

TOLERÂNCIA E PODER POLÍTICO¹

Maria Constança Peres Pissarra²

RESUMO

Na atualidade, em meio a um quadro de violências, incertezas e injustiças, a reflexão sobre a tolerância volta a ocupar um lugar central. Entender a formação desse conceito pode nos ajudar a compreender as contradições da contemporaneidade expressas por uma crescente xenofobia pelo migrante e pelo refugiado, sem entender que o exercício de alteridade poderia ser a melhor saída para a rigidez da intolerância frente ao novo, ao xenos. A ambivalência da noção de tolerância, como uma questão teológico-política, continua no temporepresente: para alguns, trata-se de uma virtude a ser cultivada para evitar o reaparecimento de terríveis enfrentamentos; para outros, dificulta a consolidação de um verdadeiro regime de liberdade. A compreensão dessa questão requer uma releitura da emergência dessa ideia na Modernidade. Essa é a proposta deste texto.

Palavras-chave: tolerância, intolerância, poder político, soberania, modernidade.

Definira palavra *tolerância* é ao mesmo tempo uma tarefa simples e árdua. Simples, porque já se escreveu muito sobre o seu

1 Uma primeira versão deste texto foi apresentada na XVII Semana de Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão sobre Intolerância e Injustiça em 23/06/2008.

2 Professora do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

significado – uma atitude fundamental para o convívio social cuja origem é a palavra latina “*tolerare*”, que significa suportar, acolher, disposição de admitir nos outros maneiras de pensar e de agir, de sentimentos e crenças diferentes dos nossos. Mas, tolerar não é ser indiferente, não é ignorar o que o outro defende, ao contrário, significa um entendimento apesar da divergência. E aí a tarefa é árdua, pois um olhar para a história nos mostra que aquele significado positivo foi muito mais negado do que afirmado.

A construção do conceito de tolerância está apoiada sobre uma relação assimétrica de poder: afirmar que algo é distinto equivale a dizer que, frente a uma referência que se afirma única, algo se opõe a ela. Aquilo que se tolera só pode ser algo que não se aprova, que se define como um mal, que poderia ser proibido, mas que se decidiu tolerar³. Aquele que tolera o faz de uma posição de poder que estabelece o que pode ou não pode ser tolerado, estabelece a aceitação das diferenças ou uma possível integração.

A história das teorias da tolerância⁴ evidencia essas oscilações na consolidação desse conceito: algumas vezes aparece como um ato de prudência – de maneira calculada se tolera algo para evitar o conflito; outras, como um simples relativismo – se não há verdade absoluta tudo vale, as ideias do Outro implicam em indiferença e não em confronto; outras ainda, como a diversidade – a diferença é aceita como forma de “respeitar” o Outro não como um igual, mas como diferente do Mesmo.

Nos primeiros anos do século XVI, marcados pelas guerras de religião, o significado da palavra tolerância era bem circunscrito:

-
- 3 V. Jankelevitch, em seu texto *Le paradoxe de lamorale* (Paris: Seuil, 1989), ressalta a dimensão totalitária da tolerância ao se retirar a proibição daquilo que no julgamento de uma sociedade seria proibido.
- 4 Veja-se a esse respeito entre outros textos: Yves Charles Zarka. *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Paris: PUF, 2002, 3 vol.; Elie Wiesel (org). *L'intolérance*. Paris: Bernard Grasset, 1998 e Guy Saupin. *Naissance de la tolérance*. Rennes: PUR, 1998.

tolerar as outras religiões. Gradativamente, e de forma mais explícita no XVII, um significado jurídico veio somar-se ao religioso com a promulgação de alguns atos reais protetores daqueles que eram proibidos de seguir sua fé⁵. Mas, não nos iludamos: não ocorreu uma verdadeira fundação da tolerância, nem na França, palco principal desses acontecimentos, nem no restante da Europa. Ao contrário, houve o alargamento de uma política de concórdia que distinguia o súdito de um Estado e o fiel cuja fé devia ser respeitada. Ao final do XVII, essa posição afirmativa foi atravessada por uma onda reacionária que novamente trazia para o centro do cenário uma concepção unitária – *uma fé, um rei, uma lei*. Foi necessário esperar a Revolução Francesa de 1789 para que a liberdade de culto fosse admitida, mas ainda com ressalvas, apesar da defesa da separação da Igreja e do Estado defendida por ela e por seus desdobramentos jurídicos, políticos e filosóficos, pois “*jusqu’à l’époque des révolutions, le terme ne renvoie pas seulement aux croyants, mais encore à un pouvoir qui conçoit le fait de pratiquer la tolérance comme une concession*” (HABERMAS, 2003, p. 151-170).

