

**TOLERÂNCIA E EMANCIPAÇÃO:
O TOLERANTISMO NO DEBATE TEÓRICO E NA EXPERIÊNCIA
HISTÓRICA MODERNA**

Rodrigo Medina Zagni*

*“... Tácita e muda, mas gloriosa vitória da parte inferior da alma, chamada irascível.
Quem assim vence, ainda que não saia a campo, não deixa de vencer inimigo, porque
se vence a si mesmo, que é do homem o maior inimigo”.*

Rafael Bluteau

O termo tolerância foi cunhado no ambiente europeu do Humanismo do Renascimento, descrito no ano de 1502 quando apareceu em forma de verbete no “Dicionário em oito línguas” de Ambrósio Calepino. Sua etimologia revela as matrizes latinas *tolerare* e *tollere*, cujo radical comum, “tol”, equivale às ações de erguer ou suportar, motivo pelo qual deu origem, por sua vez, à unidade de medida de peso que refere a capacidade ou tolerância de suportar determinada carga. Tolerar significa, portanto, suportar pacientemente uma condição adversa por determinado tempo; não referindo contudo a aceitação plena dessa condição essencialmente indesejável.¹

A sociedade que produziu este conceito obedecia a uma dupla determinação; primeiramente, a cosmologia cristã cujo teocentrismo levava às conversões forçadas de pagãos e à perseguição às heresias e que tentara promover a unidade da fé pela violência do movimento cruzadístico entre os séculos XI e XIII; noutro sentido, a conquista da América que descortinara uma outra metade do mundo, a partir de 1492, impusera à Europa não apenas o autóctone gravemente distinto daquilo que constituíam suas referências culturais e também biotípicas, mas o espelho do Novo Mundo a partir do qual a Europa pôde ver a si e revisitar seu conceito de civilização², face a violência ensejada pela conquista e pela colonização da América. O humanismo, afirmado entre

* Docente do curso de Relações Internacionais da Universidade Federal de São Paulo e coordenador do Grupo de Pesquisa “Conflitos armados, massacres e genocídios na era contemporânea” (UNIFESP/CNPq).

¹ Cf.: AURÉLIO, Diogo Pires; “Tolerância/Intolerância”; in: ROMANO, Roggerio (dir.). *Enciclopédia Einaudi* – 22. Política/Intolerância. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2010, p. 179.

² Deste esforço, destacam-se as obras de MORE, Thomas. *Utopia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999; MONTAIGNE, Michel Eyquem de; “Dos canibais”; in: MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaaios*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2001; e LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999, entre outros.

os séc. XIV e XVI tentou a homogeneização, seja no âmbito eclesiástico da *renovatio*, seja em termos laicos, por meios não violentos e buscando aquilo que haveria de comum em múltiplas consciências.

Esta primeira estratégia do humanismo inscreveu os esforços de Nicolau de Cusa nos tratados “De docta ignorantia”, de 1440, e “De Pace Fidei”, de 1453, dedicados a identificar na verdade cristã elementos universalmente assimiláveis a outras cosmovisões religiosas. É também o que distingue o pensamento neoplatonista de Giovanni Pico della Mirandola, nos tratados “De ente et uno”, de 1480, e “Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae”, de 1486; ainda de Marcílio Ficino, filósofo florentino, na obra “Theologia platonica de immortalitate animorum”, de 1491. Mas marca sobretudo o pensamento de Thomas More no “Diálogo contra as heresias”, na “Súplica das Almas”, no “Tratado sobre a Paixão de Cristo”, na “Expositio Passionis”, no “Tratado para receber o Corpo de Nosso Senhor” e na “Piedosa Instrução”; e, por fim, de Erasmo de Rotterdã, essencialmente no “Manual do cavaleiro cristão”³, escrito entre 1499 e 1501 na forma do “*Enquirdion*”, uma síntese do humanismo cristão que acabou editada no século XVI e difundiu-se rapidamente provocando uma invasão “erasmiana” na Europa.

O rompimento com uma cosmovisão teocentrista, datada do passado medieval, anunciou uma era de antropocentrismo na qual o Homem fora elevado a uma plataforma superior àquelas em que eram mantidas as religiões positivadas e cujas Escrituras detinham o peso de “Livro da Lei”.

O séc. XVII, que dera luz ao racionalismo de Descartes e de Leibniz, com a publicação das teses de Espinosa, em 1670, no “Tratado teológico-político”, identificou a coexistência conflituosa de verdades e crenças auto excludentes, provenientes do Estado e indistintas da religião, opondo-se a este tipo de violência por tratar-se ainda do cerne dos conflitos que se avolumavam no ambiente europeu ainda ressentido da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), que prefigurara a maior dentre todas as guerras de religião sangradas no ambiente europeu e em um período notadamente pré-revolucionário. Para Espinosa, a função do Estado seria a de defender a liberdade individual e não legislar sobre verdades universais, isso porque o soberano, tanto quanto seus súditos, estaria obrigado à lei da natureza que imporia a tolerância universal por

³ ROTTERDAM, Erasmo de. *Enquirdion*. Manual del caballero cristiano. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

meio da liberdade de opinião⁴. Imbuído da tarefa humanista de estabelecer aquilo que há de universal nos dogmas religiosos constitutivos do mosaico de realidades europeias, estabeleceu no mesmo tratado os “sete dogmas da fé”, presentes nos livros sagrados de toda e qualquer religião letrada, a saber: “... *existe um ser supremo que ama a justiça e a caridade, ao qual, para ser salvos, todos têm de obedecer e adorar, cultivando a justiça e a caridade para com o próximo*”⁵.

Essas tentativas conciliatórias e que levariam as doutrinas religiosas a cederem em nome de uma plataforma comum de impossível composição, excluiria das religiões seus próprios dogmas com o perigo de descaracterizá-las completamente, revelando o intento como impraticável. Tratava-se de uma utopia que mascarava, em última instância, a violência da homogeneização doutrinal.

O séc. XVII mesmo encontrou uma saída cosmopolítica para este pano de fundo utópico e isso se deu logo após a Guerra dos Trinta Anos, considerada a última das guerras religiosas europeias e que, ao seu término, quando lavrado o Tratado de Vestefália, ao inaugurar o moderno sistema de Estados o fez no marco da construção da própria ordem ocidental moderna na qual a “razão de Estado” se sobrepôs aos princípios religiosos medievais, fincados na soberania universal do Papado. No âmbito religioso, a Paz de Vestefália foi responsável, nos Estados germânicos devastados pelas três décadas de guerra civil, pelo estabelecimento de uma base federativa com pluralidade religiosa.

Dentre as causas que levaram a Europa a sangrar a mais horrenda de suas guerras, segundo Geoffrey Parker comparável apenas às guerras mundiais na primeira metade do séc. XX⁶, está a Paz de Augsburgo, de 1555, que impôs fim, ao menos temporariamente, à guerra confessional alemã estabelecendo o *jus reformandi*, ou seja, a concessão, por parte dos católicos, do direito à reforma, em função de sua manifesta incapacidade de eliminar a heresia protestante. O princípio do *cujus régio, eius religio*⁷ franqueava a possibilidade de cada casa real decidir por sua religião oficial, católica ou luterana, que por sua vez deveria ser obedecida fielmente por seus súditos estabelecendo-se o direito de emigrarem aqueles que professassem fé contrária. Em 1572, o projeto levou a Europa ao massacre dos huguenotes na “Noite de São Bartolomeu”, episódio sangrento da repressão aos protestantes na França e que pode ter

⁴ ESPINOSA, B. *Tractatus Theologico-politicus*. Lisboa: INCM, 1988, *passim*.

⁵ *Ibid.* p. 294.

