

CLODOALDO MENEGUELLO CARDOSO

TOLERÂNCIA E SEUS LIMITES:

um olhar latino-americano sobre identidade e diversidade
cultural – algumas implicações na educação



MFN
12833

CLODOALDO MENEGUELLO CARDOSO

TOLERÂNCIA E SEUS LIMITES:

um olhar latino-americano sobre identidade e diversidade
cultural – algumas implicações na educação

1410001016



CLODOALDO MENEGUELLO CARDOSO

TOLERÂNCIA E SEUS LIMITES:

**um olhar latino-americano sobre identidade e diversidade
cultural – algumas implicações na educação**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências,
Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília,
para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Isabel Maria Loureiro



Marília

2000



Nº cham 370.117
C 268 t

Nº Tom 1.016
Aquis D
Preço R\$ 5,00
Data 17/08/00
Assinado Autor

Ficha catalográfica elaborada por
DIVISÃO DE BIBLIOTECA E DOCUMENTAÇÃO
UNESP - Bauru

370.117
C261t

Cardoso, Clodoaldo Meneguello.

Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano
sobre identidade e diversidade cultural – algumas
implicações na educação / Clodoaldo Meneguello Cardoso.
-- Marília, 2000.

177f. : il. ; 30cm.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual
Paulista. Faculdade de Filosofia e Ciências

Orientador: Dra. Isabel Maria Loureiro

1. Tolerância – educação 2. Multiculturalismo. 4.
Universidade Estadual Paulista 5. Faculdade de Filosofia e
Ciências. I. Título



BANCA EXAMINADORA

Profª. Drª. Isabel Maria Loureiro

Profª. Drª. Lúgia Fraga Silveira

Profª. Drª. Roseli Fischmann

Prof. Dr. Tullo Vigevani

Profª. Drª. Vera Vidal



DEDICATÓRIA

A Rosângela, minha mulher e companheira
de idéias e ações, de palavras e silêncios,
e de todos os sonhos.



AGRADECIMENTOS

Quando se fala sobre tese, logo vem em mente pilhas de textos, horas infundáveis de diálogo mudo com o computador, isolamento, ansiedade..., enfim, tudo aquilo que se afasta do prazer e da alegria. Entretanto, é uma bela vivência quando o trabalho está inserido num projeto mais amplo do que a simples carreira universitária. Foi o que aconteceu comigo.

Uma pesquisa acaba-se; com ela fecha-se um ciclo da minha vida e abre-se outro como elos de uma corrente. É hora, portanto, de avaliar não somente a tese, mas as experiências vividas. É tempo de lembrar e de agradecer todos aqueles que de alguma maneira foram companheiros de caminhada na tese e na vida.

Nesses anos, meus pais amados, Benoni e Nair, tornaram-se octogenários. Entre as leituras filosóficas, houve tempo para eles (e para mana Clélia): conversas, pequenos passeios, médicos... Quanta coisa não aprendi com o entardecer da vida! Então, surgiu Rosângela! Dispostos, demos as mãos e passamos a olhar para um mesmo ponto. Nova vida! Tatiana e Guilherme de repente adulteceram. De filhos transformaram-se em amigos. Sensação estranha que me enche de alegria e esperança. Familiares e amigos próximos – antigos e novos – foram tão importantes quanto Platão, Descartes, Voltaire, Kant, Hegel e Dussel.

Nesse tempo, o campus de Bauru foi tomando a forma de UNESP, sem contudo entrar na forma (ô). Temos nossa identidade construída com lutas históricas. A pós-graduação de cada um faz parte das conquistas. No Departamento de Ciências Humanas não nos isolamos com as pesquisas, houve solidariedade nas interlocuções ou na simples paciência de ouvir, em encontros de corredor, exposições de idéias de doutorandos empolgados. Até mesmo a costumeira pergunta: *Como vai a tese?* – de colegas, funcionários do departamento e de alunos – transmitia força. Mas a formação acadêmica não se restringiu à pesquisa e aos cursos de Pós. Aprendi muito com o ensino de graduação e com os trabalhos de extensão: PEC para os colegas professores da Rede Pública; “Cursinho” para



vestibulandos carentes; “Núcleo Pela Tolerância” para todos. Novas áreas de conhecimento, novos lugares, novas amizades.

Dos professores e colegas dos cursos de Pós, recordo-me agradecido. Que riqueza de diversidade! Encontro de educadores de todas as tribos e credos! Novos laços! Algumas amizades duraram apenas o tempo da disciplina, mas as leituras, os seminários, os encontros do grupo de estudos e os happy hour deixaram saberes e prazeres.

Assim fui tecendo a vida e, nela, a tese. Esta teve colaboradores especiais com orientações, questionamentos, empréstimos de livros, revisão de textos e sugestões. Foram viagens, mensagens on line, telefonemas e telefonemas. Por tudo, sou grato à minha orientadora Isabel Maria Loureiro, à Vera Vidal pela co-orientação e pela cessão do arquivo pessoal sobre Tolerância. E também a outros professores e professoras: Roseli Fischmann, Tullo Vigevani, Marcelo Carbone Carneiro e Rosângela de Lima Vieira. Juntos formam uma orquestra de saberes. Meu trabalho um pouco a sinfonia deles.

A tese está pronta, a vida não! Ainda bem. Celebremos a vida e, com ela, a tese. Obrigado a todos.

Clodoaldo



“A humanidade está constantemente enfrentando dois processos contraditórios dos quais um tende a instaurar a unificação, enquanto que o outro visa manter ou restabelecer a diversidade”

LÉVI-STRAUSS, *Race et Histoire*, p. 84-5.



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	2
A TOLERÂNCIA NA MODERNIDADE	9
Raízes da intolerância	11
Em busca da tolerância	14
A contribuição de Locke	18
A contribuição de Voltaire	26
A contribuição de Stuart Mill	32
RAZÃO: EMANCIPAÇÃO E DESPOTISMO	44
A razão emancipadora	45
A razão despótica	64
DE VOLTA A QUESTÃO DA TOLERÂNCIA.....	78
Novas faces da intolerância	79
UNESCO: desenvolvimento e paz	87
Ações pela tolerância	91
Relatório das Conferências Regionais	97
Encontro do Rio	100
Declaração de Princípios sobre a Tolerância	104
UM NOVO SENTIDO PARA A TOLERÂNCIA	111
Sentidos da tolerância na modernidade	113
Sentidos da tolerância no mundo contemporâneo	120
Conclusões	134
EPÍLOGO	139
Por que tolerância, hoje?	140
Educação multicultural. Qual?	146
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	153
Anexos	158
Resumo	176
Abstract	177





* As páginas ilustradas deste trabalho foram organizadas com figuras captadas nos sites: www.decet.org/ (UNESCO) e www.academic-universelle.asso.fr/manuel/manuel.htm, em 05.02.2000.

INTRODUÇÃO

"A tolerância consiste em permitir indulgentemente aos outros amar o que você não ama, pensar o que você não pensa, fazer o que você não faz."

GUYON,R., *Reflexions sur la tolérance*, p. 1.

Certamente não vivemos mais num mundo maniqueísta. Parece que todas as fronteiras perderam a nitidez. Falamos, sem receio, em *multi*, *inter* e em *transdisciplinaridade* nas ciências, certos de que o racionalismo analítico cartesiano não nos pode demonstrar toda a realidade. No plano religioso, nada é mais contemporâneo do que os eventos ecumênicos, que buscam sinalizar um futuro onde as religiões serão centradas no amor, na solidariedade e não mais em seus dogmas específicos. Com o fim da Guerra Fria, perdemos duas visões de mundo distintas e opostas que serviram de referência, de ambos os lados, para definir conceitos políticos, econômico-sociais e classificá-los de *certo* ou *errado*, de *progressista* ou *conservador*, *justo* ou *injusto*.

Se por um lado fragmentou-se o espaço geopolítico provocando um surto de movimentos nacionalistas, por outro, presenciamos a formação de blocos econômicos, facilitando não somente o intercâmbio das mercadorias, mas também das culturas.

As distâncias estreitaram-se com o avanço tecnológico dos meios de transporte e de comunicação. O primeiro facilitou e estimulou movimentos migratórios temporários ou permanentes. Já os meios de comunicação nos

proporcionam um espetáculo “babélico”, trazendo para dentro do espaço privado de identidade a frenética diversidade cultural da humanidade de que não nos dávamos conta.

Nesse contexto, o projeto educacional da tradição racionalista - voltado para a convivência com o *idêntico*, com a verdade universal e com a utopia comum - parece ser algo anacrônico ou, no mínimo, incompleto diante da pluralidade cultural com que deparamos diariamente. Os tempos atuais reclamam uma educação em que seja dada uma atenção especial a valores éticos que facilitem uma real convivência democrática, em que a diversidade de posições seja respeitada, sabendo que cada uma delas apreende apenas fragmentos da verdade e que dela somente se pode aproximar coletivamente. E o primeiro passo para caminharmos em direção dessa realidade chama-se *tolerância*.

Todavia, não foi apenas a exigência histórica o impulso originário para a presente trabalho, e sim a relação dessa com a tolerância, tomada como virtude, uma vez que o termo possui sentidos ambíguos e, mesmo, contraditórios. O que significa ser *tolerante*: aceitar passivamente tudo? suportar o diferente numa situação de conflito iminente? abrir mão de minhas posições em nome da paz dos cemitérios? considerar natural a desigualdade social? Ou ser tolerante é ter a consciência da alteridade; é dialogar com o outro enquanto outro; é o primeiro passo para a solidariedade, para a justiça social e para a paz? Além da complexidade dos sentidos da tolerância, existem aspectos históricos que nos mostram como o conceito de tolerância foi construído em bases contraditórias.

Diante de tal complexidade, queremos provar que se a tolerância não for bem compreendida no plano das relações humanas, sua aplicação na educação estará sendo um desserviço àquela sociedade que pretende uma democracia social e não apenas civil.

O conceito de tolerância é um produto do pensamento moderno. Portanto, pensar a tolerância na modernidade, enquanto resposta a situações de intolerância historicamente anteriores a ela, é condição para compreendermos o sentidos, limites e contradições do termo.

Nos tempos modernos, a humanidade, enquanto conceito abstrato, era uma para a cultura ocidental; isto é, historicamente foi percebida a partir de um único paradigma cultural: o do homem (masculino), branco, adulto, europeu ocidental,



cristão, culto, racional e materialmente desenvolvido. Aí encontra-se a raiz de grande parte dos preconceitos contra a mulher, o homossexual, o negro, o índio, a criança, o velho, os imigrantes, os membros de religiões não-cristãs, os incultos, os pobres etc. O eurocentrismo, talhado pela razão iluminista via as demais culturas como subculturas em estágios inferiores à sua e, portanto, obrigadas a seguir o mesmo modelo cultural.

Esse paradigma garantiu unidade e identidade à cultura ocidental não somente na Europa, mas nas Américas e, até mesmo, em diversas colônias africanas. Ele está fundamentado em dois pilares: um econômico e outro filosófico. A europeização da cultura mundial é consequência da hegemonia do capitalismo, concebido e construído pela história européia. O processo de mundialização do sistema capitalista, tendo seu epicentro na Europa, garantiu a unidade ideológica. Daí porque a história oficial identifica-se com a própria história da civilização do homem europeu.

Na outra face, está a própria história da filosofia ocidental. Em sua conferência *Que é isto - a filosofia?*, Heidegger mostra não somente porque a *philosophia* enquanto *logos* é na sua essência originariamente grega, mas também sua identificação com a própria história ocidental européia. *"Isto é atestado pelo surto e domínio das ciências. Pelo fato de elas brotarem da marcha mais íntima da história ocidental-européia, o que vale dizer do processo da filosofia, são elas capazes de marcar hoje, com seu cunho específico, a história da humanidade pelo orbe terrestre."*¹

E o coração desta filosofia é o pensamento metafísico fundado no *princípio de identidade*, suprema lei do pensamento. Ao analisar a expressão "A = A" na língua grega, Heidegger corrige a fórmula para "A é A", que melhor traduz o sentido originário de "... *união numa unidade. Por isso a identidade aparece, através da história do pensamento ocidental com o caráter de unidade*"². Daí porque, para a metafísica, a verdade é universal, una e idêntica a si mesma. O princípio de identidade fundou o ideal de unidade e identidade da cultura ocidental.

Em consonância com ele, o projeto educacional da tradição racionalista foi alicerçado na *ética da identidade*, ou seja, preparar as crianças para a convivência

¹ Heidegger, M., *O que é isto - a filosofia?*, p 21.

² Ibid., p.51.



com o igual, com a verdade universal e com a utopia comum. Segundo esta visão, a humanidade possui uma identidade que se apresenta como o ideal de ser humano para as novas gerações. O que fugia deste modelo era ocultado, rejeitado, combatido e até excluído, quando se apresentava como ameaça à identidade cultural do grupo. Na tradição filosófica ocidental, a essência humana não se encontrava no plano dos sentidos, dos sentimentos e, portanto, na pluralidade; mas naquilo que temos de comum, de idêntico: a racionalidade enquanto *logos*. Assim, educar significou tradicionalmente *controlar*, *superar* e até mesmo *anular* as diferenças para nos tornarmos semelhantes ao europeu. Esta postura justificou, por exemplo, a intolerância e a violência com que os colonizadores destruíram culturas indígenas nas Américas, em nome da civilização européia e da fé cristã.

Esse modelo cultural ainda hoje nutre determinadas formas de intolerância racial, étnica e social. Sobre o pensamento liberal diz Rinaldi: *“quando se falou em liberdade, o que se viu foi servidão (...); quando se falou em igualdade, o que se viu foi o aumento das disparidades em escala mundial nunca experimentada; quando se falou em fraternidade, o que se viu foi o aumento da rivalidade”*³.

Em razão dessas contradições histórico-filosóficas, o exame crítico do conceito de tolerância nos remete a um rastreamento histórico para apreender o sentido deste valor, construído no interior do pensamento moderno.

Outro aspecto a ser avaliado no trabalho é a própria crítica ao Iluminismo, enquanto vertente moderna da *ética da identidade*. O questionamento do racionalismo dogmático, fonte de intolerância, acabou estendendo-se à própria razão. Para essa posição, nós somos o que somos muito mais por aquilo que temos de diferente do que por aquilo que temos em comum. Em última instância, a cultura existe apenas no plural e por isso somente se pode conceber a tolerância no interior da *ética da diversidade*. Em outras palavras, essa virtude será alcançada, não pela consciência do que temos em comum (porque quase nada temos em comum), mas pela sensibilidade em relação a nossas diferenças.

Esta postura niilista não conteria uma contradição interna a inviabilizar suas próprias pretensões éticas? A ênfase absoluta na diversidade tornaria impossível qualquer relacionamento com o outro, uma vez que a identidade é condição mesma

³ Rinaldi, D., *Ética da diferença*, p. 128.



do contato. Nem mesmo poderia compreender uma outra cultura, pois a “outra cultura” é vista sob a ótica da minha cultura. Corta-se, assim, qualquer possibilidade de diálogo. Também a verdade circunscrita apenas na diversidade inviabiliza as relações humanas de tolerância. Pois, se não houver uma verdade comum, que sirva de fundamento do valor da tolerância, será preciso respeitar qualquer posição, mesmo a do intolerante.

Assim sendo, o sentido da tolerância deverá emergir da tensão entre identidade e diversidade, o que implica uma atenção especial ao se trabalhar este valor ético na educação.

Com o presente trabalho pretendemos demonstrar que em um consenso imediato e espontâneo em torno da tolerância na educação pode deixar passar despercebidas a complexidade e as contradições que a temática contém e assim transformar-se num modismo educacional com conseqüências negativas. Somente após equacionamento claro das questões postas, é possível uma articulação coerente da virtude da tolerância no processo educacional, objetivo comportamental inerente a temas transversais como: “pluralidade cultural”, “ética”, “direitos humanos” e “sexualidade”.

Nosso percurso foi estruturado em quatro capítulos. No primeiro serão recuperados os sentidos do valor tolerância no pensamento iluminista. Essa reconstituição histórica terá como referência básica as contribuições de Locke, Voltaire e Stuart Mill.

Explicitaremos, no segundo capítulo, as contradições do pensamento liberal, mostrando de que forma foi construído o projeto ambíguo da razão ocidental: emancipação e dominação. Em outras palavras, mostraremos que o conceito burguês de tolerância trouxe historicamente no bojo formas de intolerância.

Na terceira parte do texto, mostraremos alguns aspectos da presença do valor tolerância neste final de século: valor colocado na agenda mundial como questão inadiável. Neste contexto iremos caracterizar o trabalho desenvolvido pela UNESCO visando implantar e expandir nos povos a consciência da tolerância, que culminou em 1995: o *Ano Internacional da Tolerância*. Caracterizaremos especialmente a participação do Brasil neste programa da UNESCO.

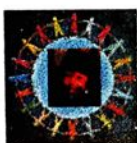
O trabalho terá um quarto capítulo, em que será analisada - à luz da discussão teórica realizada anteriormente - a contribuição teórica produzida por



ocasião do *Encontro pela Tolerância na América Latina e Caribe*, ocorrido no Rio de Janeiro, em 1994. Este foi o primeiro de sete grandes eventos regionais, em preparação das atividades do *Ano Internacional da Tolerância*. O foco principal da análise cairá sobre a nova articulação identidade e diversidade cultural que o conceito de tolerância requer na realidade latino-americana. Com isso, estarão sendo avaliados os possíveis teóricos sobre a temática, proporcionados pelo *Encontro do Rio*.

No epílogo, serão levantados dois conjuntos de questionamentos suscitados pelas leituras. O primeiro refere-se aos paradoxos do conceito de tolerância, quando fundamentado seja no universalismo, seja no relativismo cultural. Então, visualizaremos três possibilidades de superação dessa dicotomia "identidade-diversidade" como pólos excludentes. Veremos também a importância, nessa tarefa, da distinção entre multiculturalismo liberal e multiculturalismo crítico. Em segundo lugar, abriremos espaço para alguns problemas de ordem prática relacionados à educação multicultural. Quais os obstáculos enfrentados pelo educador e pela educadora ao trabalhar com o valor tolerância, inserido no tema transversal: "pluralidade cultural"? E quais os cuidados que se deve ter no tratamento da temática? O questionamento nos instiga a novos estudos.





CAPÍTULO I

A TOLERÂNCIA NA MODERNIDADE

“Quem quer que se atreva a liquidar os dissidentes está possuído da ilusão de ser o detentor do monopólio do divino...”

Rubem Alves, *Dogmatismo e tolerância*, p. 18.

O pensamento moderno na Europa ocidental foi marcado pela busca da emancipação do ser humano. Com o desenvolvimento da razão, em sua capacidade de julgamento crítico, o homem superaria a ignorância: causa primeira do medo, do preconceito, do fanatismo, da intolerância e, por conseqüência, da violência. Assim estaria aberto o caminho da liberdade, da paz e do progresso. Foi essa ideologia iluminista que pretendeu afastar a humanidade definitivamente daquilo que se considerava como obscurantismo medieval.

O propósito deste capítulo é reconstruir parte do caminho histórico do conceito de tolerância na modernidade européia ocidental, tomando como referência básica três obras filosóficas: *Carta sobre a tolerância* (séc. XVII), de John Locke; *Tratado sobre a tolerância* (séc. XVIII), de Voltaire e *Sobre a liberdade* (séc. XIX) de Stuart Mill. Certamente outros autores poderiam ser incluídos no estudo, mesmo porque o conceito de tolerância está longe de ser homogêneo. Entretanto, a trajetória escolhida é suficiente para entender seus fundamentos e limites, no contexto do pensamento liberal. Para isso, retomaremos inicialmente apenas dois



aspectos históricos pontuais: as raízes da intolerância religiosa no período medieval e da luta pela tolerância na modernidade.

A tolerância é uma questão ética central na história moderna. Em seu sentido primeiro refere-se à liberdade religiosa plantada pela Reforma, porém a tolerância religiosa faz parte de um processo histórico mais amplo: o desenvolvimento gradual da liberdade humana.

O historiador americano Henry Kamen, ao tratar do assunto, procura desfazer inicialmente algumas idéias¹. A primeira delas é que, no processo civilizatório ocidental, o comportamento tolerante não teve uma evolução progressiva linear como se pressupõe. Ela sofreu avanços e retrocessos por períodos prolongados. Kamen rebate também a tese de que a liberdade religiosa é uma realização exclusivamente moderna. O próprio Voltaire expressou essa posição ao comentar sobre a existência da tolerância religiosa entre os povos antigos civilizados. Para ele, os gregos são um exemplo de um povo que assegurava a liberdade de pensar. Em sua pluralidade de cultos, os atenienses tinham até um altar aos deuses estrangeiros desconhecidos. É claro que a condenação de Sócrates à cicuta continha acusação relativa à consciência religiosa. Porém, para Voltaire, esse foi um caso isolado e reparado pelos atenienses que logo após, reconhecendo a injustiça, condenaram à morte Melito, principal autor da sentença, baniram outros acusadores e ergueram um templo a Sócrates².

Outra idéia preliminar, destacada por Kamen, é a de que os protagonistas da tolerância, como Locke, não foram vozes solitárias, mas sim representantes de interesses de grupos sociais e de forças políticas. Assim, o conceito de tolerância foi sendo histórica e culturalmente construído.

Tais ressalvas são necessárias para uma melhor compreensão do problema da tolerância tal como apareceu na modernidade, especificamente, na Europa cristã pós-Reforma. Foi uma época marcada por revoluções, rebeliões, posições críticas e atitudes novas e mais liberais frente à religião. Kamen aponta dois conjuntos de causas desse novo tempo:

¹ KAMEN, H., *Los caminos de la tolerancia*, p. 7.

² VOLTAIRE, *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas, p. 39-42.



*"Em primeiro lugar está o avanço econômico, confuso porém indiscutível, em que a aplicação intensiva e crescente de novos métodos de produção e o desenvolvimento de uma economia monetária preparam o terreno para o ocaso do feudalismo na Europa ocidental. Simultaneamente se dá o crescimento do chamado espírito secular na literatura, na arte e na política, como se manifestaram no Renascimento"*³.

Raízes da intolerância

Quando se fala da modernidade como uma época de maior liberdade e tolerância religiosa, contrapõe-se a ela a opressão e a intolerância do cristianismo medieval. Ora, como pôde historicamente tornar-se intolerante uma religião que contém em si princípios como o da caridade e do perdão? A doutrina cristã e intolerância são incompatíveis! Essa perplexidade Locke manifestou logo no início da *Carta acerca da tolerância*, como veremos mais adiante.

Diversas passagens bíblicas confirmam a posição de Locke. Citam os evangelhos que Cristo proclamou a caridade como o maior dos mandamentos. E mais, o espírito de caridade cristã ultrapassa os limites da *philia* grega, estendendo a compreensão e o perdão até para os inimigos. Por isso a caridade cristã implica também a defesa da liberdade, tanto externa quanto interna.

*"Internamente, a graça de Cristo havia redimido e absolvido o homem, dando-lhe a liberdade absoluta dos filhos de Deus. Em correspondência o cristão deve respeitar os demais com um espírito de caridade fundado na liberdade: não se deve ferir a consciência do próximo."*⁴

Por sua vez, a liberdade externa dos cristãos está fundada no fato de que a religião cristã nasceu com propósitos distintos da ação política. Em contrapartida, essa doutrina justificou também o direito de a Igreja primitiva reivindicar a não interferência do governo romano em suas questões religiosas. E sabemos quão violentas foram as perseguições sofridas pelos cristãos nos primeiros séculos.

³ KAMEN, H., op. cit., p. 7-8.

⁴ Ibid., p. 8.



Contudo, é interessante registrar de passagem que a causa principal delas gerou controvérsias. Contrário à versão histórica tradicional que vê intolerância religiosa nos imperadores romanos, outros, como Voltaire, consideram os romanos um povo tolerante em assunto de religião, pois permitiam todos os cultos em seu território. Os confrontos por motivos religiosos eram entre os judeus e os primeiros cristãos, que começavam a separar-se. Quanto às perseguições e martírios de cristãos, Voltaire procura mostrar que os motivos das condenações foram normalmente por rebeldia civil ou devido a atitudes intolerantes e violentas dos próprios cristãos contra os cultos estabelecidos⁵.

Voltemos, porém, à questão central posta anteriormente. Se a religião cristã tem, na doutrina, a tolerância como princípio e se esta foi a imagem do cristianismo primitivo, onde estariam as raízes de sua absoluta intolerância no período medieval?

Como sabemos, no século IV, o imperador romano Constantino legalizou o cristianismo e posteriormente tornou-o a religião oficial do Império. A partir daí, ele passa a conviver com as realidades políticas. No esforço de manutenção e expansão, a Igreja transformou-se em uma força conservadora. Em outras palavras, cada vez mais a mensagem revolucionária de liberdade e igualdade se afastava desse mundo transitório e se colocava como graça recebida no reino dos céus, por meio da salvação das almas. Assim, os cristãos deviam resignar-se com os males terrenos. Estava aberto o caminho para a grande aliança entre a Igreja e o poder secular na Idade Média, base da intolerância religiosa. *“Por seu lado, a Igreja pregou a submissão paciente aos poderes terrenos, e o Estado participou da erradicação da heterodoxia religiosa...”*⁶.

Daí em diante, a intolerância foi ganhando volume e radicalidade⁷. Já no final do século IV, a Igreja aceitava punir os cristãos heterodoxos e aprovava as perseguições do governo secular contra outras crenças. No início do século V, começou a ser construído o arcabouço ideológico para justificar a intolerância e as perseguições. Algumas parábolas do evangelho, como a da “separação do joio do trigo”, passaram a receber interpretação condizente com a ideologia da Igreja nesse momento histórico. O próprio Santo Agostinho (354-430), reconhecido como

⁵ VOLTAIRE, op. cit., p. 43-52.

⁶ KAMEN, H., op. cit., p. 14.

⁷ Ibid., p. 13-5.



adversário da tortura e da pena de morte, influenciou os protagonistas posteriores da intolerância religiosa. Aceitando a revelação cristã como a única verdadeira, ele acabou por justificar a perseguição da Igreja contra os ímpios. Esta, feita com amor, era considerada justa, enquanto a perseguição dos ímpios contra os cristãos era injusta e cruel.

No século V, as esferas do poder secular e do religioso ainda eram distintas, o que garantia assim, em teoria, as mãos limpas da Igreja diante do sangue derramado nas perseguições oficialmente comandadas pelo braço secular, o Império. Entretanto, com a enorme expansão do cristianismo, a Igreja tornou-se no século VIII a única guardiã da civilização européia. Instalou-se em definitivo a teocracia: uma sociedade sacra em que toda autoridade, por ser divina, era legitimada pela Igreja.

A partir daí, assuntos políticos e religiosos acabaram-se mesclando.

“A natureza da sociedade feudal cristã conduzia à visão da heresia como quebra da ordem divina e social alicerçada sobre a fides. O braço secular não deixou de atuar segundo os ditames de uma sociedade de guerreiros, que via na heresia uma falta grave, equivalente no plano religioso à quebra de um juramento de fidelidade do vassalo a seu senhor, de tal modo que ‘infidelidade’ social e religiosa se confundem.”⁸

Como se vê, a intolerância religiosa na Idade Média estava entrelaçada a questões políticas que lhe davam não apenas sustentação ideológica.

Na Baixa Idade Média, acirrou-se a intolerância da Igreja. As Cruzadas e a Inquisição foram as formas extremas desse sentimento. A ação violenta das Cruzadas, a partir do século X, tinha justificativas religiosas manifestas e interesses políticos e econômicos latentes. Por trás dos motivos religiosos, as Cruzadas contra os muçulmanos, tanto no oriente quanto na península ibérica, estavam claramente os interesses expansionistas da Igreja. Em algumas Cruzadas, até mercadores europeus conquistaram novos espaços com as conquistas da Igreja. Além dos muçulmanos, as Cruzadas tinham a missão de combater os heréticos e pagãos em regiões próximas para restabelecer a ordem dogmática e social.

⁸ FALBEL, N., *Heresias Medievais*, p. 15.



A Inquisição, por sua vez, significou a institucionalização das formas de repressão. Desde o século XI, em diversos códigos civis de regiões do continente europeu, foram introduzidas leis específicas contra os heréticos prevendo, além de prisão e confisco de bens, a pena de morte na fogueira, segundo o costume medieval. Lei civil e canônica reforçaram-se mutuamente. No século XIII, a Igreja acabou por criar uma instituição para identificação e perseguição dos heréticos, o Tribunal do Santo Ofício. Assim foi legalizada a intolerância, a violência e o terror.

Em busca da tolerância

O esforço pela conquista da tolerância religiosa e liberdade de pensamento, na modernidade, está fundado no “espírito liberal europeu”, cujas raízes penetram na Baixa Idade Média. O pensamento liberal tem duas interfaces imbricadas: a atividade econômica da burguesia e o ideário dos humanistas.

Desde o século XI, o Ocidente europeu foi se constituindo num poderoso eixo comercial devido à facilidade de contatos constantes com o Oriente, principal fornecedor de produtos e especiarias. Nos séculos posteriores, o rápido crescimento demográfico e o aumento da produção agrícola pelo desenvolvimento de novas técnicas vieram reforçar a atividade comercial nos grandes centros urbanos recém surgidos. Essa prosperidade do comércio provocou o primeiro abalo na estrutura feudal.

A atividade dos mercadores tinha como característica básica a liberdade. Não havendo regras para o comércio, tudo se fazia para obter o maior lucro possível na compra-e-venda. A liberdade no mercado influenciou um estilo de vida marcado pelo individualismo, ambição, transitoriedade, risco e aventura. Tais características da classe burguesa eram bem opostas às virtudes pregadas pela Igreja com apoio da nobreza feudal.

A partir do século XV, para consolidar e ampliar o comércio, a burguesia apoiou os interesses da monarquia na formação dos Estados nacionais. Uma vez consolidados seus objetivos mercantilistas, ela passou a ver o poder absoluto dos monarcas modernos como obstáculo à expansão da política liberal. Desencadearam-se assim as chamadas revoluções burguesas que trouxeram em sua bagagem ideológica a defesa da tolerância religiosa e da liberdade de pensamento.



Essa interface ideológica do espírito liberal recebeu contornos nítidos no humanismo renascentista. No século XV, como sintetizou Sevcenko⁹, as Universidades medievais sofreram profunda mudança na estrutura curricular com a introdução de “estudos humanos” pela via das línguas clássicas latim e grego e mais tarde pelo árabe, hebraico e aramaico. A renovação acadêmica, defendida por intelectuais desde o século anterior, visava não somente libertar os altos estudos da ótica reducionista dos textos medievais redigidos no latim da Igreja, mas também introduzir na cultura cristã valores da Antigüidade que exaltavam o indivíduo, os feitos históricos, a capacidade de ação do homem, a liberdade de atuação e participação política. Nesse ponto coincidiram os ideais humanistas com os propósitos da burguesia emergente.

O choque entre os intelectuais humanistas e os teólogos tradicionais foi inevitável e profundo. Enquanto a Igreja insistia no discurso medieval, acentuando valores como submissão e renúncia, os humanistas defendiam a liberdade e a criatividade humana na transformação desse mundo como expressões do divino existente em cada indivíduo.

Ameaçada em seu poder, a Igreja escolheu o caminho da intolerância e da repressão. Muitos intelectuais representantes do humanismo sofreram perseguições sociais, outros até condenações da mão impiedosa da Inquisição.

“Dante e Maquiavel conheceram o exílio, Campanella e Galileu foram submetidos à prisão e tortura, Thomas Morus foi decapitado por ordem de Henrique VIII, Giordano Bruno e Etienne Dolet forma condenados à fogueira (...) Para muitos, esse ardor de independência significou a morte na mais completa miséria, abandonados por todas as forças sociais. Esse foi o caso de Camões e de Michelangelo, que morreram à míngua...”¹⁰

Especificamente no campo da fé, o humanismo expressou-se pela interiorização e individualização da experiência religiosa. O primeiro aspecto referia-se à valorização da autenticidade e simplicidade da fé cristã contrapondo-se à opulência do clero, ao formalismo vazio dos cultos, à exploração das imagens e

⁹ SEVCENKO, N., *O renascimento*, p. 14.

¹⁰ *Ibid.*, p 17.



reliquias. Já a individualização dizia respeito à liberdade de cada cristão em ler e interpretar racionalmente as Sagradas Escrituras sem a tutela da interpretação oficial da Igreja. Como sabemos, essa necessidade de renovação religiosa, já prenunciada por Erasmo de Rotterdam em *Elogio à loucura*, foi um dos objetivos da Reforma Protestante desfechada por Martinho Lutero, no século XVI.

A nova doutrina satisfazia também os interesses da classe burguesa, pois não considerava as atividades ligadas ao comércio ações pecaminosas como as julgava a Igreja Católica. Assim, grande parte da burguesia aderiu ao movimento reformista.

Portanto, no início da modernidade, houve uma trama de acordos e rompimentos econômicos e políticos visando atingir os interesses de cada uma das grandes forças sociais existentes: a nobreza feudal, a Igreja Católica, a monarquia moderna, as igrejas reformistas e a burguesia comercial. Nesse contexto histórico, surgiram as revoluções burguesas a partir do século XVII. Com elas, o espírito liberal vai colocar radicalmente, como veremos, questões como tolerância religiosa e liberdade de pensamento.

A revolução burguesa na Inglaterra foi marcada por profundos conflitos. A burguesia mercantil apoiou a monarquia absolutista em sua ação contra a nobreza e a Igreja Católica, porém, a prática comercial dos monarcas impedia a expansão dos negócios dessa burguesia. No plano político, as personagens do conflito eram a monarquia absolutista e o parlamento. Este tinha o poder de direito desde a Carta Magna de 1215, porém buscava o poder de fato. Por sua vez, o rei acabou por legitimar seu poder de fato, considerando a autoridade real como divina. E assim deu uma forma católica ao anglicanismo. Diante disso, o Parlamento dominado pela burguesia mercantil identificou-se com o *puritanismo*, forma radical do calvinismo que rejeitava o anglicanismo. O movimento, denominado *Revolução Puritana* de 1640, deu início ao processo da Revolução Inglesa.

Como vemos, essa revolução envolveu disputas religiosas entre protestantes e católicos, acirrando a intolerância de ambas as partes. No Parlamento, entretanto, um grupo de políticos independentes liderados por Oliver Cromwell e Henry Vane defendiam a liberdade de consciência como direito natural e tinham compromisso com a luta pela tolerância religiosa universal. Embora lenta e incompleta, a tolerância religiosa teve avanços durante a revolução. Nos constantes debates no parlamento inglês sobre a tolerância para com os católicos, os partidários desta



ganhavam mais e mais adeptos. No meio cultural, a tolerância religiosa e a liberdade civil foram temas de diversas obras de intelectuais radicais: *Oceana* de James Harrington; *Power of Love* de Guilermo Walwyn; *The Compassionate Samaritane* de Ricardo Overton; *Liberty of Conscience* de Henry Robinson; *A Healing Question Propounded* de Henry Vane, para citar algumas.¹¹

Na Inglaterra, o processo revolucionário da burguesia culminou com a chamada Revolução Gloriosa que derrotou o absolutismo em 1688. Com ela, ascendeu ao trono Guilherme de Orange, até então exilado na Holanda, dando início ao regime de monarquia parlamentar.

Fora da Inglaterra, merecem destaque - como precursores das obras filosóficas aqui escolhidas para análise - dois grandes pensadores: Baruch Espinosa (1632-1677) e Pierre Bayle (1647-1706). O filósofo holandês Espinosa construiu uma argumentação racionalista em favor da liberdade política e religiosa. Em seu *Tratado Teológico-Político*, publicado em 1670, defendeu a separação entre Estado e Igreja. Espinosa também analisou a gênese da superstição religiosa, e seus efeitos em forma de poder religioso sustentado por um aparato militar e político: eis a raiz de todo Estado autoritário e despótico.¹² Para Espinosa, ao contrário, a finalidade do Estado está na liberdade do indivíduo. A tese em defesa do Estado liberal fundamenta-se na liberdade do indivíduo. O homem, enquanto ser racional, não pode renunciar a seu direito natural de pensar e julgar livremente. O Estado, portanto, deve oferecer condições para que os indivíduos usem livremente sua razão e deixem de se relacionar com preconceito, ódio e violência¹³. Assim, a liberdade civil inclui necessariamente a liberdade religiosa. Certamente essas idéias de Espinosa contribuíram para que a Holanda se tornasse na época o país da tolerância, onde se refugiaram muitos liberais.

O francês calvinista Pierre Bayle, catedrático em filosofia, foi o precursor de Voltaire, na defesa da liberdade de crença e pensamento. Em seu livro *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer*, ele vai

¹¹ KAMEN, H., op. cit., p. 170-175.

¹² CHAUÍ, M., "Espinosa: vida e obra" (introdução). In: *Os pensadores*, p. XI e XII.

¹³ ESPINOSA, B., *Tratado teológico-político*, p. 251-65.



argumentar contra o significado literal de “*compelle intrare*”,¹⁴ utilizado na Idade Média para justificar a perseguição da Igreja contra os heréticos. Para Kamem,

*“O Commentaire de Bayle não somente põe fim a todas as discussões precedentes sobre a tolerância, como marca o rumo de todas as tendências que em diante iam considerar ética e racionalmente a intolerância como algo errôneo”*¹⁵.

Bayle encontra no ceticismo a sustentação de suas posições a favor da tolerância. Se somos incapazes de ter um convencimento absoluto de possuir a verdade, devemos ser tolerantes com aquelas posições que nos parecem falsas. Por esse caminho também vai seguir Locke, o primeiro dos três filósofos a serem analisados a seguir.

A contribuição de Locke

O filósofo John Locke (1632-1704), ao lado de sua atividade como pensador e médico, assumiu encargos políticos, posicionando-se sempre contra o absolutismo. Acusado de participar de trama política contra o soberano, acabou refugiando-se também na Holanda a exemplo de outros revolucionários. Lá foi companheiro de exílio de Pierre Bayle. Voltando à Inglaterra após a vitória da revolução, Locke passou a divulgar amplamente suas idéias liberais. Em 1689, publicou *Carta acerca da tolerância*, contribuindo para o grande debate do século XVII sobre a liberdade de consciência e a tolerância religiosa.

Na obra, Locke articula duas teses principais em favor da tolerância religiosa. A primeira vê a liberdade de consciência religiosa como questão de foro íntimo e chama a atenção para a necessidade de coerência a doutrina cristã e a tolerância. A outra, de ordem política, considera que a função do Estado está circunscrita à defesa dos *bens civis* dos cidadãos não devendo tomar partido por uma religião.

Na introdução procura desmontar os argumentos utilizados pela Igreja para justificar toda sorte de violência dos cristãos, praticada na época em nome da

¹⁴ A expressão refere-se à parábola (Lucas 14: 23) em que um homem obrigou pessoas para participarem de seu banquete que havia sido rejeitado pelos convidados oficiais. Na Idade Média, alguns teólogos viam nessa passagem a justificativa do direito da Igreja em agir energicamente na conversão dos hereges. Para Bayle esta interpretação literal não procede.

¹⁵ KAMEN, H., op. cit., p. 236.

salvação dos hereges. Sendo a caridade e o amor a essência da verdadeira igreja do Cristo, violência e cristianismo se contradizem. *“Se se acredita no Evangelho e nos apóstolos, ninguém pode ser cristão sem caridade, e sem a fé que age, não pela força, mas pelo amor.”*¹⁶ Crer, ter fé implica uma escolha livre e pessoal e, portanto, não pode ocorrer por imposição externa de quem quer seja. A conversão, segundo o Evangelho, se faz por meio do amor e não pelo uso da força. Além disso, Locke desconfia da sinceridade daqueles que dizem praticar a violência por caridade e zelo pelas almas humanas. Se os vícios morais obstruem mais a salvação das almas e são mais opostos à glória de Deus do que qualquer desinência religiosa, por que então aqueles são ignorados, enquanto esta sofre todo tipo de perseguição e castigos violentos? Essa atitude contraditória, para Locke, não somente é anticristã como *“demonstra claramente que seu objetivo é outro reino, e não o reino de Deus”*¹⁷, ou seja, em nome da religião, procura-se defender interesses terrenos. Somente uma clara distinção da natureza e das funções da religião e do governo civil poderá pôr fim a controvérsias que alimentam a intolerância religiosa em seus vários aspectos.

Para Locke, a comunidade civil

*“...é uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros” (...): “a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc.”*¹⁸

As leis da sociedade devem garantir tais bens a todos. E o magistrado civil tem o dever e o poder de reprimir pela força quem desobedece às leis. Todo o poder do magistrado se restringe ao cuidado dos bens civis, não cabendo a ele, portanto, o cuidado das almas.

A limitação do poder do magistrado civil em relação aos assuntos religiosos deve-se a três motivos. Em primeiro lugar, o magistrado não pode exercer uma função que não lhe foi outorgada nem por Deus, que não delegaria *“...autoridade a um homem sobre outro para induzir outros homens a aceitar sua religião”*¹⁹, e nem

¹⁶ LOCKE, J., Carta acerca da tolerância. In: *Os Pensadores*., p. 3.

¹⁷ Ibid., p. 4.

¹⁸ Ibid., p. 5.

¹⁹ Ibid., p. 5.



pelos homens, pois ninguém jamais abriu mão do cuidado pessoal da salvação de sua alma, adotando a convicção de uma outra pessoa. Em segundo lugar, o magistrado não pode pela lei civil prescrever artigos de fé ou doutrinas ou formas de cultuar Deus, uma vez que seu poder é exercido pela coerção e a adesão a uma religião se faz pela persuasão do espírito. Por fim, se a religião estivesse vinculada ao poder civil, a salvação teria um único caminho, aquele imposto pelo governo de um único país como a verdadeira religião, o que seria um absurdo.

Para Locke, em contraste com a comunidade civil, os membros de uma igreja deveriam formar uma sociedade que livremente escolhe uma forma para cultuar Deus, a qual acreditam como verdadeira e aceitável para a salvação de suas almas. Tanto a adesão a essa sociedade seria voluntária, quanto a decisão de sair dela. Como qualquer outra, essa sociedade livre possui leis para manter-se unida. Contudo, uma vez sendo sua união voluntária, o “...direito de formular suas leis não pertence a ninguém em particular mas à própria sociedade, ou pelo menos - o que dá no mesmo - àqueles a quem a sociedade a isso autorizou por mútuo consentimento.”²⁰. O que Locke quer aqui enfatizar é o caráter representativo que a autoridade religiosa deveria ter, em vez de a autoridade legal do bispo ou presbítero derivar-se exclusivamente por “...sucessão ininterrupta e contínua dos próprios Apóstolos.”²¹. Para ele, a legalidade da autoridade eclesiástica não está explícita no texto do Novo Testamento e nem houve consenso sobre ela na história da Igreja. E mesmo que houvesse uma autoridade eclesiástica determinada pela cadeia de sucessão, deveria ser garantida a liberdade de adesão a esta igreja. A verdadeira Igreja de Cristo é aquela que se funda na Sagrada Escritura e não nas leis eclesiásticas. Nela não está escrito que a Igreja “... deve perseguir e censurar a outrem, ou obrigá-lo através da força, da espada, do fogo a abraçar sua fé e doutrinas...”²². Ao fundamentar a tolerância entre os cristãos na própria palavra de Cristo, Locke não está negando a necessidade das leis eclesiásticas, mas afirmando que a Igreja, em conformidade com o Evangelho, deve apenas utilizar da exortação, admoestação e conselho para garantir a obediência às suas leis. E a punição máxima para os desobedientes é a *separação* e a *exclusão* da comunidade cristã.

²⁰ LOCKE, J., op. cit., p. 7.

²¹ Ibid., p. 7.

²² Ibid., p. 7.



Feita a fundamentação da tolerância a partir da distinção entre sociedade civil e sociedade religiosa, Locke passa a caracterizar o dever de tolerância em diversos tipos de relações sociais de sua época.

a) Tolerância da Igreja para com seus membros: A excomunhão do membro dissidente não pode causar dano físico ou material à pessoa expulsa da comunidade religiosa.

b) Tolerância entre os indivíduos na sociedade civil: “... *nenhum indivíduo deve atacar ou prejudicar de qualquer maneira a outrem nos seus bens civis porque professa outra religião ou forma de culto.*”²³. Aqui Locke está fundamentando a tolerância nos direitos civis de cidadania como invioláveis, acima das questões religiosas. Essa tolerância também vale para a relação entre as diversas igrejas. Nenhuma igreja pode ter jurisdição sobre a outra, nem mesmo quando o magistrado civil pertence a uma delas, já que o governo civil não pode outorgar nenhum novo direito à igreja. Só haverá segurança e paz numa sociedade sem privilégios civis ou religiosos.

c) Tolerância dos membros da hierarquia da Igreja para com a comunidade: A autoridade dos bispos, padres, presbíteros e ministros deve ficar nos limites da Igreja. Não basta que os sacerdotes não se utilizem “... *da violência, da pilhagem e de todos os modos de perseguição.*”²⁴, eles devem ser mensageiros da paz, da tolerância.

d) Deveres dos magistrados a respeito da tolerância: Locke inicia, retomando a argumentação de que não cabe ao magistrado o cuidado com a salvação das almas, mas somente com os bens civis. O caminho da conversão é caritativo, de muitas sendas, portanto, não pode ser conseguido pela prescrição, natureza específica da ação do magistrado. Ademais, o caminho da salvação é de cuidado estritamente pessoal, diferentemente dos negócios dessa vida. Aqui, se o governante indicar um caminho errado, poderá compensar seus súditos pelas perdas dos bens civis, porém a perda do reino do céu é irreparável. Não se pode ter segurança em uma orientação externa, mesmo quando esta fala em nome da infalibilidade da Igreja, pois como saber quando a Igreja fala em nome da Igreja e não por outros interesses como muitas vezes foi feito, pergunta Locke. Para

²³ LOCKE, J., op. cit., p. 9.