A partir da época moderna, a tolerância passou a significar antes uma concepção condescendente de um poder do que o reconhecimento recíproco e irrestrito da liberdade religiosa. De uma forma ou de outra, essas dificuldades atravessaram os séculos XIX e XX e ali deixaram marcas profundas. A entrada no século XXI evidenciou as atualizações de questões como a laicidade, a liberdade religiosa e a noção de tolerância – mas não porque encontramos uma resposta para cada uma delas, pelo contrário, a cultura da tolerância fracassou.

5 De importância fundamental – o **Édito de Nantes**, assinado pelo rei francês Henri IV em 1598 – visava pôr fim a 36 anos de confrontos religiosos. Ao mesmo tempo que reafirmava o estatuto privilegiado do catolicismo, buscava um ideal de homogeneidade religiosa ao estabelecer alguns direitos à minoria huguenote. Teve curta duração, sendo revogado, em 1685, por Louis XIV pelo **Édito de Fontainebleau**.

Essa sobreposição de interpretações, a dificuldade de vencer a intolerância e a pertinência do tema, levaram a Conferência Geral da Unesco a estabelecer a *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*.⁶ Esta afirma, em seu artigo primeiro, que a tolerância é

[...] o respeito, a aceitação e o 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 a harmonia na diferença. (...) A tolerância não é concessão, condescendência, indulgência, mas “uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro.(...) uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz (UNESCO, 1995, p.11-12).

No entanto, poucos anos depois, essa Declaração parece ser apenas mais um documento. Um simples olhar para os conflitos contemporâneos evidencia as dúvidas que ainda pairam sobre o Ocidente e questionam seus valores – não que o tema só diga respeito a nossa cultura, mas ele foi uma questão central na consolidação da Modernidade, com desdobramentos identificadores de uma herança que ainda perdura.

Hoje, em pleno século XXI, apesar do enfraquecimento daquele do confronto ideológico entre Ocidente e Oriente, da guinada da China em direção ao capitalismo e da globalização, a pergunta que ainda se põe é se aqueles valores são de fato universais e se seguimos uma marcha irreversível. Será que a democracia liberal ocidental é a “forma máxima”⁷ de governo humano possível? Assistimos a uma derrocada do liberalismo ocidental frente a um capitalismo cada vez mais autoritário como aquele praticado pela China, além de uma escalada na Rússia de práticas ditatoriais e ainda a

6 Aprovada pela Conferência Geral da UNESCO em sua 28ª reunião, Paris, 16 de novembro de 1995. Esse foi o ano das Nações Unidas para a Tolerância, escolhido pela Assembleia Geral da ONU de 20/12/93. E em 16 de novembro foi estabelecido como o Dia Internacional da Tolerância.

7 Expressão de Francis Fukuyama em *O fim da história*, de 1989.

ascensão de um islamismo radical. Não só a democracia, mas os direitos humanos e a tolerância – conquistas apregoadas como fundamentais dos valores Ocidentais – estão cada vez mais em perigo, principalmente em sociedades gradativamente mais multiétnicas e multirreligiosas.

Acrescente-se a isso a atual crise dos refugiados. A racionalidade europeia não quer comportá-los: deixar entrar esses migrantes, principalmente os sírios, significa aceitar um estranho que vai “desequilibrar” a ordenação ali existente, onde cada país, individualmente, se percebe como um todo orgânico, bem como a própria Comunidade Europeia. A Europa parece esquecer os vários desastres humanitários que atravessaram sua história como as duas grandes guerras do século XX e o papel fundamental que ali tiveram os refugiados, como evidenciam as ondas migratórias que ajudaram a definir o continente europeu.

Assim, em meio a esse quadro de violências, incertezas e injustiças, a reflexão sobre atolerância volta a ocupar um lugar central. Entender a formação desse conceito pode nos ajudar a compreender as contradições da contemporaneidade expressas por uma crescente xenofobia⁸ pelo migrante e pelo refugiado, sem entender que o exercício de alteridade poderia ser a melhor saída para a rigidez da intolerância frente ao novo, ao *xenos*. A ambivalência da noção de tolerância, como uma questão teológico-política, continua no tempo presente: para alguns, trata-se de uma virtude a ser cultivada para evitar o reaparecimento de terríveis enfrentamentos; para outros, dificulta a consolidação de um verdadeiro regime de liberdade. A compreensão dessa questão requer uma releitura da emergência dessa ideia na Modernidade. Essa é a proposta deste texto.