⁶ PARKER, Geoffrey (ed.). *La Guerra de los Treinta Años*. Madri: A. Machado Libros, 2003, pp. 249-297.

⁷ "Tal príncipe, sua religião".

chegado a 70 mil mortos. A esfera religiosa confunde-se nesse contexto com a econômica, uma vez que ao converter um reino ao protestantismo seguiu-se o confisco pelo Estado das terras da Igreja, que por sua vez eram destinadas em grande parte à agricultura.⁸

A tolerância inscrita nesse princípio - do *cujus régio, eius religio* - está ainda vinculada a sua acepção tradicional: “... de condescendência para com aquela espécie de ilícito cuja proibição acarreta inconvenientes de qualquer espécie ou se revela, pura e simplesmente, impossível”⁹, ou seja, as diferenças seguiam caracterizadas como ilícitas e sua aceitação estaria condenada a ser suspensa quando as condições que permitiram que fossem toleradas fossem alteradas.

É o caso do Edito de Nantes, assinado em 1598 e que foi resultado também do “Massacre da Noite de São Bartolomeu”, em 1572, e dos 36 anos de perseguições e morticínios perpetrados contra os huguenotes a quem o edito concedia garantias de tolerância religiosa. No “edito de pacificação”, como ficou conhecido, tal medida de tolerância, corroborando a acepção tradicional do termo, estabelecia a confissão católica como religião oficial do Estado francês e oferecia liberdade aos calvinistas para exercerem sua fé. É o que reafirma Elisabeth Labrousse na análise que empreendeu sobre a revogação do edito, promovida por Luís XIV em 1685 e que, de uma França política e religiosamente dividida, fez regredir uma França católica:

... é preciso notar que o Edito de Nantes não tinha estabelecido uma liberdade de consciência, no sentido actual, que pressupõe um individualismo impensável no século XVII e que remete a opções religiosas para a esfera individual e privada. O edito concedia privilégios, minuciosamente circunscritos, às Igrejas reformadas de França; definia os seus espaços de implantação lícita e reconhecia aos franceses o direito de escolher uma ou outra das confissões cristãs reconhecidas no reino.¹⁰

A revogação do edito converteu o conceito jurídico-político de tolerância a uma fórmula anterior, na qual estavam cindidos os hereges - que produziam interpretações desautorizadas pela Igreja dos textos sagrados do Cristianismo -, e pagãos - que ainda desconheciam a verdade cristã -, sendo a tolerância reservada a pagãos enquanto, para os hereges, a já comum intolerância.

⁸ Cf.: PARKER, Geoffrey. *Op. cit.* pp. 249-297 e KENNEDY, Paul. *Ascensão e queda das grandes potências: transformação econômica e conflito militar de 1500 a 2000*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, pp. 39-77.

⁹ AURÉLIO, Diogo Pires; *op. cit.* p. 186.

¹⁰ LABROUSSE, Elisabeth. *La révocation de l'Edit de Nantes*. Paris: Payot, 1985, cit. por AURÉLIO, Diogo Pires; *op. cit.* p. 186.

Dentre as razões da tolerância, para o filósofo político italiano Norberto Bobbio, a mais vil é aquela que obedeceu a imperativos práticos da realidade vigentes a este tempo de sangrentas guerras religiosas e que se fez traduzir como prática de prudência política. No mais das vezes este tipo de razão se expressou como tolerância a diversidade de práticas religiosas exatamente por parte daqueles que, portadores de uma verdade alçada à condição de universal, estariam propensos à intolerância. Não se trata de renunciar às próprias crenças, transcendência das diferenças ou da manifestação de superioridade moral daquele que tolera, mas de suportar a crença vista como erro porque sua perseguição, historicamente, demonstra que ao invés de aniquilar o diferente, dá-lhe forças para seguir adiante na qualidade de martirizado. Tolerar, como ato de astúcia, é um “mal necessário” uma vez que “a intolerância não obtém os resultados a que se propõe”¹¹.

Nesta chave analítica, a tolerância como doutrina teológica deixava de se relacionar com o problema da verdade (seu próprio cerne) e passava a aceitar convenientemente o erro, assumindo uma forma notadamente utilitarista, quando púlpito da política.

Já como método universal, segundo Bobbio é durante o Humanismo do Renascimento que uma razão mais sublime passa a ser caracterizada como forma de persuasão, sobrepondo-se ao uso da coerção e da força, recurso comum da autoridade eclesiástica durante todo o milênio anterior. O que possibilitou isso foi o franco reconhecimento da capacidade do “outro” em perseguir não apenas seus interesses egoísticos; mas de reconhecer os interesses alheios: pedra angular da avassaladora produção literária do período, ou seja, uma fé depositada não mais na autoridade religiosa, mas no Homem. A persuasão tomou com isso o lugar da violência, momento em que a tolerância passou a distanciar-se, em seus significados, das práticas de violência e, mais, a opor-se a elas.

Durante o Humanismo do Renascimento, o sentido de tolerância se interpunha, ao término das sangrentas guerras religiosas, como instrumento de construção de uma Europa pacífica.

Em 1721, o “Vocabulário Português e Latino” de Rafael Bluteau rerepresentou o termo com uma leve oscilação de significado, equivalendo à paciência. Tratava-se, segundo o dicionário, de uma virtude reservada àqueles dotados de uma moral superior

¹¹ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 206.

e capazes, com isso, de suportar temporariamente o peso de situações indesejadas, sendo a negociação desta temporalidade mediada pela conveniência. Deste significado desdobra-se seu uso jurídico como ato dos juristas em permitir coisas ilícitas, como exceção à norma vigente, sem que tais coisas deixassem de serem vistas como tal:

... segundo os juristas, é uma certa permissão de coisas não lícitas, sem castigo de quem as comete, porém sem concessão nem dispensa para elas; e assim em muitas partes são toleradas as mulheres Damas, ainda que seja ilícita a arte meretrícia.¹²

Deste significado provém o uso social do termo “casa de tolerância” para se referir ao lugar onde tem prática a prostituição – é o que menciona Paul Claudel¹³ -, ainda que em realidades onde o meretrício não seja mais ilícito, senão moralmente condenável segundo a moral dominante.

O termo nasceu carregado, portanto, de significados ambivalentes. Seja como sinônimo de paciência e de uma aceitação dissimulada, mediada pela conveniência; seja como vigor de ânimo e altruísmo para sofrer pacientemente condições difíceis. Tolerar pode significar dissimular, tanto quanto sofrer em razão de uma virtude sublime.

O século do iluminismo produziu também, nas densas reflexões que marcaram o desenvolvimento do liberalismo político, uma profunda ressignificação do conceito de tolerância. Na “Encyclopédie” de Denis Diderot e D’Alembert, em 1751, foi invocado um estado de natureza sobre o qual deveria impor-se a razão; mas não uma razão universal e abstrata, senão aquela proveniente do livre-arbítrio. O programa iluminista enaltecia a razão movendo-a contra as causas da intolerância: a superstição e o obscurecimento da alma humana produzidos pela vigência de poderes tirânicos que ganharam forma no Estado Absolutista, cujo princípio legitimador para o exercício do poder político e para a concentração plena de soberania nas mãos do soberano era sumamente religioso: tratava-se de um governante escolhido por Deus, escolha chancelada pela Igreja tendo como lugar cerimonial para a coroação de grande parte dos monarcas europeus o Vaticano, recebendo, aquele que deveria reinar, a coroa diretamente das mãos do Papa.

O exercício do poder político da Igreja, como anteparo e aliado do poder monárquico, constituíam os inimigos mais nefastos da liberdade humana segundo o pensamento iluminista, é o que revelam as sentenças Jean Meslier, o chamado “padre-

¹² Cit. por AURÉLIO, Diogo Pires; op. cit. p. 179.

