

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

A Tolerância como Paradigma Antropológico

- Contributo para a Construção de uma Filosofia da Educação

**Dissertação de Mestrado em Filosofia da
Educação sob a Orientação do Professor
Doutor Adalberto Dias de Carvalho**

Maria Guilhermina Guedes Maia da Costa

Porto 1999

Agradecimentos

Este trabalho não teria sido possível sem a ajuda e o encorajamento do Professor Doutor Adalberto Dias de Carvalho.

Os nossos agradecimentos vão também para todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, contribuíram para a sua realização.

Nota Prévia

Todos os títulos das obras dos autores referidos ao longo do texto encontram-se na língua em que foram trabalhados. A tradução feita nas citações é da nossa inteira responsabilidade.

ÍNDICE

Introdução	1
1ª Parte: A concepção clássica de tolerância	17
1. A noção de tolerância no Iluminismo	18
2. Voltaire e a tolerância como <i>apanágio da humanidade</i>	25
3. John Locke e a problemática da tolerância	37
4. Pierre Bayle: entre a concepção clássica e a concepção contemporânea de tolerância	47
2ª Parte: Diferença versus alteridade	54
1. O pensamento da diferença e a crítica a Hegel	55
2. A problemática da alteridade no contexto do pensamento diferencialista ..	65
3. Da alteridade da diferença à alteridade da relação	68
3.1. A unidade plural	68
3.2. O discurso filosófico como o discurso dos discursos O filósofo e o <i>métier de penser</i>	71
3.3. Diferença e alteridade	77
3.4. O processo de liberdade como processo de razão / anti-razão	80
4. Tolerância e intolerância	83
4.1. A antropologia contemporânea e a questão da alteridade	83
4.2. O pluralismo, a indiferença e a tolerância	87
4.3. A questão dos limites da tolerância O intolerável	95
3ª Parte: Educação e tolerância	107
1. Educação e direitos do homem	108
2. O projecto educativo como projecto antropológico	125
2.1. Educabilidade e perfectibilidade	125
2.2. A dimensão projectiva da educação e a noção de projecto	131
Considerações Finais	143
Referências Bibliográficas	152

INTRODUÇÃO

A vivência humana situa-se sempre num determinado espaço e num determinado tempo. Os filósofos interrogam-se, precisamente, sobre os problemas desse tempo e desse espaço com base em determinados modelos ou paradigmas.

Quais são os paradigmas do nosso tempo? Será que vivemos um tempo de crise de valores? Qual o significado desta crise?

Fala-se hoje de uma crise de valores, significando isto que os valores estão a ser objecto de análise, de forma a decidir-se sobre a sua adequação à realidade. Trata-se de uma reavaliação criadora e prospectiva de uma determinada **ordem**, de modo a substituí-la por outra melhor. A crise não significa, por isso, desnorte, antes pelo contrário, ela é sinónimo de busca racional, de procura de sentido. Desta forma, procura-se responder às novas exigências do mundo contemporâneo para, se necessário, reinventar novos valores que possam substituir os anteriores.

Para esta ideia muito contribuiu o pensamento de Nietzsche, considerado o filósofo dos valores. Recusando a moral universal kantiana, este autor expressa a convicção de que os valores são relativos e alteráveis e, por isso mesmo, nunca podem ser desinteressados. Estão ligados às condições da existência humana, têm um sentido histórico e não estão constituídos de uma vez por todas.

A crise significa que existe a consciência de uma profunda transformação, mesmo de uma ruptura, relativamente a uma maneira de viver e a um determinado conjunto de valores.

Somos herdeiros do que se costuma designar por **modernidade**, entendendo-se esta como um movimento filosófico, científico e artístico iniciado por volta dos séculos XVI-XVII. A modernidade imaginou poder combater com as luzes da razão, do conhecimento e da tolerância, toda a ignorância, pobreza, superstição e desigualdade social. Por isso, Alain Touraine diz-nos que *a ideia de modernidade substitui, no centro da sociedade, Deus pela ciência, remetendo, na melhor das hipóteses, as crenças religiosas para o interior da vida privada. Não basta que estejam presentes as aplicações tecnológicas da ciência para que se possa falar de sociedade moderna. É necessário também que a actividade intelectual esteja protegida das propagandas políticas ou das crenças religiosas, que a impessoalidade das leis sirva de protecção contra o nepotismo, o clientelismo e a corrupção, que as administrações públicas e privadas não sejam instrumentos de um poder pessoal, que vida pública e privada permaneçam separadas, como devem permanecê-lo também as fortunas privadas e o orçamento do Estado ou das empresas.*¹

Na verdade, existe hoje uma grande desilusão devido ao fracasso das promessas de liberdade, de autonomia, de maioridade dos seres humanos, feitas pela modernidade e agravadas pelo facto de ela própria se ter tornado num sistema de dominação modelando a personalidade e a identidade dos indivíduos.