8 Em grego, *xenos* é o estrangeiro, o visitante, mas também é o hospede. Consequentemente, xenofobia é a hostilidade a tudo que é estrangeiro e que representa perigo porque dele se desconfia.

A interrogação sobre os fundamentos filosóficos da tolerância nos leva à tradição filosófica do direito natural para a qual todos os homens, indistintamente, têm um direito natural e inalienável à vida e à liberdade. De certo poderíamos recuar até a antiguidade grega, mas não se trata aqui de fazer uma história cronológica da tolerância, mas de refletir sobre o momento da emergência desse conceito na época moderna e sobre seu legado para o tempo presente. Bastalembra que a fusão da filosofia grega com o pensamento cristão deu origem a síntese medieval inspiradora da concepção moderna do direito natural, apesar das suas origens também laicas.

No entanto, ao mesmo tempo que identificamos o nascimento de uma cultura de defesa dos direitos, herdeira da tradição do humanismo clássico, também identificamos o combate a qualquer outra religião que não a cristã. Nascimento complexo e ambíguo o da questão da tolerância, uma vez que herdeiro das virtudes cristãs, mas ao mesmo tempo perseguidor dos hereges tanto católicos quanto protestantes, como mostram as guerras de religião⁹ entre os séculos XVI e XVII. Instaurava-se, assim, uma tensão teológico-política que vai atravessar a época moderna até o Iluminismo, que por sua vez vai proceder a uma reavaliação crítica do pensamento cristão.

No final do século XVII a concepção de tolerância religiosa deixou de lado uma visão negativista de um mal a ser suportado, substituindo-a pelo sentido de uma virtude a ser cultivada. Um novo movimento de ideias, ligado ao nascimento da ciência moderna, exigiu novas respostas frente à revelação. Mas, aquela concepção não se estabeleceu igualmente em todos os países. Paralelamente ao despotismo esclarecido na Prússia, vemos o progresso do liberalismo político na Inglaterra, enquanto na França foi preciso esperar

9 Conflitos de 1559 a 1598 entre católicos e protestantes.

pela Revolução Francesa para que a liberdade de religião fosse reivindicada como um direito fundamental do homem e do cidadão.

Refletir sobre os fundamentos filosóficos da tolerância significa, ao mesmo tempo, uma compreensão conceitual e “uma retomada da história política do Ocidente, particularmente do conceito de poder” (ZARKA, 2002, p. VIII). Enquanto, para os medievais, tolerar significava aceitar a existência de um outro que não se podia destruir, mas cuja visão também se recusava, na modernidade a tolerância adquiriu um estatuto de alteridade. A noção de tolerância pode ali ser definida como o resultado de “um lento processo com a ajuda do qual o pensamento moderno chegou a construir um conceito de poder político onde a coexistência das religiões aparece como uma das condições fundamentais da paz civil” (*ibidem*, p. IX).

Foi no século XVII, em meio a uma disputa teológico-política, que tal conceito encontrou um terreno fértil, particularmente nas reflexões de John Locke¹⁰ e de Pierre Bayle¹¹. Só foi possível falar de tolerância, no Ocidente, depois que a sociedade deixou de lado determinismos que a impediam de fazer, por si mesma, as suas próprias escolhas. Foi preciso desviar o olhar da teologia para melhor compreender os fundamentos filosóficos da tolerância, ao mesmo tempo que, se gestava a noção moderna de autoridade autônoma do Estado, através de sua secularização e principalmente através do conceito moderno de soberania.

Mas, foi no final do XVII e principalmente no XVIII que tolerância alcançou um significado mais amplo e passou a designar res-

10 Em razão do limite do texto, comentarei apenas algumas passagens de Locke.

11 Pierre Bayle (1647-1706) era protestante, converteu-se por um breve período ao catolicismo, mas voltou a professar a religião protestante, o que desencadeou contra ele uma sequência de perseguições. Entre suas obras destaca-se *De l'atolérance*.

peito pela opinião e liberdade do outro – pela “tolerância universal”, nas palavras de Voltaire¹². Ali,

A tolerância aparece como um dado incontestável do horizonte intelectual, político e jurídico do liberalismo. Parece evidente que não se possa impor ou proibir aos indivíduos certas crenças ou certas opiniões, que cada um goze nessa matéria de uma absoluta liberdade de escolha e que nem o Estado ou qualquer outra instituição religiosa, não tenha em relação a isso o direito de intervenção (SA-ADA- GENDRON, J., 1970 p. 11).