¹³ Ibid. p. 179.

ateu” da aldeia de Étrépigny, publicado postumamente como "Extrait des sentiments de Jean Meslier", editado por Voltaire: "Je voudrais, et ce sera le dernier et le plus ardent de mes souhaits, je voudrais que le dernier des rois fût étranglé avec les boyaux du dernier prêtre."¹⁴; de Denis Diderot, no poema que constitui "Les Éleuthéromanes": "Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre / Au défaut d'un cordon pour étrangler les rois"¹⁵; e, por fim, do pós-iluminista, contemporâneo da Revolução Francesa e que se tornaria um fervoroso reacionário pró-monarquista, Jean-François de la Harpe, a quem se deve a obliteração dos versos de Diderot em seu "Cours de Littérature Ancienne et Moderne", de 1799: "Et des boyaux du dernier prêtre / Serrons le cou du dernier roi"¹⁶.

Tais seriam os inimigos da liberdade – direito inato -, à qual, segundo Immanuel Kant, o homem seria naturalmente vocacionado.¹⁷ Para Kant, na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, de 1797,

... a liberdade (a independência relativamente ao arbítrio constrictivo de outrem), na medida em que pode coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é este direito único, originário, que corresponde a todo o homem em virtude da sua humanidade.¹⁸

Em 1763, no “Tratado sobre a Tolerância”, Voltaire sustentou a existência de um estado de natureza violento e cuja violência, por ser natural, não poderia ser suprimida ainda que se compreendesse a necessidade da paz. No contratualismo defendido por Voltaire, a violência natural deveria ser transferida, por meio do pacto, para o Estado que operaria então o uso de uma violência legítima para a promoção do bem comum; com isso, a tolerância seria decorrente da supressão, pela via da lei, da violência inerente à natureza humana, etapa anterior mesmo ao contrato social que pactuaria o estado civil.¹⁹ Um ano depois, Voltaire apresentou, em seu “Dicionário Filosófico”, um conceito de tolerância já vinculado às tradições do contratualismo e do jusnaturalismo e no qual o estado de natureza, ainda que violento, promoveria a aceitação mútua de fraquezas e erros humanos: “*nós somos todos feitos de fraquezas e erros; a primeira lei da natureza é perdoarmo-nos reciprocamente as nossas*

¹⁴ “Eu gostaria, e este será o último e o mais ardente dos meus desejos, eu gostaria que o último rei fosse estrangulado com as tripas do último padre”.

¹⁵ “E suas mãos arrancarão as entranhas do padre / na falta de uma corda para estrangular os reis”.

¹⁶ “E com as tripas do último padre / estrangulemos o pescoço do último rei.”

¹⁷ KANT, Immanuel; “Resposta à pergunta: o que são as luzes?”, in: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 493.

¹⁸ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Companhia Editora Nacional, 1964, p. 237.

¹⁹ VOLTAIRE. *Traité sur la tolerance*. Paris: Garnier Flammarion, 1989, *passim*.

loucuras”²⁰. A violência, tanto quanto as possibilidades de tolerância, seriam elementos constitutivos de uma natureza humana universal e que transcenderia a própria história, tendo como núcleo duro o *logus* de liberdade. A natureza humana e sua integração no cerne das sociedades prescindiria da condição de liberdade e negá-la a alguém, tolhendo-lhe o direito primal do livre-pensar e agir, de acordo com seus próprios critérios, seria negar a tolerância.

No ideário liberal do séc. XVIII, o debate contratualista opunha as teses pró-absolutistas, já fixadas desde o século anterior, àquelas engajadas nas transformações liberais que visavam pôr abaixo o Antigo Regime. No clássico de Thomas Hobbes, “Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil”, escrito em 1651, sustentou-se um estado de natureza - dos indivíduos desassistidos da tutela do estado civil -, egoístico e caótico no qual os indivíduos competiriam entre si por bens escassos em natureza, a *bellum omnium contra omnes*²¹ na qual o *homo homini lupus*²². Movidos pela pulsão de autopreservação – tendo como única certeza a existência do homem mais forte que o homem mais fraco -, desejosos por deixarem a guerra de todos contra todos, os próprios indivíduos pactuavam o estado civil, contrato que prescreveria a outorga da liberdade dos súditos pela tutela do Estado, encarnado na forma do Leviatã²³: o *summa potestas*, ou seja, o mais forte entre todos²⁴.

Levantando-se ainda contra as teses de Jean Bodin, inscritas sobretudo no tratado “Os seis livros da república”, de 1576, autores do contratualismo liberal inglês, como John Locke no “Segundo Tratado sobre o Governo Civil”, de 1689, e do iluminismo francês, como Jean-Jacques Rousseau no “Contrato Social”, de 1762, postularam um estado de natureza benévolo no qual imperaria a cooperação e não a competição; sendo a corrupção desta condição decorrente da pactuação de um tipo de Estado que, pela violência, tolheria a liberdade primal dos indivíduos, motivo pelo qual deveria ser a liberdade salvaguardada na qualidade de direito natural - inalienável - pelo próprio Estado, ordenado a partir de princípios constitucionais cujo objetivo primordial seria o de consagrar os direitos humanos²⁵.

²⁰ VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique et portatif*. Paris: Garnier Flammarion, 1964, p. 362 e 363.

²¹ “Guerra de todos contra todos”.

²² “O homem é o lobo do homem”.

²³ Monstro bíblico descrito no Livro de Jó e cuja origem remete à Tiamat, monstruosidade babilônica.

²⁴ HOBBS. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2007, pp. 127-268.

²⁵ LOCKE. *Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. 33-85; ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. São Paulo: Cultrix, 1978, pp. 21-135.

O caráter universalista do Iluminismo matizaria a concepção liberal de um estado de natureza primal, uma vez que particularidades regionais, relativismos morais e culturais não teriam lugar na caracterização de um homem universal. Sobre a abstração criada pelo novo conceito de humanidade, nos esclarece Diogo Pires Aurélio, professor do Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa,

... a *humanidade* é aquilo que em definitivo o identifica, mas é, ao mesmo tempo, algo que o transcende, na medida em que não se confunde com nenhuma das suas circunstâncias ou das suas manifestações concretas. Tudo o quanto o diferencia dos outros deve, pois, ser secundarizado, reduzido a condição de simples acidente, de modo a não permitir que a diferença, se fosse promovida a algo de essencial, ocasionasse a intolerância.²⁶

Tem-se, com isso, um conceito de tolerância que se vincula àquilo que há de universal e comum à essência humana, e não às diferenças que guardam os indivíduos entre si. A determinação dessa essência é, portanto, marcadamente excludente já que nelas não cabe a diversidade, dependendo essencialmente das similitudes.

Em 1789, mesmo ano em que as revoluções burguesas prometiam mudar a paisagem política da Europa, no “Dicionário da Língua Portuguesa” de Antonio Moraes e Silva o pensamento ilustrado, de natureza profundamente laicizante, foi responsável por uma distinção elementar que começava a afastar os sentidos da tolerância de uma acepção puramente religiosa: entre tolerância e indulgência. Enquanto tolerar, já por tradição aludia à passividade em dissimular e permitir “coisa digna de castigo”; na indulgência o responsável pelo sofrimento resulta perdoado. Aquele que tolera, portanto, não desculpa nem perdoa. Logo, o conceito de tolerância se afasta paulatinamente da condição de superioridade moral de seu agente, pois é na indulgência que se manifesta a pureza de caráter propensa ao perdão, virtude elementar do cristianismo; enquanto “*a tolerância é um sofrimento quase forçado; as circunstâncias o aconselham e talvez o prescrevam...*”²⁷.

