12-61.
- MARTINEZ, Emílio. *Justicia*, in: CORTINA, A. (Directora) Diez palabras clave en ética, Navarra, Espanha: Verbo Divino, 1994, pág. 155-202.
- _____. *Sólo hay vida buena personal y grupal desde el compromiso con los valores de justicia*, in: Felicidad y Proyectos de Vida Buena, Valencia: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2005 (CD-ROM do Curso “Felicidad y Proyectos de Vida Buena”, organizado por A. Cortina e J. Grodin).
- MATE, Reyes. *Un Natán y tres teorías de la tolerancia: a propósito de “Natán el sabio” de E. Lessing*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- McLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*, São Paulo: Cortez, 1997.
- _____. *Multiculturalismo revolucionário*, Porto Alegre: Artes Médicas, 2000.

- MENEZES, Paulo. **Tolerância e religiões**, in: TEIXEIRA, F. (org.) O diálogo inter-religioso como afirmação da vida, São Paulo: Paulinas, 1997, pág. 39-54.
- MENDUS, Susan e EDWARDS, David. (ed.) **On toleration**, Oxford, NY: Oxford University Press, 1987.
- MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**, Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- MIRÓ QUESADA, Francisco. **Tres momentos y un epílogo: la ordalía del ateísmo**, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- MOLON, Alessandro. **Graco Babeuf: o pioneiro do socialismo moderno**, Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2002.
- MORAES, Eduardo Jardim. **Filosofia e política**, in: MORAES, E. e BIGNOTTO, N. (org.) Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, pág. 35-47.
- MORE, Thomas. **A Utopia**, Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1971.
- MORSY, Zaghoul (selección). **La tolerancia: antología de textos**, Madrid: Editorial Popular / UNESCO, 1994.
- MUGUERZA, Javier. **Verdad, consenso y tolerancia: la incomodidad de “el lugar del otro”**, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- MYERS, William. **John Stuart Mill and the philosophic foundation of toleration**, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- NUSSBAUM, Martha. **Radical evil in the lockean state**, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- ONU. **Relatório da Conferência Mundial Contra Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Outras Formas de Intolerância Correlata**, Durban: Setembro de 2001. [www.comitepaz.org.br/Durban_1.htm]. Acessado em 30/06/2006.
- PAPACCHINI, Angelo. **Filosofía y derechos humanos**, Santiago de Cali, Colombia: Editorial Universidad del Vale, 1995.
- PESSOA, Gláucia. **O que significa pensar: Hannah Arendt e a vida do espírito**, Dissertação de Mestrado, Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 1998.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da diferença**, São Paulo: Editora 34, 1999.
- PISÓN, José Martínez de. **Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales**, Madrid: Tecnos, 2001.
- PIZZI, Jovino. **Ética de mínimos e ética de máximos: uma alternativa ao procedimentalismo**, in: O conteúdo moral do agir comunicativo, São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005, pág. 261-309.

- POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos – Tomo 1: O fascínio de Platão*, Belo Horizonte: Itatiaia / São Paulo: EdUSP, 1987.
- _____. *A sociedade aberta e seus inimigos – Tomo 2: A preamar da profecia: Hegel, Marx e a colheita*, Belo Horizonte: Itatiaia / São Paulo: EdUSP, 1987^A.
- _____. *Toleration and intellectual responsibility*, in: MENDUS, S. e EDWARDS, D. (ed.) *On toleration*, Oxford, NY: Oxford University Press, 1987^B, pág. 17-34.
- _____. *En busca de un mundo mejor*, Barcelona: Paidós, 1994.
- PUIG, Joseph Maria. *A construção da personalidade moral*, Rio de Janeiro: Ática, 1998.
- RABOSSI, Eduardo. *Models of world governance. On the laws of peoples*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- RAWLS, John. *Teoría de la justicia*, Madrid: FCE, 2002. (4ª edição).
- _____. *Liberalismo Político*, Barcelona: Crítica, 1996.
- RELUZ, Francisco. *De la indiferencia a la tolerancia – hacia una ética de actitudes*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- RIPA, Luisa Fernanda. *Ambigüedad de la tolerancia: un problema ético para nuestro tiempo*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- RIVERA, Juan David. *Democracia, autoritarismo y tolerancia en América Latina*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- RIVERA, Silvia. *La intolerancia epistemológica como forma de exclusión del saber*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- ROBLEDO, Fernando. *Tolerancia o ecumenismo. A propósito de ambos en la actividad de la consciencia en el mundo de la vida religiosa y de la fe*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- ROJO, Basilio. *Tolerancia y fortaleza*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- SÁENZ, Mario. *Tolerance, diversity and imperialism*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- SALMERÓN, Fernando. *Diversidad cultural y tolerancia*, México, DF: Paidós, 1998.
- SANCHÉZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Ética*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SANCHIS, Pierre. *A propósito da tolerância religiosa*, in: TEIXEIRA, F. (org.) O diálogo inter-religioso como afirmação da vida, São Paulo: Paulinas, 1997, pág. 55-76.