²⁴ Ibid., p. 10.



justificar-se, ele cita fatos da história inglesa, quando “...o clero mudou seus decretos, seus artigos de fé, suas formas de culto, enfim tudo, pelo arbítrio do príncipe...”²⁵, referindo-se a Henrique VI, Eduardo VI, Maria e Elizabeth. Enfim, é inócua a ordem do magistrado para que alguém pertença a certa igreja a fim de salvar sua alma. Se ele acredita nesta igreja como verdadeira, virá a ela espontaneamente, se não acredita, mesmo que venha não será salvo.

Após o preâmbulo, Locke apresenta os deveres de tolerância do magistrado em relação às religiões abordando separadamente seus dois aspectos fundamentais: a forma externa e os ritos do culto; as doutrinas e os artigos de fé.

Em relação ao culto, o magistrado não pode impor quaisquer ritos mediante leis, pois eles são *fatos indiferentes* aos bens civis. O ritual religioso de banhar a criança na pia sacra só tem valor para determinada religião como batismo e, portanto, não pode ser imposto para toda a sociedade. Um outro dever do magistrado é ser tolerante com os ritos essenciais de uma igreja. Esses devem ser proibidos pelas leis civis quando forem prejudiciais à vida social, como o sacrifício de crianças por exemplo. Nem mesmo as igrejas idólatras devem sofrer interferência do magistrado, segundo Locke, pois dado a ele esse poder não haverá limites em relação a qualquer igreja. Além disso cada príncipe considera sua religião a verdadeira (ortodoxa) e as outras idólatras.

Em relação à doutrina, Locke distingue os artigos de ordem prática e os especulativos. Estes se referem aos artigos de fé, os quais o magistrado não pode proibir. A parte prática, entretanto, envolve ao mesmo tempo a conduta na religião e na vida social. Cada indivíduo tem uma dupla responsabilidade: cuidar da salvação de sua alma e também lutar pela dignidade e felicidade nesta vida. Enquanto a primeira é de ordem individual, a segunda se consegue por meio de acordo de convivência, para cada um conseguir seu intento.

Se os governantes agirem de boa fé raramente haverá confronto entre a lei e a consciência religiosa, uma vez que dizem respeito a coisas diferentes. Contudo, Locke cita quatro situações particulares em que os princípios da tolerância não podem ser aplicados: quando as doutrinas são “...*incompatíveis com a sociedade humana e contrárias aos bons costumes que são necessários para a preservação da*

²⁵ LOCKE, J., op. cit., p. 14.



sociedade civil..."²⁶; quando o poder religioso interfere de maneira disfarçada no poder civil; quando se confunde o chefe da igreja com o supremo magistrado, pois são dois poderes distintos; em relação aos ateus, porque se estes negam a existência de Deus, não podem reivindicar para si a tolerância, uma atitude fundada num princípio religioso.

Por fim, Locke rejeita a intolerância das assembleias religiosas pelo magistrado, sob o argumento de que elas são focos de insurreição contra a ordem social e contra o magistrado. Para ele, certas seitas revoltam-se contra o governante não por motivo religioso, mas pela opressão, violência e injustiça que este exerce sobre elas. Os homens se reúnem por muitos motivos, "*...mas há apenas uma coisa que reúne as pessoas para a sedição, ou seja, a opressão.*"²⁷. E ainda, as igrejas que não são a do magistrado têm interesse em manter a paz civil, pois esta é a melhor situação para elas.

Locke, após elencar o rol de deveres ligados à tolerância, termina a *Carta* referindo-se às guerras geradas pelo cristianismo. Para ele, "*...não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado), mas a recusa de tolerância para com os que têm opinião diversa...*"²⁸ que deu origem às guerras e disputas no mundo cristão.

Locke acrescenta, num *post scriptum*, considerações acerca da heresia e do cisma. Afirma de início que não se podem denominar hereges pessoas de religiões diferentes, pois "*...heresia consiste na separação que se faz em uma comunidade eclesiástica entre homens da mesma religião...*"²⁹, ou seja entre aqueles que participam da mesma regra de fé. Por essa definição, até mesmo os cristãos podem pertencer a religiões diferentes. Os papistas e os luteranos, por exemplo, têm uma regra de fé diferente. Enquanto estes reconhecem a Sagrada Escritura como fundamento único da Religião, aqueles incluem também, na regra da religião, as tradições e os decretos dos papas.

A partir dessa conceituação, Locke analisa diversos aspectos relativos a compreensão da Sagrada Escritura, como mensagens explícitas e implícitas,

²⁶ LOCKE, J., op. cit., p. 22.

²⁷ Ibid., p. 25.

²⁸ Ibid., p. 26.

²⁹ Ibid., p. 28.

deduções legítimas e ilegítimas, para mostrar a complexidade da condenação de alguém como herege.

Por fim, distingue *heresia* (separação em relação à doutrina) e *cisma* (separação em relação ao culto e disciplina). Conclui que, no cristianismo, estar em conformidade com a doutrina e com o culto é estar, em última análise, em conformidade com a palavra de Deus. E quem segue o que está expresso na Sagrada Escritura não pode ser considerado herege ou cismático.

Em *Carta acerca da tolerância*, como vimos, Locke articula duas linhas argumentativas em defesa da tolerância religiosa. Uma afinada com o pensamento teológico medieval e outra de caráter secular, no contexto do pensamento político da modernidade. Cada uma contém destinatários específicos: as autoridades eclesiásticas e as civis respectivamente. Locke procura garantir a universalidade de suas teses, oscilando entre posições teológicas e laicas.

A primeira linha de argumentação é dirigida em especial aos membros da hierarquia da Igreja Católica e extensivamente a todos os cristãos. Se a mensagem do Evangelho de Cristo é a de paz, de amor e, portanto, de tolerância, como pode um cristão praticar a violência em defesa de sua religião? De início, Locke expressa-se no horizonte do cristianismo defendendo a tolerância diante da pluralidade de posições cristãs. Aqui já insere argumentos da modernidade quando afirma a existência de muitos atalhos (crítica da unidade religiosa) no único caminho da salvação: o cristianismo (posição medieval). Adiante inclui na tolerância outras religiões como o judaísmo e o islamismo. O critério que define a verdadeira religião já não é somente objetivo, ou seja, a Sagrada Escritura, mas também, subjetivo: a adesão autêntica que leva a acreditar que um determinado caminho é o verdadeiro. Locke chega a afirmar que “...seja qual for a religião discutida, é certo, porém, que nenhuma religião pode ser útil e verdadeira se não se acredita nela como verdadeira.”³⁰. Essa argumentação reaparece ao longo do texto, sempre que o autor quer fundamentar a tolerância entre os cristãos, entre as autoridades da Igreja e os membros da comunidade religiosa, e entre as diversas religiões.

Na segunda linha de argumentação, Locke assume-se claramente como homem moderno. Critica a sociedade teocrática e vê na distinção entre o poder

³⁰ LOCKE, J., op. cit., p. 14.



religioso e o poder civil a possibilidade de se praticar a tolerância religiosa mais amplamente. Restringindo-se à sua função de cuidar dos bens desta vida, o governo civil deverá respeitar questões de consciência religiosa. Assim, a própria igreja, livre da interferência do governo civil, também deverá conduzir-se pela tolerância e pelo amor, único caminho da conversão e salvação das almas. Todavia, a liberdade religiosa encontra seu limite quando sua doutrina coloca em risco a própria existência da sociedade civil, valor máximo da modernidade. A tolerância, portanto, encontra-se circunscrita à esfera religiosa e não à pública. Nesta, é legítimo o uso da força para garantir a obediência às leis.

Embora, para o filósofo, a natureza do poder do magistrado civil esteja na coerção e não na persuasão, a *Carta* tem implícita a defesa da sociedade contratualista moderna, germe do processo histórico de construção da democracia pluralista que hoje conhecemos. Assim, o debate sobre a tolerância religiosa no século XVII nos ajuda na compreensão do conceito de tolerância na sociedade ocidental contemporânea.

Das duas linhas argumentativas utilizadas na obra, uma teológica e outra laica, esta tem uma sensível predominância. Nesse sentido, uma ética da tolerância, para Locke, se justificaria muito mais pela aceitação da diversidade humana e daí a necessidade de respeito às diferenças. A conduta de tolerância pressupõe democracia, pluralismo e liberdade. Por isso, a tolerância, enquanto valor ético, surge no interior do pensamento empirista, justamente porque ela implica pluralidade de posições, ceticismo, em oposição ao pensamento dogmático e unitário da metafísica e da teologia.

A *Carta acerca da tolerância* não foi uma obra solitária e original sobre o assunto no século XVII. Vários escritores europeus, como vimos, já haviam saído em defesa da tolerância. Contudo, para Kamen, foi a que teve maior influência:

*"Uma obra como a de Locke, o filósofo mais importante de seu século, cidadão da Europa racionalista, e profeta da revolução inglesa de 1688, provocava respeito tal e se dirigia a tal número de pessoas que praticamente representava a última palavra sobre o assunto."*³¹

³¹ KAMEN, H., op. cit., p. 231.



A contribuição de Voltaire

A revogação do Editto de Nantes³² em 1685 por Luiz XIV abriu um caminho sangrento de intolerância religiosa que percorreu a França por todo o século XVIII. A liberdade de culto, garantida pelo Editto, voltou a ser proibida e os protestantes foram perseguidos ou convertidos à força como “novos católicos”.

Respaldados pela legislação antiprottestante, nobreza e clero revelaram seu poder e intolerância com extrema violência. Foram condenados a penas capitais os pastores surpreendidos no exercício do ministério. Muitos protestantes homens, presos em flagrante delito de praticar o culto, foram condenados às galés perpétuas e as mulheres, à prisão perpétua. Era cena comum suplício e morte em praça pública por motivos religiosos.

Na trincheira oposta estavam os intelectuais iluministas, combatendo o obscurantismo e as superstições, em nome da racionalidade e da liberdade. Hegemônico na Europa do século XVIII, o movimento iluminista acreditava que o desenvolvimento da razão humana representaria “... o progresso da humanidade e a libertação em relação aos vínculos cegos e absurdos da tradição, da ignorância, da superstição, do mito e da opressão.”³³. Em outras palavras, a Razão dos iluministas tinha um duplo propósito: um de caráter epistemológico e outro, ético/político. O primeiro significou a defesa do conhecimento científico e da técnica enquanto instrumento de progresso. O segundo explicitou-se na defesa da liberdade nos direitos naturais do homem contra todo o tipo de opressão e, portanto, contra a intolerância religiosa.

Entre os iluministas franceses, François Marie Arouet (1694-1778), conhecido pelo pseudônimo de Voltaire, foi um dos mais veementes críticos dos desmandos da nobreza e da intolerância do clero. Esses foram temas constantes em sua vasta e diversificada obra composta de panfletos, cartas, poemas, peças de teatro e textos filosóficos. Seu temperamento febril e irreverente lhe deveu prisões, fugas e exílios temporários em países vizinhos. Na Inglaterra teve contato com as idéias liberais de Locke e na Holanda conheceu na prática uma sociedade fundada na tolerância. A

³² Proclamado em 13 de abril de 1598 na cidade de Nantes por Henrique IV, o editto legalizou a Igreja protestante na França. Os protestantes passaram a ter liberdade de culto e foram reconhecidos como grupo social organizado com direitos jurídicos, políticos e militares. (Le petit Larousse en couleurs, Librairie Larousse, 1990.)

³³ REALE, G., *História da filosofia: do humanismo a Kant*, p. 670.



partir daí o combate à intolerância passou a ter espaço cada vez maior em sua vida. No conto filosófico *Cândido*, de 1759, por exemplo, Voltaire mostra uma solução para a intolerância religiosa ao descrever o país utópico “Eldorado”. Lá não existe fanatismo e perseguições religiosas, pois as pessoas sendo deístas, apenas têm a obrigação de adorar a Deus e fazer o bem. Nessa ‘religião’ não há fé em revelação divina e nem dogmas próprios das seitas particulares, origem das superstições, do fanatismo que geram a intolerância³⁴. A defesa do deísmo contra o teísmo e o ateísmo vamos encontrar de forma sistematizada no *Tratado de Metafísica* (1738) e em verbetes do seu *Dicionário filosófico* (1752).

Todavia, a obra símbolo de sua luta libertária foi o *Tratado sobre a tolerância*, publicado em 1763, aos 69 anos. O texto começou a ser escrito em 1762, no calor da campanha, por ele liderada, em favor da reabilitação da memória de Jean Calas, um protestante condenado à pena de morte. O reconhecimento do erro jurídico veio três anos depois.

Voltaire, porém, não viveu para ver outras vitórias: em 1787, Luiz XVI assinou o *Edito de Tolerância* que restituiu aos protestantes seus direitos civis; em 1789, a Assembléia Nacional votou a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*; em 1801, Bonaparte concluiu com o papa Pio VII a Concordata que restabeleceu na França a paz religiosa.

O ponto de partida do *Tratado* é a narrativa do drama da intolerância vivido pela família Calas que culminou com julgamento, condenação e morte do protestante Jean Calas, um modesto comerciante. Este foi acusado de assassinar seu próprio filho Marc-Antoine, encontrado morto por estrangulamento, nas dependências da loja de tecidos junto à moradia dos Calas. Apesar dos indícios de suicídio, os sentimentos de intolerância dos juízes condenaram sem provas o velho Calas, por assassinato de crime por motivo religioso. Segundo eles, Marc-Antoine estaria prestes a ser convertido ao catolicismo, o que teria desagradado muito seu pai. Jean Calas foi quebrado e queimado vivo em praça pública. Morreu dizendo-se inocente e pedindo a Deus perdão a seus inimigos.

Voltaire faz um primeiro percurso argumentativo a favor da tolerância até o capítulo VI, mostrando como esta é uma atitude mais civilizada do que a intolerância. Inicia denunciando a brutal injustiça sofrida pela família Calas e alerta para o perigo

³⁴ VOLTAIRE, *Cândido*, p. 76-7.



de as confrarias agirem com sectarismo e intolerância. Retoma a idéia da Reforma do século XVI, mostrando como era legítima a queixa geral contra os abusos da nobreza e do clero que executaram cruelmente milhares de franceses. Com otimismo, cita fatos para comprovar que o progresso iluminista abrandou o fanatismo em diversos países da Europa, inclusive na França. Olhando para o mundo, Voltaire vê tolerância religiosa nos grandes impérios como Grécia, Índia, China e Japão. Mostra como algumas dessas culturas fecharam-se, devido ao contato com a intolerância do cristianismo com outras religiões. No outro hemisfério, a América do Norte segue os passos da tolerância inglesa. Na Europa, os conflitos religiosos acirraram-se pela intolerância de grupos fanáticos. Entretanto, aposta que a razão iluminista consegue, melhor do que a força, diminuir o fanatismo. *“Essa razão é suave, humana, inspira a indulgência, abafa a discórdia, fortalece a virtude, torna agradável a obediência às leis, mais ainda do que a força é capaz.”*³⁵ Voltaire conclui esse primeiro percurso, afirmando que a intolerância religiosa é uma atitude absurda e bárbara, pois vai contra o princípio universal do direito humano e do natural: *“Não faz o que não gostarias que te fizessem.”*³⁶.

Pode-se delimitar um segundo momento da obra nos capítulos VIII a XIX, em que Voltaire revisa fatos da história de povos antigos civilizados para mostrar a tolerância religiosa deles, contrastando-a com a intolerância da Igreja na Idade Média. Cita, por exemplo, que *“Os atenienses tinham um altar dedicado aos deuses estrangeiros, aos deuses que não podiam conhecer.”*³⁷. Para Voltaire, como vimos, a condenação de Sócrates foi um fato isolado e reparado pela justiça. Também os romanos eram muito tolerantes, pois permitiam todos os cultos em seu império. Quanto aos mártires cristãos posteriores, Voltaire procura mostrar que os motivos das condenações foram normalmente por rebeldia civil ou devido a atitudes intolerantes dos próprios cristãos contra as religiões estabelecidas. Não só lança dúvidas sobre o número e a violência das execuções de cristãos, confrontando contradições de relatos históricos, como também relata as perseguições e assassinatos desses contra os protestantes desde os tempos de Constantino.

³⁵ VOLTAIRE, *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas, p. 33.

³⁶ Ibid., p. 37.

³⁷ Ibid., p. 41.



A Igreja Católica Apostólica Romana arvorou-se o direito de intolerância, considerando-se a única religião fundada por Deus. Contudo, Voltaire mostra seu “caráter humano”, pela construção histórica de alguns dogmas, como o da Imaculada Conceição e pelas discordantes interpretações das epístolas e dos evangelhos. Retoma a história do judaísmo para eximir esse povo da responsabilidade da intolerância do catolicismo. Voltaire vê, em meio dos horrores de um povo ainda bárbaro, sinais de tolerância nos costumes e nas antigas escrituras. Também no Novo Testamento a intolerância fica por conta das interpretações abusivas de poucas passagens. Em contraste, “...*praticamente o restante das palavras e ações de Jesus Cristo prega a doçura, a paciência e a indulgência.*”³⁸.

Voltaire procura evidenciar o absurdo e as contradições de comportamento intolerante do catolicismo. Arrola trechos de discursos, sermões, publicações de moral em que a própria Igreja transmite mensagens de tolerância, condenando qualquer tipo de coerção. Desmente-se, pois, na prática o que se prega na teoria. Essa intolerância absurda é ilustrada com uma carta enviada a um jesuíta, na qual um beneficiado católico revela um projeto de exterminar mais de seis milhões de hereges, em sete meses. Voltaire defende que a intolerância é um direito do governo apenas contra os fanáticos, cuja atitude é considerada crime por perturbar a sociedade. E ironiza a intolerância no próprio seio da Igreja, relatando um diálogo acirrado entre três padres, testemunhado por um tolerante mandarim chinês.

A partir do capítulo XX, Voltaire apresenta reflexões filosóficas a respeito da tolerância religiosa. Para ele, a causa da intolerância são superstições religiosas. Relata diversas, mostrando que elas são germinadas na ignorância que alimenta o fanatismo e a intolerância. Porém, “*Onde quer que haja uma sociedade estabelecida, uma religião é necessária: as leis protegem contra os crimes conhecidos, e a religião, contra os crimes secretos.*”³⁹. Por isso, Voltaire rejeita também o ateísmo. Quanto às superstições, essas vão sendo derrubadas pela razão e pela ciência.

Uma vez que na teologia não se pode ter a uniformidade que existe na ciência, é preciso, portanto, desenvolver a virtude da tolerância em matéria de

³⁸ VOLTAIRE, op. cit., p. 91.

³⁹ Ibid., p. 118.



religião. E fundamenta a tolerância universal na pequenez humana diante da imensidão do universo. Nessa ótica, é insustentável uma verdade única, um único caminho da salvação. Mesmo que a Igreja seja a verdadeira, a misericórdia de Deus salvaria pessoas honestas por outros caminhos.

Voltaire termina pedindo a Deus tolerância entre os homens para que percebam que todas as diferenças materiais e ideológicas são insignificantes vendo a humanidade como um todo e a vida individual em sua efemeridade.

Ainda acrescenta dois capítulos e um artigo pós-escritos. Voltaire contrasta seu *Tratado* a favor da tolerância com um outro recém publicado, *A concordância da religião e da desumanidade*, que prega a perseguição aos protestantes. Denuncia novamente a injustiça sofrida por Jean Calas e faz sua profissão de fé no futuro. “*Esse texto sobre a tolerância é uma petição que a humanidade apresenta muito humildemente ao poder e à prudência. Semeio um grão que algum dia poderá produzir uma grande colheita.*”⁴⁰ E, finalmente, apresenta um relato da última sentença que inocentou a família Calas.

Como pode-se constatar, o *Tratado* de Voltaire é a grande bandeira da tolerância na França do século XVIII. Não é apenas uma defesa da tolerância religiosa, motivada pela cruel perseguição da família Calas, mas abre-se para a perspectiva mais ampla dos iluministas: a liberdade de pensar. Voltaire mostra-se um implacável combatente de tudo que fosse estupidez, estreiteza de idéias, preconceito e crueldade

Embora inspirado na *Carta acerca da tolerância* de Locke, o *Tratado* de Voltaire contém características bastante próprias. Quanto à forma, por ser destinado a mobilizar o grande público, trata-se de um texto solto, ágil, às vezes irônico, com capítulos curtos, em que o autor intercala a argumentação racional com relatos emocionais e pitorescos. Bem diferente é o texto de Locke: compacto, predominantemente argumentativo e dirigido a um público douto. No plano das idéias, as duas obras fundamentam-se em bases filosóficas distintas. Locke - ao defender a separação entre a Igreja e o Estado - constrói sua argumentação a favor da tolerância tanto pela via teológica quanto pela política liberal da sociedade contratualista. Já o filósofo francês não adota plenamente as idéias e ideais do

⁴⁰ VOLTAIRE, op. cit., p. 142.



liberalismo inglês. A responsabilidade pelo fanatismo, ignorância e intolerância religiosa recai sobre a Igreja e não sobre a monarquia, com a qual há condescendência. Daí a defesa da subordinação daquela a esta para garantir a tolerância. Nessa perspectiva, Voltaire busca na história inúmeros exemplos de tolerância religiosa para mostrar que as raízes da intolerância estariam no cristianismo católico, por este considerar-se a única religião verdadeira. Outra distinção ideológica entre Voltaire e Locke: enquanto este vê a aceitação da diversidade cultural como condição para a ética da tolerância, aquele ressalta que a nossa diversidade é insignificante quando nos vemos como seres ínfimos e efêmeros na imensidão do universo. É na consciência da identidade humana enquanto seres frágeis que se funda a necessidade de tolerância.

*"A natureza diz a todos os homens: Fiz todos vós nascerem fracos e ignorantes, para vegetarem alguns minutos na terra e adubarem-na com vossos cadáveres. Já que sois fracos, auxiliai-vos; já que sois ignorantes, instruí-vos e tolerai-vos."*⁴¹

A *Carta* de Locke e o *Tratado* de Voltaire trabalham com duas linhas de pensamento a favor *tolerância*. Uma que vê na realidade cultural, e não na essência humana, os motivos convincentes da tolerância. Não existe uma sociedade humana única, pois muitas são as culturas historicamente construídas. Essa linha segue a tradição cética ao afirmar que não podemos ter certeza absoluta da verdade, ainda mais quando se trata de assunto metafísico ou teológico. Se não temos verdade única nossas opiniões são diversas e, por isso, devem ser respeitadas. Uma sociedade racionalmente evoluída é aquela cujas bases fundam-se em um contrato de convivência, onde todos são livres para expressarem suas posições, tendo assegurado o bem comum. Desse modo, o valor tolerância, embora de cunho religioso inicialmente, passa a ser estendido para toda a sociedade liberal burguesa. É o caso da Inglaterra do final do século XVII. Locke prioriza essa linha de argumentação e Voltaire segue seus passos em alguns momentos.

No outro itinerário argumentativo, o valor tolerância é construído sobre as bases da tradição metafísica. Em outras palavras, da própria natureza do ser

⁴¹ VOLTAIRE, op. cit., p. 42.



humano provêm os argumentos a favor da boa convivência. Não se trata de aceitar o outro pelo respeito àquilo que temos de diferente: a cultura ou as idiossincrasias, mas por nossa identificação mútua como seres humanos. Assim, é na identidade entre os seres humanos, em sua natureza única que está a justificativa da tolerância, do respeito e da solidariedade. E esta consciência de identidade só pode ser adquirida pelo esclarecimento que supera a ignorância, o preconceito e o fanatismo religioso. Vimos, no *Tratado* de Voltaire, que o argumento da identidade é bastante realçado.

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

Historicamente, a liberdade de pensamento e expressão acabou sendo reconhecida como valor nas constituições burguesas, que legitimaram o Estado de direito. Nesse sentido, a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, da Revolução Francesa de 1789, foi um marco histórico. Nela está expressa a defesa da tolerância religiosa e da liberdade de consciência.

"X - Ninguém pode ser incomodado por causa das suas opiniões, mesmo religiosas, contanto que não perturbem a ordem pública estabelecida na lei. XI - A livre comunicação de pensamentos e opinião é um dos direitos mais preciosos do homem; todo cidadão pode pois falar livremente ..." ⁴².

A contribuição de Stuart Mill

A Europa do século XIX apresentou dois quadros distintos a respeito da tolerância ⁴³. Nos países católicos, as idéias liberais de Locke não alcançaram êxito. A Igreja de Roma continuou com uma ortodoxia rígida, incompatível com a liberdade religiosa. Algumas encíclicas papais continuaram condenando a liberdade de

⁴² *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. (anexo 1)

⁴³ KAMEN. H., op. cit., p. 240-1.



consciência, de culto e a separação entre a Igreja e o Estado. O conteúdo das encíclicas não era passível de discordância, principalmente após a proclamação do dogma da infalibilidade do Papa em 1870. Não havendo liberdade religiosa nesses países, até a liberdade civil ficou comprometida.

Por outro lado, nos países protestantes do norte da Europa, a aceitação do racionalismo liberal levou essas sociedades a caminharem rapidamente para uma maior liberdade. E a Inglaterra continuou sendo o epicentro das idéias liberais. Lá a questão da liberdade e da tolerância deixou de ser um problema especificamente da esfera religiosa e passou a ser tratado do ponto de vista político. No século XIX, a teoria liberal recebeu contornos definidos na economia, na política e na ética. E o filósofo inglês John Stuart Mill (1806-1873) foi um dos grandes nomes da construção teórica do liberalismo.

Stuart Mill retomou o empirismo desenvolvido na Inglaterra no século XVII. A abordagem dos problemas éticos e políticos pressupõe, portanto, a concepção empirista de que nossas idéias resultam da associação de representações estanques formadas a partir da experiência, não possuindo substancialidade, como diziam os sistemas metafísicos. Essa colocação inicial é importante para entender por que a questão ética da liberdade foi tratada por Stuart Mill como liberdade civil e não como livre arbítrio. Seu trabalho *Sobre a liberdade*, publicado em 1859, é fundamental na compreensão do conceito de tolerância na modernidade ocidental, que estamos perseguindo.

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

Retomando a história, Mill vê que as normas sociais e suas penalidades foram determinadas pelos costumes e interesses (preferências e aversões) da sociedade ou de alguma poderosa parte dela e não por meios naturais ou racionais como aparentavam ser. Faltavam critérios para se saber até onde pode ir a interferência do governo na vida particular. Por isso, diz ele, “...a interferência do governo é com



*freqüência aproximadamente igual, impropriamente invocada e impropriamente condenada.”*⁴⁴.

Stuart Mill afirma que

*“...o único propósito com o qual se legitima o exercício do poder sobre algum membro de uma comunidade civilizada contra a sua vontade é impedir dano a outrem. (...) Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e espírito, o indivíduo é soberano.”*⁴⁵.

A expressão *comunidade civilizada* indica a condição de validade desse princípio, isto é, Mill refere-se às pessoas de *faculdades maduras*. Em se tratando de crianças ou bárbaros, até o despotismo, bem intencionado é justificável.

Para o filósofo inglês, o princípio - que estabelece como limite da liberdade individual o interesse alheio - não é uma *“idéia de direito abstrato”*, mas algo dependente da utilidade. Mill encara

*“...a utilidade como a última instância em todas as questões éticas, mas a utilidade no seu largo sentido, a utilidade baseada nos interesses permanentes do homem como ser progressivo.”*⁴⁶.

Stuart Mill vê, dentro do limite estabelecido, que a esfera adequada da liberdade humana é a *“...parte da vida e da conduta de uma pessoa que afeta a ela.”*⁴⁷. Essa estende-se a três domínios: a liberdade de consciência (pensamento e expressão); a liberdade de autodeterminação (gostos e preferências); e a liberdade de associação entre os indivíduos.

Ele reconhece a existência de uma legislação vigente a favor da liberdade de imprensa e até supõe que o governo, ao contrário dos tempos da tirania, age em sintonia com a vontade da maioria no que se refere ao controle de certas opiniões. Mesmo assim, Mill avança e coloca a questão do respeito à opinião alheia em termos radicais:

⁴⁴ MILL, J. S., *Sobre a liberdade*, p. 53.

⁴⁵ Ibid., p. 53.

⁴⁶ Ibid., p. 54.

⁴⁷ Ibid., p. 55.



*“Se todos os homens menos um fossem de certa opinião, e um único da opinião contrária, a humanidade não teria mais direito de impor silêncio a esse um do que ele a fazer calar a humanidade, se tivesse esse poder.”*⁴⁸

Isso porque não se pode ter certeza absoluta de uma opinião e, portanto, a característica básica do mundo do pensamento é a pluralidade. Além do mais, mesmo se a opinião for considerada errônea, não deve ser silenciada, pois a percepção mais clara da verdade só é possível em contraste com o erro.

O fato de não existir certeza absoluta, não significa, para ele, que o indivíduo não possa presumir sua opinião como certa para orientar a conduta pessoal. Entretanto, diz Stuart Mill:

*“Existe a maior diferença entre presumir a verdade de uma opinião que não foi refutada, apesar de existirem todas as oportunidades para a contestar, e presumir a sua verdade com o propósito de não permitir a sua refutação”.*⁴⁹

Ser tolerante, em matéria de pensamento, é necessariamente ter um espírito aberto às críticas de suas opiniões e de sua conduta para poder, a partir delas, reconhecer ocasionalmente uma opinião falaciosa. Ter convicções e estar seguro de uma determinada doutrina não é, pois, arrogar-se infalibilidade. A intolerância está na *“... ousadia de decidir a questão pelos outros, sem lhes conceder que ouçam o que possa ser dito em contrário.”*⁵⁰.

O filósofo reforça o argumento contra a certeza absoluta, revisitando a história da opinião. Ele mostra que muitas opiniões consideradas verdadeiras por grandes pensadores, hoje são reconhecidas errôneas. Para Mill, é uma qualidade intelectual e moral do espírito humano a corrigibilidade de seus erros. E o caminho em direção de um conhecimento mais completo passa pela experiência e pela discussão para interpretar a experiência. Daí a necessidade do espírito liberal e de uma atitude de tolerância.

⁴⁸ MILL, J. S., op. cit., p. 60.

⁴⁹ Ibid., p. 64.

⁵⁰ Ibid., p. 67.

Há, porém, pessoas que não adotam uma opinião como certa pelos argumentos, e sim pelo critério da autoridade. A formação de um espírito aberto implica o ensino dos fundamentos das opiniões e não simplesmente de opiniões consideradas obviamente verdadeiras. E isso só é possível com o desenvolvimento da consciência crítica, quando se comparam opiniões diferentes por meio de suas razões. Se não soubermos por que a opinião contrária não pode ser verdadeira, não compreenderemos os verdadeiros fundamentos de nossa opinião. Sem o conhecimento das razões da verdade, essa se transforma em um dogma morto, alicerce de toda espécie de intolerância.

Stuart Mill mostra ainda outra exigência para o espírito de tolerância: as opiniões são uma visão unilateral da verdade, ainda que sejam opiniões amplamente dominantes. Assim, *“...cada opinião que incorpora algo da parte da verdade omitida pela opinião corrente, deve ser considerada preciosa, qualquer que seja a quantidade de erro e confusão com que a verdade aí se mescle.”*⁵¹. E justifica, mostrando quão valiosa foi a posição de Rousseau, no século XVIII, contrária à apologia das maravilhas da moderna ciência, literatura e filosofia.

Em resumo: a liberdade de pensamento e expressão é a condição fundamental de todo o bem estar humano. Para que isso possa concretizar, o filósofo da liberdade vê duas condições: a expressão das opiniões deve ser feita nos limites da discussão leal e de forma moderada, em outras palavras, pressupõe a boa-fé dos interlocutores e a tolerância de sentimento.

No capítulo *Da individualidade como um dos elementos do bem-estar*, Stuart Mill examina as condições da liberdade dos homens de agir segundo suas opiniões. De início, procura registrar a limitação dessa liberdade em relação à de pensamento e expressão devido às consequências mais graves do agir humano. Entretanto, seus princípios são os mesmos: a falibilidade dos homens; as posições pessoais como verdades parciais; a visão mais ampla como resultado do confronto de opiniões diversas ou opostas. *“Assim como é útil, enquanto a humanidade seja imperfeita, que haja diferentes opiniões, assim também o é que haja diferentes experiências de maneiras de vida, que se dêem largas livremente, salvo a injúria a outrem ...”*⁵².

⁵¹ MILL, J. S., op. cit., p. 88.

⁵² Ibid., p. 98.



Isso posto, o autor passa a argumentar a tese principal desse capítulo: "... o livre desenvolvimento da individualidade é um dos elementos capitais da essência do bem-estar."⁵³ Para ele, a espontaneidade individual é um valor intrínseco quase não reconhecido e que não recebeu a atenção necessária "...pelos modos de pensamento comum."⁵⁴ Na análise do homem enquanto individualidade, Stuart Mill ressalta primeiramente que o ser humano não apenas recebe conhecimentos de experiências das gerações anteriores, mas possui a faculdade de usar e interpretar de uma maneira própria a experiência. Daí a importância do equilíbrio entre a tradição (o coletivo) e a experiência pessoal (o individual). A tradição e os costumes devem ser vistos como normas que a experiência ensinou *aos outros* e não como elemento educativo das faculdades humanas individuais. Estas - a percepção, o juízo, o discernimento, a preferência moral - se desenvolvem na exercício da escolha e quem age seguindo uma tradição por ser tradição não escolhe.

"A natureza humana não é uma máquina a ser construída segundo modelo, e destinada a realizar exatamente a tarefa a ela prescrita, e sim uma árvore que necessita crescer e desenvolver-se de todos os lados, na conformidade da tendência das forças internas que a tornam uma coisa viva." ⁵⁵

Stuart Mill procura também dissolver o caráter negativo então dado aos desejos e impulsos, aspectos fundamentais da individualidade de um ser humano. Esses não constituem a nossa 'alma inferior' como dizia Platão, mas são - assim como a razão - uma parte do ser humano perfeito. Nossos desejos e impulsos são *energias* que podem voltar-se para o bem ou para o mal, dependendo do governo destas por uma vontade autônoma. Sem desejos e impulsos fortes, o ser humano vê-se enfraquecido em sua individualidade, tornando-se incapaz de opiniões e sentimentos mais íntimos. Menciona o calvinismo, como exemplo de uma teoria que prega a anulação da vontade autônoma, considerada fonte do mal, restringindo o bem apenas à atitude de obediência. Mill contrapõe que a religião necessariamente

⁵³ MILL, J. S., op. cit., p. 98.

⁵⁴ Ibid., p. 98.

⁵⁵ Ibid., p. 101.



não precisa ser assim. Pelo contrário, ela pode buscar uma excelência humana na *auto-afirmação* e não na renúncia.

O desenvolvimento da individualidade pode ter, por outro lado, um ganho social. Diz o filósofo: "*Na proporção em que se desenvolve a individualidade, cada pessoa se torna mais valiosa para si mesma, e, portanto, capaz de ser mais valiosa para os outros*".⁵⁶ Há maior plenitude de vida na sociedade quando há maior plenitude de vida em cada pessoa, conclui. Daí a rejeição a qualquer forma de despotismo, pois impede o progresso da sociedade. Tudo de bom conquistado pela humanidade foi fruto da originalidade de gênios que só florescem num clima de liberdade.

Para ele, a *opinião pública* da sociedade da época não passa de uma *mediocridade coletiva*, uma tirania que sufoca as potencialidades individuais. Uma vez que a natureza humana caracteriza-se pela diversidade, sua existência não pode ser construída a partir de um só, ou de poucos modelos. Por isso, a opinião pública deve ter tolerância para com a excentricidade, para com a ação independente. Stuart Mill também denuncia a tirania do costume que se opõe ao progresso e à liberdade. "*O despotismo do costume é por toda parte o obstáculo constante ao avanço da humanidade*".⁵⁷ Revendo a história, ele conclui que toda nação progressista tem sido uma nação fundada na diversidade.

A seguir o autor abre espaço para a seguinte contestação: se o limite da liberdade está em julgar se a ação ou atitude afeta danosamente o outro, não haveria liberdade alguma, uma vez que toda ação maléfica por mais aparentemente isolada, sempre afeta o outro, no mínimo como mau exemplo. Portanto, teria que ser coibida pela sociedade. Contudo, Stuart Mill reafirma sua posição. O critério do limite da tolerância é o "prejuízo definido" ao outro. O mau exemplo, que não faz injustiça a outro, pode ser mais salutar que nocivo, se forem exibidas as penosas e degradantes consequências que o autor naturalmente sofre.

No capítulo final, Stuart Mill reflete sobre o significado e os limites dos dois preceitos básicos de sua doutrina da liberdade. Um diz respeito à esfera pessoal, em que o indivíduo não pode sofrer interferência da sociedade em ações que dizem respeito somente a ele. O segundo preceito refere-se à esfera social. Aí o indivíduo

⁵⁶ MILL, J. S., op. cit., p. 104.

⁵⁷ Ibid., p. 111.



é passível de punição social e legal quando suas ações forem prejudiciais aos interesses dos outros.

Mill vai mostrar, em diversos exemplos de situações concretas, que muitas vezes é tênue o limite entre a esfera privada e a social, o que dificulta a justificativa da interferência ou não da sociedade no comportamento individual. Analisa questões relativas à interferência do poder público no comércio, nas leis trabalhistas, na prevenção de crimes ou acidentes, nas relações familiares e até em condutas pessoais, como em situação de embriaguez, de jogo, injúria, decência, etc.

Mesmo reconhecendo a existência dessas situações de difícil julgamento, o autor não se afasta de seus princípios liberais e rechaça as soluções paternalistas do poder público, próprias dos governos despóticos. Em defesa da liberdade civil, Mill sintetiza em três argumentos as objeções à interferência governamental: a) os indivíduos têm mais condições que o governo para conduzir um negócio de caráter privado, pois estão diretamente envolvidos nele; b) é desejável que os indivíduos realizem determinadas tarefas comunitárias que, seriam de responsabilidade do governo, como meio de desenvolvimento pessoal e como exercício de cidadania voltado para os interesses coletivos; c) o aumento das funções do governo gera um desnecessário aumento de poder. Isso implica na existência de uma máquina burocrática que acabaria por escravizar não só povo como também os próprios governantes.

Stuart Mill termina traçando o perfil do governo para o pensamento liberal. Para ele, a administração governamental é importante e necessária, porém alerta:

*“O mal começa quando, invés de exercitar a atividade e as energias dos indivíduos e dos grupos, o governo troca a sua atividade pela deles; quando ao invés de informar, aconselhar, e, na oportunidade, censurar, ele os faz trabalhar sob grilhões, ou lhes determina fiquem de lado e faz o trabalho deles em seu lugar. O valor de um Estado, afinal de contas, é o valor dos indivíduos que o constituem.”*⁵⁸

Retomando o caminho até aqui percorrido, vemos que - enquanto Locke e Voltaire defenderam a liberdade de consciência a partir da tolerância religiosa - Stuart Mill no séc. XIX ampliou essa discussão, abordando a questão da liberdade

⁵⁸ MILL, J. S., op. cit., p. 158.



para toda a conduta social. Ele procurou fundamentar a liberdade civil equacionando os limites entre a autonomia individual e o controle social.

Com Mill, a questão da tolerância ganhou o arcabouço teórico construído em torno da diversidade humana. A liberdade de pensamento e de expressão do liberalismo inglês não está alicerçada na tradição metafísica que vê a verdade como una e universal, e sim no mundo fenomênico e, portanto, na diversidade de opiniões. Stuart Mill esforçou-se para superar a dicotomia entre opinião e verdade, vendo a primeira como uma visão unilateral da verdade e, negando à segunda a certeza absoluta pela impossibilidade de comprovar sua infalibilidade. Assim, o mundo do pensamento é marcado pela diversidade de posições, sendo a falibilidade a característica do juízo humano.

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

Entretanto, a defesa da liberdade de pensamento e expressão não deságua necessariamente num relativismo tal que inviabilizaria a própria ética na convivência social. Sem certezas como orientarmos nossa conduta? Como julgar que determinadas opiniões sejam perniciosas à sociedade? Stuart Mill responde: “*Não existe certeza absoluta, mas existe segurança suficiente para os propósitos da vida humana*”.⁵⁹ Porém, o fundamento da certeza de uma opinião, que deve nortear a conduta social, não está em princípios metafísicos, mas na própria dinâmica social. Assim, o critério de verdade é deslocado dos aspectos formais e materiais para a esfera social. Em outros termos, a verdade de uma opinião está ligada a propósitos práticos, à sua utilidade. Como “*...a utilidade de uma opinião é ela própria matéria de opinião*”⁶⁰, somente justifica a presunção da verdade de uma opinião a liberdade de

⁵⁹ MILL, J. S., op. cit., p. 62.

⁶⁰ Ibid., p. 66.



contestá-la e refutá-la. Não é, pois, a certeza que leva à intolerância, mas o propósito de não permitir sua refutação.

Ao afirmar que há uma dimensão de utilidade na liberdade de opiniões, o liberalismo não está reduzindo a verdade exclusivamente ao critério de utilidade. Stuart Mill não chegou a negar a possibilidade de haver uma verdade completa e, portanto, única. Entretanto, os homens são imperfeitos e estão apenas em aproximação da verdade, quando éticos. E isso só é possível através do confronto de opiniões, uma vez que elas possuem apenas parte da verdade. Esse princípio de ordem prática norteia a conduta do indivíduo.

A principal fundamentação da liberdade em Stuart Mill consiste na valorização da individualidade como um dos elementos do bem-estar do ser humano. Nesse particular, ele afasta-se da tradição metafísica de Platão a Descartes, para a qual a dimensão individual do ser humano (sensações e sentimentos) foi vista como obstáculo ao caminho da verdade circunscrita no *logos*. O que identifica o homem com o cosmos, aquele como parte deste, é a racionalidade e não a sensibilidade.

Para essa tradição filosófica, assim como a *verdade* (enquanto *eidos*) transcende o mundo das aparências, também o *bem* perene não pode ser encontrado nos sentimentos efêmeros deste mundo. O pensamento metafísico vê a possibilidade de realização pessoal e social no controle de tudo que for manifestação da individualidade. Stuart Mill, porém, acentua enfaticamente a importância do desenvolvimento das potencialidades individuais para o progresso da civilização. Como se vê, já no século XIX, o liberalismo prenuncia a crítica freudiana ao processo civilizatório como repressão da individualidade.

Porém há uma dificuldade. Para Stuart Mill, o limite da tolerância está no fato de uma conduta ser nociva ao bem-estar do outro. Todavia, o julgamento da conduta como nociva também não é uma opinião passível de erro? E como definir a fronteira do que é nocivo ou não ao outro, principalmente quando se trata de um mau exemplo?

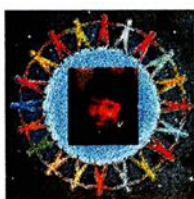
Para muitos, as dificuldades de se estabelecer limites da tolerância em certos casos são motivo para estreitar esses limites, tentando justificar atitudes de intolerância. O espírito liberal de Mill, ao contrário, está na disposição de ampliar ao máximo o espaço da liberdade e, em consequência, o respeito à individualidade.



Podemos concluir que, na modernidade, o valor tolerância sofreu uma ampliação conceitual que foi do teológico ao filosófico ou do ético ao político. Enquanto no Renascimento a tolerância se restringia basicamente à liberdade religiosa, no século XIX, referia-se à liberdade de pensamento, de expressão e de agir dentro das regras da convivência social, estabelecidas em um Estado de direito.

Há, contudo, contradições entre o discurso liberal da modernidade a favor da liberdade, da tolerância e sua prática. É essa a temática do próximo capítulo.





CAPÍTULO II

RAZÃO: EMANCIPAÇÃO E DESPOTISMO

"Todo progresso da civilização tem renovado, ao mesmo tempo, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento."

Adorno e Horkheimer,
Dialética do Esclarecimento, p.50.

O presente capítulo pretende explicitar uma contradição básica do pensamento moderno no que diz respeito ao valor "tolerância", construído sob o signo da ideologia liberal e da filosofia racionalista.

A modernidade ocidental européia levantou a bandeira da tolerância religiosa como consequência necessária do projeto de emancipação racional do homem que visava superar todas as formas de ignorância - fonte dos preconceitos, do fanatismo e da intolerância. Veremos, no entanto, que esse projeto emancipador racional, ao absolutizar um determinado conceito de 'emancipação' e de 'racionalidade', acentuou outras formas de intolerância entre grupos sociais e entre povos de etnias diferentes.