A difusão das ideias liberais, ao tempo da Revolução Francesa, produziu também outra distinção: entre a tolerância religiosa, a “... *condescendência em permitir a prática de todos os cultos, assegurando a cada indivíduo a liberdade de seguir a religião que professa*”, e a tolerância política, “... *princípio da escola liberal, que reconhece em todo o indivíduo o direito absoluto de seguir e sustentar livremente*

²⁶ AURÉLIO, Diogo Pires; op. cit. p. 182.

²⁷ Ibid. p. 180.

falando, ou escrevendo, as doutrinas de que é partidário, embora à completa oposição às idéias predominantes, representadas no poder”²⁸.

Para Norberto Bobbio o avanço das ideias liberais na Europa e nos Estados Unidos culminou na ascensão de uma nova razão da tolerância, não mais como razão de método – a conveniência-violência medieval e a persuasão renascentista -; mas como razão moral, na forma do “respeito à pessoa alheia”, convertido em princípio moral absoluto. Com isso, interpõe-se um novo tipo de conflito, entre uma razão teórica – aquilo que o indivíduo deve crer – e uma razão prática – aquilo que o indivíduo deve fazer -; transpostos à qualidade de conflitos morais, os princípios antagônicos seriam os de uma moral da coerência, que leva os indivíduos a elevarem sua moral acima de todas as outras; e uma moral do respeito, que leva a aceitação do outro e de seus conteúdos morais.²⁹

Para Bobbio, trata-se do fundamento do Estado liberal uma vez que seria ele desprovido de mecanismos coercitivos que tivessem por finalidade impor aos indivíduos uma verdade ulterior, levando ao primado da verdade interior. Para o autor, com isso, tem-se uma tolerância como dever ético e, como “dever”, este conteúdo nos aproxima essencialmente do “imperativo categórico” kantiano.

Isso porque a síntese do conceito de tolerância, apenso às teses do contratualismo liberal, foi elaborada por Kant no tratado “A religião nos limites da simples razão”, de 1793, que apresentou um estado de natureza ético no qual os regramentos deveriam ser impostos pelo indivíduo a si mesmo, sendo ilegítima sua coerção por parte de quaisquer poderes externos a si.³⁰ A liberdade seria uma pré-condição para a igualdade na medida em que todos seriam, naturalmente, igualmente livres, passando então a tolerância a significar igualdade. Mais do que isso, sendo o igualitarismo e o universalismo identificáveis com a razão, uma vez que a razão universal é que identificaria os indivíduos como iguais, esta impeliria os homens à tolerância; tomando-se, pelo anverso, a intolerância como ato de irracionalidade, não sendo possível haver uma razão intolerante. Para Kant, quando os indivíduos são afastados das luzes dessa razão universal, luzes que estão presentes em si mesmos, as trevas da irracionalidade levariam às guerras. A razão levaria à igualdade, a igualdade conduziria à tolerância, conforme a razão iluminista; devendo ser perseguidos os

²⁸ Ibid.

²⁹ BOBBIO, Norberto. Op. cit. pp. 208-209.

³⁰ KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, *passim*.

institutos religiosos ou filosóficos que obstaculizariam, pela coerção, o livre-pensar e agir. Fica claro, nesses termos, porque a primeira metade do século XX poria abaixo tais esquemas filosóficos, enquanto ainda no século XIX seria desvelada a falácia da liberdade burguesa, para contingentes inteiros submetidos à subalternidade da expropriação de classe.

Mas o culto iluminista à razão e a perseguição ao obscurantismo religioso acabou revelando uma razão obscurecida, que em muito se parecia com a religião: uma religião da razão. Ao entronarem, os deístas, a razão como veículo condutor da verdade, esta passava a ter um status muitíssimo parecido com o de qualquer seita, bem como seus proponentes o de fiéis adeptos; e tal qual um credo, a razão dispunha ainda de pregadores, perseguidos e mártires, sendo instrumento de brutais fenômenos de intolerância.

No entanto, o culto iluminista à razão não pode ser confundido com a natureza das revoluções burguesas desse mesmo período, como parece fazê-lo Diogo Pires Aurélio no verbete que escrevera à “Enciclopédia Einaudi”, tratando do binômio tolerância/intolerância. Ao caracterizar os processos revolucionários nos Estados Unidos e na França como momentos em que a razão, sacralizada pelo movimento ilustrado, a partir da cultura passava a anexar a autoridade e a soberania políticas³¹, o autor toma não a razão, mas a própria revolução, como criadora de um novo tipo de intolerância. Isso porque, nosso entendimento é o de que o período de terror que se viu em França durante a República Jacobina é subproduto da entronização da razão e não um componente inerente às revoluções sociais que, no séc. XVIII, preconizaram a racionalização da política, por meio de sua laicidade, e puseram abaixo a estrutura maior da dominação de classe engendrada pela nobreza europeia: o Estado Absolutista³². Corre-se o risco de supor que outro caminho, que não o da revolução social, fosse possível nos quadros do Antigo Regime para operar as transformações demandadas pelos segmentos de sociedade convulsionados e para a resolução de crises econômicas, para as quais não havia saídas político-institucionais.

Sendo a revolução social um processo histórico complexo, decorrente das contradições desenvolvidas no bojo das sociedades de classe que lhe dão forma e conteúdo, o mesmo pode-se dizer da etapa de guerra civil que lhe constitui, momento

³¹ AURÉLIO, Diogo Pires; op. cit. p. 192.

³² É como caracterizou o Estado Absolutista ANDERSON, Perry. *Linhagens do estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2004, pp. 15-57.

em que interesses antagônicos e que tentam recompor o ordenamento que ruíra se articulam a fim de frear o processo revolucionário, no mais das vezes apoiados por forças estrangeiras que temem a expansão espacial do processo de revolução social.

É tão descabido empreender, com isso, juízos valorativos sobre a natureza das revoluções sociais quanto fazê-lo acerca da natureza dos regimes demolidos pelas revoluções; compreender esses processos em suas estruturas profundas implica em atravessar a fina camada que se cristaliza em sua superfície, no raso dos juízos morais edificadas a partir de elementos factuais, produtores de metanarrativas que culminam invariavelmente em um maniqueísmo simplista no qual aparecem, em forma bifurcada: evolução/revolução como meras opções históricas.

As razões da Revolução Francesa e, mais extensivamente, das revoluções burguesas ultimadas no avanço das ideias liberais, não se detêm, de fato, à distinção entre tipos de absolutismo mais ou menos tolerantes. Mesmo porque, não se trata, em essência, apenas da luta pela liberdade religiosa e política; mas de um desejo de emancipação plena das classes laboriosas e, portanto, de um contexto muito mais amplo que inscreve esses elementos no processo de luta de classes em sua expressão mais dramática e inadiável.

A intolerância avolumava-se, mais e mais, na violência da expropriação de classe, agravada no séc. XIX com a consolidação do mundo industrial e internacionalizada na forma do neocolonialismo, núcleo dinâmico do imperialismo, a partir da divisão internacional do trabalho que internacionalizou também as contradições lógicas do binômio capital/trabalho.

No mundo inaugurado pela industrialização, consolidado na forma do mundo burguês, a produção de contradições lógicas decorrentes da consagração da razão como princípio persecutório da desrazão, culminou naquilo que parecia ser seu extremo oposto: a intolerância. Não se trata de uma anomalia; mas da constatação de uma falácia: de que a razão levaria à igualdade e, esta, à tolerância. O igualitarismo burguês, que resignificava o ideal de democracia, nos quadros do capitalismo industrial mostrava-se tão excludente quanto sua matriz grega, pressupondo uma “igualdade entre iguais” caracterizada pela violência da expropriação de classe que marcava à pele o proletariado urbano. A razão estava distante demais das possibilidades de construção de uma sociedade igualitária; dando conta minimamente da construção de uma ideologia meritocrática burguesa que em vários momentos voltou-se para as religiões a fim de legitimar as próprias desigualdades, bem como fez com que também o operariado

buscasse promessas de redenção *post-mortem* nas religiões protestantes, reavivadas pelo proletariado no ambiente urbano e fabril do séc. XIX³³.