Apesar da industrialização e do desenvolvimento tecnológico (ou talvez por isso mesmo) continuam a existir graves problemas de pobreza, ambientais, e as pessoas só formalmente, ou por inconsciência, se podem dizer livres.

Serão livres os índios massacrados pelos E.U.A.? Como explicar Auschwitz? Terá algum sentido o massacre de mais de um milhão de pessoas no Tibete levado a cabo pelo

exército chinês? E o massacre no Camboja, na Bósnia, no Ruanda, na Amazónia, em Timor?

Como explicar que, após dois ou três séculos de apelo à tolerância, certos grupos fundamentalistas pratiquem actos de tão grande violência em nome de verdades absolutas?

Não nos levará tudo isto a questionar o sentido da nossa própria existência e da relação que mantemos com os outros?

Tudo o que temos vindo a referir testemunha a importância e a actualidade de uma reflexão urgente sobre a problemática da **tolerância/intolerância**. Pretendemos, pois, com este trabalho, ver em que medida a tolerância é um valor a preservar na nossa sociedade e no nosso tempo. A relação interpessoal, exigindo o diálogo entre os homens, não pressupõe a tolerância como um dos valores mais importantes do mundo contemporâneo?

No sentido de dar resposta a esta questão, decidimos iniciar a nossa reflexão pela concepção clássica de tolerância, expressa no pensamento de Voltaire e Locke.

Voltaire, destacado representante do Iluminismo francês, defendia que a tolerância era **apanágio da humanidade**. Pressupondo que toda a humanidade é feita de fraquezas e de erros, o dever de cada um consiste, necessariamente, em perdoar os erros dos outros. Verificamos, então, que esta noção de tolerância se relaciona intimamente com a indulgência, a doçura e a paciência. Este carácter de condescendência expressava, no entanto, uma certa superioridade que, de uma maneira geral, era atribuída à noção de tolerância.

Assumidamente defensor de uma razão limitada e frágil, Voltaire entende que só ela, através de um progresso indefinido, será capaz de ultrapassar os seus próprios erros. A

razão voltairiana, apoiada na **douta ignorância** socrática, exige uma tolerância recíproca, cujo objectivo essencial é a liberdade.

A tolerância, para Voltaire, fazia parte integrante da natureza humana, entendida como universal, o que exigia a valorização de tudo o que era comum no homem, desvalorizando a particularidade e a singularidade.

A reflexão feita em torno do pensamento de Locke, por seu lado, permite-nos constatar que a tolerância é entendida e defendida como corolário da **liberdade** da consciência individual e da **igualdade** de todos, não apenas em matéria religiosa, mas também de costumes e formas de vida. A soberania dos Estados e das Igrejas encontra os seus limites na soberania da consciência individual. A problemática da tolerância é abordada por Locke na dupla perspectiva religiosa e política. Enquanto em termos vulgares a tolerância expressava a atitude benevolente de respeito mútuo, em termos filosóficos e políticos pressupunha uma dominância do poder. É neste contexto, que Locke pede tolerância ao Estado, podendo essa posição manifestar-se por omissão ou por mera indiferença. A sua obra expressa o primado do político sobre o religioso. Fazendo da liberdade a ideia central do seu pensamento, refere, no entanto, a necessidade de controlar o uso abusivo do poder, isto porque os membros do Estado também são homens e devem ser controlados.

Encontramos esta tese no pensamento de filósofos tão diferentes como Locke, Hobbes e Espinosa. O importante é salientar o facto de que a tolerância deve ser incentivada, devendo tolerar-se não por oportunidade política mas pelo próprio objecto daquilo que se está a tolerar. Esta tolerância, que começa por germinar no âmbito da

religião, acaba por se inserir num quadro mais geral de liberdade de pensamento. Kant e Espinosa acentuam a dimensão política da liberdade.

É neste contexto, que Viriato Soromenho Marques refere que o pensamento de Locke sobre a tolerância se situa num espaço intermédio entre a concepção de tolerância como sentimento e uma concepção de tolerância que é a base dos direitos humanos mais fundamentais.

O conceito de tolerância iluminista realça a forte relação existente entre racionalidade e tolerância. Assim, emerge com especial importância a preocupação com o universal, descurando-se toda e qualquer particularidade, por se entender que nela reside a origem da intolerância.