Essa liberdade funda-se, por um lado, sobre a distinção do público e do privado, isto é, sobre a determinação dos limites no interior dos quais o Estado pode legislar com toda legitimidade e, por outro, as liberdades de crença, de opinião e de expressão encontram seu fundamento em uma certa jurisdição, a dos direitos do homem.

A liberdade religiosa foi um tema fundamental para o século XVII em toda a Europa. No entanto, na Inglaterra, com a restauração da monarquia inglesa e da igreja oficial, esse debate foi particularmente significativo para a discussão das relações entre o poder civil e a liberdade de culto. Afinal, que matérias deveriam ser alvo do poder do magistrado civil? Todas ou apenas aquelas não tratadas pelas Escrituras, as chamadas matérias indiferentes? A questão da tolerância na Inglaterra do século XVII representou um problema interno à cristandade. Nesta, as divisões e as diferenças originaram a tolerância, bem como a busca do apoio do poder político para reprimir legalmente a diferença – sinônimo de injúria. Portanto, perguntar pela tolerância é perguntar pela legitimidade de intervenção do Estado em matéria religiosa.

12 Bayle e Locke defenderam a tolerância como homens da religião que eram, Voltaire como cidadão do mundo. Ver a esse respeito o texto de Maria das Graças de Souza, *Voltaire leitor de Bayle: a questão da tolerância*.

Segundo John Locke, as ações de um homem não dependeriam de outra coisa a não ser de sua decisão. O bem e o mal só existem quando uma lei os define, caso contrário, os homens são inteiramente livres para agir de acordo com suas decisões. Onde não houvesse lei, não haveria nem bem, nem mal e o homem disporia de uma inteira liberdade nos seus atos. Aquilo que não é bom nem mau pode ser classificado de indiferente, ao contrário das ações que podem ser classificadas como ações morais. E como chegar à compreensão de uma coisa ou de outra?

Apenas a lei divina nos auxilia nesse julgamento. Ela é uma e fundamental e se dá a conhecer aos homens pela razão ou pela revelação sobrenatural. Como obriga por força própria, tudo que ela estabelece é obrigatório aos homens, tudo que ela não determina, pode ser escolhido livremente por eles. No que concerne às coisas indiferentes, o homem é naturalmente livre, pode transferir por um pacto sua liberdade a um outro e legitimar assim a representação deste. A natureza humana é o ponto de partida para entender e fundamentar o poder político: este se opõe ao poder paterno, ao poder do marido sobre a esposa, ao poder do senhor sobre o escravo e só encontra seu fundamento em um pacto social. Como os homens têm direitos naturais anteriores aos direitos políticos, a comunidade política só pode ter por finalidade a garantia dos interesses dos homens em sociedade, isto é, a vida, a liberdade, a propriedade.

Além de delimitar o que é público, a natureza humana delimita também o âmbito do privado e, como a salvação das almas pertence a esse âmbito, ela compete apenas aos particulares e não ao Estado. Ninguém pode perscrutar a sinceridade dos particulares em matéria de religião, a fé não se revela sob a força de nenhum decreto. A decisão de praticar ou não uma religião é individual. Posto que qualquer comunidade religiosa deve ter por finalidade auxiliar na busca da salvação de todos que a procuram, cabe a cada um de-

cidir a qual delas quer pertencer. Estado e Igreja se opõem nas suas finalidades: àquele cabe o âmbito público, a esta, o âmbito privado.

A lei de Deus é a medida da justiça e da retidão pela qual devemos julgar nossas ações, caso contrário não haveria diferença entre as ações humanas. Mas, como conhecer a lei de Deus? Pela razão – lei natural¹³– e pela revelação – lei divina positiva. Ao contrário de tudo que é ordenado por Deus e que deve ser cumprido pelos homens, o restante foi deixado indiferentemente à escolha dos homens.

E a religião? Pertence às coisas indiferentes ou não? Uma vez que os homens a expressam na forma de um culto religioso, Locke chama a atenção do duplo desdobramento dessa questão: aquele “olhar” que os homens dirigem a Deus, chama de culto interno; já aquele estabelecido pelo texto sagrado deve ser realizado sem qualquer impedimento, pois seus decretos foram instituídos por Deus.