Por fim, procuraremos mostrar de que forma a intolerância religiosa medieval e a intolerância laica moderna (étnica, racial e social) se articulam e atuam no mundo contemporâneo provocando ainda tamanha violência e sofrimento na humanidade. Assim, a educação para a tolerância, item inadiável da agenda social

deste final de século, somente cumprirá sua parcela de responsabilidade na tarefa de pacificação da existência humana se realmente propuser a construção de uma sociedade disposta a superar essas duas formas históricas da intolerância entre indivíduos, grupos e povos.

Para tornar perceptível a contradição acima anunciada, será necessário antes caracterizar a idéia de 'emancipação pela racionalidade', alicerce do valor tolerância na modernidade. E tal tarefa terá melhor resultado, se - num primeiro momento - procurarmos entender o significado de 'emancipação' a partir da ótica do próprio pensamento moderno, como fez Cassirer em *A filosofia do iluminismo*. Retomaremos um certo fio condutor filosófico que liga Platão a Hegel, passando por Descartes e Kant, para mostrar que o processo de emancipação do homem ocidental se deu a partir de uma tensão dialética entre racionalidade e sensibilidade. E de que modo esse processo está entrelaçado ao valor ético da tolerância na modernidade, abordado no capítulo anterior.

A razão emancipadora

Embora crítica de si mesma, a *razão* moderna é auto-confiante. Ao contrário, a *razão* medieval via-se incapacitada e até mesmo indigna do conhecimento verdadeiro, acessível apenas pela graça divina e pela fé. A transgressão das leis divinas pelo pecado tornou o homem fraco moralmente e impotente para conhecer os mistérios do mundo. À sensação de inferioridade do homem medieval, contrapõe-se o otimismo e entusiasmo do espírito moderno, fundado na certeza de que a razão tem o poder de *iluminar*, ou seja, de desvendar todos os segredos da natureza que ameaçam o homem. Essa confiança na função crítica e emancipadora da razão é o espírito do pensamento iluminista, que teve no século XVIII sua mais explícita manifestação. A filosofia, contudo, persegue os propósitos do iluminismo desde Platão, afirmam Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*. Aqui o termo *esclarecimento* (*Aufklärung*) é tomado em sentido mais amplo do que o significado histórico-filosófico referente ao século das *Luzes*; 'esclarecimento' designa o processo de superação das trevas da ignorância e do preconceito, que liberta os homens, ao longo da história, "...das potências míticas da natureza, ou seja, o



processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência."¹. Nesse sentido *esclarecimento* se confunde com o próprio processo civilizatório ocidental desde a Grécia antiga.

Seguindo os passos de Sócrates, Platão viu a racionalidade como a parte superior do ser humano, contrapondo-a a irracionalidade de nossas emoções e às paixões. É por meio da racionalidade que o homem torna-se amigo do saber (*philosophos*) e virtuoso (*areté*). Ao contrário, dominados pela ignorância e irracionalidade, estamos em constante estado de violência contra nós mesmos e contra os outros.

*"Não deixamos falar nem desenvolver nossa parte superior, a racionalidade, e nos tornamos vítimas de nossa própria ignorância, governados e comandados pelos objetos de nossos apetites e desejos. Mas também fazemos violência aos outros, pois a paixão não só quer possuir sozinha tudo quanto lhe traga prazer e luta contra os demais por essa posse, como ainda nos torna tirânicos, fazendo-nos desejar impor nossa vontade e nossa opinião aos demais, encontrando prazer em dominá-los e submetê-los."*²

Assim, encontramos na Grécia antiga o surgimento da idéia de civilização que inclui poder político, instituições legitimadas pela razão e, por conseqüência, relações sociais pacificadas. Tirania e violência são índices de estágios primitivos da humanidade em que predomina o governo das vontades individuais escravizadas pelos desejos e paixões desmedidas. Diz Platão, no *Fédon*:

"O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebe na verdade nenhum pensamento sensato; não, uma vez sequer! Vede, pelo contrário, o que ele nos dá: nada como o corpo e suas

¹ ADORNO, T. W. e HORKEIMER, M., *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos, p. 8, (Nota preliminar do tradutor: Guido Antonio de Almeida).

² CHAUÍ, M., *Introdução à história da filosofia*: dos pré-socráticos a Aristóteles, p. 179.



concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas ..."³.

O homem 'civilizado', ao contrário, tem capacidade de autodeterminação, isto é, pela vontade racional consegue controlar suas cóleras e seus instintos. Para Platão, a razão é nossa alma superior, nossa parte espiritual e imortal. Por meio dela, possuímos a faculdade do conhecimento: o princípio divino em nós. A cólera e o instinto são também almas, porém, mortais, irracionais e inferiores. A primeira, a alma irascível, possui a faculdade combativa, isto é, a força colérica que nos defende dos perigos contra a vida corporal. Já os instintos, ligados aos prazeres do sexo, comidas e bebidas, constituem a nossa alma mais inferior. Sua faculdade apetitiva ou concupiscente está sempre insatisfeita e, portanto, à procura de novos objetos de prazer. Platão vai dizer que a tarefa da alma racional é controlar a alma irascível guiando-a para as virtudes da coragem e da prudência. E, por meio dessa, dominar os impulsos instintivos para conquistar a virtude da temperança. O homem virtuoso, portanto, tem os três princípios da *psyké* em harmonia, ou seja, esses dois princípios passionais e irracionais controlados por aquele princípio ativo e racional.

Com o Mito do Cocheiro no diálogo *Fedro*, Platão mostra as dificuldades do caminho da virtude, ao comparar a alma humana com um carro puxado por uma parrelha de cavalos e conduzido por um cocheiro. "*O cocheiro que nos governa, rege uma parrelha, na qual um dos cavalos é belo e bom, de boa raça, enquanto que o outro é de má raça e de natureza contrária. Assim conduzir o carro é ofício difícil e penoso.*"⁴ Os dois corcéis estão em luta: o de boa raça (a alma da coragem) puxa o carro para cima e o outro (a alma concupiscente) o arrasta para baixo. O cocheiro (a alma racional), somente com muito esforço e perseverança, consegue conduzir o carro, harmonizando essas forças contrárias. Deixadas à solta causam violência e morte, porém controladas, impulsionam a vida em direção do Bem, da Verdade.

Portanto, a razão nos emancipa das profundezas da ignorância e dos vícios, levando-nos a conhecer a Verdade, ou seja, as idéias de Beleza, Bondade e Justiça. Conhecimento racional e virtude se identificam desde Sócrates. O caminho epistemológico de sua maiêutica já indica a trajetória futura do processo civilizatório

³ PLATÃO, Diálogos. In: *Os Pensadores*, p. 67-8.

⁴ Id., *Diálogos I: Mênon - Banquete - Fedro*, p.247.



da cultura ocidental. É um movimento de libertação das formas do conhecimento imperfeito (opinião = *dóxa*) para as formas do conhecimento verdadeiro (ciência = *epistême*). O primeiro tem seu fundamento nas sensações e percepções individuais, enquanto o segundo é constituído de conceitos, de idéias universais. É essa a trajetória do prisioneiro em busca da liberdade, no Mito da Caverna. Sair da escuridão da caverna e contemplar lá fora o mundo à luz do sol significa o próprio processo de 'esclarecimento' que somente a razão pode proporcionar. E quem atinge os graus superiores de conhecimento também se torna mais virtuoso. Esse homem virtuoso não quer a verdade, a felicidade só para si. Ele assume a missão socrática de ajudar os outros a percorrer o caminho da *dóxa* à *epistême*, do vício à virtude. Foi o que fez o prisioneiro liberto. Voltou às profundezas da caverna para libertar os outros prisioneiros, em missão nem sempre compreendida por eles.

Com Sócrates e Platão, não somente houve o nascimento da razão ocidental, mas de seu projeto político. A história do pensamento ocidental é a história da razão: elemento constitutivo não somente da ciência, mas também da liberdade, da cidadania e da ética pública em cada sociedade. De acordo com esse projeto, a civilização mais 'esclarecida' seria considerada mais desenvolvida e, portanto, virtuosa. Essa sociedade 'civilizada' teria a responsabilidade - e mais do que isso - o dever histórico de trazer para a luz da racionalidade os povos em estágios inferiores.

Como sabemos, o desenvolvimento desse projeto não foi linear. Na história ocidental européia houve avanços e retrocessos. A cultura cristã medieval, por exemplo, não acreditou no poder da razão humana em dominar os instintos. E portanto, ela não poderia chegar às verdades universais com suas próprias forças. O que 'emancipa' o homem medieval da ignorância, do pecado é a graça divina que concede a salvação ao crente na revelação. Teria a razão humana retrocedido em seu papel emancipador, colocando-se como serva de um sentimento: a fé? Ou teria havido apenas um 'deslocamento', uma certa 'acomodação' da razão grega no interior da cultura cristã?

Se tomarmos a razão tal como foi concebida pelos gregos e se a observarmos num tempo de longa duração, veremos grande similitude entre a metafísica antiga e a teologia cristã. Em ambas, a verdade e a virtude têm um caráter universal e necessário e, portanto, não pertencem ao mundo das sensações e dos prazeres transitórios. Verdade e virtude se identificam, tanto para Platão como para Sto.

Agostinho. Assim, a vida intelectual e a vida moral caminham juntas. O fato de a razão humana ser emancipadora para os gregos, não contradiz necessariamente esse papel realizado pela razão divina no pensamento medieval, pelo menos do ponto de vista teórico. De alguma forma a razão humana também esteve ligada à 'razão divina' já no pensamento grego. Para Platão, por exemplo, a alma racional é imortal justamente por ter origem e finalidade no divino. Ela participa da natureza imortal do divino. Em sua transitória vida terrena, a alma encontra-se aprisionada no corpo, porém sua vocação é libertar-se e voltar para sua morada inicial supraterrrestre, onde habita o divino que é a Bondade, a Beleza e a Verdade. Por essa razão, o conhecimento inteligível, nossa faculdade ativa e superior, se realiza como 'reminiscência' das 'verdades absolutas' já contempladas pela alma na eternidade.

No século XVII, Espinosa oferece um outro argumento, embora no avesso da tradição filosófica, mostrando a razão humana e a razão divina como noções compatíveis. O filósofo holandês vê a imagem de um Deus 'pessoa' e 'transcendente' - dotado de intelecto e vontade - como mera projeção do homem que assim se concebe, como um sujeito distinto do objeto. Para Espinosa, o pensamento judaico-cristão idealizou Deus dessa forma, para nele fundar a idéia clássica de livre-arbítrio. Ou seja, a liberdade vista enquanto ação contingente tem como paradigma a criação do mundo como um ato livre da vontade divina. Ora, essa noção é ilusória, pois - sendo Deus o ser absoluto - tudo existe nele, "*... donde se segue que fora dele não pode existir coisa alguma pela qual é determinada ou constrangido a agir, e por isso Deus age somente segundo as leis da natureza...*"⁵. Subvertendo a tradição do pensamento judaico-cristão, Espinosa vai demonstrar - em sua obra *Ética* - que a liberdade humana se realiza enquanto ação necessária e não contingente.

Todavia, interessa a este trabalho apenas sublinhar a visão antropomórfica de Deus do pensamento judaico-cristão, na leitura do filósofo. Tanto esse processo de humanização da razão divina, quanto aquele de divinização da razão humana, como vimos em Platão, nos permitem afirmar que na Idade Média não houve recuo, pelo menos significativo, no desenvolvimento da razão ocidental. Além do mais, o edifício da teologia medieval, embora alicerçado em dogmas de fé, não foi uma construção

⁵ ESPINOSA, B., *Ética*, p.96.



da própria racionalidade humana? Por outro lado, do ponto de vista social, essa racionalidade não garantiu a continuidade do 'processo de esclarecimento' estabelecido na Grécia antiga. O que vimos foi um período dominado pelos mitos repressores do cristianismo, pelos preconceitos e, portanto, pela intolerância.

Na modernidade, a razão humana teve seu projeto plenamente retomado. Como foi anunciado na abertura do capítulo, a razão emancipadora ganhou visibilidade total com o movimento iluminista do século XVIII. A cultura ocidental européia viu, na racionalidade humana, a luz que iria iluminar e desvendar todos os mistérios da natureza. E assim finalmente o ser humano poderia libertar-se das sombras dos mitos e da ignorância. A sensação de certeza da verdade, provocada pelos conhecimentos das ciências da natureza, tidos como objetivos, contaminou todas as áreas do saber. Ao caracterizar a confiança epistemológica do Século das Luzes, Cassirer cita a impressão que o iluminista D'Alembert teve de seu tempo:

*"O nosso século é chamado o século da filosofia por excelência. (...) A ciência da natureza adquire a cada dia novas riquezas; a geometria, ao ampliar os seus limites, transportou seu facho para as regiões da física que se encontravam mais perto dela; o verdadeiro sistema do mundo ficou conhecido, foi desenvolvido e aperfeiçoado."*⁶

Esse espírito iluminista teve sua gestação nos dois séculos anteriores. O Renascimento, a Reforma, as Navegações Ultramarinas foram suas manifestações históricas embrionárias e o racionalismo do século XVII seu precursor imediato. Antes de comentar este último aspecto, é preciso registrar uma distinção entre os racionalismos dos séculos XVII e XVIII. O primeiro vincula-se ao modelo cartesiano e o segundo tem a física newtoniana como paradigma. Para Descartes, a razão vai construir uma totalidade *a priori*, isto é, parte de idéias, de princípios absolutamente verdadeiros e, por dedução rigorosa, chega aos dados empíricos. Já no século XVIII

"... a via newtoniana não é a da dedução pura mas a da análise. Newton não começa por definir certos princípios, certos conceitos e axiomas universais, a fim de percorrer passo a passo, por meio de raciocínios abstratos, o caminho que leva ao conhecimento do

⁶ CASSIRER, E., *A filosofia do Iluminismo*, p. 20.



*particular, dos simples 'fatos'. É na direção inversa que se move seu pensamento. Os fenômenos são o dado; os princípios é preciso descobrir."*⁷.

Assim, a razão se define como uma forma de *aquisição* da verdade, enquanto em Descartes ela se apresenta como *possessão*. Não houve, porém, verdadeira ruptura entre elas, segundo Cassirer. Deixando de lado o ceticismo de Hume, a razão conservou sua plena forma nos séculos XVII e XVIII e sua autoconfiança não foi abalada.⁸

Descartes faz uma distinção entre a substância extensa e a pensante, levando ao extremo a valorização da razão em detrimento dos sentidos no processo do conhecimento. Ele inaugura o subjetivismo moderno, constituindo a razão não somente como única fonte das certezas, mas ela própria como a primeira verdade indubitável. O *cogito*, enquanto existência para si própria, é a primeira verdade que surge no final do trajeto metodológico da dúvida. Nesse trajeto, Descartes vai demolir a tradição, a autoridade, a evidência sensível como critérios seguros da verdade e descobrir o ponto fixo que sustenta toda a sua filosofia: a existência de si mesmo enquanto puro pensamento. A certeza dessa verdade está na clarificação psicológica da própria subjetividade, ou seja, o pensamento e a existência do pensamento são indissociáveis.

Nos interessa destacar dois aspectos dessa teoria de conhecimento com o intuito de mostrar a função emancipadora da razão na cultura ocidental: a prioridade do pensamento em relação ao corpo e a unidade absoluta do próprio pensamento. O primeiro está explícito desde o início do processo da dúvida. Tal como foi engendradora, isto é, como metódica e hiperbólica⁹, o processo da dúvida anula o corpo e tem seu limite na descoberta do próprio pensamento, enquanto realidade independente.

"O significado dessa descoberta é duplo: de um lado, o exercício da dúvida leva à constatação da existência de um resíduo indubitável suposto no próprio ato de duvidar: o pensamento. De outro lado, a

⁷ CASSIRER, E., op. cit., pp. 24-5

⁸ Ibid., p. 44.

⁹ DESCARTES, R., *Meditações*. In: *Os Pensadores*, p. 85. (nota 14)



radicalidade da dúvida faz com que o pensamento seja descoberto na sua singularidade absoluta."¹⁰

O segundo aspecto é a função unificadora que a razão moderna assume com Descartes. No plano da consciência, a unidade do pensamento manifesta-se plenamente na identificação entre *pensar* e *ser*. O ato de pensar implica obviamente a existência do pensar, isto é, o ser do pensamento. Portanto, Descartes vê o pensamento como uma existência concreta e não como uma abstração. Isso implica também dizer que o pensamento é a unidade absoluta de todas as representações da consciência. O sentimento, por exemplo, uma modalidade diversa da consciência, porém, não é faculdade independente do pensamento.

*"Isso não quer dizer que, no caso do sentimento e da sensação, os sentidos não desempenhem papel algum. Como estado de consciência, entretanto, interessa a Descartes ver nesse estado primeiramente a consciência do sentimento, o que equivale a pensamento."*¹¹

Não é válido, portanto, dizer: '*eu sinto, logo existo*', pois a realidade do *sentir* depende de comprovação experimental e esse é o campo dos enganos. Porém, ao dizer: '*eu penso que sinto, logo existo*', tenho uma conclusão rigorosamente certa, uma vez que reafirmo minha existência como ser pensante.

Essa unidade absoluta do pensamento implica não somente a identidade necessária entre o pensamento e o ser (do pensamento), mas o coloca como condição absoluta para o conhecimento do mundo exterior. "*E isso decorre simplesmente de que, sendo o pensamento a primeira forma de encontro entre o conhecimento e o ser, o conhecimento de qualquer ser suporá sempre que ele é primeiramente pensado por um sujeito.*"¹² Eis porque a razão assume, com Descartes, a função unificadora de todas as ciências. Já no subtítulo do *Discurso do Método*, ele deixa bem clara sua posição: *Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. O projeto cartesiano visava buscar novos fundamentos para a Ciência universal, que garantissem certeza absoluta da

¹⁰ SILVA, F. L., *Descartes: a metafísica da modernidade*, p.51.

¹¹ *Ibid.*, p. 53.

¹² *Ibid.*, p. 58.



verdade. Estabelece Descartes na primeira das quatro regras do método: "... *jamais acolher alguma coisa como verdadeira (...) e nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito...*"¹³. Como se vê, o critério da verdade está na própria razão, ou seja, na *evidência inteligível* e não mais na *evidência sensível* da tradição aristotélico-tomista. Sabemos que Descartes coloca em Deus - perfeito, bom e criador de meu pensamento - a garantia da confiabilidade de minhas idéias claras e distintas. Entretanto, é tarefa do pensamento examinar essas idéias e descobrir pela lógica a realidade objetiva de tais representações. É assim que, a partir do século XVII, a razão lógica passa a configurar a verdade como una e universal.

A função unificadora da razão moderna não se restringe às ciências, mas estende-se a toda vida cultural e política da época. O pensamento humano é uno, idêntico a si mesmo e com regras próprias, apesar da multiplicidade e da variedade de objetos a que ele se aplica. Essa exigência unificadora da razão está explícita na máxima que governa essa época: "*Un roi, une loi, une foi*."¹⁴. Mesmo esta última, campo adverso à razão, teve um tratamento intelectualista ao justificar a tolerância religiosa.

No pensamento moderno, realmente surge uma postura crítica e cética diante da religião, em especial no racionalismo de Diderot. Porém, essa não é uma posição hegemônica na modernidade. Em geral, a crítica é dirigida à superstição e não à religião. O deísmo, por exemplo, racionaliza a religião cristã, tentando banir os mistérios e os milagres, a fim de colocá-la sob a luz do saber. Os deístas, como Bayle¹⁵, buscam deduzir de princípios universais o conteúdo da fé cristã, estabelecendo assim a harmonia entre a razão e a revelação. É uma religião natural que contém a unidade universal nas várias representações da fé. Nesse sentido, ciência e fé enfrentam um inimigo comum: as superstições e a idolatria. Portanto, a tolerância religiosa não é uma atitude de indiferença a respeito de questões religiosas, mas a defesa da liberdade de crença, fundada numa nova forma de consciência religiosa comprometida mundo moderno. Cassirer argumenta:

¹³ DESCARTES, R., Discurso do Método. In: *Os pensadores*, p. 37.

¹⁴ CASSIRER, E., op. cit., p. 44.

¹⁵ Ibid., p. 236-8.



*"Já a Renascença pretendia ser não só uma restauração da Antigüidade Clássica e do espírito científico mas também uma transformação, uma renovatio da religião. A religião que ela tinha em vista era uma religião de adesão ao mundo e de afirmação do espírito, concedendo a ambos seus valores específicos, descobrindo o verdadeiro selo divino não na depreciação ou no aniquilamento do mundo e do espírito mas em sua exaltação."*¹⁶

Entretanto, a presença da força emancipadora da razão na vida social somente será sentida plenamente com o movimento iluminista do século XVIII. A dúvida cartesiana não atingiu o poder político e as instituições sociais, porém, no Século das Luzes, elas serão julgadas e condenadas em nome de uma sociedade 'esclarecida' e, portanto, mais livre e igualitária.

O *esclarecimento* com sentido de emancipação política é o tema do célebre texto de Kant: *Resposta à pergunta: O que é 'Esclarecimento'?*. Publicada em 1783, às portas da Revolução Francesa, a obra explicita os ideais de liberdade que inflamam a Europa na segunda metade do século XVII. Kant discute a liberdade da razão em relação à autoridade religiosa e a partir daí constrói um conceito de cidadania no âmbito da razão. Diz ele: "*Esclarecimento ['Aufklärung'] é a saída do homem de sua menoridade. (...) A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo.*"¹⁷.

O sentido de emancipação política pela razão encontra-se na própria concepção kantiana de *menoridade* e de *maioridade*. Em primeiro lugar, de que *menoridade* devemos nos sentir culpados? Certamente não é daquela da infância em que a natureza nos impõe um período de *ser conduzido por outro*. Somos culpados da *menoridade* 'adulta', ou seja, quando - mesmo possuindo condições - não temos coragem de fazer uso do próprio entendimento. Para Kant, a *preguiça* e a *covardia* são as causas dessa menoridade na maioria da humanidade. Trata-se, portanto, da servidão voluntária que considera mais cômodo *ser menor* do que assumir-se como cidadão, isto é, indivíduo livre e autônomo.

¹⁶ CASSIRER, E., op. cit., p.193.

¹⁷ KANT, I., *Resposta à pergunta: O que é 'Esclarecimento'?*. In: *Textos seletos*, p.100.



Ao explicitar o conceito de *maioridade*, Kant deixa mais claro ainda que a emancipação do indivíduo ocorre no plano da racionalidade¹⁸. A liberdade, que leva ao esclarecimento, refere-se ao comportamento de um homem enquanto sujeito racional e não enquanto membro de um determinado grupo social. Em outras palavras, enquanto *sábio* o homem deve ser livre para fazer *uso público* de sua razão, ou seja, para expor suas idéias, por meio de obras escritas, para julgamento do grande público letrado da humanidade. Já no *uso privado da razão*, enquanto exerce uma determinada função social, o indivíduo deve obedecer necessariamente ao mecanismo social em nome do interesse da comunidade. Kant exemplifica:

*"O cidadão não pode se recusar a efetuar o pagamento dos impostos que sobre ele recaem; até mesmo a desaprovação impertinente dessas obrigações, se devem ser pagas por ele, pode ser castigada como um escândalo (que poderia causar uma desobediência geral). Exatamente, apesar disso, não age contrariamente ao dever de um cidadão se, como homem instruído, expõe publicamente suas idéias contra a inconveniência ou a injustiça dessa imposições."*¹⁹

Com isso, Kant harmoniza a necessidade da ordem civil e o ideal de liberdade da sociedade iluminista.

A liberdade de expressão, assim colocada no plano dos conceitos universais, revela o sentido kantiano de sujeito esclarecido. O iluminismo acredita no progresso histórico da humanidade e, portanto, legitima a repelir qualquer decisão que comprometa essa marcha.

*"Uma época não pode se aliar e conjurar para colocar a seguinte em um estado em que se torne impossível para esta ampliar seus conhecimentos (particularmente os mais imediatos), purificar-se dos erros e avançar mais no caminho do esclarecimento ['Aufklärung']. Isto seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste neste avanço."*²⁰

¹⁸ KANT, I., op., cit., p. 104-8.

¹⁹ Ibid., p. 106.

²⁰ Ibid., p. 108.



Fundado assim na natureza humana, o ideário iluminista tem uma vocação cosmopolita. A utopia política kantiana visualiza o esclarecimento final de toda a humanidade, uma vez que a razão é necessariamente universal. Esse universalismo, entretanto, suscita um paradoxo: Até que ponto a razão não se torna totalitária no momento mesmo em que se emancipa? Isso não comprometeria a liberdade, condição do próprio processo de emancipação? Questões como essas serão objeto de análise na segunda parte deste capítulo.

Por hora, sigamos a ótica dos iluministas. No século XVIII, a razão avançou qualitativamente em seu projeto histórico de emancipação do homem. Não somente pela função política assumida, mas também por ter se tornado objeto de reflexão dela própria. Em *O que é 'Esclarecimento'?* a razão tem consciência de sua função emancipadora. A *Aufklärung* chama-se a si mesma de *Aufklärung*. Nessa reflexividade, o iluminismo atinge seu maior vigor.

Todavia, pensando sua época, Kant não a considera ainda *esclarecida*. Vê, porém, “...claros indícios de que agora lhes (aos homens, tomados em conjunto) foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento geral.”²¹ E, portanto, é um otimista quanto ao futuro da humanidade. “Os homens se desprendem por si mesmos progressivamente do estado de selvageria, quando intencionalmente não se requinta em conservá-los nesse estado.”²² Isso não significa que o *esclarecimento* seja um processo espontâneo. Para Kant, além de uma revolução social é preciso uma verdadeira reforma no modo de pensar através de uma educação da razão. Somente assim é possível atingir a sociedade democrática, isto é, com justiça, igualdade, tolerância.

Tal condição, posta por Kant, não tem lugar no pensamento de Hegel. Veremos mais adiante que, para ele, o processo emancipatório da humanidade segue um “plano” necessário. Aliás, não é o homem que se emancipa por meio da razão, mas é a “razão” mesma que se liberta. A razão, compreendida por Hegel, tem um sentido totalmente original, radical e conclusivo dentro da história da filosofia. Daí porque se possa falar em um percurso filosófico de Platão a Hegel.

²¹ KANT, I., op., cit., p. 112.

²² Ibid., p. 114.



Afinal, de que razão nos fala Hegel? Por que ela é uma síntese dos sentidos que a razão assumiu na história da filosofia? Vejamos.

Os gregos descobriram a *razão objetiva*. Ela é a própria realidade do universo, manifestando-se como algo racional, isto é, a organização, o encadeamento e as relações dos seres na natureza são lógicas, necessárias e, portanto, inteligíveis. É essa a noção grega de *cosmo*. Os humanos e as instituições humanas fazem parte da Natureza, portanto, participam da *razão objetiva*. Nesse contexto, a verdade (*aletheia*) é a manifestação da própria inteligibilidade do real.

Os modernos enfatizaram a *razão subjetiva*, ou seja, razão enquanto capacidade intelectual e moral dos seres humanos. Na modernidade, o existente não é *presença* objetiva mas *representação* do próprio homem. Portanto, a verdade (*veritas*) vai estar na esfera da subjetividade. Isso significa que a verdade não se manifesta com o desvelamento do real; ela se encontra na certeza subjetiva. É o sujeito do conhecimento que é racional e, portanto, é ele quem legitima a verdade. Descartes, por exemplo, rompe com a tradição escolástica, fundando a verdade na solitude do *Cogito*. Nele, as idéias *claras e distintas* são o critério de verdade e não mais a *evidência sensível* do mundo exterior, como dizia Aristóteles.

Para Habermas, essa subjetividade abstrata do *Cogito ergo sum* de Descartes aparece em Kant, na forma de autoconsciência absoluta.

"Trata-se da estrutura da auto-relação do sujeito cognoscente que se debruça sobre si como num espelho, precisamente, 'numa atitude especulativa'. Desta abordagem da filosofia da reflexão faz Kant a base das suas três 'Críticas'. Faz da razão o supremo tribunal perante o qual tem de apresentar uma justificação tudo aquilo que de forma geral reclama qualquer validade." ²³

Todavia, a razão subjetiva, enquanto princípio unificador das múltiplas manifestações da cultura moderna, vai ser questionada por Hegel. Para ele, a subjetividade moderna nasce de um processo de separação do mundo exterior e do passado histórico. Segundo Habermas²⁴, Hegel pergunta se o *princípio da subjetividade* e a *estrutura da autoconsciência* são suficientes para realizar a

²³ Habermas, J., *O discurso filosófico da modernidade*, p. 29.

²⁴ *Ibid.*, p. 30-3.



formação histórica da modernidade em seu sentido amplo e não apenas para fundar a ciência, a moral e arte. A razão subjetiva levou à liberdade subjetiva, à reflexão, à crítica da religião, porém não foi suficientemente forte para constituir-se como poder unificador, que a religião possuía.

O programa de Hegel é mostrar de que modo a razão vence o estado de distanciamento do mundo, inerente à sua função cognitiva, assumindo um sentido absoluto.²⁵ A razão hegeliana é a unidade necessária entre a razão objetiva e a razão subjetiva. Não existe separação entre sujeito e objeto do conhecimento. Idéias e coisas; consciência e mundo exterior; enfim, leis do pensamento e leis da natureza derivam de uma única realidade: a Razão universal. No sistema filosófico hegeliano, explicar o universo é dizer-lhe a razão e não as causas.²⁶ A razão última de todas as coisas e de toda razão particular é a Razão em si, isto é, o princípio da própria racionalidade.

O idealismo hegeliano tem coincidências e discrepâncias com o de Platão e Kant, como demonstrou Nóbrega.²⁷ Hegel concorda com Platão quando entende que a existência individual dos seres materiais (e estados psíquicos) depende de "universais". Universal é aquilo que supera os limites de cada indivíduo e se aplica a todos os seres da mesma espécie. Embora abstratos, os universais são objetivos, ou seja, são realidades em si mesmas e não apenas como idéias ou esquemas existentes na mente humana.

*"Não sou eu que classifico as coisas, por exemplo, em cadeiras, mesas e lápis etc. Antes de minha mente, já estão classificadas. E esta classificação não é tirada dos objetos individuais (esta mesa, este lápis, esta cadeira). Ao contrário: estes objetos, individualizados, é que procedem, independentemente de minha mente, dos universais."*²⁸

²⁵ Não é propósito deste estudo a tarefa ambiciosa de discorrer sobre o sistema hegeliano. Nele pretende-se focar apenas dois aspectos: a dimensão absoluta e histórica da razão. E com isso mostrar que a filosofia de Hegel apresenta-se como ponto de chegada do trajeto histórico da razão, enquanto função emancipadora na cultura ocidental européia e como elemento fundante do valor tolerância na modernidade.

²⁶ NÓBREGA, F. P., *Para Ler Hegel*, p. 9-11.

²⁷ *Ibid.*, p. 15-9.

²⁸ *Ibid.*, p. 16.



Entretanto, os universais que Hegel, em seu conjunto, chama de Razão, não coincidem totalmente como as *Idéias* de Platão. Essas se aplicam tanto aos universais marcados pela percepção dos sentidos quanto aqueles considerados 'puros' universais. Por exemplo, na proposição *Esta casa é branca*, as idéias universais de 'casa' e de 'alvura' são universais 'sensoriais', porém o verbo 'é' procede de 'existência', um universal puro.

No que se refere a Kant, *existência, totalidade, causalidade, multiplicidade...* (enfim, as categorias a priori) são para Hegel os 'puros' universais. São os primeiros princípios de que toda existência individual promana e, portanto, a Razão última do universo. São puros, pois não têm nenhuma marca de percepção sensorial e aplicam-se a todos os seres, enquanto as idéias universais aplicam-se apenas a determinadas espécie de seres. Hegel concorda com Kant quanto à distinção dos dois tipos de universais, porém a concordância entre eles se encerra aí. Para Kant, os puros universais são condições do conhecer e, portanto, subjetivos. Hegel, contudo, os vê como fontes do ser..

Em síntese: se no plano subjetivo todo o conhecimento racional é conhecimento dos universais e se no plano ontológico cada coisa não é senão a soma de universais, o pensamento e o ser se identificam. Como vimos, o universo procede de puros universais, ou seja, é a exteriorização concreta deles. Para Hegel, esse conjunto de universais constitui a "Idéia", que ele também chama de Razão, considerando-a como explicação última de onde tudo se deduz.²⁹

Eis por que a Razão assume uma abrangência absoluta no sistema hegeliano, não sendo vista como simples faculdade do ser humano, nem como algo transcendente a este mundo. Ela é a síntese de opostos, ou seja, dos puros universais e de tudo que existe exteriormente: coisas, plantas, animais e os próprios homens. Nestes, enquanto Espírito, a Razão torna-se consciência de si mesma. Além desse aspecto, é preciso ainda explicitar a dimensão histórica da Razão para compreender por que o pensamento de Hegel sintetiza as diversas concepções da razão como função emancipadora na cultura ocidental européia. Para ele, a história é um momento da manifestação da Razão enquanto Espírito. Diz Hegel:

²⁹ NÓBREGA, F. P., op. cit., p. 43-5.



"... a história universal se desenvolve no 'domínio do espírito'. O universo compreende a natureza física e a natureza psíquica. A natureza física intervém igualmente na história universal (...). Mas a substância da história é o Espírito e o curso de sua evolução."³⁰.

Essa manifestação do Espírito no tempo é necessariamente um movimento progressivo. Isso vale dizer que o momento da síntese no movimento dialético sempre representa um estágio superior em relação aos momentos anteriores.³¹ Como veremos adiante, a evolução do Espírito corresponde aos estágios de maior liberdade, autoconsciência e autodeterminação da humanidade.

Na terceira parte da obra *Enciclopédia*, a "Filosofia do Espírito", Hegel delinea toda a trajetória da manifestação do Espírito. Como em todo sistema hegeliano, o movimento do Espírito também se subdivide em três grandes momentos: tese (*Espírito subjetivo*), antítese (*Espírito objetivo*) e síntese (*Espírito absoluto*).³²

O *Espírito subjetivo* é o espírito humano emergindo da Natureza, ou seja, o desabrochar da própria consciência humana que passa, entre outros estágios, pela autoconsciência e pela consciência do mundo, da alteridade. O Espírito subjetivo engloba toda "*vida psicológica individual*": desejo, emoção, percepção, imaginação, memória, pensamento, vontade. Nesse momento o Espírito está ainda encerrado em sua subjetividade.

Num segundo momento, o Espírito exterioriza-se, objetiva-se. Sai de sua existência na interioridade de cada indivíduo para buscar a realização na ordem intersubjetiva da vida social. O *Espírito objetivo* é o espírito comum de um grupo social, concretizado em seus costumes, leis, instituições sociais e formas de governo. É a história humana propriamente dita. Nesse sentido, a Moral, o Direito, o Estado são realizações coletivas da mente humana, ou seja, a objetivação do Espírito Subjetivo. Não se trata, portanto, da objetivação da subjetividade de um indivíduo, impondo sua vontade aos demais. O Espírito objetivo é a exteriorização do que há de comum entre homens, isto é, a expressão da vontade coletiva. É por esta

³⁰ HEGEL, G. W. F., *La Raison dans l'Histoire*: introduction à la Philosophie de l'Histoire, p. 70.

³¹ Para Hegel, nem todo movimento dialético possui um caráter progressivo. É o caso de certos fenômenos naturais, como por exemplo: semente – árvore – nova semente. Esta nova realidade produzirá a mesma espécie de árvore sem implicar evolução da espécie. Cf. HEGEL, G.W.F., 1953, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Tomo 1, p. 55.

³² HEGEL, G. W. F., *Filosofia do Espírito*. In: *Enciclopédia das ciências filosóficas*. vol. III, §§ 387-482; §§ 483-552; §§ 553-77.



razão que a passagem do plano subjetivo para o objetivo representa um estágio de maior liberdade do espírito humano. As leis da sociedade não são impostas de fora, opressiva e ditatorialmente, pois elas expressam o que há de comum entre os indivíduos, a vontade racional.

Hegel mostra a História em momentos dialéticos em que o Espírito objetivo vai gradualmente crescendo em liberdade, autoconhecimento e autodeterminação. Quanto maior racionalidade, maior liberdade do espírito humano.

A grande síntese do sistema hegeliano é o *Espírito absoluto*. Nele se dá a conciliação do *Espírito subjetivo* (realidades psicológicas) com o *Espírito objetivo* (realizações coletivas). Ao superar a dicotomia entre interioridade e exterioridade, sujeito e objeto, o Espírito passa a identificar-se consigo mesmo. É a Idéia que retorna a si mesma no autoconhecer absoluto, depois de sua realização na história como liberdade. Agora, o Espírito se percebe a si próprio em qualquer ser particular e em qualquer realidade. É o autoconhecimento do Absoluto e, portanto, do próprio Deus, diz Hegel. Porém, nele o homem realiza uma função essencial, uma vez que o Espírito existe na consciência humana.

“É portanto o próprio conhecimento que o Homem tem do Absoluto através de tudo o que se faz presente à sua consciência e é percebido como idêntico a si próprio. Todos os modos pelos quais o ser humano pode se tornar consciente do Absoluto, seja pela arte, pela religião ou pela filosofia, são fases do Espírito absoluto.”³³

São momentos dialéticos de aproximação do Absoluto pela *intuição sensível* (estética), pela *representação da fé* e pelo *conceito puro*. Com o Espírito absoluto, o sistema hegeliano profetiza a síntese entre o finito e o infinito.

Por tudo que foi dito, o idealismo hegeliano eleva ao grau máximo a visão da história humana, especificamente no devir do *Espírito objetivo*, enquanto processo emancipatório impulsionado pela racionalidade.

Ainda segundo Hegel, as diversas fases da história dos povos não passam de momentos dialéticos necessários e graduais, segundo um “plano racional” do Espírito universal que se dirige a uma totalidade autocompreensiva. Formas de

³³ NÓBREGA, F. P., op. cit. p. 55.



saber, modos de vida, tipos de governo, momentos de harmonia e de guerras, enfim tudo o que ocorre na história é o desdobramento da Razão no tempo.

Hegel vê de maneira nítida a trilha do Espírito: o mundo oriental, o mundo greco-romano e mundo europeu ocidental (representado pela cultura germânica) constituem os três momentos da marcha do *Espírito* no seu processo de libertação.³⁴ O mundo oriental é comparado com o espírito infantil. Nele o Espírito ainda residia na Natureza. Isso quer dizer que predominou a consciência imediata, por isso tudo era incipiente: liberdade, Estado, arte e ciência. Para Hegel, os orientais não foram livres, por não terem tido a consciência de que os homens são livres em si mesmos. Somente sabiam que apenas um homem podia ser livre: o governante. Daí o poder despótico do Estado predominante nesta fase. A liberdade aqui significava a vontade arbitrária de um déspota, portanto, não era realmente a liberdade. A segunda fase da história universal, o mundo greco-romano, caracterizou-se pela reflexão do *Espírito* sobre si mesmo. Com ela houve a expansão do Espírito na consciência de sua liberdade. Os gregos e os romanos, porém, também não sabiam que o homem em si é livre, e sim que alguns homens eram livres. A liberdade de alguns estava vinculada à escravidão de outros. Hegel vê na cultura grega reflexiva a adolescência do *Espírito*, tendo como antítese a virilidade romana. Para o filósofo, o terceiro grande momento da história universal é o mundo cristão-germânico. É a modernidade que inicia-se com a reforma luterana. Nela o *Espírito* atinge sua maturidade, ao tomar consciência da pura universalidade da liberdade, ou seja, de que o homem é livre enquanto tal. E foi pelo cristianismo que os germânicos chegaram à consciência de que a liberdade espiritual constitui a própria natureza do homem. O cristianismo é a encarnação do *Espírito* divino no mundo, a conciliação do infinito e do finito. Deus encarnado é a união da natureza humana e da natureza divina.

Para Hegel, embora essa idéia de liberdade esteja na consciência cristã, sua aplicação concreta na história exigiu um longo e difícil aprendizado. A libertação do

³⁴ HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Tomo 1, pp. 48, 128-9 e *La Raison dans l'Histoire*, pp. 83, 178-9, 183-5 e 279-296.



Espírito na história somente vai ocorrer pela *formação cultural* (Bildung³⁵), cujo fim último está na racionalidade da vida ética, objetivada no *Estado*.

"O homem formado é aquele que sabe imprimir em toda sua conduta a marca da universalidade, aquele que aboliu seu particularismo (...). Mais concretamente: a formação cultural consiste em que o homem saiba reprimir-se e não aja meramente segundo suas inclinações e apetites (...)." ³⁶

O percurso filosófico de Platão a Hegel aqui realizado parece suficiente para justificar a importância vital que a 'razão' assumiu na cultura ocidental-européia enquanto causa, instrumento e fim do processo civilizatório. E como essa racionalidade não somente esteve desvinculada do mundo subjetivo das sensações e das paixões, mas em oposição a ele. Desse modo, valores como 'progresso', 'liberdade', 'igualdade' foram fundados com base na racionalidade e, portanto, assumiram um caráter de universalidade e unidade na cultura ocidental. Assim também foi erigido o valor tolerância religiosa na modernidade, caracterizado no primeiro capítulo. A intolerância religiosa nutriu-se da ignorância, dos preconceitos, dos impulsos irracionais. A razão iluminista - ao clarear essas trevas - trouxe ao indivíduo a consciência de si mesmo e do outro como um ser capaz de autodeterminação e, portanto, livre para fazer uso público (racional) de suas posições no sentido kantiano. A verdade racional não necessita de meios violentos para se impor; ela conquista e triunfa por sua própria excelência. Daí por que o processo civilizatório, no contexto do otimismo do século das Luzes, implicou necessariamente a defesa da tolerância.

Todavia, esse grandioso edifício da razão ocidental contém em si contradições que o fazem ruir, em seus fins éticos. No interior do próprio projeto de emancipação do homem, desenvolve-se um outro que o nega: a sua antítese. A

³⁵ A tradução espanhola recorreu ao termo "educação", porém, Norbert Elias - em *O processo civilizador*, v. 1 (Cf. pp. 27-29 e 252-3, nota 2) - mostra que *Bildung* significa muito mais do que a educação formal, pois está estreitamente relacionado à *cultura* e este, à *civilização*, embora não sejam sinônimos. Wolfgang Leo Maar traduz *Bildung* como "formação cultural", em *Educação e Emancipação* (Cf. pp. 63-4) de Adorno. Para o filósofo, formação cultural não corresponde à "cultura geral" adquirida em cursos, mas à "disposição aberta, à capacidade de se abrir a elementos do espírito, apropriando-os de modo produtivo na consciência, em vez de se ocupar como os mesmos unicamente para aprender..."

³⁶ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, tomo 1, p. 51.



razão que liberta gera também a dominação. A mesma razão que levantou a bandeira da tolerância religiosa na modernidade, nutre as raízes profundas de certas formas de intolerância que tanta violência e dor provocam no mundo contemporâneo.

A razão despótica

Hoje, já existe uma consciência bastante ampla de que o processo da civilização ocidental, marcado pelo triunfo da racionalidade, trouxe em seu cerne ambigüidades profundas que nos causam admiração e temor. Libertação e dominação do homem; autodeterminação e massificação; pacificação e violentação da existência; expansão e extermínio da vida coexistem dentro de uma lógica absurda e insustentável por longo tempo. A crítica ao projeto civilizatório da modernidade tornou-se objeto privilegiado da reflexão contemporânea com o pensamento dos frankfurtianos³⁷, em cuja base está a análise freudiana da civilização enquanto repressão.

Nosso objetivo aqui é mostrar de que modo algumas dessas contradições acima citadas estão em linha direta com os problemas de direitos humanos relacionados à questão da intolerância, seja cultural, étnica ou racial. Para isso é preciso retomar, num primeiro passo, o conceito básico de dominação contido no próprio modelo de razão da cultura ocidental européia, tal como explicitaram os pensadores de Frankfurt. Num segundo passo, vamos recorrer à crítica ao mito da modernidade feita por Enrique Dussel³⁸ a partir da ótica da cultura latino-americana, colonizada pelo racionalismo europeu. Por fim, reunindo as duas visões, pretendemos traçar o perfil do modelo cultural construído pelo pensamento filosófico ocidental, nervo central de muitas formas de intolerância do mundo contemporâneo.

No primeiro segmento deste capítulo, vimos que a razão - tal como foi concebida na filosofia grega - tornou-se o caminho não somente da verdade e da virtude, mas também o caminho da emancipação, da autodeterminação do indivíduo na esfera política. Ficou também claro que essa libertação só ocorre se a razão tiver

³⁷ Referência às obras: *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer; *Eclipse da razão* de Horkheimer; *Ideologia da sociedade industrial* e *Eros e civilização* de Marcuse.

³⁸ Natural da Argentina. Doutor em filosofia, é professor do Centro de Estudos Latino-Americanos da Faculdade de Filosofia da Universidade Autônoma Metropolitana (México).



sob seu controle os sentimentos e os instintos que nos prendem à imediatez do mundo sensível.