A fantasia de uma razão que inexoravelmente levaria à igualdade e à tolerância - que não é apenas utopia, trata-se de um procedimento ideológico - é responsável por contradições e paradoxos perversos, como as muitas tentativas de justificação, nos Estados Unidos, do instituto da escravidão inaugurado já em meados do séc. XVII, desde explicações de caráter biológico até tentativas filosóficas e sociológicas. Diogo Pires Aurélio chama a atenção para o fato de os primeiros tratados da sociologia americana, por exemplo aqueles consagrados por revistas como a “*American Journal of Sociology*”, se dedicarem a teorizar a inferioridade dos trabalhadores negros, justificando sua redução a condição de escravos.³⁴

O próprio período de terror que assaltara o processo revolucionário francês está inscrito nessas contradições. De 1792 a 1794 o governo francês passou a ter hegemonia da esquerda jacobina chefiada por Robespierre; teve início, com isso, o terceiro e mais radical período da revolução: a República Jacobina; nesse período, o rei foi julgado e decapitado, a monarquia foi abolida e foi declarado o sufrágio universal. A revolução assumiu então um profundo caráter antirreligioso suprimindo a Igreja e guilhotinando padres de forma sistemática. Diante da crise militar foi proposto um novo tipo de exército, baseado na eliminação da distinção entre civis e militares: todos os cidadãos seriam soldados da revolução, os bens poderiam ser confiscados em benefício da nação e em caso de perigo extremo; trata-se de um novo exército e os elementos que o iluminaram foram a guerra de movimentos – a mobilidade tática das tropas – e a implantação do terror à contrarrevolução, por meio de julgamentos e execuções sumárias de contrarrevolucionários. Do terror que marcou o período advém o invento do médico francês Joseph-Ignace Guillotin, que desenvolveu um método de execução com base em um mecanismo de acionamento de uma lâmina para decapitação, que permitia executar um número maior de pessoas com menor dispêndio de energia e muito mais rapidamente. Do terror não adveio progressos significativos à própria revolução e seus princípios fundacionais: sob os jacobinos, o sufrágio nunca foi utilizado e o controle de preços não funcionou, mas as promessas empurravam o povo francês para a guerra

³³ Cf.: FROMM, Eric. *O medo à liberdade*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986, pp. 90-113.

³⁴ AURÉLIO, Diogo Pires; op. cit. p. 193.

derrotando a contrarrevolução monárquica e exércitos estrangeiros, enquanto eram massacradas, internamente, as dissidências.³⁵

Para Aurélio Diogo Pires, o que diferencia este tipo de terror daquele comum ao Antigo Regime é o fato de que, durante a revolução, ele buscou legitimar-se racionalmente; a bem do fato de que “... a razão descobrir-se-á religião”.³⁶

O momento culminante desta passagem é a promoção do “Culto ao Ser Supremo”, por parte de Maximilien de Robespierre, sobre o qual Hannah Arendt asseverou:

... o ridículo do empreendimento era tão grande que se deve ter tornado manifesto àqueles que assistiram às primeiras cenas, tal como o veio a ser para as gerações futuras; logo na altura, deve ter dado a impressão de que o deus dos filósofos sobre o qual Lutero e Pascal descarregaram o seu desprezo teria, finalmente, decidido revelar-se sob a aparência de um palhaço de circo.³⁷

O séc. XIX, com o assentamento das teses do socialismo científico de Karl Marx e Friedrich Engels, rompeu com a lógica iluminista e com o processo de conversão da razão à condição de nova religião. Na crítica que Marx empreendera a Feuerbach³⁸, está presente a percepção de que os ataques que este engendrara à dominação religiosa, empreendidos não a partir de uma perspectiva social, incorriam no risco de eles mesmos assumirem uma estrutura argumentativa religiosa. Como instrumento de dominação, para o fundador do materialismo histórico-dialético, a religião seria o obstáculo maior à emancipação do homem, enquanto mantida como instrumento de dominação e servil aos interesses das classes dominantes. Buscando a redenção no plano celeste, abnegava-se da emancipação da classe trabalhadora no plano terreno, daí o seu caráter nocivo e alienador, distensionador de todo e qualquer recalçamento e, com isso, impeditivo da tomada de consciência, pré-condição para a luta de classes. Logo, não bastaria emancipar o Estado do poder religioso, como se operou nas revoluções burguesas do séc. XVIII; a aurora comunista anunciava, para este novo tempo, a emancipação do Homem frente a quaisquer poderes. A crítica maior à Feuerbach consiste na sustentação

³⁵ Cf.: SOBOUL, Albert. *A Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007, pp. 7-99; HOBBSBAM, Eric J. *A era das revoluções: 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008, pp. 83-143; RUDÉ, George. *La multitud en la historia: estudio de los disturbios populares en Francia e Inglaterra – 1730-1848*. Buenos Aires, México, Madri: Siglo Veinteuno, 1989, pp. 99-139; e SOLÉ, Jacques. *A Revolução Francesa em questões*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989, pp. 54-72; 139-164.

³⁶ AURÉLIO, Diogo Pires; op. cit. pp. 193 e 194.

³⁷ ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Moraes Editores, 1971, p. 182; cit. por AURÉLIO, Diogo Pires; op. cit. p. 194.

³⁸ “Teses sobre Feuerbach”; in: MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 27-34.

de que seria inócuo o combate a esses poderes apenas no plano filosófico; o conceito de *práxis* – que conjugava à reflexão filosófica a ação transformadora da realidade social – impunha o combate antirreligioso – entendido como o combate às instituições religiosas que anteparavam a exploração de classe - no contexto da luta de classes, motor dialético da história.

A aurora comunista que despontara já em 1848 - mesmo ano em que fora publicado o “Manifesto do Partido Comunista” - na forma de um vagalhão revolucionário que varreu a Europa não como uma revolução burguesa, mas encampada primordialmente por trabalhadores pobres³⁹ – a “Primavera dos Povos” -, tinha em seu horizonte uma sociedade igualitária na qual a igualdade seria resultado da abolição das classes sociais. Para Marx, a produção da igualdade política operada durante as revoluções liberais teria sido puramente ficcional, incapaz de libertar as classes laboriosas dos grilhões que a prendiam aos interesses das classes proprietárias, isso porque não teriam dado condições para uma efetiva igualdade social, do que resultara uma liberdade burguesa que, para o proletariado, significava a ilusão de liberdade.

O séc. XIX foi também o tempo de um profundo cientificismo, filho do positivismo de Augusto Comte inaugurado no “Discurso preliminar sobre o espírito positivo”, de 1858, revolucionado pelas teses evolucionistas de Charles Darwin, publicadas no tratado “A origem das espécies”, em 1859, e que se encontrara com as recém-nascidas ciências Humanas e Sociais (Economia, História, Antropologia, Sociologia etc.) pela via do “spencerianismo”- alusão ao esforço de Herbert Spencer em conjugar as teses do evolucionismo darwinista com a análise das sociedades humanas -, do qual despontara um darwinismo social que, por sua vez, matizara uma antropologia rácica, uma sociologia genética e uma história mergulhada no progressismo positivista. O cientificismo havia soterrado o antropocentrismo humanista, bem como os últimos resquícios de teocentrismo que, porventura, teriam sobrevivido ao passado medieval; mas criara também uma nova fé, dessa vez depositada nas ciências que prometiam redimir as sociedades humanas de suas mais graves contradições.