Mas seguir sua consciência¹⁴ não significa ignorar as leis civis. A autoridade superior em uma comunidade política é um poder terreno e supremo¹⁵ que não se submete a nada. O poder civil não é ilimitado, seu limite – em qualquer assunto – está dado por sua finalidade: garantir a paz social¹⁶. Ao magistrado civil cabe estabelecer as leis civis, ou seja, legislar sobre tudo que diz respeito à vida civil, mas também sobre as que dizem respeito às coisas indiferentes concernentes à religião e expressas na forma de um culto externo. Qualquer que seja a situação, a superioridade é sempre da lei civil. A obrigação de segui-la não equivale a perder a liberdade, pois ser livre é fazer o que está estabelecido pelas leis e não aquilo que se quer e quando se quer.

13 *Segundo tratado sobre o governo civil*, livro II, § 6, p. 384.

14 A consciência é mera opinião (*The first tract on government*: Cambridge University Press, 1967, p. 138).

15 Locke se inspira, principalmente, na *Primeira Epístola de São Pedro*, capítulo 2, versículos 13-16.

16 *Segundo tratado sobre o governo civil*, Livro II, §§ 87/88, p. 458-9.

A liberdade é um dom natural do homem e que pode significar independência em relação a toda dominação e a inteira liberdade ou a liberdade geral, que é a liberdade pela ausência de toda lei e que leva à discórdia, à censura e à perseguição. Locke considera que uma liberdade geral nada mais é que uma escravidão geral; a liberdade é somente a liberdade de agir segundo a lei justa¹⁷.

A liberdade de consciência – liberdade de julgar – não se põe acima da lei civil: sou livre para escolher a religião que quiser e para praticar como quiser o meu culto interno no limite de minha privacidade, mas enquanto membro de uma sociedade civil¹⁸, só posso exteriorizar meu culto de acordo com as leis civis estabelecidas pelo poder soberano. Este não pode ser posto acima da ordem pública.

O único fundamento do governo civil e da condição inalterável de toda sociedade está em cada homem abandonar seu direito natural à liberdade para conferir ao magistrado um poder sobre suas próprias ações tão grande quanto aquele de que ele mesmo – como particular – dispõe. A natureza não dá a ninguém qualquer superioridade: todos são naturalmente iguais. Nestas condições, ninguém tem poder natural e original sobre a liberdade de outro. Ninguém pode abandonar sua total liberdade no que diz respeito à vida, isso será totalmente contrário à divina lei natural. Nenhuma lei de Deus obriga o homem a dispor de sua própria liberdade e a obedecer a outro homem. Para Locke, a renúncia à liberdade só se justifica como indispensável e benéfica à sociedade civil: temos a necessidade e a obrigação, para viver em sociedade, de abandonar nas mãos do magistrado (LOCKE, 1973, p.11) a liberdade que temos por natureza, posto que seu poder deriva do consentimento do povo.

Trata-se, portanto, da legitimidade do governo civil, cuja competência é afirmada sobre tudo o que é indiferente em maté-

17 Idem, Livro II, § 23, p. 402-3.

18 Idem, Livro II, § 87, p. 458.

ria de religião, e isto apenas no interesse da paz civil. O bem, a segurança e a paz do conjunto de cidadãos devem fornecer à ação do Magistrado sua medida e ao seu governo, modelo. Todos os assuntos indiferentes em matéria de religião (opiniões especulativas, opiniões práticas ou mesmo vícios e virtudes) que não atentem contra o bem público não devem então ser objeto de suas intervenções ou de suas leis. Ele não deve intervir ou legislar a não ser onde estas opiniões coloquem em perigo a paz civil e a propriedade de seus súditos, que ele tem por missão proteger.

A argumentação de Locke em favor da tolerância é política e não teológica. Ela não resulta de direitos imprescritíveis do indivíduo¹⁹, mas dos direitos estabelecidos. Tanto o Estado quanto a Igreja fracassam quando se afastam de suas funções respectivas e ultrapassam seu poder legítimo (LOCKE, 1973, p.11). Isso equivale a dizer que essas instituições não têm o direito nem o poder de impor uma crença a seus súditos. Muitas vezes a defesa da liberdade de consciência justificou a desobediência civil e as perseguições religiosas. Embora o argumento político não dependa da liberdade de consciência, está intimamente ligado a ela. Mas, apenas a definição da jurisdição dos poderes político e eclesiástico pode garantir a tolerância religiosa, pois “parece-me que a comunidade [política] é uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros” (LOCKE, 1973, p. 11).