Na modernidade o paradoxo libertação-dominação explicitou-se de modo dramático na relação homem-natureza. *"A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu."*³⁹ Segundo a tradição judaico-cristã, esta última opção é um desígnio divino já explicitado no *Gênese*, lembra-nos Horkheimer⁴⁰. Porém, somente com a ciência moderna o homem pôde colocar definitivamente em prática o projeto de dominação da natureza. No *Discurso do método*, Descartes sinaliza claramente esse objetivo: *"... chegar a conhecimentos que sejam úteis à vida, e que (...) poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar senhores e possuidores da natureza."*⁴¹. O filósofo refere-se aqui ao papel da Filosofia em constituir a fundação de uma prática científica como a Medicina e a Mecânica, contrária à contemplação da Filosofia especulativa. Com isso a razão se restringiu à sua função instrumental, isto é, um meio para melhorar a condição humana, como por exemplo: nos livrando das moléstias com a Medicina e nos aliviando do penoso trabalho humano com a Mecânica.

Mas afinal, o que significa 'dominar' a natureza? Na ciência moderna dominar significa primeiramente 'controlar', 'prever' a dinâmica dos fenômenos. Não se trata mais do conhecimento metafísico das causas últimas dos fenômenos, mas simplesmente do 'funcionamento' deles, como realiza a Física moderna. Ora, como efetuar previsões numa natureza diversa, qualitativa e em contínua transformação? Para isso foi preciso abstrair dela sua pluralidade qualitativa e transformações aparentes para apreender apenas o que ela tem de unidade, de estabilidade e permanência. Somente uma natureza assim abstrata, formalizada, pode ser descrita em termos quantitativos e, portanto, ser controlada pelo sujeito. Não importam ao conhecimento científico o encanto das qualidades singulares de um determinado ser ou fenômeno e sim o que ele tem de comum e de necessário em relação a outros de

³⁹ ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M., *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos, p. 43.

⁴⁰ HORKHEIMER, M., *Eclipse da Razão*, p. 115. Cf. *Gênese* 1:26 e 27: *"Por fim Deus disse: 'Façamos o Homem à nossa imagem, como semelhança. Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu (...) Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a ...'".*

⁴¹ DESCARTES, R., *Discurso do Método*. In: *Os pensadores*, p. 63.



sua espécie. E a matematização dessa realidade comum garante a previsibilidade da dinâmica dos fenômenos, possibilitando assim, por meio da técnica, colocá-los a serviço do homem. A natureza então passa a ser vista apenas como meio e não mais contendo fins em si mesma. É o “desencantamento do mundo” pela razão instrumental, de que nos falam os frankfurtianos, retomando Max Weber.

Horkheimer mostra que o processo de dominação da natureza na civilização ocidental desenvolveu-se numa relação dialética com a subjugação do próprio homem.⁴² A dominação da natureza exterior implica a dominação da natureza interior. Em outras palavras, o sujeito que transforma a natureza concreta em um objeto abstrato de conhecimento e manipulação, só o faz por ser ele também abstrato. O sujeito epistemológico é puro *cogito*, alguém destituído de sua dimensão psicológica: percepções, sentimentos, paixões. Tudo aquilo que leva a marca de sua individualidade foi abstraído, por apreender apenas o mundo das aparências e das ilusões. Com isso, Descartes acabou alienando o homem de sua própria corporeidade. Por meio dela, o homem exterioriza sua subjetividade e se identifica com a natureza exterior. Abstraídas as sensações corpóreas como fontes de conhecimento, o corpo foi reduzido a instrumento de produção e objeto de manipulação pela ciência. “*Quanto mais complicada e mais refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz.*”⁴³.

No desenvolvimento da cultura ocidental moderna, o corpo reificado foi perdendo as funções de conhecimento e comunicação empática com o mundo exterior, devido ao processo contínuo de racionalização. Reduzido basicamente ao uso da visão, o corpo não é mais um meio de percepção da singularidade do outro. A visão racionalizada e, agora, potencializada pela tecnologia, nos distancia cada vez mais da realidade sensível. Os meios de comunicação tornaram o outro alguém muito perto de nós visualmente, porém distante em sua individualidade concreta. Seus dramas escancaram-se friamente em nossas “telinhas”, parecendo realidades virtuais que podemos deletar da consciência a qualquer momento. Nesse contexto, tolerância e solidariedade podem tornar-se também sentimentos virtuais e, portanto, inócuos para diminuir os preconceitos e a violência entre os homens.

⁴² HORKHEIMER, M., *Eclipse da Razão*, p. 104-120.

⁴³ ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M., op. cit., p. 47.



Esse processo de *descorporalização* traduz o quanto a racionalidade, na cultura ocidental, teve um sentido estreito. Reprimido o eu psicológico, o eu lógico reduz-se à capacidade de identificar-se com a lógica da natureza. Sujeito e objeto perdem seus fins em si mesmos e ganham significação apenas funcional.

Não foi esse, afinal, o projeto da educação formal racionalista? Em nome da socialização e do desenvolvimento do intelecto, a espontaneidade e a diversidade do eu psicológico das crianças vão sendo reprimidas para dar lugar ao eu lógico: metódico, previsível e idêntico aos outros e ao mundo. Educar é formar no sentido de atualizar na criança um *eidos*, uma *forma* estabelecida a priori. Atingido o modelo, o aluno está *formado*. Depois da *formatura* lhe estará garantido o exercício de uma função produtiva, condição para a convivência social. Numa palavra, para dominar a natureza o homem deve subjugar a natureza em si mesmo, o que também lhe autoriza ter um convívio social pleno, produzindo e consumindo bens, estabelecidos como necessidades pela própria sociedade. Desse modo, ciência e trabalho alienam o homem uma vez que a própria lógica da *ratio* está a serviço da lógica da economia de mercado. É isso que a cultura ocidental nos fez acreditar que seja o homem emancipado, civilizado e, portanto, realizado.

Parece que a racionalidade moderna colocou, em definitivo, ao homem uma terrível condição para se ter 'sucesso': a renúncia a si mesmo. Civilizar-se pressupõe reprimir-se, sacrificar a felicidade. Adorno e Horkheimer ilustram de modo brilhante essa ambigüidade da cultura ocidental com o episódio da Odisséia de Homero, em que Ulisses se encontra com as sereias.⁴⁴ Não podemos nos deliciar com o canto das sereias sem naufragarmos; a não ser que sejamos um Ulisses amarrado e impotente, para quem a sedução e a felicidade tornaram-se um tormento. Ou que trabalheemos como autômatos, com os ouvidos tapados, como fizeram os remadores em troca da autoconservação. Sedução e trabalho tornam-se incompatíveis, o que nos impossibilita ultrapassar a mera ação de nossas funções sociais.

Ao denunciar a razão instrumental, a Teoria Crítica apontou também para os perigos do relativismo, consequência inevitável. Para Horkheimer, os conceitos de "...justiça, igualdade, felicidade, tolerância (...) perderam suas raízes intelectuais..."⁴⁵ e tornaram-se instrumentos para fins puramente pragmáticos. A razão formalizada

⁴⁴ ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M., op. cit., p.43-5.

⁴⁵ HORKHEIMER, M., op. cit., p. 31.



tudo justifica. *"A afirmação de que a justiça e a liberdade são em si mesmas melhores do que a injustiça e a opressão é, cientificamente, inverificável e inútil."*⁴⁶

Portanto, se de um lado a razão iluminista emancipou o indivíduo, ao dissolver o dogmatismo religioso e a superstição, de outro, com seu caráter instrumental, ela acabou colocando os homens em constante tensão e luta contra a natureza exterior e interior e dos homens entre si. Para esta última forma de violência, os frankfurtianos vão buscar explicação na tese de Freud sobre o mal-estar da cultura. A análise freudiana vê o processo de civilização como um processo de repressão do indivíduo que chegou a um patamar insuportável, provocando explosões violentas contra ele próprio.

*"É possível falar em claustrofobia das pessoas no mundo administrado, um sentimento de se encontrar enclausurado numa situação cada vez mais socializada, como uma rede densamente interconectada. Quanto mais densa é a rede, mais se procura escapar, ao mesmo tempo em que precisamente a sua densidade impede a saída. Isto aumenta a raiva contra a civilização. Esta torna-se alvo de uma rebelião violenta e irracional."*⁴⁷

Nesse sentido, para Freud, *"... a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório."*⁴⁸. Horkheimer explica por esta mesma via de argumentação o fenômeno do nazi-fascismo⁴⁹. Por isso a formalização da razão, que institui a identidade da cultura ocidental européia, dificulta o diálogo e a reconciliação, estimulando formas de intolerância e violência entre os homens. Entretanto, a crítica dos frankfurtianos não parece suficientemente ampla, para entender certas formas de intolerância, no pensar de Enrique Dussel, uma vez que ela se realiza no interior do próprio pensamento europeu, ou seja a partir de uma visão *européia* de modernidade. Na obra *1492: o encobrimento do outro*, o filósofo latino-americano procura estabelecer a crítica da Modernidade da *Europa*, localizando no eurocentrismo cultural uma postura intolerante para com o colonizado.

⁴⁶ ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M., op. cit. p.32.

⁴⁷ ADORNO, T. W., *Educação e emancipação*, p. 122.

⁴⁸ Ibid., p. 120.

⁴⁹ HORKHEIMER, M., op. cit., p. 120-34.

A razão iluminista fundou a tolerância na crença dos valores universais da verdade. Para não se tornarem dogmáticos e despóticos os valores éticos deveriam ser privados de seu conteúdo, como propôs Kant, no “imperativo categórico”. Assim um universal formal englobaria todas as realidades culturais particulares. Essa fórmula kantiana não vingou historicamente. O que se viu foi a cultura ocidental européia, portanto particular, elevar-se com seu conteúdo à universalidade. Esse é o ponto de partida da crítica de Dussel.

Apoiando-se na obra de Hegel *Lições sobre a filosofia da História*, Dussel mostra como o eurocentrismo foi construído a partir da idéia hegeliana de “evolução do espírito” que opera nos conceitos modernos de ‘desenvolvimento’, ‘razão libertadora’ e ‘história universal’. Para Hegel, como já vimos, a marcha do *Espírito* vai do Oriente para o Ocidente. A Ásia é o começo e a Europa⁵⁰, o centro e o fim do processo de civilização. A América Latina e a África ficam assim eliminadas da história mundial; os EUA não, uma vez que são considerados uma extensão natural da cultura inglesa.⁵¹

Embragado pela ideologia eurocêntrica, Hegel procura justificar até mesmo pelos aspectos naturais a ‘inferioridade’ das terras do Novo Mundo em relação ao continente europeu. Ele vê uma conexão entre a história universal e a natureza, uma vez que esta pode facilitar ou dificultar a libertação interior do indivíduo. Mesmo não aceitando tal influência como absoluta, Hegel vai dizer, por exemplo, que determinados climas interferem no desenvolvimento espiritual.

*“O homem necessita da natureza para seus fins; mas quando a natureza é demasiado poderosa, não se oferece ao homem como meio. Por isso as zonas quente e fria não são o teatro da história. Estas regiões extremas ficam excluídas do espírito livre, deste ponto de vista. Assim, em geral, a zona temperada é a que há de oferecer o teatro para o drama da história universal.”*⁵²

⁵⁰ A Europa de Hegel é a dos povos germânico, francês e inglês. Portugal e Espanha não participam da modernidade. Por extensão a América Latina fica também excluída.

⁵¹ DUSSEL, E., 1993, 1942: *o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*, p.17-24.

⁵² HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp.166-7.



Especificamente em relação ao Novo Mundo, Hegel deixa ainda mais clara sua posição. *“Este mundo é novo não só relativamente mas absolutamente.”*⁵³ ‘Novo’ significa ‘infantil’, ‘imaturo’ e, portanto, inferior ao que é mais ‘velho’. Descrevendo a América do Sul, ele fala de certa *imaturidade e juventude geográfica* nas formação das ilhas e rios⁵⁴, da estatura baixa dos indígenas como índice de inferioridade⁵⁵. Até mesmo nos animais se percebe a inferioridade do Novo Mundo:

*“A fauna tem leões, tigres, crocodilos, etc.; mas estas feras, ainda que tenham notável aparência com as formas do velho mundo, são, sem dúvida, em todos os sentidos menores, mais fracas, mais impotentes. Asseguram que os animais comestíveis não são no Novo Mundo tão nutritivos como os do velho.”*⁵⁶

O ponto culminante da conexão entre a natureza e o espírito está na relação da trajetória do sol e da história universal: ambos vão do Oriente para o Ocidente.⁵⁷ A claridade absoluta do sol é a própria universalidade da razão iluminista européia que deve se estender a todos os povos.

Como se vê, o percurso histórico da Ásia para a Europa é visto como a passagem da potência ao ato do “ser” da Europa. O processo civilizatório identifica-se, portanto, com o desenvolvimentismo ontológico da cultura européia. Em outras palavras, o ego moderno cultural tem como fundamento o princípio de identidade e não de diversidade. Por esta razão, o navegante europeu, ao considerar a América como Ásia (Índias), não reconheceu o índio como alguém *diferente*, mas como idêntico a ele, porém um ser *inferior* que deveria a qualquer preço ser conquistado, colonizado, modernizado, enfim, civilizado para libertar-se do estágio primitivo. É esse o sentido da expressão “encobrimento do outro” de que fala Dussel. *“É o modo como ‘desapareceu’ o Outro, o ‘índio’, não foi descoberto como Outro, mas como o ‘si-mesmo’ já conhecido (o asiático) e só re-conhecido (negado então como Outro): ‘em-coberto’.*”⁵⁸

⁵³ Ibid., p. 172.

⁵⁴ Ibid., p. 174.

⁵⁵ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la história universal*, p. 176.

⁵⁶ Ibid., p. 175.

⁵⁷ Ibid., p. 211.

⁵⁸ DUSSEL, E., op. cit., p. 32.

As outras culturas foram julgadas a partir dos parâmetros do eurocentrismo ontológico estabelecido por Hegel, ou seja, elas não foram reconhecidas como 'outras' culturas, mas como o momento primitivo da cultura universal do homem, da qual a Europa era sua expressão máxima. Autoconstituindo-se como modernidade, o colonizador europeu delegou a si mesmo não somente o dever histórico, mas o direito de 'civilizar' os povos colonizados, segundo seu modelo.

Implícita na ideologia eurocêntrica, encontra-se a idéia de que a civilização deve ser imposta mesmo contra a vontade do colonizado, uma vez que – sendo primitivo – ele não possui vontade racional, livre e autônoma.

Como se percebe, o eurocentrismo contém um componente essencial: a noção kantiana de *maioridade*, abordada anteriormente. Somente se atinge a maioridade pelo *esclarecimento* e este significa a capacidade de alguém em fazer uso de sua razão enquanto cidadão que pensa a sociedade humana como uma totalidade e não apenas no exercício de suas atividades pessoais.⁵⁹ Então, vistos como bárbaros, os povos colonizados foram enquadrados nesse estado de menoridade, em que não se tem vontade racional própria e, portanto, não se pode permitir-lhes a autodeterminação. “A chamada conquista é, na realidade, um ato emancipatório, porque permite que o bárbaro saia (o Ausgang de Kant) de sua ‘imaturidade’, de sua barbárie.”⁶⁰ E mais, os colonizadores a consideravam uma “imaturidade culpável”, como pensou Kant. Os indígenas conquistados foram culpados de sua própria conquista, da violência sofrida, pois não quiseram sair da barbárie voluntariamente.

Na verdade, o conceito de emancipação na modernidade oculta em seu alicerce um elemento constitutivo material, forjado pelo ideário burguês: era considerado bárbaro quem não havia tido a “...*experiência de posse privada, (...) nem contrato de herança pessoal...*”⁶¹. O desejo de acúmulo individual de riquezas, virtude moral para a burguesia, considerou *menoridade* a posse coletivizada de bens da cultura indígena. A ausência de propriedade privada significava para o colonizador que os povos indígenas deixavam se dominar pelo poder tirano dos seus

⁵⁹ KANT, I., Resposta à pergunta: O que é 'Esclarecimento'?. In: *Textos seletos*, p.106.

⁶⁰ DUSSEL, E., op. cit., p. 78.

⁶¹ Ibid., p. 77.



senhores que tudo possuíam. Assim, *esclarecimento*, *liberdade* e *propriedade* tornaram-se conceitos indissociáveis na cultura ocidental moderna.

A colonização européia, então, caracterizou-se por uma ação dominadora fundada no *mito da modernidade*, na expressão de Dussel, que justificou a intolerância e a violência contra os povos latino-americanos. Em nome dos valores da modernidade dizimaram-se milhões de índios e civilizações inteiras como as dos Incas e Astecas. Como justificar o despotismo esclarecido, se foi justamente a razão iluminista que mostrou a heterogeneidade entre a violência e a verdade? Esta, por ser racional, não se impõe pela violência. A verdade apenas utiliza-se de sua própria força, de seu próprio brilho para cativar os espíritos. Ela é como a luz do sol que invade nossos olhos. Não se convence a consciência com métodos violentos, pois a “... *verdade se corrompe no momento em que é afirmada assim e defendida graças a esses recursos; e este é o ponto em que a relação entre a ‘tolerância’ e o otimismo do século das Luzes parece encontrar sua expressão mais viva...*”⁶².

Entretanto, o colonizador europeu operava numa inversão de valores. Conquistar, civilizar significava *pacificar*. O nativo era considerado bárbaro, ou seja, alguém que não desenvolveu a capacidade racional e, portanto, se relacionava com o mundo e com os outros movido pelos sentimentos e impulsos. As situações de litígio entre pessoas ou grupos primitivos eram resolvidas pela força física e não por acordos balizados em normas e leis estabelecidas racionalmente. Daí por que o comportamento violento estar sempre relacionado ao mundo natural e primitivo. Com base nisso, o europeu via a colonização do Novo Mundo como um ato pacificador. A ideologia do colonizador justificava toda e qualquer atitude de intolerância e violência em nome dessa ‘*pacificação*’.

Em síntese: o mito da modernidade, fundado num discurso logocêntrico, fundamentou a intolerância contra os povos latino-americanos. Não se pode estender o domínio das verdades racionais pelos métodos da persuasão, da liberdade e da doçura com o ateu ou fanático, dominado pela má-fé, nem com o bárbaro por não estar apto para entender linguagem da razão. Este ainda não se emancipou pela razão; portanto, encontra-se num estado de irracionalidade, como na infância, segundo Hegel. “*Assim, portanto, os americanos vivem como crianças,*

⁶² TORRES FILHO, R. R., *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, p. 80.



que se limitam a existir, estando distantes de tudo o que significa pensamentos e fins mais elevados.”⁶³ Na verdade, Hegel está se referindo ao ideal de racionalidade criado pela sociedade européia ocidental, tomado como universal e, portanto, excluindo qualquer possibilidade da existência de uma ‘outra’ razão.

Outro elemento componente paradoxal na conquista do Novo Mundo é o cristianismo, como mostra Dussel Uma religião que prega o amor torna-se instrumento de uma conquista irracional e violenta. Em nome de um Deus que, enquanto homem, morreu crucificado como vítima inocente, o colonizador europeu vitimou os índios.⁶⁴ Como se justifica tal inversão de valores? O cristianismo foi utilizado como um critério ético absoluto para sustentar a atitude radical dos poucos soldados diante de milhões de indígenas, uma vez que o desejo de riqueza e de honra não era suficientemente forte. Em outras palavras, eles estavam ali não somente em defesa dos direitos de sua Majestade, mas representando a vontade do Papa, chefe supremo da Igreja de Deus. Assim, a conquista por interesses mercantis foi justificada como uma guerra do *bem* contra o *mal*, como pensavam os espanhóis diante dos Astecas. “*Todo o ‘mundo’ imaginário do indígena era ‘demoníaco’ e como tal devia ser destruído. Esse mundo do Outro era interpretado como o negativo, pagão, satânico e intrinsecamente perverso.*”⁶⁵

Como vimos na primeira parte deste capítulo, o cristianismo se constituiu como a religião da modernidade. Foi Hegel quem fundamentou o cristianismo como a religião verdadeira, vendo nela sintonia entre o plano da Providência divina e da história universal enquanto trajetória necessária da Razão.⁶⁶ A expressão “Cultura Ocidental Cristã” traduz a força dessa identidade. Significa que o cristianismo é o próprio horizonte cultural do Ocidente. Através dessa lente cultural vemos e julgamos outras culturas e religiões. Percebe-se, então, por que a intolerância religiosa paradoxalmente continuou embutida no interior do mito da modernidade.

Da leitura de Dussel, depreendemos um modelo cultural construído na modernidade, fontes das diversas formas de intolerância existentes no mundo atual. O modelo: “homem – branco – europeu – esclarecido – cristão – burguês” constituiu-

⁶³ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p.176. É o mesmo argumento que, na tradição do pensamento ocidental, legitimou a intolerância e a violência do adulto contra a criança e do homem contra a mulher, o que será explicitado mais adiante.

⁶⁴ DUSSEL, E., op. cit., p. 58-9.

⁶⁵ Ibid., p. 60.

⁶⁶ HEGEL, G. W. F., op. cit. p.34-7 e p. 221-3.

se na identidade da cultura ocidental moderna, fechando-se, pois, para a diversidade de outras etnias, raças e religiões.

Vale destacar ainda que as crianças, as mulheres e as camadas pobres das populações também foram excluídas desse modelo. Assim como outrora os indígenas, os pobres - as vítimas da exclusão social - são vistos como culpados por sua própria situação de dominados. Já a tradicional intolerância para com a criança e a mulher fica por conta da própria identificação entre os conceitos de "esclarecimento", "adulto" e "masculino".

A infância é um estado de *menoridade*, quando vista apenas como *potência* a ser atualizada pelo modelo "adulto". Estando na idade adulta a possibilidade da emancipação pelo esclarecimento, a criança - esse pequeno bárbaro - deve ser colocada quanto antes no processo de libertação. Nesse sentido tratou-se a infância: uma etapa negativa da vida que precisa ser superada, não tendo, pois, um sentido em si mesma. Já a *menoridade* da mulher, para a tradição patriarcal, faz parte de sua própria natureza. Nela, a razão não teria força para o total domínio dos sentimentos, impulsos e paixões, condição primeira do sujeito autônomo, guiado pela vontade racional. Seria este o sentido dado por Kant *Resposta à pergunta: que é 'esclarecimento'?*, ao se referir à mulher? "*A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) (sic.) considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela.*"⁶⁷ Em toda a história da filosofia é possível encontrar, aqui e ali, posições que vão legitimando o caráter eminentemente masculino da cultura ocidental. Hastear essa obviedade parece desnecessário para este trabalho.

Na cultura ocidental, o *logos* (e a *ratio*) expressa não somente o *rigor*, mas também o *vigor* do masculino. Com esses ingredientes, a razão transformou-se num projeto histórico de emancipação e despotismo. A história do pensamento ocidental, nutrida pela cultura judaico-cristã, traz - na medula - a história da dominação patriarcal. A maternidade gera a vida, porém o poder *demiurgo* social encontra-se na paternidade. No *pater* está o locus do poder familiar, econômico, político e religioso. Existia, portanto, uma linha descendente de legitimação do poder masculino: o "Deus-Pai", o "papa", o "patrão", o "pai". O imaginário desse poder estende-se aos

⁶⁷ KANT, I., op. cit., p. 102.



termos “padre”, “patriarca”, “pátria”, “patrimônio”, “patrono”, “padrão” e outros tantos, cuja raiz etimológica significa de alguma forma posição de chefia, de ascendência, enfim de autoridade.

Acreditamos ter mostrado que a construção da racionalidade ocidental possui uma profunda contradição. De um lado ela é um elemento emancipador do homem no sentido kantiano, na medida que lhe possibilita superar as trevas da ignorância, nutriente dos preconceitos e da violência; de outro, se revela como fonte de intolerâncias em relação a tudo que está fora de seu modelo estreito e rígido de civilização. Vimos também que na modernidade esta contradição explicitou-se de maneira incontestável. Ao mesmo tempo em que a razão iluminista levantou a bandeira da tolerância religiosa, com base na ética do *esclarecimento*, esta própria razão acabou por legitimar as formas atuais de intolerância cultural, étnica e racial. E mais, manteve implícita a intolerância religiosa, na medida em que o cristianismo atua como um horizonte cultural no ocidente.

A razão iluminista reflete e nutre a ideologia liberal burguesa, para a qual a emancipação do indivíduo depende fundamentalmente de sua capacidade de possuir bens. Daí por que o pensamento liberal também implica a ‘intolerância social’, ou seja, aquela relacionada à desigualdade social. Historicamente, contudo, o liberalismo realiza uma inversão no sentido da tolerância ao passar da teoria para a prática. Vejamos. É possível justificar no plano teórico, pelo pensamento liberal, a tolerância em relação à diversidade cultural (liberdade) e a intolerância em relação à desigualdade social (igualdade e fraternidade). No plano prático, porém, ocorrem duas inversões. A tolerância da diversidade não se realiza em sentido profundo, graças à hegemonia do liberalismo que, junto ao modelo econômico capitalista, impõe um modelo cultural. Em segundo lugar, a prática da ideologia liberal não estabelece vínculo entre *diversidade cultural* com *desigualdade social*. Em outras palavras, determinadas características culturais – adquiridas forçosamente pelas populações e pelos povos miseráveis em virtude das péssimas condições de vida – são vistas de modo vesgo como identidade cultural que deve ser respeitada. Assim, ao defender a tolerância em relação à diversidade cultural no plano teórico acaba por justificar, na prática, a perpetuação da realidade injusta entre classes sociais, povos, nações e regiões ricas e pobres.



Como se vê, o discurso em prol da tolerância contém uma complexidade de sentidos e muitas vezes revela um jogo ideológico. Por esta razão, o fato de esse valor estar sendo enfatizado na educação atual nos preocupa. O valor ético da tolerância deve merecer do educador uma atenção especial. É necessário que se tenha consciência bastante clara e precisa desse conceito, de seus limites e de suas contradições, para não desenvolver conceitos e práticas de manutenção das desigualdades sociais, em nome da tolerância para com a diversidade cultural.

Nesta direção vamos caminhar daqui em diante.





CAPÍTULO III

DE VOLTA A QUESTÃO DA TOLERÂNCIA

*"Todos têm direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; (...) Todos têm direito à liberdade de opinião e expressão; (...) Todos podem invocar os direitos e as liberdades (...), sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política seja por outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, seja qualquer outra condição."*¹

Os percursos históricos realizados nos dois primeiros capítulos nos autorizam a refletir sobre o valor tolerância no mundo atual, objeto principal do trabalho. Neste capítulo, caracterizaremos o ressurgimento do debate sobre a questão da tolerância neste final de século, no âmbito da educação, pela ação da UNESCO. Focalizaremos, em especial, a participação dos intelectuais latino-americanos nesse processo, especificamente no ano de 1994, em que ocorreu no Rio de Janeiro o *Encontro sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe*. Também mostraremos de que modo a "educação para a tolerância", difundida pela UNESCO, encontrou eco nas diretrizes da educação nacional brasileira divulgadas pelo governo.

Esta caracterização do objeto é indispensável para a análise posterior do próximo capítulo.

¹ ONU, *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Segmentos dos artigos 2, 18, 19. (anexo 2)



Faces atuais da intolerância

A partir dos anos 50, a sociedade ocidental acreditou poder retomar o otimismo surgido no Século das Luzes: o progresso da ciência e a educação, como pensava Kant, iriam formar cidadãos conscientes de suas liberdades e responsabilidades civis e morais, não apenas em sua própria cultura, mas em escala mundial. Tal progresso libertaria em definitivo a humanidade do autoritarismo, da ignorância, da pobreza, dos preconceitos, enfim de toda sorte de violência. Afinal, a repulsa aos horrores da II Guerra Mundial parecia unânime e o colonialismo tinha seus dias contados.

Na esfera econômica, o período do pós-guerra (1945 a 1973) caracterizou-se pela expansão do capitalismo, apresentando altas taxas de crescimento estável, como afirma David Harvey² ao discorrer sobre a transformação político-econômica do capitalismo do final do século O projeto fordista, implantado em 1914, de criar um novo tipo de sociedade democrática, racionalizada, moderna e popular chegou à maturidade em 1945 nos EUA, como regime de acumulação plenamente acabado e distintivo.

Harvey mostra de que modo os interesses pelo aumento da produção, através da racionalização do processo de trabalho, acabaram por engendrar o Estado de bem estar social. No período do pós-guerra, a produção em massa recebeu pesados investimentos em capital fixo e com isso exigiu um crescimento do consumo. Para garantir a vitalidade da produção e do consumo, o Estado viu-se na obrigação de dirigir investimentos em setores de infra-estrutura urbana. *“Os governos também buscavam um forte complemento ao salário social com gastos de seguridade social, assistência médica, educação, habitação etc.”*³

Todavia, apenas a administração e a organização científicas do processo de trabalho não é suficiente para explicar o sucesso do fordismo. O aumento da produção estava vinculado ao acordo entre os empresários e a classe trabalhadora, em especial aquela dos setores privilegiados. Ao mesmo tempo em que o fordismo reprimiu o sindicalismo de oposição radical ao sistema, buscou fortalecer os sindicatos que demonstravam *“...atitude cooperativa no tocante às técnicas fordistas*

² HARVEY, D., *A condição pós-moderna*. p. 115-184.

³ *Ibid.*, p. 129.



de produção e às estratégias cooperativas cognatas para aumentar a produção."⁴. Em contrapartida, os sindicatos – em especial os das indústrias de produção – ganharam considerável poder de negociação coletiva, obtendo conquistas significativas referentes à seguridade social e ganhos reais de salário. É nesse sentido que a política sindical foi uma das colunas de sustentação do fordismo.

O sistema aparentava ser um monolito sólido, todavia possuía visíveis rachaduras e contradições internas. Em primeiro lugar, nem todos eram atingidos pelos benefícios do fordismo, apenas certos setores da economia e em algumas nações-Estados com desenvolvimento estável, como os EUA, Inglaterra, Alemanha, França e Japão. Vários setores da produção ficaram de fora do chamado trabalho privilegiado.

*"As desigualdades resultantes produziram sérias tensões sociais e fortes movimentos sociais por parte dos excluídos – movimentos que giravam em torno da maneira pela qual a raça, o gênero e a origem étnica costumavam determinar quem tinha ou não acesso ao emprego privilegiado."*⁵

A insatisfação desses trabalhadores era ainda maior, pois o sistema – enquanto modo de vida global – criava forte necessidade de consumo e ao mesmo tempo que negava a muitos o acesso a ele. Desde então, movimentos de direitos civis organizados pelos trabalhadores desprivilegiados, pelas mulheres mal assalariadas, com apoio do movimento feminista, passaram a pressionar os sindicatos e o Estado de bem estar social.

Além disso no plano internacional, o capitalismo fordista tinha a oposição de todos os insatisfeitos do Terceiro Mundo. O prometido desenvolvimento não ocorreu na prática. Nesses países não houve emancipação das necessidades básicas, muito menos a plena integração ao fordismo. O que se viu foi um processo de modernização que promoveu *"...a destruição das culturas locais, muita opressão e numerosas formas de domínio capitalista em troca de ganhos bastante pílios em termos de padrão de vida..."*⁶. Essa insatisfação tomou formas de movimentos de

⁴ HARVEY, D., op. cit., p. 128.

⁵ Ibid., p. 132.

⁶ Ibid., p. 133.

libertação nacional, muitos de cunho socialistas como na América Latina. Ameaçados em sua hegemonia geopolítica, os EUA responderam com ações anticomunistas pelo marketing do modelo e pelo apoio logístico a golpes de Estados militares pelas forças conservadoras locais.

Assim, no interior do sonho de desenvolvimento e paz dos anos 50 já estava em gestação um pesadelo ameaçador: a Guerra Fria. A idéia de que somente o equilíbrio de forças e de poder entre os EUA e a URSS poderia evitar a apocalíptica terceira Guerra justificou uma corrida armamentista sem precedentes. De um lado, a “paz armada” (com bombas atômicas) colocou a humanidade em constante sobressalto e de outro, a disputa ideológica das duas maiores potências fez eclodir sangrentos conflitos internacionais e golpes de Estados, varrendo democracias e direitos humanos com a intolerância política.

Apesar de tudo, o núcleo essencial do fordismo manteve-se sólido até a recessão e crise do petróleo nos anos 70, quando o sistema de economia planejada deu sinais de falência. Além disso, a crise fiscal do Estado também solapou a estrutura montada no Estado de Bem-Estar Social. A partir daí, passou a germinar um novo modo de acumulação de capital: a “acumulação flexível”, na expressão de Harvey, o que hoje denominamos de neoliberalismo.

Para o propósito deste trabalho é suficiente destacar que o novo modelo – centrado na automação, na informação e na ampliação considerável do setor de serviços – criou um mercado volátil, de alta competitividade e com estreitamento das margens de lucro na produção. Numa palavra, o mercado é a medida de todas as coisas. Daí porque o neoliberalismo também é denominado “fundamentalismo de mercado”

Esta nova lógica capitalista agudizou as desigualdades sociais, as tragédias ecológicas, a violência urbana, a miséria. O mundo do trabalho sofreu um abalo estrutural com o desemprego em massa e com a presença cada vez maior do “trabalhador flexível”, desempenhando tarefas diversas e temporais que fizeram retroceder o poder sindical e, com ele, as conquistas sociais.

Na acumulação flexível, os negros, as mulheres e as minorias étnicas continuaram excluídos, agora somados a milhões de trabalhadores brancos e masculinos desempregados. A luta pela sobrevivência não apenas minou as utopias coletivas, mas acirrou disputas pela reserva do mercado de trabalho, alimentando o

sentimento de intolerância diante dos movimentos migratórios de trabalhadores dos países periféricos.

Nos anos 70, os partidos nacionais conservadores fortaleceram-se nos principais países da Europa: Inglaterra, França, Alemanha, Itália e Bélgica. Com isso, o racismo, a xenofobia e o anti-semitismo ganharam terreno no campo político, influenciando de modo significativo o comportamento social.

A situação já havia assumido uma dimensão inquietante na década de 80 quando assistimos ao acirramento de manifestações contra a política de imigração e até mesmo atentados racistas. O sociólogo francês Wieviorka⁷ vê tais fenômenos dentro do contexto da *crise do capitalismo*. Para ele, a era *pós-fordista* marcada pela automação trouxe profundas transformações que abalaram profundamente a sociedade industrial européia ocidental a partir dos anos 70 e, com isso, alimentaram os sentimentos de racismo, xenofobia e anti-semitismo:

- Agravamento do problema da exclusão e da 'dualização' sócio econômica.

*"Por um lado, os 'pobres brancos', vítimas dessa transformação ou temerosos de virem a sê-lo, transformaram o imigrante no bode expiatório de sua desgraça, como se a exclusão e a decadência social tivessem como causa os imigrantes, com os quais freqüentemente eles compartilhavam a mesma situação. Por outro lado, os que ficaram no lado favorecido da sociedade dualista desenvolveram comportamentos, individuais ou coletivos, que resultaram na criação de barreiras, sociais e raciais, capazes de manter à distância as classes 'perigosas', nas quais se inclui a grande maioria dos imigrantes."*⁸

- Enfraquecimento do movimento operário, que desempenhava um papel central na vida social, política, cultural e intelectual nas sociedades industriais.
- Declínio da social-democracia e, em consequência, do Estado do Bem-estar. A manutenção das políticas sociais tornou-se altamente custosa em razão do aumento constante do número de desempregados e de pessoas idosas. Mais uma vez o cerne do problema - o neoliberalismo e a globalização do mercado -

⁷ WIEVIORKA, M., As mutações do ódio. In *Correio da UNESCO*, p.10-13.

⁸ *Ibid.*, p. 12.



foi desviado, passando o imigrante a ser a causa da incapacidade das instituições em atender os que nasceram no país.

- Afirmção das identidades. A partir dos anos 70, proliferou em vários países da Europa o sentimento de que a identidade e a cultura nacionais poderiam ser maculadas pela presença cada vez maior de estrangeiros⁹. Surgiram movimentos de valorização das especificidades regionais, religiosas ou comunitárias. Em casos específicos, nacionalismos étnicos reeditaram violentas guerras civis, como na Bósnia e no Kosovo.

Numa palavra, a concorrência no mercado de trabalho cada vez mais escasso pela automação industrial e a ideologia de valorização da cultura nacional ou regional fizeram ressurgir na Europa uma nova era de intolerância.

*“O racismo, a xenofobia e o anti-semitismo voltam então a se expandir nas sociedades que cada vez mais têm dificuldade para articular os valores da razão e do progresso econômico aos da especificidade, sobretudo cultural e nacional.”*¹⁰

Estimulada pela UNESCO, a discussão sobre o valor ético e político da tolerância passou a fazer parte da agenda neste final de século, como veremos adiante. O sinal de alerta não foi motivado apenas pelas questões sociais da Europa, mas também pela existência do problema em outras partes do mundo com causas específicas. No oriente, a intolerância religiosa entre muçulmanos e cristãos ainda está longe de ser superada. Na África, as sangrentas lutas tribais de caráter étnico-político agravam a miséria e a fome herdadas do colonialismo, deixando milhões de refugiados errantes. Para Wieviorka, mesmo nos EUA está cada vez mais difícil a permanência de estrangeiros no país. Os imigrantes ilegais embora sirvam de mão-de-obra barata, não têm acesso a serviços públicos de saúde e educação como na Califórnia, por exemplo. Quanto ao racismo, nem é preciso retomar aqui o problema histórico do negro americano.

E o Brasil? Aqui as contradições históricas também colocam a questão da intolerância como desafio neste final de século. De um lado, o fenômeno da miscigenação do povo brasileiro e o mito de seu perfil cordial acenam para a

⁹ WIEVIORKA, M., op. cit., p. 13.

¹⁰ Ibid., p. 13.



possibilidade de convivência fraternal entre brancos, negros e indígenas, mascarando os preconceitos raciais. De outro lado, a profunda desigualdade sócio-econômica, fruto histórico da exploração externa e interna das elites capitalistas, vem agora explicitar sua face mais cruel. Tradicionalmente, a educação e a mídia procuraram mostrar uma imagem idílica do país, como símbolo da tolerância universal. Na realidade, no Brasil há um conflito inter-racial específico, marcado pela pobreza e desigualdades evidentes entre brancos, negros e índios, gerando situações tão ou mais perversas do que aquelas onde o racismo é assumido como um problema existente. Hoje o Brasil é um país violento, onde os conflitos de terra, as guerras de traficantes, as chacinas de crianças pobres e índios fazem parte da realidade cotidiana. Aqui a possibilidade da tolerância passa necessariamente pela diminuição das desigualdades sócio-econômicas, pela educação para a cidadania e pela ampliação da democracia.

Como se nota, não houve muito o que comemorar nos 50 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada em 1948. É claro que no âmbito dos direitos civis e políticos (talvez porque a política virou uma farsa que nada decide) não se pode negar os progressos deles em muitos países. Entretanto, a pobreza e o subdesenvolvimento persistentes podem pôr em risco os avanços políticos. Isso agrava-se com a herança de ódio, preconceito e intolerância deixadas pelos regimes totalitários e autoritários.

Hoje, amplia-se cada vez mais a idéia de que a convivência democrática em sociedades pluralistas política e culturalmente é um dos grandes desafios na entrada do terceiro milênio. As distâncias estreitaram-se com o avanço tecnológico dos meios de transporte e de comunicação. O primeiro facilitou e estimulou movimentos migratórios temporários ou permanentes. Já a comunicação informatizada nos proporciona um contato mágico com as mais diversas culturas. Há cada vez menos espaço para o dogmatismo, autoritarismo, preconceitos e para a imposição de verdades absolutas. Veremos, porém, no capítulo IV que a possibilidade de convivência com a diversidade cultural está fortemente vinculada à eliminação das desigualdades sociais.

Assim, embora se possa constatar um lento avanço da democracia nos países pobres, ela ainda continua bastante fragilizada pela forte desigualdade social de suas populações. A miséria, o desemprego, o analfabetismo, enfim toda sorte de



exclusão social inviabiliza o acesso à cidadania. No plano internacional, o abismo entre os países ricos e pobres aprofunda-se mais e mais, pois a hegemonia mundial do capitalismo continua servindo apenas aos interesses de grandes grupos econômicos.

Apesar de os povos estarem conectados on line, o que se viu - a partir da década de 80 - foi o acirramento de conflitos étnicos, raciais e religiosos, redescobrimdo a face mais violenta da intolerância e do preconceito. O ódio e a violência entre grupos étnicos ou religiosos, que tradicionalmente tinham como referência os conflitos na Índia, no Tibet, na Palestina e na Irlanda do Norte, explodiram em muitas regiões¹¹.

Juntamente com a miséria e a fome, o conflito étnico africano entre hutus e tutsis, concentrado em Ruanda, já deixou o monstruoso saldo de 1 milhão de mortos e mais do que o dobro disso de refugiados espalhados pelo Zaire, Burundi e Tanzânia. A intolerância étnica revelou sua face mais horrenda nos massacres entre abril e maio de 1994, quando 800 mil ruandeses da etnia tutsi e moderados da etnia hutu foram mortos pelo exército e milícias do governo dominado por hutus.

Na Somália, também a guerra civil entre clãs armados e a fome provocada pela seca, vitimaram mais de 1 milhão e deixaram meio milhão de refugiados na Etiópia e no Quênia.

No centro-leste da África, o Sudão vem sofrendo uma guerra civil que já dura mais de 20 anos entre o norte muçulmano e o sul, em que predomina a cultura africana e as religiões animistas. A escalada de violência da guerra civil a partir de 1991, com a aprovação de um novo código penal baseado na lei islâmica, e a fome mataram 600 mil pessoas somente em 1993.

A Libéria, país da costa oeste africana, vem sendo devastada por uma guerra civil iniciada em 1989. O conflito entre a guerrilha de etnia krah e as forças multiétnicas da Frente Patriótica Nacional já causou a morte de 150 mil pessoas e destruiu a economia, provocando a cifra de um milhão e meio de refugiados. Diversos acordos de paz foram quebrados tornando a convivência pacífica ainda distante da região.

¹¹ Informações coletadas em fontes diversas: revistas, jornais, enciclopédias e internet.



Na Argélia, 50 mil pessoas morreram no conflito entre fundamentalistas islâmicos e o governo militar desde 1992, quando este anulou as eleições vencidas pela Frente Islâmica de Salvação. Nos anos 80, a província de Asyut do norte do Egito foi palco de atentados de terroristas islâmicos. O grupo extremista, em 1995, voltou à ação atacando turistas e monumentos históricos.

Na década de 90, reacendeu-se a intolerância histórica entre os povos dos Balcãs. Em 1992 os sérvios da Bósnia-Herzegovina iniciaram um conflito étnico e religioso, ao declararem seu território independente da ex-Iugoslávia. Em seguida, a guerra estendeu-se para a Croácia e para a província iugoslava de Kosovo. A barbárie da limpeza étnica matou centenas de milhares de civis e obrigou três milhões a refugiarem-se nos países vizinhos.

Em 1982 após a invasão israelense no sul do Líbano, foi criado o Herzbollah (Partido de Deus), grupo armado radical formado por libaneses xiitas. Desde então, atentados terroristas e ataques de Israel espalharam morte e medo na região. O cessar-fogo somente entrou em vigor em abril de 1997.

Com o desmembramento da URSS, vários grupos étnicos buscaram construir suas nações e estabelecer suas fronteiras territoriais pelo caminho das armas. Cristãos da Armênia e muçulmanos do Azerbaijão travaram confrontos sangrentos entre 1988 e 1994 pela posse da região Nagorno-Karabakh. Saldo da guerra: 18 mil mortos e 25 mil feridos. No Afeganistão, as lutas marcadas notadamente por questões étnicas e religiosas intensificaram-se após a derrubada do governo simpático a Moscou em 1992. Os conflitos entre facções religiosas, tribos e grupos étnicos bem armados deixaram mortas centenas de milhares de pessoas e milhões de refugiados. A indústria ficou praticamente destruída e as terras agrícolas devastadas e cobertas de minas. Conflitos semelhantes aconteceram também no vizinho Tadjiquistão. Lá, segundo as estimativas oficiais, 20 mil pessoas morreram na guerra civil até o final de 1993 e 600 mil abandonaram suas cidades.

Recentemente o povo do Timor Leste, de maioria católica, libertou-se de uma opressão de mais de 20 anos. Forçadas pelas tropas da ONU, as milícias e soldados da Indonésia muçulmana retiraram-se da região ocupada desde 1975, deixando um rastro de violência e dor. Durante a ocupação do Timor Leste, 300 mil pessoas foram dizimadas, um terço de sua população.



UNESCO: desenvolvimento e paz

A idéia de se criar a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura) surgiu em 1942, em Londres, durante um encontro entre os representantes das grandes potências aliadas, com a finalidade de refletir sobre a tirania, os preconceitos e a intolerância que engendraram a Segunda Guerra. Houve um consenso de que, em última análise, *"...a guerra nasce no espírito dos homens e é, portanto, no espírito dos homens que devem ser levantados os baluartes da paz."*¹². Esta frase tornou-se o lema nascedouro da UNESCO, sintetizando sua "filosofia" e finalidade. O Ato Constitutivo partiu do postulado de que

*"Todo o indivíduo, onde quer que viva, deve, portanto, poder aprender a servir-se da sua razão e iniciar-se nos valores humanistas. A primeira é o motor do progresso material, os segundos são o fundamento da paz e dos direitos humanos."*¹³

Assim a UNESCO, nascida a 16 de novembro de 1945, no mesmo ano da fundação da ONU, alinhou-se ao mesmo objetivo de todas as organizações do sistema das Nações Unidas, ou seja, *"a paz internacional e a prosperidade comum"*, fruto da colaboração entre todas as nações. Entretanto, a UNESCO assumiu uma posição de destaque em relação às outras, pois a educação, segundo o ideário da ONU, é o meio mais eficaz para desenvolver o espírito de paz e de solidariedade moral e intelectual entre os povos.