- SANÉ, Pierre. **Reivindicações articuladas (e contestadas) de reparação dos crimes de história: a propósito da escravidão e do colonialismo por ocasião da Conferência de Durban**, in: Seminário Reparações e Crimes da História, Genebra: 23 de Março de 2002. [http://www.unesco.org.br/publicações/copy_of_pdf/Seriedebates2.pdf] Acesso em 30/06/2006.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- SAVATER, Fernando. **Educar en tolerancia**, in: La tolerancia en la historia, Valladolid, Espanha: Universidade de Valladolid, 2004, pág. 157-177.
- SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**, Bauru, SP: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.
- SERRANO, Vicente (ed.) **Ética y globalización: cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global**, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- SHIEH, Sanford. **Philosophical practice, pragmatism and toleration**, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- SHOLEM, Gershom. **Le procès Eichmann: un débat avec Hannah Arendt**, in: Fidélité et utopée, Paris: Calman-Levy, 1978.
- SIDEKUM, Antônio (org.). **Alteridade e multiculturalismo**, Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2003.
- SIERRA, Angela. **Equidad y tolerancia como estrategias de emancipación de género**, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo**, Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- _____. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- SIURANA, Juan Carlos. **Historia de la idea de justicia**, in: CORTINA, A. e outros. Educar en la justicia, Valencia: Generalitat Valenciana, 1998, pág. 23-52.
- SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?**, Rio de Janeiro, DP&A, 2003.
- SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**, Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- _____. **Da crise da autoridade ao mundo invertido**, in: MORAES, E. e BIGNOTTO, N. (org.) Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, pág. 124-135.
- SOUZA, Marcelo Gustavo Andrade de. **Educar para o pensamento: uma reflexão a partir de Hannah Arendt**, in: Revista de Educação CEAP, n.º 22 / ano 6, set. 1998, Salvador, pág.: 7-20.

- SOUZA, Marcelo Gustavo Andrade de. *Educação escolar e diversidade cultural: uma análise da proposta da Escola Plural do Município de Belo Horizonte, MG*, Dissertação de Mestrado. Departamento de Educação, PUC-Rio, 2000.
- _____. *Educar para tolerância e o respeito à diversidade cultural*, in: CANDAU, V.M. (org.) *Sociedade, Educação e Culturas*, Petrópolis: Vozes, 2000^A, pág. 156-172.
- _____. *Educação, diferença e tolerância*, in: *Tempo e Presença*, n.º 322, março-abril, 2002, Rio de Janeiro, pág.: 30-33.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Voltaire leitor de Bayle: a questão da tolerância*, in: *XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia*, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- THIEBAUT, Carlos. *El laicismo cuestionado: instituciones y políticas para la tolerancia positiva*, in: *XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia*, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- TONSMANN, Dick. *Azar tolerante*, in: *XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia*, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- TONSMANN, Dick. *El respeto no es suficiente*, in: *XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia*, Lima – Peru, 2004^A (Anais – CDROM).
- TOURAINÉ, Alain. *Igualdade e diversidade: o sujeito democrático*, Bauru, SP: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1998.
- TUBINO, Fidel. *La formación de la razón pública en las democracias multiculturales*, in: *XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia*, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- UNESCO. *Declaração de princípios sobre a tolerância*, São Paulo: USP / Unesco, 1997 (também disponível em: www.undp.org.br/tolpor.htm).
- VAN INWAGEN, Peter. *Analytical philosophy and religion: a plea for tolerance*, in: *XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia*, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).
- VILA MERINO, Eduardo. *Teoría educativa y racionalidad comunicativa*, Málaga, Espanha: Universidad de Málaga, 2004.
- VOLTAIRE (François-Marie Arouet). *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- WALZER, Michael. *Da tolerância*, São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE: México, DF, 2001.
- WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*, São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.
- WATSON, David. *Hannah Arendt*, Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

ZIRIÓN, Antonio. *Tolerância y confianza*, in: XV Congresso Interamericano de Filosofia / II Congresso Iberoamericano de Filosofia, Lima – Peru, 2004 (Anais – CDROM).