O ciclo civilização & barbárie, que contava neste novo momento com aportes explicativos pretensamente científicos, produziu reflexões *suis generis* acerca da tolerância, como expressa o clássico de Stuart Mill, “On Liberty”, publicado em 1859 (mesmo ano de divulgação da “Teoria Evolucionista” de Darwin) e centrada na

³⁹ Cf.: HOBSBAWM, Eric J. *A era do capital - 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, pp. 27-50 e PALMADE, Guy (org.). *La época de la burguesia*. México: Siglo Veinteuno, 2000, pp. 1-53.

liberdade de opinião elevada à condição de primeira grandeza com vistas à emancipação das sociedades humanas. Contudo sua doutrina excluía aqueles que apontava como “... povos atrasados cuja raça pode considerar-se na sua menoridade”. Para o fervoroso defensor da tolerância entre os povos, até mesmo o despotismo seria justificável, desde que movido a disciplinar “... selvagens, contanto que o objetivo seja o seu próprio aperfeiçoamento, ficando os meios justificados se esse fim de justificar”⁴⁰.

Em 1899, Cândido de Figueiredo, em seu “Dicionário”, apresentou duas inovações que, mais adequadamente, explicitaram a bifurcação criada pela vigência de dois dos significados fundacionais do conceito de tolerância: o termo derivado “tolerantismo”, referindo o sistema pelo qual se produzia, nos limites do Estado, a tolerância em relação à prática de todas as religiões; e outro derivado, “tolerada”, sinônimo da prostituta sujeita à inspeção e regulamentação policial por estar inscrita nos registros administrativos da burocracia estatal. Em verdade, o século do cientificismo e do positivismo, em seu ocaso, manifestava a partir dos léxicos uma primeira dissociação entre a liberdade religiosa e a permissão de atos ilícitos, isso porque, o avanço das ideias liberais na Europa do séc. XVIII, por meio das revoluções burguesas que fundaram o mundo contemporâneo, culminou na forma do Estado laico; daí a associação entre tolerância e liberdade de religião e de pensamento, para um novo momento em que professar tais liberdades era ato considerado lícito.

O encurtamento dessas distâncias e o recurso à inferiorização do “outro” como estratégia para sua dominação foram flagrantes durante toda a “era dos impérios”, de 1875 a 1914⁴¹, cujo exoesqueleto fora o sistema colonial que estabeleceu, na periferia e semiperiferia do sistema capitalista o *locus* de exploração das grandes potências em sua corrida concorrencial, nos quadros do industrialismo, pela liderança do sistema-mundo capitalista. A ocupação e a gestão de povos careciam de validade e justificativa ideológica, do que se valeram discursos intolerantes alçados à condição de pseudociências incumbidas de validar as diferenças como índices de inconclusão de processos civilizatórios. Povos na infância, formações sociais inconclusas e índices de barbárie prescindiriam da disciplinadora mão colonizadora europeia a fim de seguirem na corrida cujo ponto final seria a civilização, no seu modo ocidental. Mas a própria contra resposta dada à violência da ocupação estrangeira, nos limites dos grandes impérios, também proclamava as identidades, neste caso coletivas, e de cujo

⁴⁰ MILL, Stuart. *On Liberty*. London: Penguin Books, 1974, p. 69.

⁴¹ HOBSBAWM, Eric. *A era dos impérios - 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

reconhecimento tem-se a ideia de nação, na complexa e abstrata conjugação entre povos (e seus elãs identitários) e território, sobre o qual reivindicava-se autodeterminação, à revelia dos grandes impérios desejosos por manterem sua unidade territorial.

Dessas “comunidades imaginadas”⁴² que reivindicam o reconhecimento de sua cultura, produziu-se nos quadros da dominação colonial ocidental o fenômeno do etnocentrismo a partir da lógica da indiferença, negando qualquer razão universalista, sobretudo a razão iluminista posta a termo já na primeira metade do novo século.

As primeiras convulsões que deram origem à Antropologia Cultural, a partir da escola boasiana, assentaram a crítica ao etnocentrismo por meio de proposituras relativistas que buscavam calibrar os olhares buscando identificar as distâncias entre o “eu” e o “outro”, sem contudo reafirmar a superioridade do “eu”, senão relativizar e identificar os sistemas simbólicos do “outro” conferindo-lhe autonomia, sendo para isso necessário ver o “outro” a partir das referências do “outro”.

Noberto Bobbio recuperou, deste início de século, a célebre controvérsia entre Luigi Luzzatti e Benedetto Croce, e que complexizava a problemática associação entre as antíteses indiferença-fanatismo e tolerância-intolerância. Na obra “La libertà di coscienza e di scienza”, publicada em 1909, Luzzatti exaltava a tolerância como manifestação do espírito liberal, logo, presente no Estado liberal; enquanto Croce, em 1926 e nas páginas de “Cultura e vitamoreale”, retrucava que a tolerância não se verificaria como espírito universal, senão como “fórmula prática e contingente”, logo, não seria viável sua aplicação como “critério para julgar a história”. A questão central, para Croce, é a de que nem sempre entre os tolerantes encontram-se os espíritos nobres, verificando-se em muitos casos, pelo contrário, os retóricos e os indiferentes. Escreveu Croce, em 1943, no “Pagina Sparse”: “Os espíritos vigorosos matavam e morriam”⁴³, os demais, apenas toleravam e isso por pura conveniência.

Em suma, para o intolerante ou para quem se coloca acima da antítese tolerância-intolerância, julgando-a historicamente e não de modo prático-político, o tolerante seria frequentemente tolerante não por boas razões, mas por más razões. Não seria tolerante porque estivesse seriamente empenhado em defender o direito de cada um a professar a própria verdade, no caso em que tenha uma, mas porque não dá a menor importância à verdade.⁴⁴

⁴² ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

⁴³ Cit. por BOBBIO, Norberto. *Op. cit.* p. 205.

⁴⁴ BOBBIO, Norberto. *Op. cit.* p. 205.

Não haveria portanto, para Bobbio, relação direta entre a antítese indiferença-fanatismo e tolerância-intolerância, esta essencialmente prática, esvaziada dos conteúdos que alimentariam, por sua vez, a primeira.

O início do breve século XX, para Eric Hobsbawm inaugurado em 1914 com a eclosão da Grande Guerra (e cujo término teria se dado em 1989), descortinou uma primeira porção de tempo como uma “era de catástrofes” ou uma “era da guerra total”, que teria se estendido até 1945⁴⁵; mas teria apresentado concretas possibilidades de realização do programa socialista teorizado pelos fundadores do socialismo científico, em outubro de 1917, quando os bolcheviques liderados por Lênin “assaltaram os céus”.

Não por motivos endógenos, como faz crer Diogo Pires Aurélio quando utiliza Saint-Just – para quem a revolução é tal qual o deus Cronos, que devora seus próprios filhos – a fim de explicar o totalitarismo soviético⁴⁶; mas como assalto contrarrevolucionário: o ideário marxista-leninista fora soterrado pelo terrorismo de Estado stalinista e que produzira não apenas intolerância de forma persecutória, mas massacres e processos genocidários.

O igualitarismo socialista dera lugar, sob Joseph Stalin, à submissão plena do indivíduo, e com isso de sua primal liberdade, ao Partido; do Partido a sua direção; e da direção à vontade do seu líder máximo que, por sua vez, encarnaria a vontade do povo. Sustentando-se o stalinismo não apenas na violência de Estado, mas no extremado culto a personalidade do líder, é possível inserir sua vigência no ciclo de regimes totalitários que marcaram uma fase nefasta da história europeia no séc. XX, partilhada pelo nazismo alemão, pelo fascismo italiano, pelo salazarismo português, pelo franquismo espanhol e pelo militarismo japonês.