Hoje, a UNESCO é uma organização mundial¹⁴ com 2.200 funcionários trabalhando em sua sede em Paris e fora dela, em 53 escritórios distribuídos pelos cinco continentes. Dos seus 184 Estados membros, 177 criaram uma Comissão Nacional, que reúne representantes das comunidades educativas, científicas e culturais nacionais. Mantém relações oficiais de cooperação com a UNESCO 588 organizações não governamentais e mais de 1200 com ela cooperam ocasionalmente.

Para desenvolver suas ações e campanhas educativas, a UNESCO possui uma rede de 3.200 Escolas Associadas (PEA) que procuram formar nos jovens um

¹² UNESCO, *Hoje, a UNESCO*, p. 1.

¹³ *Ibid.*, p. 1.

¹⁴ Dados atualizados em agosto de 1995.



espírito de tolerância e de compreensão internacional¹⁵. Também 4.800 Centros, Associações e Clubes UNESCO promovem a ação da Organização, com o apoio da população.

Sua estrutura organizacional possui três instâncias: a *Conferência Geral* dos Estados membros, com reuniões bienais, é o órgão soberano da UNESCO. Os programas e o orçamento da Organização são aprovados, segundo a regra: um Estado, um voto; o *Conselho Executivo*, onde estão representados 51 Estados membros, reúne-se, em geral, duas vezes por ano. É uma espécie de conselho de administração que cuida da boa execução das decisões da Conferência Geral e prepara o trabalho desta; o *Secretariado*, que se encontra sob a autoridade do Diretor Geral, eleito por seis anos pela Conferência Geral, está encarregado de traduzir para a realidade os compromissos assumidos pelos Estados membros.

A UNESCO é mantida pelas contribuições obrigatórias dos Estados membros. Seu orçamento anual cresce ano a ano. Para o biênio 1994-995 o montante do orçamento regular foi de 455 milhões de dólares. A este valor acrescentaram-se 275 milhões de contribuições extras provenientes sobretudo de outras organizações internacionais e de Estados membros para a execução de atividades precisas. Já para 1996-1997, as previsões foram, respectivamente, de 518 milhões e 290 milhões de dólares. A distribuição do orçamento por grandes domínios de atividade mantém as seguintes proporções: Cultura 16%; Comunicação, Informação e Informática 10%; Ciências Sociais 9%; Programas transversais 8%; Educação 36% e Ciências Exatas e Naturais 21%.

Em seus cinquenta anos de existência, a UNESCO procurou não perder de vista seus dois grandes objetivos, intimamente interligados: o desenvolvimento sustentável e a cultura de paz. O primeiro, concebe que o desenvolvimento “... *além do progresso material, também deve responder a toda a gama das aspirações humanas e não destruir o patrimônio das gerações futuras.*” O segundo vê a cultura

¹⁵ Criado em 1953, o Programa de Escolas Associadas tem por objetivo difundir os programas da UNESCO, “*dirigidos a contribuir para a transição da atual cultura de violência para uma cultura de paz e democracia*”. No início, o programa envolveu 33 escolas de 15 países, hoje o PEA é uma imensa rede de instituições (escolas maternas, de primeiro e segundo graus, escolas técnicas e de aperfeiçoamento de professores) em mais de 130 países. No Brasil, há aproximadamente 50 escolas associadas à UNESCO, em 8 Estados. Cf. UNESCO. *O Programa das Escolas Associadas*, p.1-13.



de paz como fruto da "... aprendizagem de uma cidadania refletida e plenamente exercida."¹⁶.

As ações da UNESCO estão voltadas principalmente para as maiores vítimas da violência, das injustiça social e da intolerância: as populações pobres, as mulheres, os idosos, a juventude e a infância. Sua tarefa compreende cinco grandes funções: "ação prospectiva"; "avanço e partilha dos conhecimentos"; "ação normativa"; "peritagem" e "intercâmbio".

A) A *ação prospectiva* é a atividade de pesquisa constante para entender as origens e as conseqüências das mudanças sociais do mundo contemporâneo e o lugar que ocupam nelas a educação, a ciência, a cultura e a comunicação. O resultado desses estudos fundamenta as ações da UNESCO para torná-las mais eficazes e significativas.

*"A Organização assegura, pois, uma função de antecipação, pretende ser um sistema de «vigilância» e de «alerta». Esse papel de fórum intelectual, de laboratório de idéias, tem-no, por exemplo, graças à Comissão Internacional dirigida por Jacques Delors, criada em 1993, que reflete sobre o que poderia ser a educação no século XXI."*¹⁷

B) O *avanço e a partilha dos conhecimentos* entre os povos representam a maior tarefa da UNESCO.

*"Assim, a Organização anima, coordena, por vezes gere redes, regionais ou mundiais, que têm uma vocação tripla: a investigação, o intercâmbio dos seus resultados e a formação. Exemplos: quatro grandes programas científicos internacionais oferecem um melhor conhecimento e uma exploração mais racional dos recursos da nossa Terra. Dizem respeito: aos oceanos (...); à água doce (...); à crosta terrestre (...); aos frágeis equilíbrios entre o homem e a natureza, no seio dos ecossistemas terrestres mais representativos."*¹⁸

¹⁶ UNESCO, *Hoje, a UNESCO*, p. 1.

¹⁷ Ibid., p. 2.

¹⁸ Ibid., p. 3.



Para atender a esta frente de ação, a UNESCO mantém "cátedras"¹⁹ universitárias especializadas em um determinado assunto para promoção de encontros e cursos. Também promove as Grandes Conferências que constituem-se momentos-chave, em que especialistas refletem sobre as grandes questões mundiais e traçam diretrizes em torno das quais os Estados membros se mobilizam para atingir objetivos postos. Foi o caso da "Eco-92" sobre a biodiversidade, realizada no Rio de Janeiro. A UNESCO também promove, todos os anos, centenas de seminários, ateliers, mesas-redondas em todas as partes do mundo, reunindo especialistas em torno de temas tão diversos como: a alfabetização, a liberdade de imprensa ou a salvaguarda dos monumentos.

C) A *ação normativa* compreende a formulação de acordos, recomendações, convenções e declarações internacionais pelo desenvolvimento sustentado e pela paz. *"Inclui a elaboração desses textos ou a sua revisão, a sua adoção, a eventual vigilância da sua aplicação e, por vezes, uma ajuda aos Estados para os pôr em prática."*²⁰

Uma das mais conhecidas ações normativas é a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural estabelecida em 1972. O documento determinou pela primeira vez que o conjunto da humanidade possui um patrimônio comum e deve, por isso, assumir a sua salvaguarda coletivamente. Com base nessa Convenção, a UNESCO consagrou, por exemplo, a cidade de Ouro Preto como Patrimônio Cultural da Humanidade.

D) A *peritagem* é uma "cooperação técnica" oferecida pela UNESCO aos Estados membros para as suas políticas e para os seus projetos de desenvolvimento. Exemplos:

*"Quando as Maurícias querem renovar o seu sistema educativo, o Cazaquistão elaborar uma legislação sobre a liberdade de imprensa, ou El Salvador dispensar uma formação «cívica» às forças da ordem, solicitam uma assistência técnica à UNESCO."*²¹

¹⁹ "As cátedras UNESCO obedecem a uma idéia principal: destacar temporariamente professores que vão ensinar estudantes pós-graduados que permaneceram nos seus países, o que reduz o custo da transferência dos conhecimentos, trava a fuga de cérebros e favorece a emergência de «centros de excelência» fora dos países industrializados. Foram estabelecidas uma centena de cátedras, para matérias muito diversas, desde as biotecnologias até aos direitos humanos". Ibid., p. 3.

²⁰ UNESCO, op. cit., p. 4.

²¹ Ibid., p. 5.



Esta função é mais de aconselhamento do que execução direta. A UNESCO auxilia países na elaboração de políticas e de projetos em assuntos de sua competência, na procura do seu financiamento, e por fim, na sua avaliação.

E) O *intercâmbio*: Além da circulação dos conhecimentos pelo contato das pessoas em programas de ensino e eventos, a UNESCO possui um centro de documentação de informações especializadas nos mais diversos campos, por meio da escrita e, cada vez mais, da telemática. A Organização produz, por exemplo, Relatórios Mundiais sobre o estado da educação, da ciência, da cultura e da comunicação, publicados bienalmente; o Anuário Estatístico nesses mesmos domínios, com os dados disponíveis em todos os países e regiões do mundo; obras de História Geral de cada continente e do Desenvolvimento Científico e Cultural da Humanidade; edita ou co-edita, todos os anos, uma centena de títulos; publica cerca de cinquenta boletins e perto de vinte publicações periódicas. A mais conhecida é o Correio da UNESCO editado em 30 línguas. Possui treze bases de dados, sobretudo bibliográficas, disponíveis em CD e, progressivamente, na Internet. Também mantém o Programa Geral de Informação (PGI), cujo objetivo é oferecer ajuda técnica às bibliotecas e aos serviços de arquivos.

Ações pela tolerância

Na década de 90, o esforço da UNESCO em prol de uma cultura de paz passou pela promoção do espírito de tolerância entre os povos. A humanidade vem ampliando seu volume de conhecimento, os níveis médios de instrução e de vida continuam a elevar-se e a democracia a progredir no plano institucional. Entretanto, dia a após dia, a atualidade demonstra que aquele objetivo de paz e de prosperidade comum continuam distantes. A esperança, de que – após os anos da Guerra Fria – um novo tempo de entendimento pudesse resolver as profundas divisões ideológicas e desigualdades econômicas, desmoronou-se. Surgiram em várias partes do mundo conflitos regionais entre povos de diferentes etnias e religiões em busca da autodeterminação. Esses conflitos, juntamente com os problemas da pobreza, têm acelerado a violência de forma assustadora.

Assim, a intolerância cultural e a miséria continuam sendo causas importantes das dezenas de conflitos armados que ainda hoje assolam o planeta. De um lado, os



interesses econômicos e políticos revestem-se de intolerância étnico-religiosa e elevam a violência dos conflitos a níveis inacreditáveis, como nos genocídios da Bósnia e do Kosovo. De outro lado, a distância entre os mais ricos e os mais pobres não pára de crescer. Em seu relatório anual divulgado em setembro de 1999²², a UNCTAD, órgão da ONU que cuida de comércio e desenvolvimento, confirmou que esta tendência vem acentuando-se desde o 'crash' de 97. Enquanto as economias mais ricas do mundo cresceram, em média, 2,2%, em 98; o crescimento das nações menos desenvolvidas foi de 0,7%, excluindo as exceções marcantes: China e Índia. Esses países resistiram à tentação de integrarem-se prematuramente à globalização financeira do neoliberalismo.

Como se percebe, os ideais de paz e de desenvolvimento sustentável e solidário não se concretizaram. Em determinados momentos históricos, a ONU continua chamando a atenção da humanidade para estes valores de modo mais incisivo e sistemático. Uma de suas estratégias é a proclamação de "anos internacionais". *"Os anos internacionais são uma ocasião propícia para suscitar novas idéias, organizar debates e sensibilizar a tomada de consciência..."*²³ sobre um determinado tema ou campo específico.

Em sua 52ª Sessão, a Assembléia Geral da ONU aprovou resolução consagrando o ano 2000: "Ano Internacional por uma Cultura de Paz". Essa decisão está inserida no projeto transdisciplinar "Por uma Cultura de Paz", desenvolvido pela UNESCO desde 1993, como parte das comemorações de seu cinquentenário e da própria ONU. O projeto teve como ponto de partida um extenso programa em defesa da *tolerância*, alicerce para a construção de uma Cultura de paz, que passa pelo *respeito* e pela *solidariedade* entre os povos.

Com esse intuito, a Assembléia Geral da ONU de 1993²⁴ consagrou 1995 o "Ano Internacional da Tolerância". Entendendo que o espírito de tolerância deve ser construído pela educação primeiramente na mente das pessoas, a ONU delegou à UNESCO a tarefa de desenvolver a programação do *Ano da Tolerância*, a qual foi confiada à Divisão de Filosofia. Foi mais um marco histórico criado para fortalecer o

²² Folha de S. Paulo, 21/09/99, p. 2-1.

²³ UNESCO, *Una búsqueda universal de tolerancia*, p. 1.

²⁴ Em outubro desse mesmo ano, a Divisão de Filosofia e de Ética da UNESCO havia promovido, em Moscou, o XIX Congresso mundial de Filosofia: "A Tolerância, hoje", do qual resultaram mais de dez contribuições teóricas sobre o tema.



trabalho a favor de uma educação, ciência e cultura voltadas para a construção de uma paz duradoura e de um desenvolvimento sustentável, razão principal da existência da UNESCO. Como vimos, ela segue como princípio a idéia de que os avanços e acordos econômicos e políticos não são suficientes para garantir o bem-estar material e a paz na humanidade. É preciso também desenvolver a solidariedade intelectual e moral entre os povos a partir de valores universalmente reconhecidos como os direitos humanos fundamentais à dignidade da pessoa humana, proclamados em 1948.

A partir de então, foram realizados dezenas de conferências e encontros nacionais e regionais para debater temas como: tolerância, diversidade cultural, multiculturalismo, diálogo religioso, etc. Os chamados Encontros Regionais foram sete grandes Conferências internacionais promovidas pela UNESCO entre setembro de 1994 e outubro de 1995, buscando subsídios teóricos para a elaboração de uma declaração de princípios sobre a tolerância. A respeito das contribuições dessas conferências, em especial da participação da América Latina, falaremos mais adiante.

O calendário de eventos do Ano da Tolerância também incluiu diversos concertos musicais, exposições artísticas e muitos programas escolares. Em relação à educação, a UNESCO teve uma atenção especial. Para ela, o meio mais eficaz de prevenir a intolerância é a educação para a paz, uma educação que enfatize sobretudo o pluralismo cultural. A escola é um lugar privilegiado para desenvolver, nas futuras gerações, os valores da tolerância, do diálogo e da coexistência pacífica, pois já na infância são formados os preconceitos e as atitudes de intolerância e de discriminação.

As diretrizes de uma educação para a tolerância foram divulgadas pela UNESCO através do texto-base "La tolerancia, umbral de la paz", publicado em 1994. O ponto de partida: a compreensão do 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.

"A tolerância não é um fim em si mesma e sim um meio. É a qualidade essencial mínima das relações sociais que permite descartar a violência e a coerção. Sem tolerância, a paz não é possível. Com



tolerância, é possível realizar numerosas possibilidades humanas e sociais, e em particular a evolução de uma cultura de paz."²⁵

O objetivo principal da educação para a tolerância, portanto, é o apreço e o respeito à dignidade e à integridade de todas as pessoas. É esse o fundamento principal de toda a teoria dos direitos humanos e da democracia. A educação para tolerância busca evitar que se forme nas novas gerações a atitude de superioridade de um grupo, de uma crença ou de um determinado modo de vida em relação aos demais. O exercício da tolerância deve começar no cotidiano da escola, como propõe o texto-base, através de inúmeras sugestões.

Em síntese, os objetivos dos projetos escolares voltados para a questão da tolerância foram: fomentar o respeito pelo outro; compreender que cada um encerra em si capacidades que o individualizam; reconhecer a dignidade da pessoa humana; reconhecer e valorizar as experiências de vida na formação pessoal; desenvolver o espírito de respeito às diferenças e a capacidade de diálogo em relação a outras opiniões; empenhar-se na defesa do Direitos Humanos, manifestando atitudes de solidariedade em relação a outros indivíduos, povos e culturas, etc.

As atividades do Ano Internacional da Tolerância culminaram com a 28ª Conferência Geral da UNESCO, realizada na cidade de Paris em 16 de novembro. Na ocasião foi aprovada e proclamada solenemente pelos países membros, a *Declaração dos Princípios sobre a Tolerância*.

O conteúdo da *Declaração* foi cuidadosamente preparado desde 1993. Já neste ano, ocorreram dois importantes encontros patrocinados pela UNESCO. O primeiro foi a reunião internacional de especialistas (juristas, filósofos, religiosos e sociólogos) realizada em abril, na cidade de Istambul. Na ocasião, redigiu-se o primeiro projeto de declaração sobre a tolerância, como proposta à Assembléia Geral das Nações Unidas. Antes de obter a adesão dos Estados membros, o texto deveria passar por um processo de vasta discussão.

O documento de Istambul chamou a atenção para o fato de que a realidade atual nos impõe uma convivência mais estreita com a diversidade de convicções e de crenças, exigindo de todos uma nova solidariedade fundada na tolerância. Mostra

²⁵ UNESCO, *La tolerancia, umbral de la paz*, p. 15.



dois grandes obstáculos que desafiam o hoje e o amanhã da humanidade: a intolerância cultural e a pobreza. A humanidade

*"... dispõe hoje de suficientes recursos econômicos, culturais e espirituais para favorecer o advento de uma ordem planetária melhor. Mas novas tensões étnicas, nacionais, sociais e religiosas ameaçam a edificação pacífica deste mundo melhor. Nosso tempo conheceu progressos tecnológicos sem precedentes, porém, é forçoso constatar que a pobreza, a fome, a mortalidade infantil, o desemprego, a miséria e a destruição da natureza em escala mundial, longe de diminuir, só fazem intensificarem-se."*²⁶.

Diante da situação, o documento propõe duas frentes de atuação: ações políticas e educacionais. Em relação à última, objetivo principal da reunião de Istambul, enfatizou-se a necessidade de novos programas de educação visando *"... prepararem as gerações futuras para viverem em sociedades cambiantes e multiculturais como são as nossas. (...) A tolerância deve ser o novo nome da paz."*²⁷.

Um segundo grande evento aconteceu em outubro de 1993. A Divisão de Filosofia e de Ética da UNESCO promoveu, em Moscou, o XIX Congresso mundial de Filosofia: "A Tolerância, hoje". Partindo do mesmo diagnóstico do mundo atual feito na reunião de Istambul, o Congresso buscou oferecer à UNESCO contribuições teóricas para o texto da *Declaração dos Princípios sobre a Tolerância*. As análises filosóficas enfocaram a temática sob diversos aspectos.²⁸ Os filósofos procuram avançar as discussões sobre as questões teóricas que o conceito e a prática da tolerância nos impõem. Uma delas refere-se à necessidade de se ultrapassar o sentido tradicional "passivo" e "fraco" de tolerância pelo sentido "ativo" e "forte" exigido atualmente. No primeiro, tolerar significa "permitir", "suportar" determinadas situações não previstas nas leis ou que vão contra elas, a fim de evitar o confronto. No segundo sentido,

²⁶ UNESCO, *Projeto de declaração sobre a tolerância*, p.1-2.

²⁷ Ibid., p. 2.

²⁸ Alguns textos apresentados no XIX Congresso Mundial de Filosofia, em Moscou, fazem parte de uma publicação da UNESCO, *Tolérance, j'écris ton nom*, juntamente com outros artigos sobre o mesmo tema.



*"... a tolerância supõe o desacordo. Longe de exigir que cada um renuncie às suas convicções e suas crenças, ela reconhece ao contrário a existência de sistemas de pensamento incompatíveis e de universos intelectuais ou espirituais inconciliáveis."*²⁹.

Neste contexto, a noção de tolerância deve ser constituída no confronto não violento, através do diálogo, entre indivíduos ou grupos com posições e culturas diferentes. Aqui a idéia de tolerância não é consenso ou indiferença, mas um esforço de construção coletiva respeitando a diversidade. A tolerância, nesse sentido forte, exigiu dos participantes do Congresso de Moscou reflexões sobre: "distinção entre enfrentamento e violência", "relação entre tolerância e verdade", "limites da tolerância", entre outras.

Essas questões já haviam sido levantadas, de forma sucinta, pela UNESCO em um documento redigido na 141ª Reunião de seu Conselho Executivo, em abril de 1993. O documento contém diretrizes e recomendações para a celebração do Ano Internacional de Tolerância (1995) e para a elaboração da Declaração de Princípios sobre a Tolerância. Foram três as diretrizes básicas:

1) *"A tolerância não é uma atitude de neutralidade ou de indiferença, mas uma posição resoluta que estabelece o seu limite, o intolerável."*³⁰ 2) Os homens de religião devem proclamar mensagens ecumênicas. 3) Aos intelectuais concerne o papel de renovar os fundamentos da tolerância e de questionar se ela pode ser concebida sob uma forma universal. Quanto às recomendações para o biênio 1994-1995, foi indicada a realização de estudos, ateliês e reuniões regionais para mobilizar a comunidade intelectual e sensibilizar o público em torno de *"... questões relativas à coexistência intercomunitária e intercultural e aos meios de promover o espírito de tolerância."*³¹.

Assim, em 1994 e 1995, intelectuais dos Estados membros participaram de sete Conferências Regionais com o propósito de *"... examinar as causas, as novas formas emergentes da violência e da discriminação, e de formular recomendações às práticas dos agentes sociais e dos governantes..."*³² voltadas para a tolerância e

²⁹ DROIT, R., "Les deux visages de la Tolérance", In: *Tolérance, j'écris ton nom*, p. 18.

³⁰ UNESCO, *Conseil executif – Cent quarante et unième session*, Annexe II, p. 1.

³¹ Ibid. p. 2.

³² Ibid. p. 2.



os direitos humanos. Os encontros ocorreram na seguinte ordem cronológica: - Rio de Janeiro, Brasil, 12-16/setembro/1994; - Seul, República da Coreia, 27-29/setembro/1994; - Sienna, Itália, 8-10/abril/1995; - Cartago, Tunísia, 20-21/abril/1995; - Nova Déli, Índia, 1-4/maio/1995; - Moscou e Yakoutsck, Federação da Rússia, 16-25/junho/1995; - Istambul, Turquia, 4-6/outubro/1995.

De cada um desses encontros resultaram contribuições para a *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*, levando em conta a realidade dos países participantes. Quais as principais contribuições de cada região? Qual foi o enfoque dado pela América Latina à temática da tolerância? Em que pontos há concordância entre as nações? É o estudo que faremos a seguir.

Relatório das Conferências Regionais

Os Relatórios Finais dos encontros revelaram a marca distintiva de nossa época: a explicitação da pluralidade cultural da humanidade. Como espelho da realidade concreta de sua região, cada encontro deu um tratamento específico para o tema da tolerância, enriquecendo em profundidade e diversidade o texto inicial proposto pela UNESCO, em 1993.

Seguindo o caminho cronológico regressivo, começemos pela última das Conferências, o "Simpósio de Istambul sobre a Tolerância". Esse encontro deu atenção especial à liberdade de consciência e de religião, em razão da presença de um número significativo de personalidades religiosas no evento.³³ Assim, houve um forte apelo à tolerância religiosa a ser construída pelo conhecimento mútuo, compreensão e diálogo entre as religiões. A recomendação de tal esforço não ficou restrita aos líderes religiosos, mas também foi extensiva às autoridades políticas e à mídia.

Em Moscou e Yakutsk, a "Conferência sobre a Tolerância, Compreensão Mútua e Acordo" voltou-se para os problemas de intolerância surgidos na região após o desmembramento da URSS. O reordenamento político regional entrelaçou as questões étnicas e as de constituição de nacionalidade. A necessidade da tolerância emergiu das discussões sobre o papel do poder público em relação à expressiva pluralidade cultural da Rússia e de outros Estados pós-soviéticos. Recomendou-se

³³ UNESCO, *Regional Conferences on Tolerance*, p. 15.



legislação apropriada para prevenir e punir as hostilidades às minorias étnicas e religiosas, bem como a violência de grupos extremistas. Assim, os sistemas de governos e instituições políticas estariam garantindo “... a diversidade regional e cultural da população, como também a integridade territorial, social e econômica dos grupos distintos, com auxílio de mecanismos do sistema federativo e de poder descentralizado.”³⁴.

O “Encontro Regional da Ásia e Pacífico sobre a Tolerância”, realizado em Nova Deli, teve um tom filosófico-espiritualista. O documento do encontro revela a preocupação em manter sempre a interdependência entre as dimensões espirituais, pessoais e sociais do ser humano.

*“O objetivo mais nobre para um indivíduo, comunidade e nações é o respeito a todas as formas de vida, a busca do conhecimento para ampliar o espaço de liberdade e o fortalecimento do compromisso para com a justiça e a dignidade humana...”*³⁵.

Duas características culturais marcantes da região Ásia-Pacífico foram acentuadas na declaração de princípios sobre a tolerância: multiculturalismo e espiritualidade. Ressaltou-se, em primeiro lugar, a tradição multicultural da região como uma “sinergia” rica em tradições, valores e heranças culturais. Tolerância é o respeito ao caráter multicultural da família humana. “O mundo somente pode sobreviver pela valorização simultânea e pelo intercâmbio criativo de todas as culturas. (...) Tolerância cultiva a habilidade para viver em paz, harmonia, amizade entre a pluralidade social e intelectual.”³⁶ Do ponto de vista da espiritualidade, virtude prioritária nas culturas da região, o ponto de partida para o desenvolvimento da tolerância encontra-se no interior de cada indivíduo. Aqui evocou-se Mahatma Gandhi como o grande paradigma dessa tradição da tolerância e da não-violência ativa. Apesar do enfoque espiritualista, o encontro não esqueceu de denunciar as escandalosas disparidades sócio-econômicas da região que são constante ameaça

³⁴ UNESCO, *Regional Conferences on Tolerance*, p. 11.

³⁵ Ibid., p. 8.

³⁶ Ibid., p. 9.



à paz. Por isso, para “... ter sucesso, o apelo de tolerância requer esforços em todos os domínios: social, econômico, político e cultural.”³⁷.

A “Conferência sobre o Ensino da Tolerância na Área Mediterrânea” realizou-se em Cartago, na Tunísia. Como o próprio nome anuncia, esta conferência chamou atenção especial para o papel imprescindível dos sistemas de ensino no desenvolvimento da virtude da tolerância nas novas gerações. A educação para a tolerância tem como fim o reconhecimento do outro e o respeito mútuo. E implica valores como: democracia, pluralismo político e religioso, liberdade de consciência e justiça social. Para desenvolver esse ideal ético e político

“...é necessário trabalhar para promover uma aproximação sistemática e racional para o ensino da tolerância que deveria voltar-se para as causas culturais, sociais, econômicas e políticas da intolerância, principal fonte de toda a violência e principal forma de exclusão.”³⁸.

As reflexões sobre a natureza ética da questão da tolerância foram a principal contribuição da Conferência de Cartago.

Os países europeus, presentes na “Conferência Internacional sobre Tolerância e Lei”, centraram suas preocupações nos conflitos nacionais e étnicos, freqüentemente com dimensão religiosa, eclodidos em várias regiões da Europa, nas últimas décadas. Esta preocupação fez com que a Conferência de Sienna elegesse como tema central a “relação entre Estado civil e religião”. Reafirmou-se a necessidade de independência entre eles e o fortalecimento dos princípios do Estado de direito, como condições básicas para a prática da tolerância. Assim, a conferência atualizou, aprofundou e ampliou o debate filosófico sobre a tolerância iniciado na modernidade européia com Locke e Voltaire. A discussão sobre a tolerância passou por reflexões conceituais tais como: “laicização e secularização”; “concepção nacional e projeto universal de religião”; “secularização e modernização”; “papel político das autoridades religiosas”; “pluralismo religioso e pluralismo ético”³⁹ e outros.

³⁷ UNESCO, *Regional Conferences on Tolerance*, p. 9.

³⁸ *Ibid.*, p. 7.

³⁹ *Ibid.*, p. 6.



A construção de uma democracia pluralista e pluri-étnica foi a questão enfocada na “Conferência Internacional sobre Democracia e Tolerância” de Seul, na República da Coreia. A presença significativa de participantes de muitos países diferentes favoreceu o debate sobre tolerância, direitos humanos, democracia e paz na região. Vista pela ótica da democracia, a tolerância tem vínculo inerente com “... o governo da lei, o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais em tudo sem distinção de raça, origem nacional ou étnica, idioma, gênero, religião ou convicção.”⁴⁰. A Conferência propôs - além de legislação pertinente - a execução de programas nacionais de educação e treinamento sobre direitos humanos, tolerância e democracia em todos os níveis de escolaridade, bem como em todas as categorias profissionais.

O Encontro do Rio de 1994, como dissemos, foi o primeiro das sete grandes Conferências Regionais promovidas pela UNESCO. O caráter social e político foi a marca do encontro. Retrataremos com mais detalhes o tratamento específico que o tema “tolerância” recebeu dos intelectuais latino-americanos, por ser o objeto central deste capítulo.

Encontro do Rio

De pronto o Brasil respondeu à convocação feita pelo Diretor Geral da UNESCO, Frederico Mayor, a todos os segmentos da comunidade internacional para participarem das atividades preparativas do Ano Internacional da Tolerância. A *Conferência sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe* ocorreu no Rio de Janeiro, de 12 a 16 de setembro de 1994. Foi uma promoção da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como atividade do seu Programa de Filosofia da Cultura e do Desenvolvimento no Brasil e na América Latina do Departamento de Filosofia, fundado e coordenado pela prof^a. Vera Vidal⁴¹.

No projeto do Encontro, a professora – também coordenadora do evento – assim justificou a relevância do tema tolerância para a realidade latino-americana:

⁴⁰ UNESCO, *Regional Conferences on Tolerance*, p. 4.

⁴¹ A professora é doutora em Filosofia pela Sorbonne – Paris. Em 1994, exercia as funções de consultora de Filosofia para a UNESCO e de Chefe do Depto. de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.



“A América Latina, e especialmente o Brasil, são encruzilhadas de diversas culturas – indígena, africana, européia, asiática – e nem sempre a Tolerância foi o princípio que norteou estas relações interculturais. Ainda hoje, constata-se graves violações aos princípios de Tolerância, como as desigualdades sociais, a violência, a falta de acesso da maioria da população deste vasto Continente à satisfação de suas necessidades mais fundamentais: alimentação, habitação, educação, saúde.”⁴²

Estabeleceram-se três objetivos gerais para o Encontro do Rio:

“... - Engajar, com o maior número possível de instituições e personalidades latino-americanas, uma profunda reflexão e discussão sobre os múltiplos aspectos envolvidos na questão da Tolerância; - identificar estratégias que encorajem uma prática efetiva da Tolerância entre os povos; - apresentar à UNESCO e à ONU um documento com as sugestões latino-americanas para a Declaração da Tolerância a ser promulgada em 1995.”⁴³

As atividades do Encontro foram agrupadas em três blocos, cada um com sua especificidade. No período da manhã, houve doze conferências proferidas por representantes dos países participantes do evento. Na parte da tarde, o evento contou com sessões de trabalho voltadas para os seguintes aspectos:

“... - discussão sobre o significado da categoria da Tolerância a fim de adequá-la às necessidades da consolidação de uma Cultura da Paz na nova ordem mundial do próximo milênio; - sugestões para a redação de uma Declaração da Tolerância que exprimisse os anseios da comunidade latino-americana (...); - sugestões de programas e ações que possam ser desenvolvidas em comum pelos países latino-americanos buscando consolidar uma Cultura da Paz caracterizada pelo respeito das diferenças.”⁴⁴

⁴² VIDAL, V., *Encontro sobre a Tolerância* (projeto), p. 2.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Id.*, *Encontro sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe* (relatório), p. 2.



Após as 18h, o espaço do Encontro foi ocupado por espetáculos artísticos e manifestações culturais de universitários e de grupos outros sociais. Sobressaiu a participação dos representantes dos diversos movimentos negros, mostrando a riqueza de sua cultura e denunciando a intolerância de que ainda são vítimas.

O *Encontro sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe* apresentou resultados expressivos. Dezoito representantes estrangeiros de quatorze países (sendo dois europeus) fizeram parte dos 160 participantes ativos do evento. Do Brasil, estiveram presentes representantes de oito Estados, das regiões: nordeste, centro-oeste, sudeste e sul. Os participantes brasileiros formavam um grupo social bastante diversificado.

*“Os mais variados segmentos da sociedade se fizeram representar: movimento de negros, de índios, de favelas, de menores, de idosos, acadêmicos de alto nível, religiosos de diferentes crenças, artistas clássicos, representantes de organismos governamentais e não-governamentais, da imprensa falada, escrita, e televisada, de movimentos de saberes alternativos...”*⁴⁵

A coordenação central recebeu uma quantidade significativa de textos produzidos pelos conferencistas, participantes dos grupos de trabalho e de pessoas ou grupos que não puderam participar do Encontro. Foram também enviados ao Encontro trabalhos de alunos de escolas públicas e privadas do ensino fundamental, fruto de discussões e de atividades lúdicas sobre o tema da Tolerância, que antecederam o evento. O mesmo ocorreu em Universidades que apresentaram documentos resultantes dessas discussões preliminares.

O relatório do Encontro ressalta

*“... o alto nível das reflexões dos intelectuais presentes, bem como o elevado grau de maturidade do latino-americano na análise de sua realidade cultural”. (E, ainda, o) “... autêntico clima de tolerância positiva onde as diferenças se amainavam num diálogo respeitoso, estabelecendo-se um clima afetuoso, cordial, que possibilitou a chegada a um documento final aclamado por consenso...”*⁴⁶,

⁴⁵ VIDAL, V., *Encontro sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe* (relatório), p. 4.

⁴⁶ Ibid. p. 4.



com as propostas para a Declaração da Tolerância.

Assim como as demais, a “Conferência sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe” retratou a especificidade da realidade regional. Aqui os problemas sociais, econômicos e políticos compuseram as premissas básicas para o debate sobre a tolerância.

Ao retratar o contexto histórico latino-americano, o documento inicialmente faz referência aos 500 anos de conquista da América Latina, marcados “... *pela violação e pelo desrespeito generalizado à vida e à dignidade do ser humano.*”⁴⁷. Em seguida, denuncia a miséria, a injustiça social em que ainda encontra-se “... *a grande maioria dos povos latino-americanos e caribenhos, agravada hoje pelo incremento da deterioração ambiental.*”⁴⁸. As desigualdades históricas aprofundaram-se mais ainda com a instalação do neoliberalismo, que impôs “... *uma concepção reducionista, financeira e mercantil do desenvolvimento...*”⁴⁹, sem respeitar identidades culturais da região. O contexto atual da América Latina é também marcado pelo descrédito nas democracias incipientes e fragilizadas por:

*“... - altos índices de impunidade; - falta de canais de participação política; - forte cisão entre Estado e Sociedade Civil; - enfraquecimento da sociedade civil por meios repressivos; - manutenção de privilégios por parte de certos grupos em detrimento das maiorias; - desequilíbrio da distribuição da riqueza.”*⁵⁰.

Por último, o documento ressalta a falta de reconhecimento aos níveis nacional e internacional da grande riqueza do continente: a diversidade de culturas e etnias dos povos latino-americanos e caribenhos.

Diante desses problemas e da experiência de oprimido, acumulado historicamente, a Tolerância foi compreendida no Encontro do Rio como atitude ativa e engajada:

“... um compromisso ético, histórico, com a realização do ser humano e com a realização da paz e da justiça entre povos, cultura e nações,

⁴⁷ UNESCO, *Regional Conferences on Tolerance*, p. 1.

⁴⁸ Ibid., p. 1.

⁴⁹ Ibid., p. 1.

⁵⁰ Ibid., p. 2.



única real; (...) Deve ser o produto de uma socialização bem sucedida e do respeito irrestrito aos Direitos Humanos de Primeira, Segunda e Terceira Geração, como marco de validade universal, cuja implementação constitui responsabilidade intransferível do Estado."⁵¹.

Assim, a tolerância não é confundida com passividade ou indiferença, pois a aceitação da legitimidade do diferente vem da consciência da própria identidade e valor.

Nas propostas finais de ação, a Conferência do Rio recomendou diversas atividades nacionais e regionais a fim de sensibilizar a população para o valor da tolerância: a divulgação da diversidade de manifestações culturais; pesquisa dos focos de intolerância para intervenção sistemática; difusão de experiências positivas de tolerância; implementação de campanhas e programas de educação para a paz com mudanças dos currículos escolares e pelos meios de comunicação.

Declaração de Princípios sobre a Tolerância⁵²

O texto final da UNESCO sobre a Tolerância baseou-se, entre outras, nas recomendações das conferências regionais de que falamos. Em primeira análise, o que sobressai dos relatórios desses encontros é a diversidade de tratamento que a temática da tolerância recebeu nas diversas partes do mundo. Tal constatação apenas confirma a riqueza multicultural da família humana. E também vem reforçar não somente a necessidade do respeito mútuo entre as diversas culturas, mas também a exigência de tolerância em relação à diversidade das próprias abordagens da temática. Entretanto, uma leitura seletiva apreende quatro aspectos em que houve forte concordância entre os participantes das sete conferências regionais: o significado da tolerância; o papel do Estado; as dimensões sociais e a importância da educação. Foram esses pontos que a *Declaração de Princípios sobre a Tolerância* tomou como base, procurando uma unidade na diversidade das propostas.

Foi ponto de concordância que o significado da tolerância não pode ser entendido com uma atitude passiva, de neutralidade e de indiferença diante da

⁵¹ UNESCO, *Regional Conferences on Tolerance*, p. 2.

⁵² Id., *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*. p. 11. (anexo 3)



diversidade, convicções ou culturas existentes; não significa permitir ou suportar qualquer forma de opressão e violência; nem mesmo a tolerância pode ter como álibi a indulgência cúmplice diante das desigualdades sócio-econômicas. *“A tolerância é, antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa da humana e das liberdades fundamentais do outro.”* (art. 1º) É dever de ordem ética e igualmente uma necessidade política e jurídica constituída no reconhecimento do caráter multicultural da humanidade, no respeito e diálogo entre diferentes posições e crenças. Nesse sentido, a tolerância não possui fim em si, mas é o umbral da paz, cujo caminho passa pelo respeito e pela solidariedade entre os povos. *“A prática da tolerância significa que toda pessoa tem a livre escolha de suas convicções e aceita que o outro desfrute da mesma liberdade.”* (art. 1º)

Em segundo lugar, as condições políticas para a prática da tolerância encontram-se necessariamente no Estado de Direito, na democracia pluralista, que garante a diversidade de convicções políticas e culturais. *“No âmbito do Estado a tolerância exige justiça e imparcialidade na legislação, na aplicação da lei (...). Exige também que todos possam desfrutar de oportunidades econômicas e sociais sem nenhuma discriminação.”* (art. 2º). Muitas vezes atitudes de intolerância têm origem na exclusão e na marginalização social. Assim sendo, a tolerância é ao mesmo tempo sustentáculo e fruto da democracia e do Estado de Direito.

O artigo 3º da *Declaração*, dedicado às “dimensões sociais”, expressa os dois aspectos preocupantes da realidade do mundo atual diagnosticados em algumas Conferências Regionais: a diversidade cultural e a desigualdade sócio-econômica. Obviamente essas características não são exclusividade de nossa época, porém, somente há pouco tempo houve a universalização da consciência delas *“... pela mundialização da economia e pela aceleração da mobilidade, da comunicação, da integração e da interdependência, das migrações e dos deslocamentos de populações...”* (art. 3º) e com isso a intensificação da intolerância e conflitos no interior de cada região. Daí a importância da promoção do espírito de tolerância, do diálogo, da solidariedade e da atitude de reprovação às ideologias e aos grupos intolerantes. É preciso também tomar medidas concretas na esfera política para *“... assegurar a igualdade na dignidade e nos direitos dos indivíduos e dos grupos humanos (...) vulneráveis social e economicamente desfavorecidos ...”* (art. 3º).



Por fim, a *Declaração de Princípios sobre a Tolerância* destaca a necessidade da educação para a tolerância, ponto de maior concordância entre os relatórios das Conferências Regionais. A consciência e a defesa dos direitos e das liberdades pessoais e dos outros constituem o primeiro passo de uma educação para a tolerância. Nesse sentido, ele deve

“... promover métodos sistemáticos e racionais de ensino da tolerância centrados nas fontes culturais, sociais, econômicas, políticas e religiosas da intolerância, (...) a fim de formar cidadãos solidários e responsáveis, abertos a outras culturas, capazes de apreciar o valor da liberdade, respeitadores da dignidade dos seres humanos e de suas diferenças e capazes de prevenir os conflitos ou de resolvê-los por meios não violentos.” (artigo 4º).

Em síntese, são estes os pontos básicos da *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*: a) A tolerância é uma atitude ativa e não tem um fim em si mesma. Ela é o ponto de partida do caminho para a paz, que passa pelo respeito e pela solidariedade entre os povos. b) As condições políticas e econômicas mostram que a tolerância ativa tem limites bastante claros: o intolerável é a opressão, a discriminação, a violência e a desigualdade. E por isso a tolerância vincula-se necessariamente ao Estado de direito, à democracia e a valores como: liberdade, igualdade, respeito e solidariedade. c) A educação é o instrumento privilegiado para prevenir a intolerância nas futuras gerações.

Com base nessas idéias, a UNESCO desencadeou em todo o mundo, a partir de 1995, diversos projetos educacionais específicos em escolas de 1º e 2º graus, visando difundir o espírito de tolerância. Foram realizados eventos públicos, videoconferências, debates, publicações sobre a tolerância em vários países. Os grandes órgãos de comunicação social, em especial as redes de televisão, deram pouca visibilidade à campanha iniciada no Ano Internacional da Tolerância. Talvez por isso seu impacto no grande público tenha sido reduzido. Todavia, na esfera educacional, os projetos desenvolvidos com crianças e adolescentes têm sido bem mais eficazes em razão da existência do Programa de Escolas Associadas (PEA).

Também no ensino superior, a UNESCO vem procurando implementar projetos voltados para a difusão da tolerância e da cultura de paz. No Brasil, vale

destacar a "Cátedra de Educação para a Paz, Direitos Humanos, Democracia e Tolerância", criada na Universidade de São Paulo. Mantida com apoio financeiro da UNESCO, a "Cátedra" da USP promove encontros científicos, visando a investigação teórica sobre sua área de atuação. Também oferece cursos para professores do ensino básico, em que é estimulada a reflexão sobre os valores da cultura de paz e da democracia, a fim de alterar práticas escolares e condutas antidemocráticas. Em 1998, foi realizado na USP o "Seminário Internacional: Ciência, Cientistas e a Tolerância", sob a coordenação da prof^a. Roseli Fischmann⁵³. Na ocasião, foi aprovada a proposta de criação da "Rede das Américas para a Tolerância e a Solidariedade".

O esforço da ONU, por meio da UNESCO, em difundir em todo o mundo valores como "tolerância" e "cultura de paz" já influencia as diretrizes educacionais de diversos países, onde a temática vem sendo colocada em evidência. É o caso do Brasil com os *Parâmetros Curriculares Nacionais* do MEC, cujos primeiros volumes foram publicados em 1997. Eles reconhecem que as

*"... propostas da Organização das Nações Unidas (ONU), por intermédio de suas agências, têm procurado trazer contribuições para que se desenvolva uma "Cultura da Paz", no âmbito da escola, baseada em trabalhos sobre tolerância, conceito adotado pela ONU como marco referencial no processo de construção do entendimento, do respeito mútuo, da solidariedade."*⁵⁴.

Os *Parâmetros Curriculares Nacionais* indicam dez objetivos gerais para o ensino fundamental no Brasil. Um deles explicita a preocupação atual com o espírito de tolerância:

*"... conhecer e valorizar a pluralidade do patrimônio sociocultural brasileiro, bem como aspectos socioculturais de outros povos e nações, posicionando-se contra qualquer discriminação baseada em diferenças culturais, de classe social, de crenças, de sexo, de etnia ou outras características individuais e sociais."*⁵⁵.

⁵³ A professora é livre-docente em Educação pela USP.

⁵⁴ MEC, *Parâmetros curriculares nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual*, p. 26.

⁵⁵ Id., *Introdução aos Parâmetros Curriculares*, p. 7.



Para auxiliar o alcance de seus objetivos, os *Parâmetros* propõem a inserção, nos currículos escolares, de atividades interdisciplinares a partir de temas transversais que abordem aspectos importantes da convivência social neste momento histórico. Ao lado dos temas sobre a realidade em que a comunidade escolar está inserida, foram priorizados: *Ética, Pluralidade Cultural, Saúde, Meio Ambiente e Orientação Sexual*.

De imediato percebe-se a vinculação do tema *Pluralidade Cultural* com tolerância. A justificativa da eleição desse tema está na própria realidade social brasileira.

*“Para viver democraticamente em uma sociedade plural é preciso respeitar os diferentes grupos e culturas que a constituem. A sociedade brasileira é formada não só por diferentes etnias, como por imigrantes de diferentes países. (...) O grande desafio da escola é investir na superação da discriminação e dar a conhecer a riqueza representada pela diversidade etnocultural que compõe o patrimônio sociocultural brasileiro, valorizando a trajetória particular dos grupos que compõem a sociedade. Nesse sentido, a escola deve ser local de diálogo, de aprender a conviver, vivenciando a própria cultura e respeitando as diferentes formas de expressão cultural.”*⁵⁶

Como se vê, a tolerância faz parte do exercício da cidadania democrática, paradigma de todos os temas transversais.