Ao transferir a religião para o âmbito privado, Locke condiciona a salvação de cada crente à sinceridade com que ele expressa seu culto a Deus e não à sua exteriorização pública. Enquanto a competência da vida pública é do magistrado civil, a esfera da vida privada cabe ao indivíduo. Frente a elas, a liberdade significa agir de acordo com as leis, pois só Deus pode julgar qual é a verdadeira

19 Essa era perspectiva de Pierre Bayle.

religião e só ele pode sondar as consciências humanas e examinar a sinceridade da fé.

Portanto, gradativamente, duas questões adquiriram grande importância na discussão sobre a tolerância, corroborando a afirmação da tolerância como uma questão da modernidade:

1. tolerar as diferentes crenças, uma vez que não é muito fácil ter certezas mesmo sobre a religião que se segue;
2. deixar que cada um escolha, livremente, que culto quer seguir, pois se não se tem certeza, não há como impor apenas um.

Tanto tempo depois, o binômio tolerância/intolerância ainda é uma questão a nos desafiar: de um lado a globalização econômica e a revolução tecnolôgicanos tornam cada vez mais próximos e participantes de uma rede de interdependências, de outro, o diferente ainda é a alteridade estrangeira a nós e a negar constantemente o mesmo que somos e por isso não consegue ser ouvido.

Por que falar, hoje, sobre tolerância? Em que consiste sua atualidade, posto que, na história do pensamento político, trata-se de uma questão identificadora da modernidade? A resposta à pergunta - se a tolerância é ou não uma discussão datada - não é assim tão simples; afinal também hoje não é possível afirmar a presença dessa questão nas relações entre a civilização ocidental e a oriental?

Se, por um lado, é fato que o cisma religioso que tenha determinado a consolidação da questão da tolerância, entre os séculos XVI e XVII, já foi assimilado pela história do ocidente, por outro lado, também é verdade que os povos continuam a confrontar-se por questões que se não são apenas religiosas, também passam por elas, além de exporem problemas relativos à coexistência das diversas identidades presentes nos vários povos e culturas.

Isso equivale a dizer que, se a questão da tolerância não é mais um problema apenas religioso, ela ainda é um problema, em-

bora seu recrudescimento tenha ultrapassado o limite do indivíduo: não mais se questiona a fé individual desta ou daquela pessoa, mas a atuação de determinado grupo a partir de suas concepções, em geral tão arraigadas a ponto de estabelecê-lo como uma minoria, até mesmo dentro de um país.

O estatuto desses grupos não encontra resistência apenas interna, como era o caso dos partidários da fé protestante. Hoje, esses grupos, além de encontrarem resistência interna nas comunidades onde vivem, encontram, igualmente, uma oposição de âmbito internacional. Como definir seu estatuto, uma vez que não há uma ordem jurídica internacional?

Mais ainda: como definir de que lado está a intolerância? Do lado das chamadas minorias que não abrem mão de suas convicções e para tanto defendem a guerra justa ou do lado dos países que rejeitam com intolerância aquele que chamam de intolerante?

Assim, é possível afirmar que o século XXI nos apresenta uma nova face da discussão sobre a tolerância frente a outra ordem mundial na qual o amplo desenvolvimento tecnológico no campo das comunicações ao mesmo tempo nos integra e nos toma de assalto. Esse novo dinamismo da “sociedade do espetáculo” exige dos seus atores uma atuação contínua e de preferência em palcos cada vez mais multiculturais. Essa maior mobilidade acarreta novas ondas migratórias que não mais buscam o novo mundo, mas buscam o acesso à informação, às trocas privilegiadas, a uma economia mais globalizada e mais atraente pelas suas oportunidades em termos de mercado, a uma ordem política mais garantidora de direitos.

Se, de um lado, porque somos herdeiros da Revolução Francesa, consolidamos a democracia como regime ideal por garantir a liberdade e a igualdade a todos e a fraternidade entre os homens, por outro lado, nos encontramos presos como que em um labirinto, com o monstro à nossa frente e, se não o decifrarmos, seremos devorados por ele.

Frente às condutas raivosas de exclusão do outro que ainda hoje se manifestam em nossa cultura, o discurso sobre a tolerância atrai aqueles que ainda acreditam na democracia, uma vez que o “governo do povo e para o povo” exige o respeito ao outro, às suas diferenças e às suas práticas. A tolerância representa hoje uma aparente contradição – o que por si só já justifica sua importância: de um lado, ela se traduz como uma virtude a ser cultivada que permitiria aos homens evitar terríveis acontecimentos passados, como mostra a história; de outro lado, a tolerância aparece como um entrave à consolidação da verdadeira liberdade.