Em 1929, às vésperas do colapso do capitalismo internacional, Sigmund Freud, que já havia fixado a tolerância como um ideal civilizacional em “Totem e tabu”, publicou em “O mal-estar na civilização” sua oposição, nos princípios fundacionais da psicanálise, às tentativas de limitação da agressividade humana, para ele inata, por meio tanto da ética cristã quanto da ética socialista e que manifestariam um gravíssimo “desconhecimento idealista da natureza humana”. Para ele

Com efeito, o homem é tentado a satisfazer a sua necessidade de agressão à custa do próximo, a explorar o seu trabalho sem contemplações, a utilizá-lo sexualmente sem o seu

⁴⁵ HOBBSAWM. *Era dos extremos: o breve século XX – 1914-1991*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995, pp. 11-28.

⁴⁶ AURÉLIO, Diogo Pires; op. cit. pp. 193 e 195.

consentimento, a apropriar-se dos seus bens, a humilhá-lo, a infringir-lhe sofrimentos, a martirizá-lo e a mata-lo.⁴⁷

Mas a via liberal, tampouco, primava pela liberdade do *homo economicus*. Talvez a mais consistente crítica já elaborada ao conceito liberal de tolerância foi feita por Herbert Marcuse, no ensaio “Repressive Tolerance”⁴⁸, de 1965, e que representa o gênero da crítica marxista aos direitos do homem provenientes do ideário liberal do séc. XVIII. Como signo de passividade, a tolerância se convertera, nas sociedades liberais, em uma forma de legitimação do ordenamento social estabelecido, inclusas as matrizes da dominação econômica, a partir da qual se configuram as relações políticas e que se manifestam como violência. Para Marcuse

... aquilo que hoje se proclama e pratica como tolerância está, em muitas das suas manifestações, ao serviço da causa da opressão (...) A intolerância atrasou em centenas de anos o progresso e prolongou a escravidão e a tortura de inocentes. Não acontecerá o mesmo com a tolerância indiscriminada e pura? Não haverá situações históricas em que uma tal tolerância impede a libertação e multiplica as vítimas que são sacrificadas ao *status quo*? Pode a garantia indiscriminada de direitos políticos ser repressiva?⁴⁹

Para o autor, evidentemente sim; a emancipação almejada pelas classes subalternas, na conjugação entre liberdade e igualdade, só seria possível na forma de um pensar independente de doutrinação e manipulação, livre portanto de qualquer tipo de autoridade. Contudo, Marcuse sublinha o fato de que não se pode supor que nas sociedades liberais, capitalistas, não se operem formas diversas de autoridade, doutrinárias e manipuladoras, ainda que se tenha a ilusão da liberdade de pensar e de agir ao passo de uma flagrante desigualdade comum às sociedades de classe, radicalizada na forma da sociedade de consumo de massa. Marcuse desdobra seus argumentos sublinhando o fato de que as opiniões, nas sociedades de consumo de massa, não seriam autônomas em função da apropriação, por parte das classes sociais empodeiradas economicamente, de tecnologias que funcionam como instrumentos de dominação voltados à formação da opinião, por meio da manipulação da informação e da linguagem, ou seja, o poder do complexo midiático servil aos interesses do grande capital. Assegura-se o *status quo* ainda que o pensamento dissidente possa ganhar

⁴⁷ Cit. por AURÉLIO, Diogo Pires; op. cit. p. 203.

⁴⁸ in: MARCUSE, Herbert; MOORE, JR., Barrington; WOLFF, Robert Paul. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1969, pp. 95-137.

⁴⁹ Cit. por AURÉLIO, Diogo Pires; op. cit. p. 197.

algum lugar, segue bloqueado uma vez que se dissemina a leitura e a interpretação de qualquer contradiscurso, traduzindo-o como pensamento minoritário e incoerente.

Marcuse já havia considerado o tipo de raciocínio condenatório da ação violenta realizada por tipos sociais oprimidos com vistas a sua libertação; distinguindo gravemente este tipo de violência daquela praticada pelos opressores. Sendo a violência opressora uma constante na história da humanidade, seja na forma física, seja mental, observa-se como constante histórica a violência dos oprimidos como um passo em direção a sua libertação, pré-condição para uma sociedade efetivamente igualitária. Não se deve portanto confundir violência e intolerância; na intolerância a violência, eivada de significados, é instrumento do eu – cujos referenciais sócio-culturais são reconhecidos – em relação ao “outro”, que escapa a estes referenciais. Já a violência, como ato de liberdade, segundo Erich Fromm, é o princípio da razão. É neste erro que incorrem aqueles que pensam haver um círculo que reiteradas vezes se fecha e no qual a almejada tolerância transforma-se na brutal intolerância. Afirmar que “... a violência é a parteira de toda a velha sociedade grávida de uma nova”⁵⁰, como fizera Marx, não se trata de um apanágio, mas de uma constatação empírica decorrente do acuidado empreendimento do materialismo histórico-dialético e do processo ruptural ensejado pela marcha triática que pressupõe a luta de classes como motor dialético da história. Logo, a verdadeira razão não está na violência; mas na busca por eliminá-la na sua base fundacional: a violência da expropriação de classe.

Aurélio Buarque de Holanda, em seu “Dicionário da Língua Portuguesa” de 1974, apresentou uma definição mais abrangente e que abarcou, em alguma medida, todo o repertório pretérito de significações, adicionando-lhes uma concepção científica nova e que desenhou seus contornos contemporâneos; segundo ele, tolerância é a

... tendência a admitir modos de pensar, de agir e de sentir que diferem dos de um indivíduo ou de grupos determinados, políticos ou religiosos (...); diferença máxima admitida entre um valor especificado e o obtido; margem especificada como admissível para o erro e uma medida ou para discrepância em relação a um padrão.⁵¹

Sobre o conceito contemporâneo de tolerância, a partir da definição dada por Aurélio Buarque de Holanda, Diogo Pires Aurélio conclui existir então um padrão, uma margem de tolerância e o intolerável⁵².

⁵⁰ MARX, Karl. *O Capital*. Livro I, tomo III. Lisboa: Avante!; Moscovo: Progresso, 1997, p. 848.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

O termo está muitíssimo influenciado, portanto, pelo conceito antropológico de etnocentrismo, por sua vez debruçado sobre as relações que se estabelecem entre o “eu”, cujos referenciais compreensivos para seus sistemas culturais são conhecidos, e o “não-eu”, que por sua vez mantém práticas culturais cujos sentidos e significados escapam, essencialmente, ao universo referencial conhecido daquele para quem seus valores é que ocupam centralidade. Dizer da tolerância entre aqueles que se reconhecem no mesmo universo simbólico é plasmar no plano das identidades dos sujeitos um vetor notadamente relacional, onde todos “se conhecem”; não se pode dizer o mesmo na relação entre o “eu” e o “outro”, sobretudo quando o “outro”, incompreendido, recebe a feição de inferior ou exótico (o que dá no mesmo). O desafio seria o de transcender as diferenças, tentando ajustar a compreensão do “eu” em relação ao “outro”.