Por essa razão e pelo fato de que os diversos aspectos da realidade social não são estanques, determinados conteúdos dos temas transversais se interpenetram. Assim o valor tolerância reaparece, em especial, nos objetivos gerais dos temas de *Ética* e de *Orientação Sexual*. Este último estabelece, para o desenvolvimento e o exercício da sexualidade de forma prazerosa e responsável, a atitude de tolerância logo em seu primeiro objetivo: “... *respeitar a diversidade de valores, crenças e comportamentos existentes e relativos à sexualidade, desde que seja garantida a dignidade do ser humano...*”⁵⁷. Por sua vez, a proposta de trabalho em torno da formação ética do aluno está alicerçada nos Direitos Humanos e,

⁵⁶ MEC. *Parâmetros curriculares nacionais: apresentação dos temas transversais e Ética*, p. 32.

⁵⁷ Id., *Parâmetros curriculares nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual*, p. 133.



portanto, os valores como tolerância, solidariedade e justiça são a tônica de seus objetivos:

*“... - compreender o conceito de justiça baseado na eqüidade e sensibilizar-se pela necessidade da construção de uma sociedade justa; - adotar atitudes de respeito pelas diferenças entre as pessoas, respeito esse necessário ao convívio numa sociedade democrática e pluralista; - adotar, no dia-a-dia, atitudes de solidariedade, cooperação e repúdio às injustiças e discriminações; (...) - valorizar e empregar o diálogo como forma de esclarecer conflitos e tomar decisões coletivas...”*⁵⁸.

O estudo da Ética, enquanto tema transversal, mais uma vez chama a atenção para a grande diversidade entre as pessoas, motivo de preconceitos e discriminações dos quais resultam conflitos e violência expressos ou latentes. Por esta razão, o respeito à pessoa humana é questão central na moralidade. Aqui, os *Parâmetros* sugerem que sejam trabalhados diversos conteúdos ligados ao comportamento de tolerância:

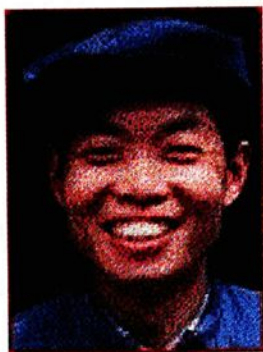
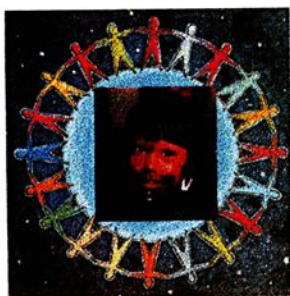
*“... - as diferenças entre as pessoas, derivadas de sexo, cultura, etnia, valores, opiniões ou religiões; - o respeito a todo ser humano independentemente de sua origem social, etnia, religião, sexo, opinião e cultura; - o respeito às manifestações culturais étnicas e religiosas; (...) - o respeito ao direito seu e dos outros ao dissenso; (...) - as formas legais de lutar contra o preconceito; - a utilização das normas da escola como forma de lutar contra o preconceito.”*⁵⁹.

Os dados apresentados parecem ter sido suficientes para demonstrar que a questão da tolerância voltou a ser tema relevante nas últimas décadas deste século. E também como o assunto vem sendo evidenciado no âmbito da educação, segundo as diretrizes da UNESCO, por meio de programas e eventos. Um deles ocorreu em Paris em 98 com crianças de todo o mundo. Durante alguns dias elas conversaram, fizeram trabalhos artísticos e brincaram juntas; enfim exercitaram a convivência pacífica na diversidade. Desafio posto a todos nós nos tempos atuais.

⁵⁸ MEC, *Parâmetros curriculares nacionais: apresentação dos temas transversais e Ética*, p. 97.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 104-5.





CAPÍTULO IV

UM NOVO SENTIDO PARA TOLERÂNCIA

*“... eu me bato muito pela tolerância, que para mim é uma virtude... revolucionária até. É esta possibilidade de conviver com o diferente para poder brigar com o antagonista. O antagonista é diferente também, mas um diferente diferente.”*¹ Paulo Freire

Neste quarto e último capítulo, pretendemos atingir o objetivo principal do trabalho: refletir sobre os diversos sentidos que o conceito de tolerância adquiriu na modernidade europeia e nos tempos atuais, buscando entre eles semelhanças e distinções em suas posições filosóficas e políticas. Esse alinhavo será realizado tomando como linha metodológica a própria constituição de cada um dos sentidos de tolerância a partir de dois aspectos fundamentais: identidade e diversidade. Veremos que a maior valorização deste ou daquele aspecto, explícita ou implicitamente, vai determinar o sentido conservador ou progressista de cada conceito de tolerância.

Especificamente pretendemos demonstrar que, na década de noventa, intelectuais da América Latina contribuíram decisivamente para uma nova concepção de tolerância, em relação àquelas construídas na modernidade pela cultura europeia. A bibliografia específica a ser utilizada nessa análise será a produção intelectual do *Encontro sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe* de 1994 no Rio de Janeiro, evento apresentado no capítulo anterior.

¹ Fala introdutória à conferência de abertura do *Encontro sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe*, Rio de Janeiro, 12/09/94. (anexo 4)



Em razão da grande quantidade de textos apresentados no Encontro do Rio, optamos por analisar as conferências dos convidados especiais e os relatórios dos Grupos de Trabalho, uma vez que fornecem elementos suficientes para demonstrar nossa tese.

Trata-se de um conceito de tolerância concebido a partir das culturas dos povos latino-americanos e caribenhos, conscientes da exploração e da marginalização sofridas em últimos 500 anos de sua história e da riqueza de sua grande diversidade cultural. É um conceito de tolerância comprometido com o respeito à diversidade cultural explicitada no mundo contemporâneo e ao mesmo tempo consciente do direito fundamental de cada povo à sua identidade cultural, livre de formas de dominação econômica e ideológica que o excluem de uma vida digna material e espiritualmente.

É necessário que se registre de início que o conceito de tolerância teve um tratamento novo no Encontro do Rio no que diz respeito ao contexto histórico em que foi trabalhado: um mundo movido contraditoriamente por forças homogeneizadoras e fragmentadoras. Entretanto, o tratamento político do conceito de tolerância já tinha sido iniciado nos anos sessenta pelos críticos da democracia liberal norte-americana, como Herbert Marcuse, por exemplo.

Em seu texto *Tolerância repressiva*², Marcuse já coloca a pergunta instigante para o pensamento político contemporâneo: em que sentido deve-se entender a tolerância num mundo não só de diferentes, mas também de desiguais, de dominadores e dominados? A partir daí alerta para a necessidade de distinguir, na pluralidade das culturas, as humanizadoras das desumanizadoras, diante das quais não se pode ser tolerante. Qual o critério para classificá-las? Para Marcuse, o valor ético da tolerância, traço distintivo da cultura humanizadora, encontra-se na esfera pública e, portanto, tem necessariamente uma dimensão política. É uma disposição a boa convivência com o diferente em vista de uma sociedade humanitária. Assim a autêntica tolerância é sempre libertadora da violência e da opressão.³ Ao contrário, a tolerância passiva é a atitude de resignação diante de “...políticas, condições e modos de conduta que não deviam ser admitidos porque impedem, se é que não

² MARCUSE, H., A tolerância repressiva. In: *Crítica da Tolerância Pura*. p. 85-106.

³ Ibid., p. 86-7.



destroem, as oportunidades de criação de uma vida sem medo e sem miséria.”⁴. A tolerância, nesse sentido, passa a ser sinônimo de passividade, de omissão diante do sistema opressor e injusto. Esta é uma falsa tolerância. Isso acontece não apenas nos regimes totalitários, mas também nas democracias liberais, em que a igualdade é garantida apenas na constituição. Se a sociedade está marcada por uma forte desigualdade social, a tolerância é viciada.

Esse sentido político de tolerância será a *pedra fundamental* do pensamento latino-americano no Encontro do Rio, promovido pela UNESCO. Para alcançar este ponto e demonstrar a importância dessa posição na década de noventa, o percurso do raciocínio passará por dois momentos. No primeiro, o foco da análise se deterá nos conceitos de tolerância religiosa e política na cultura européia moderna, bem como em suas oscilações entre a identidade e a diversidade. Na segunda parte do capítulo, comentaremos duas posições atuais frente à tolerância: uma conservadora neoliberal e uma posição progressista latino-americana explicitada no Encontro do Rio, já anunciada. Aí então será possível perceber que o próprio conceito de tolerância espelha a contradição da convivência humana: a negação e o reconhecimento do outro.

Sentidos de tolerância na modernidade

O termo tolerância no ideário burguês da modernidade revela uma forte influência do princípio de identidade da tradição metafísica. Vimos no capítulo II que nada ultrapassava o horizonte cultural da Europa. Os chamados *valores universais*, como os direitos fundamentais do homem, na realidade quase não levavam em conta a diversidade étnica, racial e cultural de toda humanidade. Falava-se de um homem como se fosse o homem. A pluralidade humana tinha como modelo (*eîdos*) de realização (*télos*) a identidade do homem europeu.

Nessa linha de argumentação, o professor Leopoldo Zéa⁵ afirmou - no Encontro do Rio - que tanto a *Declaração da Independência dos EUA* (1776), como a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da Revolução Francesa (1789) reivindicaram direitos iguais entre semelhantes, os europeus.⁶ Nos EUA, os

⁴ MARCUSE, H., op. cit., p. 88.

⁵ Então professor da Universidade Autônoma do México, em 1994.

⁶ ZÉA, L., *Le droit à la différence*. In: *Tolérance, j'écris ton nom*. p. 88.



europeus de fora da Europa buscavam os mesmos direitos dos europeus de dentro da Europa. Na Revolução Francesa também eram europeus (franceses) exigindo igualdade e liberdade entre si mesmos. Nessas declarações não se falou em nome de outras raças e culturas. A universalidade presente nelas, na realidade, expressa apenas a cultura européia, uma vez que o parâmetro para determinar a igualdade entre os homens é a capacidade de fazer bom uso da razão, cujos princípios foram estabelecidos por eles próprios.

A análise das *declarações* e os fatos da época podem ilustrar e aprofundar a tese do professor mexicano. Por exemplo, a Declaração da Independência dos EUA, redigida pelo liberal Thomas Jefferson, funda-se nas idéias da Ilustração. Sem dúvida o texto fala da liberdade e igualdade entre todos os homens: “... *que todos os homens são criados igualmente, que eles são dotados pelo criador com certos direitos inalienáveis, que entre eles está a vida, a liberdade e a busca da felicidade*”⁷. Entretanto, fatos como a restrição do voto feminino e a escravidão dos negros nos EUA mantida ainda por quase cem anos após esta Declaração contradizem a intenção de universalidade da mensagem escrita. De fato, a burguesia americana lutava pelos direitos de liberdade e igualdade no comércio dominado pela burguesia da metrópole inglesa.

A mesma contradição entre a letra e a vida encontra-se na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da Revolução Francesa. De um lado o texto visava definir princípios válidos para todos os homens em qualquer tempo e espaço; por outro, a carga semântica de expressões como: *sociedade, ordem pública, lei, nação, cidadão, representantes, empregos públicos e escrever livremente* revelam o horizonte cultural do homem europeu.

Com a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, em 1948, as Nações Unidas pretendeu dirigir-se à totalidade dos habitantes da Terra. Porém, basta observar o artigo 10, segundo o qual “...*todos têm direito a audiências livres e públicas, presididas por um tribunal independente e imparcial...*”⁸ para constatar como ela ainda está ligada a valores prevaletentes na Europa Ocidental e na América. Mesmo assim não se pode negar os avanços desta em relação às

⁷ The Declaration of Independence. In: WADE, R. C. et alii. *A history of the United States*, p. 92.

⁸ Ibid., p. 93.



Declarações das revoluções burguesas. E veremos mais adiante, a influência da Declaração de 1948 na construção de novos sentidos para o conceito de tolerância.

Por hora, como contraste, é preciso explicitar a predominância da dimensão de *identidade* que o conceito de tolerância adquiriu nos tempos modernos, tanto na esfera religiosa quanto na política.

O primeiro conceito de tolerância surgiu da tensão entre identidade e diversidade religiosa. Esta, contudo, submetida àquela. A tolerância à diversidade de posições religiosas não chegou a ultrapassar rigorosamente os limites da identidade do próprio cristianismo como a única religião verdadeira. A tolerância religiosa fundamentalmente referia-se à convivência entre cristãos *papistas* e cristãos *reformados*.

Como mostramos no capítulo I, a relação entre identidade e diversidade tem nuances específicas em Locke e em Voltaire. Na *Carta acerca da tolerância*, Locke procura pensar a religião cristã distinta do poder estatal, inserida em uma sociedade contratualista e, portanto, fundada sobre princípios civis. A separação entre o poder religioso e o poder civil garante, por consequência, a liberdade religiosa mais ampla envolvendo as diversas religiões, cristãs e não cristãs. Assim, pode-se dizer que a tolerância religiosa expressa por Locke está alicerçada no princípio da diversidade.

O filósofo inglês revela esta posição ao falar da necessidade de tolerância do cristianismo com outras religiões, afirmando que o critério para definir a verdadeira religião não é somente a Sagrada Escritura, mas também a adesão autêntica a qualquer religião como verdadeira.⁹ Utiliza o argumento da diversidade mesmo quando refere-se à tolerância entre os cristãos. Para Locke, os cristãos papistas e luteranos pertencem a religiões diferentes, pois não possuem, em última instância, a mesma *regra de fé*. Desta forma, os papistas não podem a rigor julgar os luteranos de heresia. Esta aplica-se somente à opinião ou prática contraditória de uma minoria em relação à maioria dos membros de uma mesma religião.¹⁰

O pensamento liberal de Locke já apontava no século XVII para um dos sentidos que o conceito de tolerância vai assumir nos tempos atuais, cujo foco recai fundamentalmente na constatação da diversidade humana. Entretanto, não foi esta argumentação predominante na Idade Moderna e sim aquela expressa por Voltaire

⁹ LOCKE, J., op., cit., p.14.

¹⁰ Ibid., p. 28-9.



no *Tratado sobre a tolerância*. É claro que, ao tratar da tolerância religiosa, aparecem nesta os argumentos a favor da diversidade de caminhos que levam a Deus. Contudo, tem peso maior a argumentação pela via da identidade seja ontológica, seja ideológica.

O argumento ontológico a favor da tolerância universal, demonstrado no capítulo I, encontra-se naquilo que os seres humanos têm em comum. Na imensidão do tempo e do espaço, nossas diferenças culturais, étnicas ou raciais tornam-se insignificantes diante de nossa identidade humana como seres ínfimos e efêmeros. Assim, do ponto de vista metafísico, a identidade é mais real e mais significativa do que a diversidade.

O argumento ideológico transparece quando Voltaire funda a tolerância na razão iluminista. Ao denunciar as injustiças e a violência sofrida pela família protestante Calas, Voltaire mostra que a tolerância religiosa é antes de tudo uma exigência de sociedades civilizadas, em que o progresso da razão abrande a ignorância, os preconceitos e o fanatismo. Neste particular, o que sobressai é a visão iluminista da vida moral, enquanto identidade da cultura européia, em que o grau de virtude é decorrência natural do grau de racionalidade. O vínculo entre *razão* e *bem* não se apresenta como necessário. Além disso, como veremos adiante, a própria racionalidade pode legitimar e justificar preconceitos e violências.

É aqui, no plano ideológico, que o conceito de tolerância extrapola o sentido originariamente religioso de Locke e Voltaire e insere-se definitivamente na esfera política. Sua expressão definitiva dada na modernidade é aquela que justifica o comportamento do conquistador e colonizador europeu diante dos povos nativos das terras descobertas.

Mostramos anteriormente que o projeto de emancipação da razão ocidental continha nas entranhas também um projeto de dominação. Essa dimensão despótica da razão ocidental européia, agora a reencontramos na análise semântica do termo tolerância construído na modernidade.

A cultura ocidental arvorou-se a si própria como a única racionalidade possível. Daí porque nossos dicionários apresentam como denotativos (se é que realmente existem) determinados significados carregados de conotação histórica e, portanto, de ideologia. A cristalização desses significados nos dificulta não somente a leitura crítica da realidade, mas – o que é pior – a percepção da palavra como

elemento constitutivo da própria realidade em contínua transformação. É o que ocorre com a palavra *tolerância*.

Os sentidos de tolerância, predominantes nos dicionários das línguas latinas, revelam a ideologia da cultura européia em seu projeto de universalidade e homogeneidade pela dominação das outras culturas. No século XVI, o vocábulo latino *tollerantia* significa *constância em suportar, permitir, condescender*. Nessa acepção, a tolerância supõe uma relação humana entre desiguais, em que o superior faz concessões ao inferior. Assim, o verbo '*tolerar*' aparece freqüentemente como sinônimo de '*suportar*' ou '*aceitar com indulgência*'. Nesses dois sentidos básicos estão presentes a postura discriminatória e superior dos conquistadores e colonizadores europeus em relação aos povos indígenas da América Latina¹¹.

Tolerar como '*suportar*', '*agüentar*' nos remete ao sentido dado na medicina. O doente *suporta* (aceita) um tratamento indesejado, quando necessário. Aceita passar por uma situação desagradável e incômoda como único meio para atingir um bem maior. Daí a expressão: "suporta-se quando não há outro remédio". Foi assim que os europeus viam a necessidade de *tolerar* os povos conquistados. A tolerância do conquistador (quando havia) em relação ao que era distinto e alheio à sua própria identidade, não expressava o reconhecimento da alteridade, como já vimos com Dussel. Era vista como uma atitude necessária de *suportar* a presença do outro para preservar a ordem universal, pois com isso o civilizado estaria impedindo o comportamento violento natural dos povos indígenas.

"Piedosa forma para que esta gente bizarra possa também chegar a ser parte de tal ordem. Incorporando-os à civilização, tolerando sua estranha identidade, mas sem portanto os considerar como semelhantes aos seus civilizadores.

*Tolerância é um termo euro-ocidental pelo qual aceita-se piedosamente uma desigualdade que, ao ser suportada pode ser ajustada, colocada nos limites de sua própria identidade concreta."*¹²

A posição de superioridade do homem europeu em relação a outros povos da época, aqui expresso no campo semântico, vem confirmar a ideologia da cultura

¹¹ ZEA, L., op. cit., p. 92.

¹² Ibid., p. 93.



ocidental presente na obra de Hegel, *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*, como demonstramos no segundo capítulo. Para os conquistadores, espanhóis e portugueses, os povos indígenas da América eram seres inferiores aos humanos, ou uma sub-espécie humana. Nessa condição, somente lhes restava o extermínio, caso não se submetessem aos seres humanos por excelência.

No segundo sentido acima selecionado, *'aceitar com indulgência'*, *'compadecer'*, acentua ainda mais a autoconsciência dos europeus como seres humanos superiores em relação aos outros povos. Aqui, porém, acrescenta um novo aspecto ao sentido discriminatório do termo *tolerância*, tal como foi concebido na modernidade ocidental. A palavra *'indulgência'* liga-se semanticamente a *'clemência'*, *'indulto'*, *'perdão'*, *'remissão das penas'*, *'misericórdia'*. Isso nos mostra que a relação europeu-indígena não foi vista somente como uma relação entre o *superior* e o *inferior*, ou seja entre o *bom* e o *ruim* no sentido nietzschiano, mas também entre o *bem* e o *mal* da tradição judaico-cristã. Juntamente com a racionalidade, a religião cristã determinava a excelência da cultura.

O modelo cultural era, portanto, um modelo moral. Os sentidos de tolerância na língua francesa revelam claramente essa conotação. O verbo *tolérer* significa *permitir, considerar com indulgência algo que não se aprova e que se poderia censurar, reprovar*. E ainda mais contundente: *suportar com paciência aquilo que é desagradável, injusto, defeituoso*.

Nessa visão, os indígenas encontravam-se também num estado de menoridade espiritual e não somente de menoridade racional. Por isso, participar da civilização, ainda que como subalternos, significava também a conversão ao cristianismo, a remissão dos pecados e a salvação da alma. E assim o conquistador aparece como indulgente, alguém que, por piedosa tolerância, vai inserir os indígenas na civilização e salvar suas almas, em troca da submissão de seus corpos ao trabalho escravo.

E assim completou-se a justificativa da dominação: a civilização superior e a religião verdadeira. A cultura autoritária do colonizador era a única verdade em que residia a salvação da ignorância e do pecado. Em reconhecimento o indígena deveria tolerar a cultura do branco docilmente. E quando isso tornou-se impossível pela resistência ou rebeldia, os indígenas foram considerados irreduzíveis ao processo civilizador e, portanto, passaram a ser eliminados.

*"Eles faziam, pura e simplesmente parte da natureza a ser explorada ou desbravada segundo os interesses do colonizador. Exterminados se impediam a exploração e tolerados se a permitiam. Tolerados como se toleram os animais domésticos. (...) Eliminar ou suportar, tolerar, foi essa a política adotada pelo Ocidente para expandir-se e manter os frutos de sua expansão."*¹³

O conferencista Adriano Irala Burgos¹⁴, representante do Paraguai, também referiu-se ao sentido negativo que o termo tolerância assume em castelhano: *suportar um mal menor*. Ao pensar a tolerância como membro de uma comunidade pluri-étnica e pluricultural, o professor procurou resgatar a noção de solidariedade na língua guarani: *"... é a solidariedade essencial de todos os homens, todos os povos e todas as culturas."*¹⁵ Essa solidariedade estende-se a toda natureza da qual fazemos parte. A solidariedade universal é o único caminho pelo qual cada indivíduo realiza suas potencialidades.

Em resumo: O sentido de tolerância, predominante nos dicionários das línguas latinas, expressa a ideologia do conquistador e colonizador europeu em seu projeto de dominação universal. Tolerância está ligada à atitude de admitir algo ou alguém fora do paradigma, da regra. Aceitar o que é desvio do padrão, do modelo.

Passados mais quinhentos anos desde o início do processo de conquista e colonização da América Latina, Leopoldo Zéa vê a persistência ainda desse sentido de tolerância (*suportar o outro para mantê-lo marginalizado*), em determinadas posturas da cultura européia e norte-americana em relação aos povos latino-americanos.

Uma delas é a que nos vê apenas como mercado consumidor. Já não temos a dependência colonial, nem a Europa e os EUA necessitam tanto como antes de nossas matérias primas ou de nossa mão-de-obra barata. Contudo, somos 'importantes' não por respeito à nossa identidade cultural, mas pelo nosso potencial de consumo de seus produtos e de absorção passiva de suas tecnologias. Os vultosos empréstimos internacionais não nos colocam em processo de libertação

¹³ ZEA, L., op. cit., p. 7.

¹⁴ Então Diretor do Centro de Estudos Antropológicos da Universidade Católica de Assunção e Reitor da Universidade Pública.

¹⁵ BURGOS, A. I., *Tolerância e Solidariedade como afirmação da pessoa humana*, p. 3



tecnológica e de autonomia cultural e sim nos mantêm cada vez mais dependentes e em patamares de desenvolvimento compatíveis com nosso papel de consumidor.

Uma outra atitude de tolerância discriminatória está sutilmente colocada em alguns programas internacionais (e nacionais, por imitação) de preservação de culturas indígenas. Preservá-las pode significar mantê-las em seu estado natural para que não sofram influências maléficas da civilização. O estado de natureza é considerado bom e colocado em oposição ao progresso das ciências e da tecnologia. Nesse sentido para preservar determinada cultura do passado é preciso isolá-la, como fazemos com uma espécie animal em extinção.

O que na realidade ocorre é que a ideologia do bom selvagem da ilustração, aqui recuperada em nome da preservação da identidade cultural, acaba por marginalizar uma cultura, privando-a da participação dos benefícios da civilização. É falsa a opção entre valorização da identidade cultural e a busca da prosperidade e da cidadania. As próprias políticas culturais internas dos países europeus comprovam que não é preciso sacrificar a identidade para entrar na modernidade.

Dos diversos sentidos que o termo tolerância adquiriu na modernidade sobressai um ponto comum: a relação de superioridade e inferioridade entre duas culturas e, portanto, a visão evolucionista e de progresso com sentido único. É o que chamamos de predominância da identidade sobre a diversidade.

Sentidos da tolerância no mundo contemporâneo

Vimos que os conceitos de tolerância da modernidade, religioso ou político, foram concebidos a partir da identidade cultural européia, que se colocava como paradigma da própria cultura humana.

Hoje, os povos latino-americanos e de outras partes do mundo têm consciência clara de que esse conceito de tolerância não tem mais razão de ser num mundo em que cada povo busca sua autodeterminação. Isso pôde-se constatar nos relatórios dos encontros internacionais¹⁶, promovidos pela UNESCO no biênio 94/95, com o propósito de incentivar o debate sobre os fundamentos teóricos de uma nova concepção de tolerância.

¹⁶ UNESCO, *Regional Conferences on Tolerance*.



No capítulo III, caracterizamos a variedade de abordagem que a temática recebeu em tais encontros, refletindo assim as peculiaridades sócio-culturais de cada região do mundo. É possível, porém, reuni-las em torno de duas linhas de pensamento que contribuíram para o esboço de novas concepções de tolerância frente às exigências da realidade em que vivemos. Uma das tendências é o pensamento liberal conservador presente em várias conferências e a outra, objeto específico de nossa análise, o pensamento social progressista predominante no Encontro da América Latina e Caribe. Não se trata de realizar uma análise maniqueísta, reduzindo a dois pólos antagônicos a riqueza de particularidades e de entrelaçamento das diversas posições que marcaram presença nos encontros internacionais sobre tolerância em 94/95. O nosso propósito é apenas destacar duas posições bem definidas que atendem ao propósito deste trabalho.

Na primeira delas, o tratamento do tema teve um enfoque culturalista. Deu-se ênfase à valorização da pluralidade cultural da humanidade como realização concreta da liberdade de pensamento, expressão e do modo de ser de cada grupo étnico, racial e religioso. No âmbito social, a garantia da liberdade e da tolerância foi colocada nos regimes democráticos pluralistas, cujas leis devem expressar os direitos e deveres de cada um dos grupos sociais e promover um desenvolvimento sustentado levando em conta os interesses da sociedade como um todo. Nesse enfoque, eis os temas priorizados nos encontros: “liberdade de consciência e de religião” (Istambul); “papel do poder público frente à pluralidade cultural da região” (Moscou); “pluralidade cultural e espiritualidade” (Nova Déli); “educação para a democracia pluralista” (Cartago); “relação entre Estado e religião” (Sienna) e “democracia pluralista e pluri-étnica” (Seul).

Na esfera da subjetividade, as conferências acentuaram que o espírito de tolerância deve ser construído pelo conhecimento mútuo, compreensão e diálogo entre as várias expressões culturais. E a educação multicultural foi considerada o caminho mais eficaz para a tolerância e paz entre as diversas culturas: seja a educação formal escolar, seja aquela em seu sentido mais amplo através de utilização dos meios de comunicação de massa.

Assim, tanto os assuntos priorizados nas discussões, quanto o caminho proposto para a solução da intolerância revelam o pensamento culturalista

predominante em tais encontros que, de certa forma, seguiram o ideário de fundação da UNESCO e da própria ONU. Mais adiante explicitaremos este aspecto.

Por esta via, o conceito de tolerância reaparece no interior do pensamento neoliberal com um sentido novo: o respeito à diversidade cultural. A nação passa a ser vista mais como um dado cultural do que econômico-político. Em outras palavras, a identidade nacional no sentido político moderno dá lugar à diversidade multicultural das comunidades, delimitadas pela língua, religião e costumes. Nesse contexto, a prática da tolerância busca o respeito, o diálogo e a convivência entre as culturas. O dicionário “Aurélio” já registra este sentido contemporâneo de tolerância: *“Tendência de admitir modos de pensar, de agir e de sentir que diferem dos de um indivíduo ou de determinados grupos, políticos ou religiosos.”*

Aqui existe um paradoxo entre o discurso e a prática do pensamento neoliberal. De um lado, procura-se valorizar a pluralidade das culturas dos grupos e povos que constituem a família humana, de outro, presenciamos uma forte tendência à padronização de formas de consumo, comportamentos e valores pela globalização da economia atrelada aos interesses do capitalismo central (e centralizador) americano. Prega-se liberdade na cultura e ao mesmo tempo impõem-se padrões de comportamento pela economia.

Este sentido de tolerância também não estabelece vínculo claro e forte entre a diversidade cultural e a desigualdade sócio-econômica entre as classes sociais ou grupos distintos pela etnia, raça, credo, etc. A diversidade cultural é visto como um dado quase “natural” e que tem elo com a desigualdade social, no sentido de que – por questão de coerência – a construção de uma sociedade democrática, livre, pluralista e tolerante deve incluir a preocupação com a justiça social. No entanto, o pensamento neoliberal procura excluir o vínculo necessário entre justiça social e igualdade sócio-econômica. A igualdade é entendida apenas como igualdade de oportunidades para participar do mercado, espaço autêntico da criatividade e da liberdade individual. A justiça social maior ou menor fica na dependência do sucesso das operações desse mercado.

Em síntese, podem ser sublinhadas três características neste novo sentido de tolerância operado pelo pensamento neoliberal: ênfase na diversidade cultural, frágil vínculo entre ela e os aspectos sócio-econômicos e supervalorização dos processos



educativos na construção do espírito de tolerância, como solução para os focos de intolerância.

Como anunciamos, um outro novo sentido de tolerância ganhou seu esboço pelo pensamento social progressista, predominante no Encontro do Rio em 1994. *Predominante* aqui não está sendo usado como eufemismo de *dominante*. Um Encontro sobre a tolerância não poderia ser intolerante com as posições divergentes. O que houve foi uma forte consonância entre os participantes em determinadas posições, talvez porque os problemas dos países da América Latina e do Caribe têm profundas semelhanças.

Para não deixar, entretanto, a falsa idéia de que o Encontro do Rio teve uma homogeneidade ideológica, convém destacar – antes mesmo de expor o pensamento predominante – a presença da posição liberal do prof. Francisco Barahona Riera, então vice-reitor da Universidade para Paz¹⁷ de Costa Rica. Em sua conferência¹⁸, Riera procurou mostrar que o novo conceito de tolerância deve conter em si necessariamente um novo conceito de paz e ambos estarem inseridos no conjunto dos direitos humanos. Todos e cada pessoa ou grupo têm o direito à sua identidade, à saúde, à educação ... e à paz.

Colocada como um direito do ser humano, o que significa hoje a paz?

Riera mostrou que o processo de formação de um novo conceito de paz ocorreu neste século a partir de profundas mudanças em dois aspectos: um se refere ao próprio sentido do termo paz; outro, por conseqüência, ao caminho de sua conquista.

A política internacional do século XX sofreu forte influência, segundo Riera, do liberalismo da Escola Normativa¹⁹, que propunha o caminho ético como solução das controvérsias entre os países.²⁰ Essa postura idealista já se fez presente nas Conferências de Haya de 1889 e 1907.

A Teoria Normativa caracterizava-se pela crença no progresso e na natureza humana racional. Contrária à visão determinista, depositava sua confiança na ação transformadora do homem, cujas potencialidades desabrocham com a educação. E

¹⁷ É um Organismo Internacional de Educação criado pela ONU em 5 de dezembro de 1980, na XXXV Assembléia Geral das Nações Unidas, com o objetivo de contribuir com a pesquisa, o ensino e a difusão de conhecimentos para a promoção da paz.

¹⁸ RIERA, F. B., *En busca de una cultura de paz en centroamerica*, 34p.

¹⁹ Refere-se à corrente de pensamento sócio-político idealista do início do século XX.

²⁰ RIERA, F.B., op. cit., p. 2.



assim como o ser humano é, em sua essência, racional e bom, também os Estados podem desenvolver entre si um comportamento racional e moral. Desta forma, seria possível implantar um sistema internacional, cuja ordem racional e moral viesse confirmar que os interesses entre os indivíduos e entre os Estados são mais complementares do que antagônicos.

Os idealistas acreditam na existência de normas legítimas e de princípios morais universais e que determinam na política o comportamento bom, honesto e justo. Portanto, os homens ou as Nações “...*não podem ser fiéis a seus interesses sem pretender serem leais a um sistema geral de valores.*”²¹.

Dentro desse enfoque, fundaram-se: em 1917, a “Liga das Nações”; o “Pacto da Sociedade da Nações” aprovado no fim da 1ª Guerra e, finalmente, a “Organização da Nações Unidas” em 1948. Se um lado a existência desses organismos apóia-se na crença idealista de princípios morais universais, de outro, tais princípios dão autoridade a uma Federação Mundial para utilizar a força militar a fim de manter a paz ou a violência dentro de limites suportáveis. Portanto, o mesmo fundamento idealista que acredita na força dos princípios morais, acaba por justificar uma ação política pragmática em que se pratica a violência em nome da paz.

De que paz estamos falando? Do sentido negativo de paz construído na história ocidental européia. A chamada *paz negativa* significa apenas a ausência de guerras ou conflitos armados. Assim, grupos e povos aspiram a uma convivência tal em que seus interesses conflitantes possam ser administrados por meio de negociações para evitar – ou ao menos manter sob controle – os confrontos armados. Nesse particular, Raymond Aron enriquece a caracterização da paz em seu sentido negativo.

*“Pode-se distinguir três tipos de paz: equilíbrio, a hegemonia e o império: num espaço histórico dado, ou as forças das unidades políticas estão em equilíbrio, ou estão dominadas por uma dentre elas, ou então são superadas a tal ponto pelas forças de uma unidade que todas as demais perdem sua autonomia e tendem a desaparecer como centros de decisão política.”*²²

²¹ RIERA, F.B., op. cit., p. 4.

²² ARON, R., *Paz e guerra entre as nações*, p. 220.



Foi precisamente este sentido de paz que permaneceu nos objetivos de muitos organismos internacionais fundados neste século a partir das dolorosas experiências dos conflitos armados contemporâneos. Para evitá-los duas ações básicas foram desencadeadas: de um lado montaram-se organizações internacionais com poder de administrar interesses conflitantes e mesmo intervir neles militarmente; de outro, procurou-se investir na formação de uma mentalidade de paz na humanidade atual e nas futuras gerações. A educação para a paz garantiria a harmonia do homem com a natureza por meio de um desenvolvimento sustentado e a harmonia entre os homens pelo espírito de solidariedade entre as nações.

A paz, como ausência de conflitos armados, ainda tem hoje forte apelo em razão do agravamento da criminalidade nos grandes centros urbanos. A violência dos assaltos, dos seqüestros, do narcotráfico, do trânsito, dos assassinatos *gratuitos* provocam com freqüência passeatas, shows e cerimônias em favor da paz. A mobilização é geralmente comandada pelos grupos sociais mais ricos que, sobressaltados, não vêem mais segurança em seu condomínio privado, em seu automóvel blindado, na escola particular de seus filhos, na sua praia, em seu shopping center.

No Encontro do Rio, Riera denunciou a visão reducionista do conceito de paz negativa, mostrando os avanços ocorridos nos últimos cinquenta anos no campo da educação para a paz²³. Na primeira metade do século, o conceito de paz negativa acabou por privilegiar, como vimos, dois tipos atitudes: uma de caráter *reformista* que buscava mudanças de comportamento nas pessoas e nações como prevenção da guerra e outra, chamada *reconstrutiva*, voltada também para a organização de sistemas internacionais para resolver e manter a paz.

A noção de paz positiva surge da compreensão mais ampla e profunda da própria violência. É uma abordagem *transformativa* que visa rechaçar todas as formas de violência e não apenas a guerra entre nações e violência física entre indivíduos, mas também aquela inserida na própria política externa das nações. Riera aponta então para a necessidade de mudanças estruturais. “*Transformações*

²³ RIERA, F.B., op. cit., p. 11-2.



*nos sistemas sociais e econômicos globais são o ponto focal na educação para uma paz positiva, centrada numa abordagem transformacional ou compreensiva.*²⁴

A paz positiva, além da ausência de guerras, compreende o bem-estar da humanidade como um todo e de cada indivíduo na sua dignidade como ser humano. Esse *estar bem* passa necessariamente pela conquista concreta dos direitos humanos fundamentais: alimentação, habitação, educação, cultura, lazer, liberdade de expressão, meio ambiente saudável. Por exemplo, o Brasil - como outros países da América Latina - não se encontra em guerra civil, apesar de toda a violência e criminalidade. Todavia, em razão da péssima distribuição de renda que exclui de uma vida digna milhões de pessoas, está longe de ser um país de paz e harmonia social, imagem que muitos insistem em vender.

Assim, a justa distribuição das riquezas entre os grupos sociais e entre as nações é fator decisivo para a construção de sociedades pacíficas e democráticas. O conceito de justiça global implica mudanças nos sistemas sociais e econômicos, como também uma redefinição das relações entre os seres humanos e desses com o planeta em função da qualidade de vida e da conquista da paz.

Para Riera, a ONU tem repensado seus princípios e reatualizado seus programas segundo as exigências desse novo sentido de paz. A educação para a paz positiva envolve hoje necessariamente três interfaces: educação ambiental, educação para o desenvolvimento sustentado e educação para os direitos humanos. O exemplo citado foi a Universidade para a Paz de Costa Rica, criada pela ONU em 1980, que procura seguir este modelo na América Central: contribuir para superar a violência direta estrutural pela prática efetiva da solidariedade.²⁵

Não restam dúvidas de que a educação para a paz voltada para o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais significou um avanço em relação àquela que visava apenas à paz negativa. Todavia, a postura idealista dominante do início do século, apontada por Riera, ainda permeia as cartas de princípios da ONU, da UNESCO e de suas instituições de apoio. O que acaba muitas vezes sendo insuficiente para uma eficácia mais profunda de seus programas de ação.

²⁴ RIERA, F.B., op. cit., p. 14.

²⁵ No Brasil, uma Universidade similar é a UNIPAZ com sede em Brasília e com ramificações em vários Estados.



Mesmo no plano do discurso, parece não ter havido ainda por parte desses organismos, como na fala de Riera, a intenção clara e decisiva de denunciar a principal causa da violência atual: as estruturas sociais e internacionais do neoliberalismo que produzem a miséria, a desigualdade social, a exploração e a dominação econômica entre os povos.

Em contraste com essa posição, a grande maioria dos intelectuais latino-americanos e caribenhos, participantes do Encontro do Rio, buscou novos fundamentos para a tolerância, levando em conta a relação intrínseca entre dois aspectos fundamentais da realidade mundial contemporânea: a diversidade cultural e a desigualdade social.

Um novo sentido de tolerância surgiu neste Encontro a partir de reflexões que tiveram sempre como pano de fundo as desigualdades sócio-econômicas na América Latina e no Caribe como consequência de um modelo político interno e externo de dominação e exploração do outro. Assim, a forte conotação sócio-política tornou-se o traço distintivo do novo sentido de tolerância que emanou do Encontro.

O prof. Juan Rivera Palomino²⁶ destacou que o conceito de tolerância só pode ser compreendido em contextos teóricos e sócio-políticos. A tolerância está inserida necessariamente na sociedade democrática, entendida em seu sentido mais profundo: aquela que tem como valor supremo o respeito aos direitos inalienáveis da pessoa humana.

*"Diremos que uma sociedade ou regime político é tolerante quando reconhece na teoria e na prática os direitos universais do homem, sua condição de ser natural e ser social que implica a existência de condições materiais, econômicas, sociais e políticas que permitem o desenvolvimento humano em suas dimensões imanente e transcendente."*²⁷

Sob esse parâmetro, Palomino viu um traço marcante de intolerância na história das sociedades latino-americanas em vários níveis. Diagnosticou a intolerância da razão instrumental que vem destruindo a natureza do nosso continente, em virtude dos modelos de desenvolvimento impostos pelos países

²⁶ Professor da Universidade Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Peru, em 1994.

²⁷ PALOMINO, J. R., *Tolerância e Intolerância em América Latina: diagnostico y propuestas*.



industrializados em que o capital é supervalorizado em relação ao trabalho e à natureza. No plano econômico, o professor peruano enfatizou a intolerância do atual modelo liberal que não somente não resolveu como agudizou os problemas sócio-econômicos das grandes maiorias nacionais dos povos latino-americanos, com o desemprego, o subemprego e a concentração de renda. Na esfera social, esse modelo econômico - hoje chamado neoliberal - acentuou a diferenciação social, a discriminação e marginalização étnico-lingüística como a dos povos andinos, dos nativos amazônicos e dos negros.

O professor peruano também chamou a atenção para as formas de intolerâncias presentes na cultura, na educação e na política. Denunciou a dominação dos grupos culturais populares pela cultura oficial dos grupos que ostentam o poder, cujo *"...objetivo é alcançar a homogeneização, a estandarização de idéias, estilos de vida, estilos de atuar, de valores, crenças e padrões de comportamento..."*²⁸. A intolerância cultural se manifesta nas várias formas de marginalização e de discriminação e violentação da cultura popular e dos grupos étnicos e lingüísticos de tradição oral pelo saber científico-tecnológico, pela televisão, por algumas seitas religiosas e mesmo pela educação formal. No plano externo, a América Latina sofre a intolerância do "Euro-americanocentrismo" que continua impondo seus processos e produtos culturais assim como seu pensamento e estilos de vida. A educação, na quase totalidade dos países latino-americanos, ainda está voltada para os interesses das elites. Nela predomina a intolerância do autoritarismo que marginaliza e exclui da escola os alunos provenientes das camadas pobres da população. *"O fenômeno vem crescendo de forma alarmante com a aplicação do modelo econômico neoliberal e da chamada modernização educativa que não conduz a resolver os problemas, a agravá-los."*²⁹ Palomino terminou seu diagnóstico das intolerâncias na América Latina constatando que, na política, nenhum dos vários modelos históricos de Estado (o populista, o burocrático autoritário, o desenvolvimentista e, agora, o neoliberal) conseguiu democratizar a economia, a sociedade e a política. Desta forma, a questão da tolerância passa necessariamente por transformações profundas de ordem política, econômica e cultural.

²⁸ PALOMINO, J. R., op. cit., p. 8.

²⁹ Ibid., p. 8-9



Nesta mesma linha de raciocínio, a socióloga cubana Mayra Prieto³⁰ ofereceu importante contribuição para a configuração de um conceito de intolerância que seja libertador. Inseriu, contudo, a questão da tolerância num horizonte mais amplo do que o da realidade latino-americana. O ponto de partida de sua reflexão foi a constatação dos grandes paradoxos da sociedade global contemporânea que torna cada vez mais real a possibilidade da autodestruição da comunidade mundial.

Prieto arrolou os seguintes paradoxos:

*"- a globalização, universalização e interdependência dos processos produtivos, econômicos e sociais (...) e o ressurgimento dos nacionalismos, da xenofobia e do racismo; - os extraordinários avanços científicos e tecnológicos e a incontrolabilidade de seus efeitos negativos (...); - a massificação do acesso ao bem estar material e cultural nas sociedades opulentas do capitalismo de consumo junto ao aumento da pobreza, da marginalização e exclusão de toda possibilidade de satisfação de necessidades elementares para a grande maioria dos seres humanos e de povos inteiros; - a presença de fortes tendências de homogeneidade e universalidade cultural incentivadas pelo chamado processo modernizador neoliberal (...) e os particularismos étnicos das mais variadas regiões da Terra; - a acumulação do conhecimento científico (...) e sua conservação como patrimônio de uma elite iniciada e dos grupos de poder..."*³¹.

Nesse cenário, a socióloga cubana destacou as desigualdades sociais entre grupos sociais (classistas, étnicos, de gênero, nacionais, religiosos, políticos, ideológicos) como uma das fontes fundamentais dos diversos tipos de intolerância. Isso vale dizer que grande parte dos focos de intolerância tem sua origem nas desigualdades sócio-econômicas, originadas na matriz produtiva e distributiva das riquezas em escala global e nacional. Dessa maneira, o caminho de superação das intolerâncias passa obrigatoriamente pela alteração dessa matriz.

Em relação à realidade latino-americana, a professora fez coro com o pensamento predominante no Encontro: a história da América Latina é a história de

³⁰ Em 1994, a professora atuava no Centro de Investigações Psicológicas e Sociológicas de Havana.

³¹ PRIETO, M. P. E., *A tolerância na sociedade dos paradoxos*, p. 1.



intolerâncias, de negação do outro com base nos sistemas de dominação econômica e cultural, num primeiro momento do europeu e depois do norte-americano.

Reforçando a tese da intolerância como dominação, a fala de Enrique Dussel³² marcou presença no Encontro. O pensador argentino expôs sua posição a respeito da tolerância a partir de sua filosofia da libertação latino-americana. Dussel enfatizou que a modernidade, como se delimita cronológica e geograficamente, é uma visão provinciana de fenômeno mundial não somente europeu.³³ Essa é visão decorrente do *sistema mundo* montado pela cultura européia a partir do século XVI, em que a Europa como cultura superior tinha não apenas o direito mais o dever moral de civilizar todas as outras culturas e destruir aquelas que oferecerem resistência.