Mais do que nunca é preciso conviver com esse outro tão diferente de nós. Esse é o verdadeiro problema que se nos apresenta – a aceitação do diferente – e hoje, tal como no início da modernidade, essa é a questão fundamental para uma reflexão sobre a tolerância, muito embora historicamente outros sejam os problemas.

3. E é desse princípio que Yves Zarka propõe tirar três regras (ZARKA, 2002, p. XVI) regras da tolerância para nos ajudarem, hoje, na sua compreensão:

1. Regra da reciprocidade: o direito reivindicado para mim não pode lesar o mesmo direito no outro;
2. A regra de sociabilidade: a possibilidade de coexistência entre diferentes indivíduos ou grupos sem que isso ponha em risco a existência da sociedade;
3. Regra de educação da humanidade: o reconhecimento do outro passa por uma compreensão da sua história, daí a necessidade de uma educação reveladora à razão do princípio da liberdade.

Muitos foram os que tentaram abordar o conflito representado pela tolerância, mas sem grande sucesso. Leo Strauss (1986), por exemplo, chama a atenção da contradição inerente a esse conceito: tolerância significa aceitar todos os valores, inclusive a

intolerância! Esse relativismo sem limites é resultado do abandono da noção de direito natural, que servia como escala de legitimidade para julgar o justo e o injusto, a boa e a má lei. Ora, recusar o direito natural significa afirmar que todo direito é positivo, isto é, que a simples legalidade das leis, dos juízes e dos tribunais garante o direito. Sem essa escala não há como julgar o direito positivo – não importa qual, pois não há o que lhe dê legitimidade.

Esse é o equívoco que hoje cometemos, afirma Strauss, quando afirmamos que a escala de valor é a nossa civilização ocidental, uma vez que, se o fundamento dessa certeza é o ideal nela presente, na sua maneira de viver e nas suas instituições, qual a diferença entre uma das nossas sociedades e a sociedade dos canibais? Nenhuma, responde Strauss, posto que se a legitimidade dos princípios está no fato de pertencerem a uma sociedade, “os princípios do canibal são igualmente defensáveis e tão são quanto os do homem policiado” (STRAUSS, 1986). A ausência do direito natural como parâmetro impede a distinção entre o justo e o injusto, pois só há a justiça das leis.

Nesse relativismo consiste a crítica principal que Strauss faz ao liberalismo: em nome da diversidade de opiniões e da garantia da individualidade, acaba por também atribuir à tolerância o mesmo valor relativo do que quer que seja. Em nome da tolerância, tudo pode ser negado, inclusive a própria tolerância. Definida exclusivamente no horizonte do liberalismo, a tolerância arrisca-se a justificar uma situação de dominação, pois “frente à liberdade de comércio, deve-se tolerar as desigualdades socioeconômicas como um mal necessário ou como o reverso de uma liberdade sem limites?” (SAADA-GENDRON, 1999, p.40). Ao adquirir uma posição de indiferença, a tolerância de certa forma se põe a serviço de uma violência que cruza a linha do intolerável.

Hoje, ainda há certa ambiguidade na noção de tolerância, tal como no século XVI, ainda permanecemos entre a assimilação ou a

exclusão, embora não se trate mais de ceder ou suportar o erro e o vício. Mas, “para deixar de ser uma questão deixada à moral, ou uma virtude puramente virtual, a tolerância deve se encarnar e se desdobrar por dispositivos políticos, em um discurso partilhado” (Ibidem, p. 41), em um novo discurso sobre a relação entre tolerância e justiça. Relação difícil, uma vez que ela supõe, além da tradição dos princípios de tolerância, a liberdade de cultura e o respeito à diversidade, ou seja, supõe a alteridade e não o multiculturalismo – confusão muito frequente hoje.

A tolerância multicultural é a reafirmação hegemônica do Mesmo sobre o Outro, calcada em um poder que se afirma único porque o lugar de onde fala é o da unidade que tolera identidades e culturas diferentes, mas que não reconhece a liberdade de culturas como pluralidade, isto é, há um modelo hegemônico de identidade que se impõe de cima para baixo como uma ordem totalitária.

À pergunta sobre o que resta da tolerância hoje Marco Maldonato responde que só resta

A busca de uma verdade que não se pretendapre-potente; que não seja *reductio ad unum*; que acolha – como nosso coração – toda forma”, isto é, uma ética da responsabilidade pelo outro. E isso só é possível se formos capazes de um pensamento radical, “um pensamento ético como subversão do ‘político’: não uma linguagem normativa, mas uma extrema torção do sujeito; não um cálculo jurídico, mas uma incalculável obrigação daquela singularidade, sem a qual não haveria responsabilidade; é isso, uma ética da decisão responsável que envolva o ser e as relações, fora de todo cálculo contingente. Isso significa antes de mais nada, livrar-se da obsessão do definitivo, da ideia perversa de regras universais e abstratas²⁰.