Caso extremo em que o etnocentrismo se calça de explicações pretensamente científicas foi o desenvolvimento, na Alemanha, da disciplina de Higiene Racial, alimentada pelas pseudoteorias eugênicas que, por sua vez, nasceram no ambiente extra alemão, especificamente na Inglaterra portadora do “fardo do homem branco”, ou seja, ainda na segunda metade do séc. XIX. Trata-se da antessala do Holocausto, precedido por uma série de medidas de exclusão do componente judeu na sociedade alemã pelo menos desde 1935, quando ganham revestimento jurídico-formal a partir das leis de Nuremberg, de caráter sumamente racista, seguidas do brutal processo de guetorização que, com a Segunda Guerra Mundial em curso, se articulariam ao complexo concentracionário do nazismo e ao objetivo final do aniquilamento dos 11 milhões de judeus de toda a Europa, dos quais 6 milhões pereceram.

O antissemitismo não foi monopólio da sociedade alemã do Terceiro Reich, trata-se de um fenômeno antigo e complexo que permite identificar práticas de bestialização de grupos sociais que, em distintos momentos e em diversas sociedades, receberam o estigma do “outro” e por isso foram sistematicamente isolados, no caso dos judeus dos “autos de fé” a cabo pelo Santo Ofício aos guetos e “pogroms” que antecederam o morticínio perpetrado, no séc. XX, em escala e com *modus operandi* industriais.

De acordo com Diogo Pires Aurélio, o “gueto” como categoria permitiria estender lógicas correlatas ao processo de exclusão que vitimou sociedades negras nos Estados Unidos após a abolição da escravatura, bem como na África do Sul, durante a vigência do “apartheid”.

O *ghetto*, aliás, mais do que uma reserva territorial, é uma condição jurídico-social, na medida em que se apresenta como um articulado de normas destinadas a limitar os movimentos e a restringir os contatos ao mínimo possível. Porém, o sistema de “limpeza de sangue”, com ou sem massacre, não contempla sequer esta hipótese de tolerância resignada para com um residual de igualdade. Tolerar aquele que se diz transportar o crime nas veias e cuja existência significa já de si uma ameaça para os valores da comunidade é atentar contra esta. O verdadeiro membro de uma comunidade que se autojustifica por ser etnicamente homogeneizada será aquele que denuncia aos tribunais o diferente. A única atitude que o relaciona com o *outro* é a perseguição que deve mover-lhe. A perseguição ou a cumplicidade. Que ele chegue ou não ao extermínio, depende só das circunstâncias.⁵³

Na obra “A era dos Direitos”, publicada primeiramente na Itália em 1990, Norberto Bobbio, ao analisar as razões da tolerância e deparando-se com uma multiplicidade de significados atribuídos do termo, tomou como historicamente dominante aquele que refere um problema de convivência de crenças religiosas e políticas. Atualizado para aquele início de década - a última do milênio -, o termo estendia-se, em seus usos sociais, para o problema da convivência com minorias étnicas, linguísticas e raciais, do que se desdobra uma dupla natureza do conceito de tolerância: a intolerância de crenças implicaria no problema da existência de um discurso monolítico e intransigente sobre a verdade; enquanto a intolerância à diversidade física ou social imporia o problema do preconceito e, conseqüentemente, dos atos discriminatórios.⁵⁴

Trata-se de duas formas de intolerância e que possuem, com isso, duas diferentes razões: no primeiro caso, a convicção da existência de uma verdade universalmente válida; no segundo, a existência de estruturas pré-compreensivas da realidade, fixadas e difundidas de maneira acrítica pela tradição ou por uma autoridade socialmente aceita. Para Bobbio, ambas as razões se confundem na medida em que verdades que se pretendam universalmente válidas, via de regra, operam generalizações em demasiado grau que possam ser identificadas como preconceituosas.

Para o autor, ao lado das três doutrinas que já foram mencionadas anteriormente – teológica, humanista e liberal -, a natureza da verdade contempla ainda teorias que do ponto de vista teórico sustentam a necessidade do confronto e sínteses de múltiplas e parciais verdades, solapando a malfadada ideia de uma verdade universal. Verdades multifacetadas constituiriam não mais um universo de vivências, mas um multiverso de convivências onde a tolerância não seria um mero método ou um dever moral, senão uma necessidade das sociedades humanas para que possam coabitar as mesmas

⁵³ AURÉLIO, Diogo Pires; op. cit. p. 211.

⁵⁴ BOBBIO, Norberto. *Op. cit.* p. 203.

realidades, dada a natureza multifacetada e sempre parcial da verdade, melhor dizendo, das verdades todas relativamente válidas.⁵⁵

Considerações finais

Essas distâncias, que outrora podiam ser verificáveis no espaço geográfico onde o “outro” divisava do “eu” por distâncias intransponíveis; hoje estão instaladas no complexo estacionário das mentalidades, onde as transformações se operam muito lentamente e onde o “eu” e o “outro” seguem divorciados, ainda que os processos de mundialização do capital e os densos fluxos de transportes populacionais imponham a existência do “outro” no mesmo espaço urbano das cidades globais, segue ele pertencendo a um outro mundo por escapar dos padrões referenciais que definem e reafirmam o “eu”, valendo-se inclusive da marginalização do “outro” a quem se destina toda sorte de violências, o que inclui a expropriação de classe intercotada por elementos étnicos.

A crise profunda em que está mergulhada a Civilização Ocidental; para além das crises econômicas, apresenta-se na forma de uma crise de modelo civilizacional que carece ser revisto a fim de assumir configurações inclusivas, dada a premência da emancipação das classes subalternas, majoritariamente populações pobres e deslocadas da periferia do sistema capitalista – periferia que, hoje, está em todas as partes -, contingentes que não carecem apenas dos bens materiais necessários a sua existência física, mas famintas de existência social, do que depende seu reconhecimento como indivíduos plenos, portadores do direito inalienável da diferença e, no limite, do direito de existir.

Bibliografia

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Moraes Editores, 1971.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

⁵⁵ Ibid. p. 210.

- CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.
- ESPINOSA, B. *Tractatus Theologico-politicus*. Lisboa: INCM, 1988.
- FROMM, Eric. *O medo à liberdade*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- HOBBS. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- HOBBSAWM. *Era dos extremos: o breve século XX – 1914-1991*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.
- _____. *A era dos impérios - 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- _____. *A era do capital - 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- _____. *A era das revoluções: 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Companhia Editora Nacional, 1964.
- _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- _____. *A religião nos limites da simples razão*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- KENNEDY, Paul. *Ascensão e queda das grandes potências: transformação econômica e conflito militar de 1500 a 2000*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- LOCKE. *Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARCUSE, Herbert; MOORE, JR., Barrington; WOLFF, Robert Paul. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1969.
- MARX, Karl. *O Capital*. Livro I, tomo III. Lisboa: Avante!; Moscovo: Progresso, 1997.
- _____. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MILL, Stuart. *On Liberty*. London: Penguin Books, 1974.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaio*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2001.
- MORE, Thomas. *The Complete Works of St. Thomas More*. New Haven; London: Yale University Press, 1997.
- _____. *Utopia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- PALMADE, Guy (org.). *La época de la burguesia*. México: Siglo Veinteuno, 2000.
- PARKER, Geoffrey. *La Guerra de los Treinta Años*. Madri: A. Machado Libros, 2003.

- ROMANO, Roggerio (dir.). *Enciclopédia Einaudi – 22. Política/Intolerância*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2010.
- ROTTERDAM, Erasmo de. *Enquiridion*. Manual del caballero cristiano. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. São Paulo: Cultrix, 1978.
- RUDÉ, George. *La multitud en la historia: estudio de los disturbios populares en Francia e Inglaterra – 1730-1848*. Buenos Aires, México, Madrid: Siglo Veintiuno, 1989.
- SOBOUL, Albert. *A Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.
- SOLÉ, Jacques. *A Revolução Francesa em questões*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique et portatif*. Paris: Garnier Flammarion, 1964.
- _____. *Traité sur la tolerance*. Paris: Garnier Flammarion, 1989.