*"A Europa moderna tem sido – por seu processo de conquista na América Latina, no escravismo africano, nas guerras da Europa e muitas outras na Ásia – intolerante por ser a primeira grande cultura mundial porque impacta todas demais de uma intolerância nunca vista."*³⁴

A modernidade oculta um mito violento que fundamenta sua profunda intolerância. Toda conquista do Terceiro Mundo foi iniciada sempre por uma conquista militar de violência intolerante. O domínio do sistema mundo, que na modernidade impôs a outros povos a cultura do branco europeu cristão é hoje extensivo aos EUA, que perpetua a mesma lógica de dominação e intolerância nas relações econômicas. *"O mercado é tolerante com respeito à competência de outros membros no mercado porém é absolutamente intolerantes com um sistema que não for capitalista ou de mercado."*³⁵

A crítica de Dussel não se restringiu ao eurocentrismo, mas foi dirigida à intolerância decorrente de todas as formas de etnocentrismo, em que a posição de um indivíduo ou grupo é tida como verdadeira e real frente à dos outros. Essa afirmação etnocêntrica primeira e natural de todo sistema cultural também deve ser superada na relações pautadas pela tolerâncias entre as culturas.

³² Então prof. da Universidade autónoma do México.

³³ DUSSEL, E., *La tolerancia desde la perspectiva de la Filosofía latinoamericana*, p. 2.

³⁴ *Ibid.*, p. 3.

³⁵ *Ibid.*, p. 4.



A concordância entre os conferencistas com esse diagnóstico da realidade mundial e regional fez com que a nova concepção de tolerância não fosse uma prática ingênua de perpetuação e de legitimação da situação vigente, mas uma fonte inspiradora de transformações no mundo e de libertação de qualquer forma de opressão. Já na conferência de abertura do Encontro, o educador Paulo Freire prenunciava o norte que as reflexões sobre a tolerância iriam tomar, afirmando o caráter revolucionário da atitude de tolerância, como veremos mais adiante. Também para a professora Mayra Prieto o papel da “... *tolerância como paradigma das relações sociais é o da criação de um ambiente imprescindível para a convivência não destrutiva dos diferentes (dos diferentes marginalizados e intolerados pelos diferentes que detêm o poder) ...*”³⁶.

Seguindo as diretrizes³⁷ da UNESCO, os intelectuais da América Latina e do Caribe presentes no Encontro do Rio refletiram sobre os novos fundamentos da tolerância diante das exigências do mundo contemporâneo. Dessas conferências pudemos inferir alguns desses fundamentos.

Em primeiro lugar, a possibilidade da construção de uma cultura da tolerância implica na satisfação das necessidades fundamentais das grandes maiorias excluídas do bem-estar material e espiritual. A fome, a pobreza, a marginalização são resultados de situações de profunda intolerância e focos de novas atitudes de intolerância e violências.

A tolerância não pode ocorrer em relacionamentos marcados pela desigualdade, onde ocorre a dominação entre indivíduos ou grupos sociais. O marco da tolerância está na igualdade social. Respeitar a diversidade cultural não pode significar aceitar as desigualdades sócio-econômicas. A tolerância deve ser uma ação solidária na superação dessas desigualdades.

A tolerância deve ser o reconhecimento da diversidade cultural dos diversos estratos sociais, contrapondo-se à hegemonia de uma cultura dominante que domina e marginaliza as outras classes e grupos sociais.

³⁶ PRIETO, M. P. E., op. cit., p. 3.

³⁷ Conforme foi visto no capítulo III, a UNESCO estabeleceu diretrizes para as Conferências Regionais por ocasião do Ano Internacional da Tolerância. Uma delas incentivava os intelectuais a renovar os fundamentos da tolerância. (cf. doc. UNESCO. Conseil executif – Cent quarante et unième session, Annexe II, p. 1.)



A tolerância tem limites claros. *“Os limites da tolerância residem em primeiro lugar na não aceitação da intolerância nem das relações de exploração entre classes e grupos sociais.”*³⁸ Sem limites, a tolerância seria sua própria negação. No Encontro do Rio, foi voz comum a constatação de que hoje os programas econômicos neoliberais são responsáveis pela agudização das situações de exploração e exclusão. Tolerância significa, portanto, resistência a eles. Mesmo entre os liberais esta posição não passou em branco. O professor Sebastião Cox Urrejola³⁹, por exemplo, concordou com ela na conferência: “A tolerância, o neoliberalismo e seus limites”. Ele enfatizou a importância da democracia liberal fundada na liberdade de expressão e na autonomia individual limitando o poder estatal. Todavia – diante da pobreza, exclusão e marginalidade – deixou aos presentes a pergunta: *“Qual é o limite da Tolerância ao neoliberalismo e a seus efeitos?”* (...) E sugeriu *“... o conceito de Tolerância Eqüitativa, acompanhada de políticas que pudessem superar as desigualdades e restabelecer a justiça, a vigências dos direitos humanos e a convivência pacífica em nossas sociedades...”*⁴⁰. Por sua vez, o educador Paulo Freire chamou a atenção para os limites da tolerância na esfera política:

*“O ato de tolerar implica o clima de estabelecimento de limites, de princípios a serem respeitados. Por isso a tolerância não é a convivência com o intolerável. Sob o regime autoritário, em que a autoridade se exacerba ou sob regime licencioso, em que a liberdade não se limita, dificilmente aprendemos a tolerância.”*⁴¹

O novo sentido da tolerância deve levar em conta a articulação equilibrada entre identidade e diversidade. Nenhum dos dois pólos pode sobrepujar o outro. Essa questão apareceu no Encontro do Rio sob dois enfoques. a) A atitude de tolerância rejeita a visão evolucionista de progresso, com único modelo e, portanto, valoriza a conservação e o incentivo às práticas econômicas, sociais e culturais provenientes da diversidade. Todavia, a tolerância pressupõe a comunicação

³⁸ PRIETO, M. P. E. op. cit., p. 6.

³⁹ Então diretor do FORJA: Formação Jurídica para a Ação - Santiago, Chile.

⁴⁰ URREJOLA, S. C., *A tolerância, o neoliberalismo e seus limites*, p. 8.

⁴¹ FREIRE, P., Das qualidades indispensáveis ao melhor desempenho de professoras e professores progressistas. In: *Professora Sim, Tia Não* – cartas a quem ousar ensinar, p. 4-5



intercultural, o que seria impossível sem certa identidade entre as pessoas e grupos. Explicitaremos melhor este paradoxo nas considerações finais. Em suma, a tolerância somente pode florescer na diversidade cultural, porém, se não houver “pontos de contato” entre as culturas, o diálogo estará inviabilizado e com ele a possibilidade da compreensão e do respeito mútuo. b) A construção e o fortalecimento da identidade cultural e a consciência realista de seu próprio valor é a condição de um grupo ou povo ter possibilidade de diálogo como outro no plano da diversidade e não da desigualdade. “*Só quem está seguro de sua identidade cultural está em condições de aceitar como legítimo todo o estranho e diferente.*”⁴² O que o conferencista argentino, Carlos Soukiasian, quis enfatizar aqui foi que a valorização da diversidade significa ao mesmo tempo a valorização de identidades, porém de identidades sem projetos etnocêntricos. Portanto, ao defender a idéia de uma utopia heterogênea de desenvolvimento sócio-econômico, os intelectuais latino-americanos estão colocando a importância da construção de novas identidades diferentes daquela imagem de diferentes inferiores que nos impuseram.⁴³

Foi nesse sentido que o conceito de tolerância no Encontro do Rio assumiu uma atitude inovadora e, portanto, *revolucionária*, afastando-se da tolerância *morna* e *paternalista*. É a tolerância que se conquista através de um diálogo tenso e dramático consigo mesmo e com os outros estimulado pela educação e garantido por atitudes políticas concretas de transformação das desigualdades sociais. É a tolerância que leva em consideração os direitos humanos de primeira geração (à vida, à liberdade, às posses), bem como os de segunda geração (ao meio ambiente saudável, à paz, à democracia) e os de terceira geração (direitos de todos aos bens culturais).

Levando em conta as reflexões, os debates, o dissenso e o consenso de posições, poderia ser este um novo verbete para o termo tolerância, na perspectiva do pensamento latino-americano e caribenho:

⁴² SOUKIASSIAN, C. e RAIMUNDI, C., *La tolerância como valor imprescindible de la política: algunas sugerencias sobre el papel del Estado*. p. 3.

⁴³ PRIETO, M.P.E., op. cit., p. 9.



Tolerância, s. f. Atitude de reconhecimento, na teoria e na prática, do outro como outro e de respeito mútuo às diferenças; - capacidade de diálogo, de compreensão e de respeito mútuo entre posições tolerantes com idéias e valores diferentes; - respeito aos direitos universais inalienáveis da pessoa humana; - reconhecimento da diversidade cultural, contrapondo-se à hegemonia de uma cultura que domina e marginaliza as outras; - resistência a tudo aquilo que provoca opressões e desigualdades sociais; - ação solidária na superação das desigualdades sociais; - valorização da diversidade cultural a partir da consciência clara do valor da própria identidade e de seus limites; - capacidade de cooperação para alcançar objetivos comuns; - atitude de solidariedade entre indivíduos, grupos, povos, nações e, também, dos seres humanos para com a natureza em geral.

Conclusões

Dois aspectos, portanto, determinaram a originalidade do *Encontro sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe* em relação aos demais encontros internacionais de 94/95: a abordagem ideológica e a filosófica.

Quanto ao primeiro aspecto, a originalidade foi exatamente o tratamento sócio-político da tolerância. O pensamento latino americano e caribenho, presente no Encontro do Rio, deixou claro que a conquista plena da tolerância está condicionada à busca de alternativas de desenvolvimento sócio-econômico aos modelos que produzem e reproduzem a desigualdade social pela exploração e dominação entre indivíduos, grupos e povos.

A posição cética em relação à possibilidade de se construir uma cultura de tolerância e de paz nas condições vigentes no mundo, deve-se ao fato de que o pensamento social progressista não acredita ser possível acrescentar ou tirar valores no sistema produtivo neoliberal, segundo as circunstâncias. A atual sociedade de mercado contém em si uma política e uma ideologia que a legitimam.⁴⁴ E por isso conservam e estimulam a desigualdade sócio-econômica, produto e

⁴⁴ Cf. CHAUI, M., *Fantasia da terceira via. Folha de São Paulo*. p. 10. No artigo, a autora não fala propriamente da tolerância, mas mostra o equívoco do pensamento liberal em separar modo de produção e valores. Eis a razão para utilizarmos aqui esse argumento.



produtora de intolerâncias. Para a ideologia de mercado, por exemplo, liberdade é competição, e justiça social não implica igualdade social.

Portanto, acreditar ser possível promover mudanças de valores pela educação, sem alterar o modelo é econômico que esta aí é um equívoco. A mudança no modelo econômico é condição *sine qua non*. Todavia, isso não significa que essa mudança se basta por si. O que também seria o equívoco oposto. A educação também é essencial no processo, justamente quando está comprometida com as mudanças das estruturas geradoras de injustiças. Afinal, que indivíduos poderão desencadear tais transformações? Aqueles que, pela educação e pelas ações concretas, forjaram valores de justiça, solidariedade e igualdade. E convém lembrar aqui que a tolerância e a paz, em seu novo sentido, pertencem também a este ideário. Essa é uma visão progressista da educação.

É por estas razões que, em conjunto com os programas de “educação para uma cultura de paz” tão amplamente incentivados e assessorados pela UNESCO, as organizações governamentais e não governamentais devem promover, realizar e apoiar estudos e políticas que busquem novas alternativas de desenvolvimento, novos modelos econômicos, visando superar as situações existentes de desigualdade. Nesse particular, o Estado exerce um papel importante, defendeu no Encontro o professor Soukiasian:

“... para evitar as posturas fanáticas, não basta criticá-las e combatê-las, também é necessário melhorar as condições sociais que constituem a base de frustrações extremas e de insegurança. (...) As atitudes tolerantes deverão ser possibilitadas pelas condições sociais e mantidas por uma ação indelegável do Estado.”⁴⁵

O segundo aspecto de originalidade no tratamento da temática tolerância esteve mais implícito do que explícito na fala de alguns conferencistas. Delas é possível inferir uma posição nova na articulação das categorias ‘diversidade’ e ‘identidade’, constitutivas do conceito de tolerância.

Retomando. Os sentidos do termo tolerância, concebidos pelo pensamento moderno, gravitaram em torno da identidade cultural européia com seu caráter universalizador e homogeneizador. Nos tempos atuais, o pensamento pós-moderno

⁴⁵ SOUKIASSIAN, C. e RAIMUNDI, C., op. cit., p. 7.



em sua versão neoliberal inverteu a polarização, enfatizando o polo da diversidade, o particularismo das culturas. Nesse contexto, as razões da tolerância tornaram-se razões pragmáticas e não de princípios. A tolerância é necessária para a sobrevivência de cada cultura na sua singularidade, uma vez que não existe mais uma utopia comum que nos identifica como comunidade humana. A relação entre as culturas se restringe ao modelo mercadológico, em que o jogo coletivo de trocas está vigiado atentamente pelos interesses particulares. É o reino da relativização das culturas, denominado multiculturalismo.

A nova articulação entre identidade e diversidade surgiu no Encontro do Rio a partir da postura crítica às duas anteriores. A primeira representa a tolerância do conquistador e colonizador de antes e a do explorador de hoje, que nos vê como diferentes inferiores, porém úteis, e que nos faz vê-los como diferentes superiores. Tudo em nome da tolerância de um modelo único de identidade do gênero humana. É um conceito de tolerância profundamente intolerante. A absolutização da identidade está presente hoje em posturas fundamentalistas de caráter étnico, político, religioso, ideológico. Sem falar no fundamentalismo econômico neoliberal sob a pele do discurso democrático pluralista.

A segunda posição, ao priorizar a diversidade, relativiza todos os valores culturais. Está certamente valorizando a identidade cultural de cada grupo, povo ou nação. Entretanto, o valor de cada cultura ou de cada posição ideológica é visto e julgado a partir unicamente de parâmetros intrínsecos a ela mesma. Assim, tudo deve ser tolerado, em nome do respeito à singularidade inalienável de cada posição. Nesse caso não existem limites para a tolerância, não existe o intolerável. E sem limites não existe a própria tolerância. É destruída a idéia e a possibilidade de tolerância na convivência humana.

A nova articulação entre *identidade* e *diversidade*, no Encontro do Rio, não foi apenas fruto do esforço de estabelecer um maior equilíbrio entre essas categorias no interior do conceito de tolerância, mas também do redimensionamento do sentido delas mesmas. Tolerância é o reconhecimento da diversidade cultural a partir da valorização da identidade de sua própria cultura. O que isso significa? Significa que o respeito de um povo às culturas diferentes depende fundamentalmente da consciência clara da identidade e do valor de sua própria cultura. A identidade cultural, por sua vez não é algo estático, acabado. Está sempre se transformando



com a dissolução de aspectos culturais do passado e com a assimilação de novas culturas no contato com outros povos. Por essa razão que a consciência de sua identidade passa necessariamente pela conhecimento das relações históricas com as outras culturas. Aí então toma-se consciência também das relações de dominação entre as culturas ou de reconhecimento entre elas.

As culturas latino-americanas e caribenhas, ao refletirem juntas sobre a tolerância no Encontro do Rio, deixaram claro que – para os povos marginalizados que somos – tolerância tem primeiro um sentido de libertação de todas as formas de intolerância sofridas nos últimos quinhentos anos de história. Libertação significa não apenas a valorização de nossas tradições vilipendiadas, mas a busca de novas identidades a serem respeitadas em seus processos de autodeterminação. Significa também poder participar de uma utopia comum na pluralidade das histórias humanas que garanta a unidade na diversidade. Aí sim a tolerância não é só possível, mas necessária.

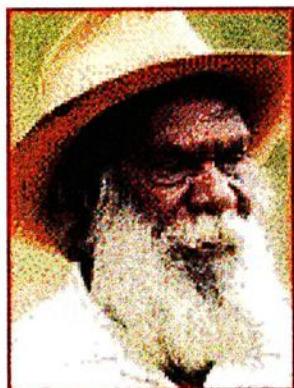
Pode-se dizer que o Encontro do Rio reafirmou o papel que a filosofia vem desempenhando na América Latina: a função de coruja e galo ao mesmo tempo, na metáfora do professor Burgos:

*“Coruja, porque como a ave de Minerva interpreta com seus olhos escrutadores os tempos idos e descobre a interna articulação dos mesmos. É a sabedoria da tradição que se viveu (...). Não basta, entretanto, o papel de coruja. A filosofia é descoberta na América Latina também como galo, o anúncio feliz dos tempos novos...”*⁴⁶

Assim foi, em síntese, o caminho percorrido pelo conceito de tolerância no pensamento ocidental: da tolerância centrada na identidade metafísica do branco-cristão-europeu, descobrimos hoje – resgatando o pensamento liberal – a tolerância da diversidade com o multiculturalismo liberal e agora apontamos para uma tolerância da diversidade pela identidade: um multiculturalismo crítico, que vincula o debate sobre o multiculturalismo com as condições materiais e globais de opressão do mundo atual.

⁴⁶ BURGOS, A. I., *Tolerância e Solidariedade como afirmação da pessoa humana*, p. 2





EPÍLOGO

*“Aceitar a diversidade cultural
e não a desigualdade social”*

Núcleo Pela Tolerância
UNESP/ Bauru

Esperamos ter demonstrado que, na perspectiva do pensamento latino-americano, o conceito de tolerância assumiu - na década de 90 - um sentido específico em relação a outros sentidos contemporâneos. Isso significa, contudo, mais um ponto de partida do que um ponto de chegada. Aquilo que nos satisfaz e conforta como objetivo alcançado, ao mesmo tempo nos intriga e instiga a perseguir novos horizontes que se abriram ao escalar este primeiro obstáculo. Como considerações finais pretendemos registrar algumas dessas novas inquietudes.

O caminho percorrido até aqui deixou claro que o conceito de tolerância está longe de ter um significado homogêneo. Pelo contrário, sua complexidade e pluralidade de sentidos reclamam por si só um espírito de tolerância ao abordá-lo e um cuidado especial na sua aplicação. Isso ficou comprovado tanto pelo percurso histórico feito a partir da modernidade, quanto pelo traçado geográfico passando por diversas culturas atuais, manifestadas nos encontros regionais ocorridos no mundo em 1994/95.

Do ponto de vista teórico, veremos adiante que alguns desses sentidos desembocam em verdadeiros paradoxos, quando se busca os fundamentos últimos da tolerância. É possível encontrar uma justificativa universal para a convivência tolerante entre as pessoas e entre os povos? Não temos a pretensão aqui de dar respostas a essa questão, mas tentaremos delinear os contornos do problema e abrir perspectivas para futuros estudos.



Em sua outra face, o conceito de tolerância liga-se necessariamente à ordem prática. O termo tolerância não é um substantivo que designa um determinado ser do mundo como *pedra* ou *árvore*, mas indica uma atitude humana e, portanto, implica uma ação. Aqui, o substantivo em si suscita a ação verbal. Tolerância é a qualidade daquele que tolera. Vista como qualidade e como virtude, a ação contida no substantivo tolerância nos remete ao campo da ética, ao mundo do dever ser. Assim, ao falar de um determinado sentido da tolerância, anuncia-se também um valor e um ideal de comportamento que se quer ver realizado em si e nos outros. Portanto, o discurso sobre a tolerância é *teoria*, que anuncia conhecimento e ao mesmo tempo, *retórica*, pois se coloca como apelo ao outro. É esse o ponto de contato entre a reflexão sobre a tolerância e a educação em seu sentido mais amplo. Pensar um valor como virtude é desejá-lo para si e para os outros. É, portanto, colocar-se à disposição de uma atitude (auto)educativa. Na educação formal, a virtude da tolerância vem inserida hoje em temas transversais como: *pluralidade cultural*, *sexualidade*, *ética*, etc. Essa prática educativa será o foco de nosso segundo questionamento.

Por que tolerância, hoje?

No aspecto teórico, as leituras realizadas revelaram uma variedade de razões históricas da tolerância que agrupamos, por opção metodológica, em duas grandes categorias: identidade e diversidade. Respectivamente correspondem aos valores *igualdade* e *liberdade*, colunas de sustentação do valor *fraternidade*, cuja realização pressupõe a tolerância.

Na categoria identidade concentram-se as razões de ordem teológica e metafísica. Tanto a tradição judaico-cristã quanto o pensamento filosófico que liga Platão a Hegel, possuem um ponto fixo, uma explicação única e última para toda a realidade e, por isso, alojam a razão última de ser no Ser e não nos seres. Assim também a tolerância vai ser legitimada pela participação de todos nós numa mesma essência humana, ou seja, algo comum que justifique por que os outros são tão dignos de respeito como eu. O pensamento cristão e o filosófico, cada um a seu modo, fundamentou o humanismo nessa idéia de igualdade, de identidade entre os seres humanos.

Para a ética cristã, a tolerância – aqui entendida como virtude implícita no “amor ao próximo” – é uma exigência de *fraternidade*. Em outros termos, o dever moral de respeito ao outro está fincado na identidade dos seres humanos enquanto filhos de Deus. Diz o dogma cristão que todos os homens são irmãos em Cristo, até mesmos os inimigos, que deverão ser convertidos um dia. Sabemos que historicamente essa fraternidade universal passava pelo reconhecimento e aprovação da Igreja Católica Romana (do gr. *katholikós*, universal). E como foi explicitado no capítulo I, o ideal universal de fraternidade (tolerância), posto a partir de um sentido particular de igualdade (identidade cristã católica), acabou engendrando a intolerância religiosa no ocidente: fonte de tantos preconceitos, violências e guerras.

Por sua vez, o dogma da identidade religiosa cristã está subsumido na lógica da identidade do pensamento metafísico ocidental. Neste, o *logos* é a identidade da espécie humana. Somos iguais, pois participamos da mesma essência humana: a racionalidade. É certo que a idéia de humanismo recebeu um grande impulso na modernidade com a descoberta de novos mundos, e com ela a consciência maior da diversidade humana. Todavia, os princípios humanistas de igualdade universal, respeitando a diversidade, não se efetivaram na prática. O capítulo II mostramos como a noção de humanidade foi concebida a partir da cultura européia. Isso quer dizer que a razão existe em todos os homens, porém a Europa é sua expressão máxima de realização e, portanto, modelo único para as demais. As outras culturas são expressões inferiores da racionalidade, pensava o colonizador europeu. Ademais, ao aceitar a diversidade humana o humanismo clássico não cai no relativismo ético, pois distingue *costumes* de *civilizações*. Estas são manifestações dos diversos graus da Luzes da Razão, bem absoluto; já os costumes são relativos no tempo e no espaço, não podendo serem julgados.¹ Dessa forma, a identidade da Razão ocidental como modelo único garantiu teoricamente a diversidade cultural e ao mesmo tempo a hierarquia dos valores das civilizações. Por isso, a razão moderna justificou tanto a tolerância religiosa, quanto a mais cruel intolerância do colonizador.

¹ TODOROV, T., A tolerância e o intolerável. In: *As morais da história*. p. 188-9.



Como se vê, a essência comum a todos os seres humanos, seja aquela revelada pelo dogma, seja aquela demonstrada pela razão moderna não possuem a universalidade pretendida. São posturas etnocêntricas que buscam universalizar verdades particulares tidas como absolutas. Em outras palavras, a cultura européia ocidental cristã colocou-se como modelo universalista. A identidade ou a igualdade assim concebidas dificultaram o diálogo intercultural. Em lugar da tolerância diante da diversidade cultural predominou a prática da imposição, do confronto e da dominação.

Outro conjunto de justificativas da tolerância encontra-se na categoria da diversidade, ou seja, aquelas razões fundadas no valor liberdade. Aqui elas são de ordem práticas e inserem-se no campo da política. Não se trata, portanto, do valor metafísico da liberdade, o *livre arbítrio*, mas da liberdade civil das democracias modernas, cuja razão de ser encontra-se no indivíduo enquanto sujeito dotado de autonomia.

A tolerância é uma exigência decorrente de um contrato de convivência social em que cada indivíduo deve ser respeitado em sua identidade pessoal, porém suas posições e atitudes não podem violentar a identidade do outro. Desta forma, a teoria da democracia moderna tem na base o reconhecimento da diversidade humana enquanto valor inalienável. E para garantir a permanência da diversidade, a sociedade estabelece regras de tolerância, isto é, acordos de convivência expressam os interesses comuns a partir dos interesses individuais.

Na perspectiva do pensamento liberal, mostramos duas contribuições teóricas importantes a favor da tolerância. J. Locke estabelece as primeiras regras de tolerância da convivência liberal, garantindo a liberdade religiosa² e Stuart Mill dá uma forma bem mais acabada para a democracia liberal, mostrando os vários tipos de liberdade civil e estabelecendo critérios pragmáticos para seus limites³.

Em ambos, a tolerância na esfera da vida civil é um ponto de equilíbrio entre liberdade individual e o interesse alheio. Em outras palavras, o limite da tolerância é a conduta nociva ao bem-estar do outro. E quem estabelece este limite são as leis estabelecidas pelos magistrados, representantes do povo. Não é nosso propósito aqui mostrar os paradoxos da liberdade civil que surgem ao se tentar estabelecer a

² Ver p. 21.

³ Ver p. 34-5.



fronteira nítida entre o público e o privado. O que nos interessa é continuar a perseguir contradições a nível conceitual.

O liberalismo e o pragmatismo continuam fundamentando as democracias contemporâneas denominadas pluralistas. O discurso, conhecido hoje como neoliberal, define a tolerância como o respeito à pluralidade de culturas e prega uma harmoniosa convivência simétrica entre elas. A proposta é abstrata, uma vez que não leva em consideração as relações de poder e as profundas desigualdades sócio-econômicas existentes entre grupos sociais e entre povos inteiros. Nesse sentido, o respeito multicultural não implica necessariamente o diálogo e a solidariedade entre as culturas. O conceito de convivência civilizada refere-se à obediência das regras sociais pragmáticas. Assim, temos uma convivência pautada pela tolerância, quando – por exemplo – bem comportados dirigimos nosso carro na auto-estrada ou caminhamos ordeiramente pela cidade. Cada um fazendo o seu trajeto de vida, respeitando o trajeto dos outros. Aqui a tolerância sai do campo da ética e se reduz a uma frágil fórmula prática e contingente. Não há utopias comuns. No limite, sem verdade comum que nos identifique como família humana não existe tolerância e sim indiferença.

Pode-se concluir que, as razões da tolerância, seja pela via da identidade seja pela via da diversidade, nos remete a sérias dificuldades teóricas. Vejamos. Se fixarmos seu fundamento apenas na diversidade cultural – e, portanto, nas identidades particulares – não teremos nenhuma referência universal para o diálogo entre as culturas. O que temos em comum é o fato de que somos diferentes. Dessa maneira, cada cultura, aprisionada em seu próprio horizonte, não pode estabelecer julgamento universal e, portanto, não terá critério para decidir o que é tolerável é o que é intolerável. Esse tipo de relativismo deságua no niilismo. Por outro lado, se fixarmos as razões da tolerância em valores comuns, estamos correndo o risco de retroceder no tempo e ressuscitar os falsos universais de que já falamos.

Portanto, o sentido progressista do conceito de tolerância fica inviabilizado tanto no universalismo quanto no relativismo, absolutos. Para este a tolerância é indiferença; para aquele, justificativa de dominação. Voltaremos ao assunto mais adiante. É um paradoxo de ordem teórica, uma vez que no plano prático todos reconhecemos certo sentido de tolerância como virtude a ser cultivada.



Então, o desafio que o paradoxo nos coloca é investigar a possibilidade de encontrar um “fundo comum” na humanidade que seja transcultural e, portanto, um verdadeiro universal que justificasse para todos a tolerância.

Se é verdade que não existe possibilidade de avaliar qualitativamente as culturas, não haveria um universal apenas com dimensão quantitativa, isto é, um valor somente formal sem conteúdo que pudesse aprisioná-lo a uma determinada cultura? Qual seria este valor? Levantemos uma hipótese. Todos os indivíduos querem ser respeitados com dignidade humana. Ora, o que é a dignidade humana senão a identidade de cada pessoa, grupo ou povo na sua capacidade real ou potencial de autonomia? De ser sujeito? Sabemos que a dimensão de sujeito não é uma característica inata, nem uma conquista solitária de um indivíduo, grupo ou povo; um sujeito se nutre da convivência de outro sujeito, ou seja, os indivíduos se constituem sujeitos na convivência de reconhecimento e não na relação de dominação⁴. Portanto, não seria um valor universal da humanidade a própria necessidade de reconhecimento mútuo entre indivíduos, grupos e povos como sujeitos, necessariamente concretizada na ação solidária?

O raciocínio formulado pode ter consistência formal, porém estimula uma inevitável problematização. Os critérios metodológicos para separar esse valor “realmente universal” daqueles ideológicos não seriam os estabelecidos pela razão ocidental? A noção de ‘autonomia’, de ‘sujeito’ não expressam a ideologia iluminista?

Para continuar a defesa da hipótese, que levanta a possibilidade de fundamentos universais para a tolerância, pelo menos três caminhos de investigação se abrem diante de nós. Um deles é investigar a questão fora da ótica da filosofia idealista burguesa para a qual os universais são essências eternas desconectadas da realidade histórico-social. É preciso também o superar aquele materialismo que reduz a verdade às relações sociais existentes e buscar – como fez a Teoria Crítica da sociedade – universais concretos que não traduzem apenas o que o homem é, mas o que ele efetivamente pode ser. Um futuro que se apresenta como possibilidade real, tomando como base o possível desenvolvimento e satisfação das

⁴ Estamos aqui pensando na dialética ‘senhor e escravo’ de Hegel.



necessidades.⁵ Não estaríamos então encontrando conceitos que excedem o condicionamento social de uma determinada cultura sem cair em verdades eternas?

A segunda possibilidade de pesquisa procuraria demonstrar que o significado de determinados conceitos pode ultrapassar o racionalismo reducionista, fazendo-o extravasar para outras dimensões humanas como a sensibilidade e a afetividade. Por ser sujeito, o homem vivencia a felicidade a partir da consciência do prazer e o sofrimento pela consciência da dor e de tudo mais que o nega e que o limita como sujeito. Portanto, o reconhecimento dessa subjetividade do outro não depende apenas do discurso persuasivo, mas de vivências que estimulem a capacidade de perceber o outro, enquanto humano igual a mim, pela sua expressão de felicidade ou de sofrimento. Uma delas é o diálogo silencioso e profundo de olhares.

Este caminho poderia levar-nos a descobrir que a virtude da tolerância somente seria mais facilmente desenvolvida por uma *razão sensível*, já anunciada por pensadores no nosso tempo, tocados pela crise do racionalismo. Entretanto, ainda pouco sabemos sobre tal *razão alargada* que poderia oferecer melhores perspectivas para a convivência humana. Não sabemos pouco sobre ela justamente por que queremos desvendá-la apenas pela *ratio*? A própria filosofia, como concebida no mundo no ocidental, não tem seu limite no racionalismo? E talvez não seja por isso que filósofos, sabia e coerentemente, apenas anunciaram a nova racionalidade⁶, como fez Marcuse em *Eros e a Civilização*? Se isso for verdade, a quem a filosofia deve dar as mãos no estudo da tolerância? À sensibilidade estética? Ao sentimento? A quem mais?

Por fim, a busca de uma nova universalidade para a tolerância poderia se encontrada numa terceira linha de pesquisa: a que expressa o pensamento latino-americano, segundo a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel. A libertação na América Latina significa a construção de uma real modernidade que inclui as vítimas negadas pela modernidade eurocêntrica (agora representada pelos EUA). Dussel fala de uma "transmodernidade" que supere a razão moderna, não como negação da razão enquanto tal, mas da razão ilustrada que justificou a negação violenta dos povos do mundo periférico colonial.⁷

⁵ MARCUSE. H., Filosofia e Teoria Crítica. In: *Cultura e Sociedade*. vol 1, p. 152-6

⁶ Marcuse fala de uma "nova racionalidade da gratificação, em que a razão e a felicidade convergem". p. 194.

⁷ DUSSEL, E., 1942 – *O encobrimento do outro*. p. 185-8.



No âmbito do pensamento conceitual, essa “transmodernidade” pressupõe a superação do universalismo da modernidade sem cair no relativismo niilista pós-moderno⁸. O projeto transmoderno de que fala Dussel deve, portanto, assentar-se em novos universais que expressem ao mesmo tempo a identidade e a diversidade. Não poderiam estar aqui os fundamentos universais do novo sentido de tolerância apresentado?

Em síntese. O universalismo iluminista homogêneo parece ter sido superado definitivamente pela visão pluralista de humanidade colocada pelo pensamento contemporâneo. Entretanto, parece claro também que apenas esta não dá conta de fundamentar uma ética da tolerância. A conciliação das duas posições é o desafio teórico que se coloca para a filosofia do início do novo século.

Educação multicultural. Qual?

Como anunciamos, um segundo conjunto de inquietações é de ordem prática. Assim como o conceito de tolerância, a educação multicultural possui uma pluralidade de concepções e, conseqüentemente, caminhos metodológicos diversos. Dois questionamentos se colocam de início às nossas educadoras e educadores que se propõem a trabalhar com o tema transversal “pluralidade cultural”. Qual concepção de multiculturalismo vem ao encontro das necessidades dos povos latino-americanos? E quais os cuidados metodológicos que se deve ter no tratamento da temática? Não vão aqui respostas definitivas e nem receitas prontas, mas alguns indicativos que poderão auxiliar o debate sobre o assunto.

Desde a década de 70, os educadores norte-americanos vêm definindo as grandes linhas do multiculturalismo em educação. Os estudos sobre ao assunto tinham tido um impulso no EUA, segundo a antropóloga Ana Lúcia E. F. Valente, na década anterior com a aproximação de dois campos do conhecimento: Educação e Antropologia. Os estudos norte-americanos somente influenciaram os europeus, após ultrapassarem a resistência da idéia dos franceses de que uma sociedade multi-étnica poderia enfraquecer a nação. Nos anos 80, firmou-se na Europa a preocupação com a educação intercultural (como lá foi denominada) para atender as necessidades criadas com a presença crescente dos imigrantes e de seus filhos. E

⁸ Veremos adiante que este é uma das tendências do pensamento pós-moderno.



na última década do século, a preocupação com a questão das diferenças culturais e a educação passou a fazer parte dos estudos acadêmicos no Brasil.⁹

Realidades e ideologias tão distintas acabaram formando diversas, e muitas vezes antagônicas, concepções de multiculturalismo. Seguindo a metodologia de análise utilizada no trabalho, vamos agrupá-las em duas tendências: o multiculturalismo liberal e o crítico, conforme concebido Peter McLaren¹⁰. Crítico radical do multiculturalismo liberal norte-americano, McLaren o vê como uma retórica em defesa da igualdade e da mistura política, que na verdade desvia a atenção do racismo e da injustiça social nos EUA.¹¹ Marcada pela tradição culturalista da Antropologia, essa tendência concebe cada cultura segundo sua lógica interna, não havendo possibilidade de julgamento externo ou universal dos valores culturais. O relativismo cultural, assim entendido, elimina não somente qualquer relação ou estudo comparativo entre as culturas, mas também a possibilidade de mudança cultural pelo próprio isolamento das culturas. O que multiculturalismo liberal propõe é uma falsa harmonia de justaposição de culturas e não o diálogo entre elas.

Para McLaren, o relativismo cultural está inserido no contexto de uma das duas tendências teóricas pós-modernas: o pós-modernismo *lúdico* que busca desconstruir as metanarrativas apenas no plano dos signos, sem percebê-los como fruto histórico de tensões conflituosas de poder. Abandona-se todo projeto de transformação social, uma vez que a política, nesta visão, se reduz a uma “prática textual”¹² Em coerência, a educação multicultural liberal prega um contato respeitoso entre as culturas, não levando em conta que as diferenças entre as culturais estão ligadas às relações históricas de dominação entre elas. Essa pseudo neutralidade acaba legitimando a cultura hegemônica. Para McLaren, atividades pedagógicas, como por exemplo a simples exposição de diferenças culturais em uma *semana das raças*, “... na verdade servem para manter formas de racismo institucionalizado intactas.”¹³. O próprio projeto de educação intercultural da União Européia, que

⁹ VALENTE. A..L. E. F., Para além do multiculturalismo: a educação intercultural na Europa. In: *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. p 12-15.

¹⁰ É um educador progressista norte-americano, autor do livro: *Multiculturalismo crítico*. No prefácio da obra Paulo Freire afirma ter com Peter McLaren “parentesco intelectual”.

¹¹ MCLAREN, P., op. cit., p. 59.

¹² Ibid., p. 66.

¹³ Ibid., p. 95.



procura ir além do multiculturalismo norte-americano, não conseguiu ultrapassá-lo por mascarar a relação de dominação entre as culturas, segundo Valente.¹⁴

A outra tendência pós-moderna McLaren denomina de pós-modernismo *crítico* ou *de resistência*. Ela não se coloca como alternativa ao pós-modernismo lúdico, mas apropria-se de suas críticas e as faz avançarem.

*“O pós-modernismo de resistência traz à crítica lúdica uma forma de intervenção materialista uma vez que não está somente embasado em uma teoria textual da diferença, mas em vez disso, em uma teoria que é social e histórica. Dessa maneira a crítica pós-moderna pode servir como uma crítica intervencionista e transformadora.”*¹⁵

Dessa postura deriva um multiculturalismo crítico que procura relacionar as diferenças às estruturas de opressão e a partir daí construir um projeto de libertação. Esse projeto não significa o abandono dos vestígios da cultura dominante em busca da antiga identidade. É o esforço em instituir novas identidades a partir de ações interculturais, no contexto de suas relações conflitantes. Para McLaren isso só será possível se recuperarmos uma determinada idéia de totalidade não absoluta, ou seja, uma temporalidade heterogênea que expresse uma utopia provisória ou hipotética comum¹⁶ e não aquela totalidade orgânica, unificadora e repressora, no sentido hegeliano.

Eis um dos desafios da pedagogia crítica pós-moderna: conciliar o currículo multiculturalista e a questão da libertação. A solidariedade multicultural libertadora não significa uma harmonia sólida entre as culturas, mas contém antagonismos e incertezas. Ela está mais orientada em potencializar pontos de interação do que harmonizar interesses conflitantes. Este é um dos pontos em comum entre o multiculturalismo crítico de McLaren e o projeto de transmodernidade de Dussel, de que falamos há pouco.

Por fim, gostaríamos de expressar uma outra preocupação com a prática pedagógica dos professores e das professoras que se propõem a trabalharem com a

¹⁴ VALENTE, A..L. E. F., op. cit., p. 15-6.

¹⁵ MCLAREN, P., op. cit., p. 67-8.

¹⁶ Ibid., p. 82-9.

questão da pluralidade cultural na realidade latino-americana. As atividades propostas para os alunos, para não caírem nas armadilhas do relativismo cultural absoluto que interessa às culturas dominantes, devem expressar sempre a ambigüidade e os limites da tolerância. E portanto, estimular a discussão também sobre o valor da intolerância diante do intolerável.

Roberto Bobbio concorda com outros autores, quando diz que existem a tolerância e a intolerância boas e a tolerância e a intolerância ruins.¹⁷ Elas formam pares opostos valores de forma cruzada, ou seja, a tolerância boa opõe-se à intolerância ruim e a intolerância boa opõe-se a tolerância ruim. Vejamos o primeiro par de opostos. Quando defendemos os valores de liberdade, respeito às diferenças culturais e convivência pacífica, estamos falando da tolerância em sentido positivo e rejeitando atitudes de preconceito e de todas as formas de exclusão do diferente que constituem a intolerância em sentido negativo. Por sua vez, a tolerância negativa veicula sentidos de indiferença diante do outro, condescendência diante com o erro, indulgência com a opressão, tudo em nome de uma tranqüilidade de vida descompromissada. A denúncia desta e a sua oposição significam defender a intolerância em sentido positivo: aquela que revela a firmeza nos princípios, isto é, que defende a justa exclusão de tudo aquilo que provoca opressão e desigualdades sociais.

O primeiro par de oposição (tolerância boa e intolerância ruim) parece ser bastante conhecido e já trabalhado nas escolas, porém muitas vezes não é vinculado ao outro par de opostos (intolerância boa e tolerância ruim), o que pode esvaziar a educação para a tolerância de sua ação social transformadora em vista de uma real construção de uma cultura de paz.

Dois aspectos tornam ainda esses conceitos mais complexos, segundo Bobbio.¹⁸ O primeiro é que nenhum deles é absoluto. Todos são históricos e, portanto, devem sempre ser compreendidos em seu contexto. O segundo motivo é que existem entre eles certas zonas cinzentas que dificultam a percepção nítida de suas fronteiras.

Essas colocações nos alertam para a seguinte questão: Os professores e as professoras têm consciência da complexidade da educação multicultural e dos

¹⁷ BOBBIO, N., *As razões da tolerância*. In: *A era dos direitos*. p. 210-13.

¹⁸ Ibid.



cuidados que sua prática exige? Eles têm claro estas distinções ao trabalharem com o tema pluralidade cultural no contexto da América Latina? Há um domínio da narrativas pós-modernas de libertação? Estão preparados para criarem “...uma política de construção de alianças, de sonharem juntos, de solidariedade que avance para além de posturas condescendentes...”¹⁹ de tolerância? São inquietudes e não angústias, pois o primeiro passo para este “estar preparado” depende somente do cada educador e educadora: o compromisso com a tarefa.

Com essas considerações finais pretendemos mostrar o quanto ainda se precisa caminhar em pesquisas teóricas e em propostas pedagógicas para uma melhor realização da educação multicultural (ou intercultural) que o contexto histórico exige para as futuras gerações.

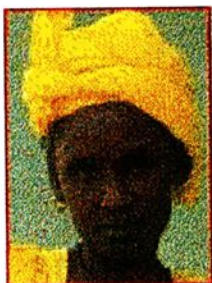
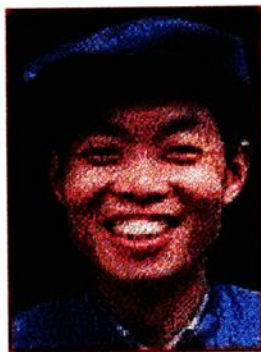
¹⁹ MCLAREN, P., op. cit., p. 95.



“Eu diria que a única esperança que nos resta, a de que elas (as culturas humanas) saberão refazer diferenças (...). Creio que isso acontecerá ou, pelo menos, espero que sim. Este é um período crítico e, sinceramente, espero que dure. Fissuras haverão de ser produzidas... Naturalmente, não onde estavam antes, e certamente não onde poderiam supor que surgissem. De qualquer modo, creio que a humanidade permanecerá, diversa, essa é sua única chance.”

LEVI-STRAUSS, Claude. A diversidade humana. In: Folha de S. Paulo, Caderno MAIS!, 27/07/99, p. 5. (em entrevista dada à antropóloga Beatriz Perrone-Moisés)





REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO Theodor W. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. 190p.
- ____ e HORKEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. 254p.
- ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982. 172p
- ARON, R. *Paz e guerra entre as nações*. Trad. Sérgio Bath, 2ª . ed. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1986. 928p.
- BOBBIO, Norberto. As razões da tolerância. In: *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992. p. 203-217.
- BURGOS, Adriano Irala. *Tolerancia y solidaridad como afirmacion de la persona humana*. In: ENCONTRO SOBRE A TOLERÂNCIA NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE. Rio de Janeiro/Brasil: UFRJ, 12 a 16/set./1994. 4p. (Mimeogr.)
- CAPALDI, Nicholas. *Da Liberdade de Expressão: uma antologia de Stuart Mill a Marcuse*. Rio de Janeiro: FGV, 1974. 237p
- CARDAILLAC, Louis. *Toledo, séculos XII-XIII: muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. 241p
- CHAUÍ, Marilena. Espinosa: vida e obra (introdução). In: *Os pensadores*. 2a. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979. 393p.
- ____. CHAUÍ, M. Fantasias da terceira via. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 19 de dez. 1999. MAIS!, p. 4-10.
- ____. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. vol. 1, São Paulo: Brasiliense, 1994. 390p.
- DESCARTES, René. Discurso do Método; Meditações. In: *Os Pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979. 324p.



DROIT, R. Les deux visages de la Tolérance, In: *Tolérance, j'écris ton nom*. Paris: Éditions Saurait / Éditions UNESCO, 1995. p. 13-21

DUSSEL, E. 1942: *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. 196p.

_____. La tolerancia desde la perspectiva de la Filosofía latinoamericana. In: ENCONTRO SOBRE A TOLERÂNCIA NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE. Rio de Janeiro/Brasil: UFRJ, 12 a 16/set./1994. 6p. (Mimeogr.)

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. vol. 1. Trad. Ruy Jungmann. Revisão e apresentação Renato Janine, 2ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 277p.

ESPINOSA, B. Ética. In: *Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí et al. 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979. 393p.

_____. *Tratado teológico-político*. Trad. Julián de Vargas e Antonio Zozaya. Buenos Aires: Editorial Lautaro, 1946. 353p.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1977. 117p.