A recusa de um relativismo ingênuo que define o outro como igual a mim, mas ao mesmo tempo como minha metade simétrica,

20 MALDONATO, M. As origens e a evolução do conceito de intolerância. Seminário Cultura e Intolerância. (EM ITÁLICO E COM ACENTO CIRCUNFLEXO EM INTOLERÂNCIA) SESC, 2003, p.8-9. Neste texto, Maldonato recorre a expressão de E. Lévinas, “uma ética da responsabilidade”.

exige a consolidação de um discurso que deixa de lado essa igualdade rasteira para pôr no seu lugar um questionamento sobre a forma de construir a relação entre “nós” e os “outros”, em um espaço que não pode ser único, mas interativo. Ou, então, corremos o risco de repetir a frase cínica de Paul Claudel: *“Tolerância? Há casas para isso!”*

TOLERANCE AND POLITICAL POWER

ABSTRACT

Nowdays, in a context of violence, uncertainty and injustices, the reflection about tolerance back to occupy a central place. Understand the formation of this concept can help us to understand the contradictions of contemporary times expressed for a growing xenophobia by the migrants and by the refugee, without understanding that the exercise of alterity could be the best way out for the rigidity of intolerance front to the new, the xenos. The ambivalence of the concept of tolerance, as a theological-political issue, continues at the present time: for some, it is a virtue to be cultivated to prevent the reappearance of terrible clashes; for others, it hinders the consolidation of a true freedom. Understanding this issue requires a rereading of the emergence of this idea in modernity. This is the proposal of this text.

Keywords: Tolerance. Intolerance. Politics power. Sovereignty. Modernity.

REFERÊNCIAS

BAYLE, P. **De la tolérance**. Pocket, Agora, 1992.

CORNATON, M. (org.) **La tolérance au risque de l’histoire. De Voltaire à nos jours**. Lyon: Aléas, 1995.

HABERMAS, J. De la tolérance religieuse aux droits culturels. **Cités 13**. Paris: PUF, 2003/1, no. 13

HAMPSON, N. **Histoire de la pensée européenne**. Paris, 1972. HAZARD, P. **La crise de la conscience européenne**. Fayard: 1961. JOLY, R. **La tolérance**. Bruxelles: Éditions Labor, 1964.

LECLER, J. **Histoire de la tolérance au siècle de la Reforme**. Paris: Albin Michel, 1994.

LOCKE, J. Carta sobre a tolerância. **Os Pensadores**. SP: Abril Cultural, 1973.

_____. Segundo tratado sobre o governo civil. **Os Pensadores**. SP: Abril Cultural, 1973.

MALDONATO, M. As origens e a evolução do conceito de tolerância. **Seminário Cultura e Intolerância**. SESC/SP, novembro de 2003.

ROMILLY, E. Verbetes 'Tolerância'. **Encyclopédie**. Trad. Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. Site do Laboratório de Estudos sobre a Intolerância (LEI).

SAADA-GENDRON, J. **La tolérance**. Paris: Flammarion, 1999. SAUPIN, G. **Naissance de la tolérance**. Rennes: PUR, 1998.

STRAUSS, L. **Droit naturel et histoire**. Paris: Flammarion, 1986.

TURQUETTI, M. "Réforme et tolérance, un bynôme polyssémique", in Piqué e Waterlot (orgs), **Tolérance et réforme, Éléments pour une généalogie du concept de tolérance**, Paris: L'Harmattan, 1999.

UNESCO. **Declaração de Princípios sobre a Tolerância**. Paris, 1995: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001315/131524porb.pdf>.

WIESEL, E. (org). **L'intolérance**. Paris: Bernard Grasset, 1998.

ZARKA, Y. **Les fondemenst philosophiques de la tolérance**. Paris: PUF, 2002, 3 vol.

BIOGRAFIA DA AUTORA

Possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo, mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Atualmente é assistente doutor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e pesquisadora associada do Diversitas (FFLCH/USP). Membro colaborador da edição do tricentenário das “Oeuvres complètes” de Jean-Jacques Rousseau, EDITIONS CLASSIQUES GARNIER - www.classiques-garnier.com. Coordenadora do GT ANPOF de Ética e Filosofia Política. Editora da Revista Poliética.