FREIRE, Paulo. Das qualidades indispensáveis ao melhor desempenho de professoras e professores progressistas. In: *Professora Sim, Tia Não – cartas a quem ousar ensinar*. Editora Olho d'Água, 1993. (Texto apresentado no "Encontro sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe". Rio de Janeiro/Brasil: UFRJ, 12 a 16/set./1994. 9p.)

GUYON, René. *Reflexions sur la tolérance*. Paris: F. Alcan, 1930. 116p.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 6ª edição, São Paulo: Edições Loyola, 1996. 349p.

HEGEL, G. W. F. Filosofia do Espírito. In: *Enciclopédia das ciências filosóficas*. vol. III, São Paulo: Edições Loyola, 1997(?). 367p.

_____. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. 3ª ed., vol. 1 e 2. Trad. Jose Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1953. 395p e 415p.

_____. *La Raison dans l'Histoire: introdução à la Philosophie de l'Histoire*. Trad. Kostas Papaioannou. Paris: Livrarie Plon, 1965. 311p.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976. 198p.



- HEIDEGGER, Martin. *O que é isto - a filosofia? e Identidade e diferença*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades. 1971. 104p.
- INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. 362p.
- KAMEN, Henry; Zarraluqui, Jaime. *Caminos De La Tolerancia*. Trad. Jaime Zarraluqui. Madrid: Guadarrama. 1967. 253p.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: O que é 'Esclarecimento'? In: *Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Edição Bilingüe, Petrópolis: Vozes, 1974. 181p.
- LIND, Peter. *Marcuse and freedom*. London: Helm, 1985. 305p
- LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*. Trad. de Anoar Aiex. 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural. 1983, 344p.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica ao pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. 232p.
- _____. Tolerância repressiva. In: *Crítica da tolerância pura* (coletânea). Rio de Janeiro: Zahar, 1970. p. 85-106.
- MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*. Trad. Bebel Orofino Schaefer. São Paulo: Cortez, 1997. 239p.
- MEC. *Introdução aos Parâmetros Curriculares*. Brasília: MEC/SEF. 1997. 126p.
- _____. *Parâmetros curriculares nacionais: apresentação dos temas transversais e Ética*. Brasília: MEC/SEF. 1997. 146p.
- _____. *Parâmetros curriculares nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual*. Brasília: MEC/SEF. 1997. 161p.
- MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Trad. Alberto da Rocha Barros. 2.ed. Petrópolis: Vozes. 1991. 158p.
- NÓBREGA, Francisco Pereira. *Para Ler Hegel*. Petrópolis: Vozes, 1974. 55p
- ORTIZ, Renato. *Mundialização e Cultura*. 2ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1994. 234p.
- POLOMINO, Juan. Tolerância e intolerância em América Latina: diagnóstico y propuestas. In: ENCONTRO SOBRE A TOLERÂNCIA NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE. Rio de Janeiro/Brasil: UFRJ, 12 a 16/set./1994. 12p. (Mimeogr.)
- PLATÃO. Diálogos. In: *Os Pensadores*. Trad. José Cavalcante de Souza (O Banquete), Jorge Paleikat e João Cruz e Souza (Fédon, Sofista, Político) 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979. 261p.



- PIETRO, Maria Paula Espina. *La tolerancia en la sociedad de las paradojas*. In: ENCONTRO SOBRE A TOLERÂNCIA NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE. Rio de Janeiro/Brasil: UFRJ, 12 a 16/set./1994. 10p. (Mimeogr.)
- _____. *Diálogos I: Mênon - Banquete - Fedro*. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ed. Globo, s.d
- REALE, Giovanni e Antiseri, Dario. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. Trad. Álvaro Cunha. vol. 2, São Paulo: Paulinas, 1990. 1113p.
- RIERA, Francisco Barahona. En Busca de una cultura de paz en centroamerica. In: ENCONTRO SOBRE A TOLERÂNCIA NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE. Rio de Janeiro/Brasil: UFRJ, 12 a 16/set./1994. 34p. (Mimeogr.)
- RINALDI, Doris. *Ética da diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ: Zahar, 1996. 157p.
- SEVCENKO, Nicolau. *O renascimento*. 4ª ed., São Paulo: Atual; Campinas: Ed. da Unicamp, 1986. 82p.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993. 151p.
- SOUKLIASSIAN, Carlos e RAIMUNDI, Carlos. La tolerancia como valor imprescindible de la política: alguna sugerencias sobre el papel del estado. In: ENCONTRO SOBRE A TOLERÂNCIA NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE. Rio de Janeiro/Brasil: UFRJ, 12 a 16/set./1994. 7p. (Mimeogr.)
- The Declaration of Independence. In: WADE, R. C. et alii. *A history of the United States*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1966. 880p.
- TODOROV, T. A tolerância e o intolerável. In: *As morais da história*. Tradução de Helena Ramos. Portugal: Publicações Europa-América, 1991. p. 188-208.
- TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987. 158p.
- UNESCO. *Conseil executif – Cent quarante et unième session*, Annexe II. Paris: UNESCO, 1993. 6p. (Mimeogr.)
- _____. *Declaração dos princípios sobre a tolerância*. Trad. USP, São Paulo: UNESCO – Unidade da Tolerância, 1997. Online. www.undp.org.br/tolpor.htm 5p.
- _____. *Hoje, a UNESCO*. Capiturado na Internet em 25/01/99. Online. <http://www.cidadevitual.pt/unesco.portugal>. 6p.
- _____. *La tolerancia, umbral de la paz: guia didáctica de educación para a paz, los derechos humanos y la democracia*. (doc. em versão preliminar). Paris: UNESCO, 1994. 41p.



_____. *O Programa das Escolas Associadas*. Capturado na Internet em 14/10/98. Online. [http:// www.castelobranco.br/pea/pea.htm](http://www.castelobranco.br/pea/pea.htm). 13p.

_____. *Projeto de declaração sobre a tolerância*. Trad. Vera Vidal. Istambul, 1993. (Mimeogr.)

_____. *Regional Conferences on Tolerance*. Capturado na Internet em 04/08/99. Online. [http:// www.unesco.org./tolerance/final.htm](http://www.unesco.org./tolerance/final.htm). 17p.

_____. *Una búsqueda universal de tolerancia*. Capturado na Internet em 25/01/99. Online. <http://www.unesco.org/tolerance/globalsp.htm>. 4p.

URREJOLA, Sebastian Cox. *La tolerancia, el neoliberalismo y sus límites: alegado en favor de la equidad, de los derechos humanos y de la democracia en America Latina*. In: ENCONTRO SOBRE A TOLERÂNCIA NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE. Rio de Janeiro/Brasil: UFRJ, 12 a 16/set./1994. 8p. (Mimeogr.)

VALENTE. A..L. E. F. Para além do multiculturalismo: a educação intercultural na Europa. In: *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. n. 191, jan/abr., Brasília: INEP, p. 7-18, 1998.

VAN LOON, Hendrik Willem; Amado, James. *Tolerância*. Sao Paulo: Nacional, 1942. 338p.

VIDAL, Vera. *Encontro sobre a Tolerância* (projeto). Rio de Janeiro: UFRJ, 1994. 3p. (Mimeogr.)

_____. *Encontro sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe* (relatório). Rio de Janeiro: UFRJ, 1994. 5p. (Mimeogr.)

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Cândido*. Trad. Jorge da Silva. Bauru-SP: Edipro, 1996. 86p.

_____. *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. Trad. Paulo Neves. Sao Paulo: Martins Fontes, 1993. 195p.

ZEA, Leopoldo. *Derecho a la diferencia*. In: ENCONTRO SOBRE A TOLERÂNCIA NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE. Rio de Janeiro/Brasil: UFRJ, 12 a 16/set./1994. 8p. (Mimeogr.)

WIEVIOKA, M. As mutações do ódio. In *Correio da UNESCO*. n. 5, maio, 1996.



ANEXOS

ÍNDICE

1. Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão	159
2. Declaração Universal dos Direitos Humanos	161
3. Declaração de Princípios sobre a Tolerância	166
4. Fala de Paulo Freire (texto inédito)	172

ANEXO 1

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão¹

Esse documento foi publicado pelos deputados franceses que estavam reunidos em Assembléia Nacional no dia 26 de agosto de 1789 e visava definir princípios válidos para todos os homens em qualquer tempo e espaço.

"Os representantes do Povo Francês, constituídos em Assembléia Nacional, considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos governos, resolveram expor numa Declaração solene os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que essa Declaração, constantemente presente a todos os membros do corpo social, lhes recorde incessantemente seus direitos e deveres; a fim de que os atos do poder legislativo e os do poder executivo, podendo ser comparados a todo instante com a finalidade de cada instituição política, sejam mais respeitados; a fim de que as reclamações dos cidadãos, baseadas daqui por diante em princípios simples e incontestáveis, redundem sempre na manutenção da constituição e na felicidade de todos.

Em consequência, a Assembléia Nacional reconhece e declara, em presença e sob os auspícios do Ser Supremo, os direitos seguintes do homem e do cidadão:

I - Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos; as distinções sociais não podem ser baseadas senão na utilidade comum.

II - O objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem; esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

III - O princípio de toda soberania reside essencialmente na nação; nenhuma corporação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.

IV - A liberdade consiste em poder fazer tudo aquilo que não prejudique a outrem. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem outros limites senão os que assegurem aos outros membros da sociedade o gozo desses mesmos direitos; esses limites não podem ser determinados senão pela lei.

V - A lei não tem senão o direito de proibir as ações prejudiciais à sociedade. Tudo que não seja proibido pela lei não pode ser impedido e ninguém pode ser obrigado a fazer o que ela não ordene.

VI - A lei é a expressão da vontade geral; todos os cidadãos têm direito de concorrer

¹ Captado em: www.escolas.com.br/historiaemfoco/declara/htm, em 07.12.99.



pessoalmente ou por seus representantes à sua elaboração; ela deve ser a mesma para todos, seja protegendo, seja punindo. Todos os cidadãos, sendo iguais diante dela, são igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo sua capacidade e sem outras distinções que as de suas virtudes e talentos.

VII - Ninguém pode ser acusado, detido nem conservado preso, senão nos casos determinados pela lei e segundo as formas por ela prescritas. Aqueles que solicitarem, expedirem, executarem ou fizerem executar ordens arbitrárias devem ser punidos; mas todo cidadão convocado ou detido em virtude da lei deve obedecer prontamente; ele se toma culpado pela resistência.

VIII - A lei não deve estabelecer senão as penas estrita e evidentemente necessárias e ninguém pode ser punido senão em virtude de uma lei elaborada e promulgada anteriormente ao delito e legalmente aplicada.

IX - Sendo todo homem considerado inocente até que seja declarado culpado, se for preciso prendê-lo, todo rigor desnecessário para consegui-lo deve ser severamente reprimido.

X - Ninguém deve ser molestado por causa de suas opiniões, mesmo religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei.

XI - A livre manifestação dos pensamentos e opiniões é um dos direitos mais preciosos do homem; todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, sob condição de responder pelo abuso dessa liberdade nos casos determinados pela lei.

XII - A garantia dos direitos do homem e do cidadão necessita de uma força pública; essa força é assim instituída para o benefício de todos e não para a utilidade particular daqueles a quem ela é confiada.

XIII - Para a manutenção da força pública e despesas de administração, uma contribuição comum é indispensável; ela deve ser repartida entre todos os cidadãos, segundo suas possibilidades.

XIV - Os cidadãos têm direito de verificar por si mesmos ou por seus representantes a necessidade da contribuição pública, admiti-la livremente, acompanhar-lhe o emprego e determinar-lhe o total, sua repartição, cobrança e duração.

XV - A sociedade tem o direito de pedir a todo agente público contas de sua administração.

XVI - Não possui constituição toda sociedade na qual a garantia dos direitos não esteja assegurada nem determinada a separação dos poderes.

XVII - Sendo a propriedade um direito inviolável e sagrado ninguém pode ser privado da mesma, a não ser quando a necessidade pública, legalmente verificada, o exigir evidentemente e sob a condição de uma justa e prévia indenização."



ANEXO 2

Declaração Universal dos Direitos Humanos²

A 10 de dezembro de 1948, a Assembléia Geral das Nações Unidas (ONU) adotou e proclamou a "Declaração Universal dos Direitos do Homem", cuja íntegra publicamos abaixo.

Preâmbulo

CONSIDERANDO que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo,

CONSIDERANDO que o desprezo e o desrespeito pelos direitos do homem resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade, e que o advento de um mundo em que os homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade,

CONSIDERANDO ser essencial que os direitos do homem sejam protegidos pelo império da lei, para que o homem não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra a tirania e a opressão,

CONSIDERANDO ser essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações,

CONSIDERANDO que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta, sua fé nos direitos do homem e da mulher, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla,

CONSIDERANDO que os Estados Membros se comprometeram a promover, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos e liberdades fundamentais do homem e a observância desses direitos e liberdades,

CONSIDERANDO que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso, A Assembléia Geral das Nações Unidas proclama a presente "Declaração Universal dos Direitos do Homem" como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universais e efetivos, tanto entre os povos dos próprios Estados Membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição.

Artigo 1

Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.

Artigo 2

I. Todo o homem tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta declaração sem distinção de qualquer espécie, seja de raça,

² Captado em: www.seebce.org.br/dudh.htm, em 14/05/99



cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

II. Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania.

Artigo 3

Todo o homem tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.

Artigo 4

Ninguém será mantido em escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos estão proibidos em todas as suas formas.

Artigo 5

Ninguém será submetido a tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante.

Artigo 6

Todo homem tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei.

Artigo 7

Todos são iguais perante a lei e tem direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos tem direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.

Artigo 8

Todo o homem tem direito a receber dos tribunais nacionais competentes remédio efetivo para os atos que violem os direitos fundamentais que lhe sejam reconhecidos pela constituição ou pela lei.

Artigo 9

Ninguém será arbitrariamente preso, detido ou exilado.

Artigo 10

Todo o homem tem direito, em plena igualdade, a uma justa e pública audiência por parte de um tribunal independente e imparcial, para decidir de seus direitos e deveres ou do fundamento de qualquer acusação criminal contra ele.

Artigo 11

I. Todo o homem acusado de um ato delituoso tem o direito de ser presumido inocente até que a sua culpabilidade tenha sido provada de acordo com a lei, em julgamento público no qual lhe tenham sido asseguradas todas as garantias necessárias a sua defesa.

II. Ninguém poderá ser culpado por qualquer ação ou omissão que, no momento, não constituíam delito perante o direito nacional ou internacional. Também não será imposta pena mais forte do que aquela que, no momento da prática, era aplicável ao ato delituoso.

Artigo 12

Ninguém será sujeito a interferências na sua vida privada, na sua família, no seu lar ou na sua correspondência, nem a ataques a sua honra e reputação. Todo o homem tem direito à proteção da lei contra tais interferências ou ataques.

Artigo 13

I. Todo homem tem direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada Estado.

II. Todo o homem tem o direito de deixar qualquer país, inclusive o próprio, e a este regressar.

Artigo 14

I. Todo o homem, vítima de perseguição, tem o direito de procurar e de gozar asilo em outros países.

II. Este direito não pode ser invocado em casos de perseguição legitimamente motivada por crimes de direito comum ou por atos contrários aos objetivos e princípios das Nações Unidas.

Artigo 15

I. Todo homem tem direito a uma nacionalidade.

II. Ninguém será arbitrariamente privado de sua nacionalidade, nem do direito de mudar de nacionalidade.

Artigo 16

I. Os homens e mulheres de maior idade, sem qualquer restrição de raça, nacionalidade ou religião, tem o direito de contrair matrimônio e fundar uma família. Gozam de iguais direitos em relação ao casamento, sua duração e sua dissolução.

II. O casamento não será válido senão com o livre e pleno consentimento dos nubentes.

III. A família é o núcleo natural e fundamental da sociedade e tem direito à proteção da sociedade e do Estado.

Artigo 17

I. Todo o homem tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros.

II. Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade.

Artigo 18

Todo o homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.

Artigo 19

Todo o homem tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferências, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e idéias por quaisquer meios, independentemente de fronteiras.

Artigo 20

- I. Todo o homem tem direito à liberdade de reunião e associação pacíficas.
- II. Ninguém pode ser obrigado a fazer parte de uma associação.

Artigo 21

- I. Todo o homem tem o direito de tomar parte no governo de seu país diretamente ou por intermédio de representantes livremente escolhidos.
- II. Todo o homem tem igual direito de acesso ao serviço público do seu país.
- III. A vontade do povo será a base da autoridade do governo; esta vontade será expressa em eleições periódicas e legítimas, por sufrágio universal, por voto secreto ou processo equivalente que assegure a liberdade de voto.

Artigo 22

Todo o homem, como membro da sociedade, tem direito à segurança social e à realização, pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento de sua personalidade.

Artigo 23

- I. Todo o homem tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego.
- II. Todo o homem, sem qualquer distinção, tem direito a igual remuneração por igual trabalho.
- III. Todo o homem que trabalha tem direito a uma remuneração justa e satisfatória, que lhe assegure, assim como a sua família, uma existência compatível com a dignidade humana, e a que se acrescentarão, se necessário, outros meios de proteção social.
- IV. Todo o homem tem direito a organizar sindicatos e a neles ingressar para proteção de seus interesses.

Artigo 24

Todo o homem tem direito a repouso e lazer, inclusive a limitação razoável das horas de trabalho e a férias remuneradas periódicas.

Artigo 25

- I. Todo o homem tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda de meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle.
- II. A maternidade e a infância tem direito a cuidados e assistência especiais. Todas as crianças, nascidas dentro ou fora do matrimônio, gozarão da mesma proteção social.

Artigo 26

- I. Todo o homem tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória. A instrução técnica profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito.



II. A instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos do homem e pelas liberdades fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz.

III. Os pais têm prioridade de direito na escolha do gênero de instrução que será ministrada a seus filhos.

Artigo 27

I. Todo o homem tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do progresso científico e de fruir de seus benefícios.

II. Todo o homem tem direito à proteção dos interesses morais e materiais decorrentes de qualquer produção científica, literária ou artística da qual seja autor.

Artigo 28

Todo o homem tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na presente Declaração possam ser plenamente realizados.

Artigo 29

I. Todo o homem tem deveres para com a comunidade, na qual o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível.

II. No exercício de seus direitos e liberdades, todo o homem estará sujeito apenas às limitações determinadas pela lei, exclusivamente com o fim de assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem e de satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática.

III. Esses direitos e liberdades não podem, em hipótese alguma, ser exercidos contrariamente aos objetivos e princípios das Nações Unidas.

Artigo 30

Nenhuma disposição da presente Declaração pode ser interpretada como o reconhecimento a qualquer Estado, grupo ou pessoa, do direito de exercer qualquer atividade ou praticar qualquer ato destinado à destruição de quaisquer direitos e liberdades aqui estabelecidos.



ANEXO 3

DECLARAÇÃO DE PRINCÍPIOS SOBRE A TOLERÂNCIA³

provada pela Conferência Geral da UNESCO em sua 28ª reunião
Paris, 16 de novembro de 1995.

Os Estados Membros da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura reunidos em Paris em virtude da 28ª reunião da Conferência Geral, de 25 de outubro a 16 de novembro de 1995

Preâmbulo

Tendo presente que a Carta da Nações Unidas declara " Nós os povos das Nações Unidas decididos a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra,... a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor da pessoa humana,... e com tais finalidades a praticar a tolerância e a conviver em paz como bons vizinhos",

Lembrando que no Preâmbulo da Constituição da UNESCO, aprovada em 16 de novembro de 1945, se afirma que "a paz deve basear-se na solidariedade intelectual e moral da humanidade",

Lembrando também que a Declaração Universal dos Direitos do Homem proclama que "Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião"(art. 18), "de opinião e de expressão"(art. 19) e que a educação "deve favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e todos os grupos étnicos ou religiosos" (art.26),

Tendo em conta os seguintes instrumentos internacionais pertinentes, notadamente:

- o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos;
- o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais;
- a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial;
- a Convenção sobre a Prevenção e a Sanção do Crime de Genocídio;
- a Convenção sobre os Direitos da Criança;
- a Convenção de 1951 sobre o Estatuto dos Refugiados, seu Protocolo de 1967 e seus instrumentos regionais;

³ Captado em: www.undp.org.br/tolpor.htm, em 09.11.98.



- a Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher;
- a Convenção contra a Tortura e Outras Penas ou Tratamentos Cruéis, desumanos ou degradantes;
- a Declaração sobre a Eliminação de todas as Formas de Intolerância e de Discriminação fundadas na religião ou na convicção;
- a Declaração sobre os Direitos da Pessoas pertencentes a minorias nacionais ou étnicas, religiosas e lingüísticas;
- a Declaração sobre as Medidas para Eliminar o Terrorismo Internacional;
- a Declaração e o Programa de Ação de Viena aprovados pela Conferência Mundial dos Direitos do Homem;
- a Declaração de Copenhague e o Programa de Ação aprovados pela Cúpula Mundial para o Desenvolvimento Social;
- a Declaração da UNESCO sobre a Raça e os Preconceitos Raciais;
- a Convenção e a Recomendação da UNESCO sobre a Luta contra a Discriminação no Campo do Ensino;

Tendo presentes os objetivos do Terceiro Decênio da luta contra o racismo e a discriminação racial, do Decênio Mundial para a educação no âmbito dos direitos do homem e o Decênio Internacional das populações indígenas do mundo,

Tendo em consideração as recomendações das conferências regionais organizadas no quadro do Ano das Nações Unidas para a Tolerância conforme a Resolução 27 C/5.14 da Conferência Geral da UNESCO, e também as conclusões e as recomendações das outras conferências e reuniões organizadas pelos Estados membros no quadro do programa do Ano das Nações Unidas para a Tolerância,

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 e também pelo aumento dos atos de violência e de intimidação cometidos contra pessoas que exercem sua liberdade de opinião e de expressão, todos comportamentos que ameaçam a consolidação da paz e da democracia no plano nacional e internacional e constituem obstáculos para o desenvolvimento,

Ressaltando que incumbe aos Estados membros desenvolver e fomentar o respeito dos direitos humanos e das liberdades fundamentais de todos, sem distinção fundada sobre a raça, o sexo, a língua, a origem nacional, a religião ou incapacidade e também combater a intolerância,

aprovam e proclamam solenemente a presente Declaração de Princípios sobre a Tolerância



Decididos a tomar todas as medidas positivas necessárias para promover a tolerância nas nossas sociedades, pois a tolerância é não somente um princípio relevante mas igualmente uma condição necessária para a paz e para o progresso econômico e social de todos os povos,

Declaramos o seguinte:

Artigo 1º - Significado da tolerância

1.1 A tolerância é o respeito, a aceitação e a apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz.

1.2 A tolerância não é concessão, condescendência, indulgência. A tolerância é, antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro. Em nenhum caso a tolerância poderia ser invocada para justificar lesões a esses valores fundamentais. A tolerância deve ser praticada pelos indivíduos, pelos grupos e pelo Estado.

1.3 A tolerância é o sustentáculo dos direitos humanos, do pluralismo (inclusive o pluralismo cultural), da democracia e do Estado de Direito. Implica a rejeição do dogmatismo e do absolutismo e fortalece as normas enunciadas nos instrumentos internacionais relativos aos direitos humanos.

1.4 Em consonância ao respeito dos direitos humanos, praticar a tolerância não significa tolerar a injustiça social, nem renunciar às próprias convicções, nem fazer concessões a respeito. A prática da tolerância significa que toda pessoa tem a livre escolha de suas convicções e aceita que o outro desfrute da mesma liberdade. Significa aceitar o fato de que os seres humanos, que se caracterizam naturalmente pela diversidade de seu aspecto físico, de sua situação, de seu modo de expressar-se, de seus comportamentos e de seus valores, têm o direito de viver em paz e de ser tais como são. Significa também que ninguém deve impor suas opiniões a outrem.

Artigo 2º - O papel do Estado

2.1 No âmbito do Estado a tolerância exige justiça e imparcialidade na legislação, na aplicação da lei e no exercício dos poderes judiciário e administrativo. Exige também que todos possam desfrutar de oportunidades econômicas e sociais sem nenhuma discriminação. A exclusão e a marginalização podem conduzir à frustração, à hostilidade e ao fanatismo.

2.2 A fim de instaurar uma sociedade mais tolerante, os Estados devem ratificar as convenções internacionais relativas aos direitos humanos e, se for necessário, elaborar uma nova legislação a fim de garantir igualdade de tratamento e de oportunidades aos diferentes grupos e indivíduos da sociedade.



2.3 Para a harmonia internacional, 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 e sem paz não pode haver nem desenvolvimento nem democracia.

2.4 A intolerância pode ter a forma da marginalização dos grupos vulneráveis e de sua exclusão de toda participação na vida social e política e também a da violência e da discriminação contra os mesmos. Como afirma a Declaração sobre a Raça e os Preconceitos Raciais, " Todos os indivíduos e todos os grupos têm o direito de ser diferentes" (art. 1.2).

Artigo 3º - Dimensões sociais

3.1 No mundo moderno, a tolerância é mais necessária do que nunca. Vivemos uma época marcada pela mundialização da economia e pela aceleração da mobilidade, da comunicação, da integração e da interdependência, das migrações e dos deslocamentos de populações, da urbanização e da transformação das formas de organização social. Visto que inexiste uma única parte do mundo que não seja caracterizada pela diversidade, a intensificação da intolerância e dos confrontos constitui ameaça potencial para cada região. Não se trata de ameaça limitada a esse ou aquele país, mas de ameaça universal.

3.2 A tolerância é necessária entre os indivíduos e também no âmbito da família e da comunidade. A promoção da tolerância e o aprendizado da abertura do espírito, da ouvida mútua e da solidariedade devem se realizar nas escolas e nas universidades, por meio da educação não formal, nos lares e nos locais de trabalho. Os meios de comunicação devem desempenhar um papel construtivo, favorecendo o diálogo e debate livres e abertos, propagando os valores da tolerância e ressaltando os riscos da indiferença à expansão das ideologias e dos grupos intolerantes.

3.3 Como afirma a Declaração da UNESCO sobre a Raça e os Preconceitos Raciais, medidas devem ser tomadas para assegurar a igualdade na dignidade e nos direitos dos indivíduos e dos grupos humanos em toda lugar onde isso seja necessário. 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.

3.4 A fim de coordenar a resposta da comunidade internacional a esse desafio universal, convém realizar estudos científicos apropriados e criar redes, incluindo a análise, pelos métodos das ciências sociais, das causas profundas desses fenômenos e das medidas eficazes para enfrentá-las, e também a pesquisa e a observação, a fim de apoiar as decisões dos Estados Membros em matéria de formulação política geral e ação normativa.

4. Artigo 4º - Educação

4.1 A educação é o meio mais eficaz de prevenir a intolerância. A primeira etapa da educação para a tolerância consiste em ensinar aos indivíduos quais são seus



direitos e suas liberdades a fim de assegurar seu respeito e de incentivar a vontade de proteger os direitos e liberdades dos outros.

4.2 A educação para a tolerância deve ser considerada como imperativo prioritário; por isso é necessário promover métodos sistemáticos e racionais de ensino da tolerância centrados nas fontes culturais, sociais, econômicas, políticas e religiosas da intolerância, que expressam as causas profundas da violência e da exclusão. As políticas e programas de educação devem contribuir para o desenvolvimento da compreensão, da solidariedade e da tolerância entre os indivíduos, entre os grupos étnicos, sociais, culturais, religiosos, lingüísticos e as nações.

4.3 A educação para a tolerância deve visar a contrariar as influências que levam ao medo e à exclusão do outro e deve ajudar os jovens a desenvolver sua capacidade de exercer um juízo autônomo, de realizar uma reflexão crítica e de raciocinar em termos éticos.

4.4 Comprometemo-nos a apoiar e a executar programas de pesquisa em ciências sociais e de educação para a tolerância, para os direitos humanos e para a não-violência. Por conseguinte, torna-se necessário dar atenção especial à melhoria da formação dos docentes, dos programas de ensino, do conteúdo dos manuais e cursos e de outros tipos de material pedagógico, inclusive as novas tecnologias educacionais, a fim de formar cidadãos solidários e responsáveis, abertos a outras culturas, capazes de apreciar o valor da liberdade, respeitadores da dignidade dos seres humanos e de suas diferenças e capazes de prevenir os conflitos ou de resolvê-los por meios não violentos.

Artigo 5º - Compromisso de agir

Comprometemo-nos a fomentar a tolerância e a não violência por meio de programas e de instituições no campo da educação, da ciência, da cultura e da comunicação.

Artigo 6º - Dia Internacional da Tolerância

A fim de mobilizar a opinião pública, de ressaltar os perigos da intolerância e de reafirmar nosso compromisso e nossa determinação de agir em favor do fomento da tolerância e da educação para a tolerância, nós proclamamos solenemente o dia 16 de novembro de cada ano como o Dia Internacional da Tolerância.

Aplicação da Declaração de Princípios sobre a Tolerância

A Conferência Geral,

Considerando que em virtude da missão que lhe atribui seu Ato constitutivo nos campos da educação, ciência - ciências exatas e naturais, como também sociais -, cultura e comunicação, a UNESCO tem o dever de chamar a atenção dos Estados e dos povos sobre os problemas ligados a todos os aspectos da questão essencial da tolerância e da intolerância.

Considerando a Declaração de Princípios da UNESCO sobre a Tolerância, proclamada em 16 de novembro de 1995,



1. Insta os Estados Membros

(a) a ressaltar, a cada ano, o dia 16 de novembro, Dia Internacional da Tolerância, mediante a organização de manifestações e de programas especiais destinados a pregar a mensagem da tolerância entre os cidadãos, em cooperação com os estabelecimentos educacionais, as organizações intergovernamentais e não-governamentais e os meios de comunicação;

(b) a comunicar ao Diretor Geral todas as informações que desejariam compartilhar, sobretudo os conhecimentos extraídos da pesquisa ou do debate público sobre os problemas da tolerância e do pluralismo cultural, a fim de ajudar a compreender melhor os fenômenos ligados à intolerância e às ideologias que pregam a intolerância, como o racismo, o fascismo e o antisemitismo e também as medidas mais eficazes para enfrentar tais problemas;

2. Convida o Diretor Geral:

(a) a assegurar ampla difusão do texto da Declaração de Princípios, e para tal fim, a publicar e fazer distribuir esse texto não somente nas línguas oficiais da Conferência Geral, mas também no maior número possível de outras línguas;

(b) a instituir um mecanismo apropriado para a coordenação e avaliação das ações realizadas no âmbito do sistema das Nações Unidas e em cooperação com outras organizações para fomentar e ensinar a tolerância;

(c) a comunicar a Declaração de Princípios ao Secretário Geral da Organização das Nações Unidas, solicitando-lhe que a apresente, como convém, à Assembléia Geral das Nações Unidas em sua quinquagésima primeira sessão, de acordo com a Resolução 49 313 da Assembléia Geral.

Tradução para o Português cortesia da Universidade de São Paulo no marco das atividades preparatórias do Seminário Internacional "Ciência, Cientistas e a Tolerância"

USP - Pró-Reitoria de Pós-Graduação/UNESCO -Unidade a Tolerância

São Paulo, Junho de 1997.



ANEXO 4

FALA DE PAULO FREIRE⁴

Amigos e amigas da mesa e do outro lado.

Eu vou fazer uma coisa agora que, primeiro, não gosto de fazer, segundo que há muito tempo não faço. Que é ler exatamente um texto em lugar de falar. E eu tenho algumas razões para explicar (por que) fazer algo de que não gosto: uma delas é que estou quase febril com uma gripe horrível (...) em razão pela qual também eu gostaria de sair tão cedo quanto possível e voltar para casa. Eu vim mais porque em primeiro lugar esse tema eu acho de uma tal importância, não apenas para nós, mas para o mundo, para comunidade de coisa que a gente vem chamando de humanidade. E pela preservação de um certo gosto necessário de ver, de querer, gosto de estar no mundo com os outros.

Eu acho que discutir a tolerância é de uma importância fantástica e a gente quase deveria cansar de quanto em vez porque tivesse discutido tanto a questão da tolerância. A gente não tem o direito de recusar. Eu vim por isso, mas acontece que eu também não posso ultrapassar certos limites porque senão eu não posso mais discutir a tolerância.

Em seguida, a outra razão (*arrumando o microfone*) (acho que sou eu que... não sei fazer bem essa coisa... eu me atrapalho sempre... defendendo a tecnologia, mas não sou muito da idade dela) ... a outra razão porque eu vou ler é exatamente pelo fato de que, quando recebi o convite na primeira consulta, eu fiquei muito entusiasmado em o texto e ler. Eu acho que esse texto é novo, mas não tão novo como deveria ser. Eu publiquei este texto, que eu vou ler, o ano passado num livro que saiu nos meados do ano e que vem sendo bem recebido, muito discutido. Já está quase na quinta publicação, que se chama o livro "Professora Sim, Tia Não": cartas a que ousa ensinar. E uma das cartas é exatamente esta que está aqui. Eu

⁴ Introdução da conferência de abertura do *Encontro sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe*, ocorrido no Rio de Janeiro, 12 a 16/set./94. Texto transcrito de gravação de fita cassete, arquivada no Núcleo pela *Tolerância para uma Cultura de Paz na América Latina e no Caribe* do Depto. de Ciências Humanas, UNESP – Bauru/SP.



escrevi e a mesma que eu dedico às moças e aos rapazes que se formam para ensinar e as professoras e professores que já estão em ação.

Em primeiro lugar, no livro eu procuro fazer a crítica da ideologia que está por trás da professora tratada como *tia*. E como toda ideologia, é sutil, bem escondida, mas no fundo é como se dissesse a um grupo de trinta e cinco mil *tias*, por exemplo, que elas não podem – porque são *tias* – fazer greve, e porque não é possível que trinta e cinco mil *tias* façam a greve e prejudicam os interesses dos *sobrinhos* dessa forma. O que eu tento dizer no livro é que professora e professora mesmo, podendo ser tia como a tia coincidentemente pode ser professora, mas a professora não é necessariamente a tia de seu aluno. Ela é a professora de seu aluno.

Em certo momento das cartas eu resolvi fazer uma que chamei de “*Das qualidades indispensáveis ao melhor desempenho de professoras e professores progressistas*”. Quer dizer, eu faço muita questão de enfatizar uma obviedade, que às vezes não é sempre vista tão obviamente: a de que a educação é um ato político; a de que há uma politicidade no fazer educativo que faz parte na natureza mesma do que fazer. Por isso mesmo então eu não me acho com o direito, por exemplo, de ser ingênuo, que a gente tem também, mas que eu preferia não usar. O direito, por exemplo, de escrever aqui esta carta com outro título. No lugar de “*Das qualidades indispensáveis ao melhor desempenho de professoras e professores progressistas*”, tirar o “progressistas” e dizer apenas: “*Das qualidades indispensáveis ao melhor desempenho de professoras e professores*”. O professor conservador não vai aceitar estas como qualidades dele. E é por isso que eu respeito o professor conservador, porque eu me bato muito pela tolerância que para mim é uma virtude ... revolucionária até. É esta possibilidade de conviver com o diferente para poder brigar com o antagonista. O antagonista é diferente também, mas é um diferente diferente. Por isso mesmo, então, eu insisto que estas qualidades me parecem que são qualidades que devem ir sendo forjadas na prática pelo professor progressista.

Então é esse o texto que eu gostaria de propor aqui com minha leitura, com nossa leitura. De vez em quando, possivelmente, eu saia do texto e faça um comentário qualquer.

.....
(Segue o texto: “*Das qualidades indispensáveis ao melhor desempenho de professoras e professores progressistas*”.)



(comentário sobre a frase “*Ser tolerante não é ser conivente...*”)

É outra coisa que eu acho fundamental para quem experimenta a tolerância. Eu vejo isso no Brasil: a dificuldade com que a gente enfrenta para respeitar as diferenças e a facilidade com que a gente convive com o antagônico pensando que não é nada de mais.

Sem nenhuma preocupação partidística aqui agora, mas eu acho o seguinte: um sujeito progressista não pode fazer um acordo, convênios, promessas, trocar... com um neoliberal de jeito nenhum. Eu pelo menos não vou fazer. Não entendo que possa eu, um educador que tem tido uma experiência de vida que eu tive, virar pragmático agora, receber de tal maneira bem o discurso neoliberal; que vire pragmático; que eu vire e diga “não, olhe minha gente, esqueça tudo o que eu disse em matéria de pedagogia”. Eu escrevi, por exemplo, até hoje que a prática educativa, necessariamente desoculta verdades ... agora não mais. Agora isso deu muito trabalho já a gente. Esse negócio de sonho já deu muito trabalho a gente. Agora, a prática educativa é a capacitação puramente técnica das pessoas, sobretudo da mão-de-obra trabalhadora. Puxa, eu renuncio à vida e não só ao magistério, se eu tiver de dizer isso. Quer dizer, a minha intolerância aos neoliberais não me faz conivente com eles. Entendo que há convivência de hoje (sic.), mas eu não!

(“*Ser tolerante não é ser conivente com o intolerável, não é acobertar o desrespeito, não é amaciar o agressor, disfarçá-lo. A tolerância é a virtude que nos ensina a conviver com o diferente. A aprender com o diferente, a respeitar o diferente.*”)

Eu agora diria se eu estivesse escrevendo esse texto hoje: (ser tolerante) é amar a diferença. É aprender a ganhar com as diferenças. Às vezes eu tenho a impressão de que nós somos seres... O François Jacob (francês) disse certa vez num texto fantástico que foi publicado no “Cahier de Linscau” (?), há três anos ou quatro: “Nós somos seres programados para aprender. E somos absolutamente

diferentes. E se não fosse a força da diferença, nós não teríamos inventado a busca da igualdade”

O que é uma coisa perfeita, absolutamente correta. Nós somos tão diferentes que tivemos que criar o valor da igualdade. E sem tolerância não se faz isso, quer dizer, tolerância enquanto essa capacidade que a gente tem e que inclusive também cria. Ninguém é tolerante porque nasceu tolerante. A gente se torna tolerante ou a gente continua ou a gente se torna intolerante. Daí a possibilidade pedagógica para trabalhar com a tolerância.

.....



CARDOSO, C.M. *Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre identidade e diversidade cultural – algumas implicações na educação*. Marília, 2000, 180p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

RESUMO

Duas imposições – uma histórica e outra conceitual – tornaram o debate sobre a tolerância, assunto relevante nas duas últimas décadas. Ao lado do discurso que proclama democracia pluralista, sociedade multicultural, economia e comunicação interconectadas, a humanidade redescobriu a face mais violenta da intolerância e do preconceito com o acirramento de conflitos étnicos, raciais e religiosos. O assunto ganhou relevância também pelos novos significados que o conceito de tolerância adquiriu, tornando ainda mais rica e complexa a sua semântica, como também sua aplicação enquanto virtude ética. Explicitar, por estudos comparativos, os sentidos do termo tolerância desde a modernidade, evidenciando a posição original do pensamento latino-americano contemporâneo, foi o objetivo principal da pesquisa. O conceito de tolerância nasce sob o signo da ideologia burguesa na modernidade. Embora o termo contenha em si a consciência da diversidade humana, no pensamento moderno ele traz a marca da identidade da cultura européia como paradigma para todos os povos. Emancipação e dominação é o paradoxo da razão iluminista. Na segunda metade do século XX, o termo ressurgiu sob forte influência da ideologia neoliberal. Ela defende o reconhecimento da diversidade cultural, porém não estabelece o vínculo desta com as relações de poder e dominação entre as culturas. Seguindo o caminho aberto pela crítica ao multiculturalismo liberal, o pensamento latino-americano formula um novo sentido para o conceito de tolerância, nos anos 90, como projeto de libertação. Surge assim nova relação entre identidade e diversidade cultural que pode-se denominar multiculturalismo crítico. Ter claro essas distinções e elaborar propostas pedagógicas progressistas são alguns dos desafios da Educação Multicultural, que o contexto histórico exige para as novas gerações.

Palavras-chave: tolerância; identidade e diversidade cultural; multiculturalismo; educação.



CARDOSO, C.M. *Tolerance and its limits: a latin-american glance about cultural identity and diversity - some implications in the education*. Marília, 2000, 180p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia, Campus de Marília, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

ABSTRACT

Two impositions - a historical one and other conceptual one - they turned the debate on the tolerance, subject important in the last two decades. Beside the speech that proclaims the pluralistic democracy, the multicultural society, the interconnected economy and communication, the humanity it rediscovered the most violent face of the intolerance and of the prejudice with the increase of the ethnic, racial conflicts and religious. The subject became also relevance because the the concept of tolerance acquired new meanings, still turning richer and complex its semantics, as well as its application while ethical virtue. Explicitar, for comparative studies, the senses of the term tolerance from the modernity, evidencing the original position of the contemporary Latin-American thought, it was the main objective of the research. The concept of tolerance is born under the sign of the bourgeois ideology in the modernity. Although the term contains in itself the conscience of the human diversity, in the modern thought he brings the mark of the identity of the European culture as paradigm for all the people. Emancipation and dominance is the paradox of the reason iluminista. In the second half of the century XX, the term ressurge under strong influence of the neoliberal ideology. It defends the recognition of the cultural diversity, even so it doesn't establish the entail of this with the relationships of power and dominance among the cultures. Following the road opened by the critic to the liberal multiculturalism, the Latin-American thought formulates a new sense for the concept of tolerance, in the decade of ninety, as liberation project. It appears like this new relationship between identity and cultural diversity that can be denominated critical multiculturalism. To have clear those distinctions and to elaborate pedagogic progressive proposal its are some of Multicultural Education challenges, that the historical context demands for the new generations.

Keywords: tolerance; cultural identity and diversity multiculturalismo; education.



CARDOSO, C.M. *Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre identidade e diversidade cultural – algumas implicações na educação*. Marília, 2000, 177p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

RESUMO

Duas imposições – uma histórica e outra conceitual – tornaram o debate sobre a tolerância, assunto relevante nas duas últimas décadas. Ao lado do discurso que proclama democracia pluralista, sociedade multicultural, economia e comunicação interconectadas, a humanidade redescobriu a face mais violenta da intolerância e do preconceito com o acirramento de conflitos étnicos, raciais e religiosos. O assunto ganhou relevância também pelos novos significados que o conceito de tolerância adquiriu, tornando ainda mais rica e complexa a sua semântica, como também sua aplicação enquanto virtude ética. Explicitar, por estudos comparativos, os sentidos do termo tolerância desde a modernidade, evidenciando a posição original do pensamento latino-americano contemporâneo, foi o objetivo principal da pesquisa. O conceito de tolerância nasce sob o signo da ideologia burguesa na modernidade. Embora o termo contenha em si a consciência da diversidade humana, no pensamento moderno ele traz a marca da identidade da cultura européia como paradigma para todos os povos. Emancipação e dominação é o paradoxo da razão iluminista. Na segunda metade do século XX, o termo ressurgiu sob forte influência da ideologia neoliberal. Ela defende o reconhecimento da diversidade cultural, porém não estabelece o vínculo desta com as relações de poder e dominação entre as culturas. Seguindo o caminho aberto pela crítica ao multiculturalismo liberal, o pensamento latino-americano formula um novo sentido para o conceito de tolerância, nos anos 90, como projeto de libertação. Surge assim nova relação entre identidade e diversidade cultural que pode-se denominar multiculturalismo crítico. Ter claro essas distinções e elaborar propostas pedagógicas progressistas são alguns dos desafios da Educação Multicultural, que o contexto histórico exige para as novas gerações.

Palavras-chave: tolerância; identidade e diversidade cultural; multiculturalismo; educação.



CARDOSO, C.M. *Tolerance and its limits: a latin-american glance about cultural identity and diversity - some implications in education*. Marília, 2000, 177p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia, Campus de Marília, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

ABSTRACT

Two impositions - a historical and a conceptual one - Have turned the debate on tolerance into an important subject in the last two decades. Next to the speech that proclaims the pluralistic democracy, the multicultural society, the interconnected economy and communication, humanity has rediscovered the most violent face of intolerance and prejudice with the increase of ethnic, racial and religious conflicts. The subject has also become relevant because the concept of tolerance has acquired new meanings, turning its semantics richer and more complex, as well as its application while ethical virtue. The main objective of this research was to present by means of comparative studies, the meanings of the term tolerance since the modernity, highlighting the original position of the contemporary Latin-American thought. The concept of tolerance was born under the sign of the bourgeois ideology in the modernity. Although the term contains in itself the conscience of human diversity, in the modern thought it brings the mark of the identity of the European culture as paradigm for all peoples. Emancipation and dominance is the paradox of the enlightened reason. In the second half of the 20th century the term reappears under a strong influence of the neoliberal ideology. It defends the recognition of cultural diversity even though it does not establish the entail of this with the relationships of power and dominance among cultures. Following the road opened by the criticism to the liberal multiculturalism, the Latin-American thought formulates a new sense for the concept of tolerance, in the decade of ninety, as liberation project. Thus, a new relationship between identity and cultural diversity appears, which can be denominated critical multiculturalism. To have those distinctions clear and to elaborate progressive pedagogical proposals are some of the Multicultural Education's challenges that the historical context demands for the new generations.

Keywords: tolerance; cultural identity and diversity; multiculturalism; education.