A natureza humana, entendida no contexto das **luzes**, não dá qualquer importância à particularidade, de forma a tornar possível um direito universal que legitime e promova a transformação da realidade dos indivíduos e dos povos, ou seja, a negação das determinações históricas com vista à realização da verdadeira humanidade.

É por demais conhecida a ideia de que são os povos os verdadeiros sujeitos da história, o que relega os indivíduos para um segundo plano. A história era vista pelo universalismo das luzes como um processo através do qual o indivíduo desenvolve o seu aperfeiçoamento no sentido de uma maior racionalidade.

É certo que o século do Iluminismo pode ser caracterizado pela reivindicação do reconhecimento. Este implicava o direito à igualdade e, por conseguinte, direitos idênticos aos de todos os outros. Admitimos, sem dúvida, que esta exigência de universalidade obrigava a uma renúncia de alguns privilégios, mas acarretava também, a renúncia do diferente.

Esta universalidade, apoiada na identidade racional da natureza humana, é intrinsecamente cega à particularidade, já que é esta a única forma de garantir a igualdade entre todos os homens. Neste contexto, postula-se a existência de um Estado tolerante, como sendo aquele que não se preocupa em saber das particularidades e das diferenças, mas tão só da identidade de todos os homens.

Do exposto resulta óbvio que o reconhecimento da igualdade, embora garanta os direitos individuais, ignora a diferença de cada indivíduo. Fichte reconhece mesmo que a existência do **eu** implica o **não-eu**. Este, só poderá ser aniquilado, isto porque o destino do eu é ser igual a si próprio, renegando ou assimilando o não-eu.

Mas será que esta relação entre o eu e o outro não pode ser entendida através de uma matriz dialógica que permita conceber a identidade do eu, numa relação com o outro, expressando assim a verdadeira tolerância?

Não será de todo possível o estabelecimento de bases sólidas para a coexistência de indivíduos ou comunidades com histórias, culturas, religiões e raças distintas?

A ideia de universalidade será assim tão incompatível com a de particularidade? Exigirá uma a renúncia da outra?

Tentaremos mostrar, ao longo deste trabalho, que a questão da tolerância, julgamos, situa-se, precisamente, na relação entre a identidade e a diferença. No entanto, a exigência de identidade não pode implicar aniquilamento do diferente, antes pelo contrário, a verdadeira identidade é aquela que promove o diferente, assumindo-o e respeitando-o como tal.

Pierre Bayle, situando-se num contexto anterior a Voltaire e Locke, entendeu, todavia, a tolerância numa perspectiva bem diferente. Ultrapassando a ideia de tolerância

como condescendência apela para o facto de que ela vale por ela mesma e não como reacção a qualquer situação de autoritarismo, quer este se enquadre no domínio da religião ou no da política. Verdadeiramente inovador, o pensamento deste autor permite constatar uma forte preocupação pelo outro, expressa no facto de ter fundado a tolerância sobre a consciência pessoal, residindo aí a razão de ser da sua actualidade.

Pensamos poder vislumbrar na evolução desta noção uma linha mestra condutora, isto apesar das significativas diferenças encontradas nos diversos autores que a ela se dedicaram.

Recentemente, a noção de tolerância adquiriu um outro estatuto claramente positivo, com o reconhecimento não só do direito mas também do **valor da diferença**, entendida como algo de bom, desejável e enriquecedor. Só com o reconhecimento dos outros como interlocutores e protagonistas, com o exercício da comunicação, da escuta e do diálogo, na convicção de que ninguém possui a verdade, se entrou definitivamente na noção actual de tolerância. Dado que ninguém tem o monopólio da razão e da verdade, tornou-se necessário, inevitável e desejável escutar as diferenças.

Pressupondo a importância da **diferença** e da **alteridade**, a segunda parte deste trabalho procurará evidenciar o contributo das filosofias da diferença relativamente à problemática que tem vindo a ser tratada. O objectivo destas filosofias é, sem dúvida, levar a cabo uma forte crítica da filosofia hegeliana, como expoente máximo das filosofias do sistema, que acusam de uma certa indiferença relativamente ao respeito pela alteridade e pela diferença. Na tentativa de tudo sistematizar e racionalizar, através do trabalho do conceito, as filosofias do sistema recusam a alteridade, no sentido em que a integram constantemente na mesmidade.

O pensamento hegeliano surge, aos olhos destas filosofias, como profundamente intolerante e violento relativamente ao tema do outro.

A problemática da alteridade adquire uma importância fundamental no contexto das filosofias da diferença, no entanto, ela não tem uma existência autónoma, já que resulta sempre da relação com o sistema.

Demarcamo-nos destas filosofias, relativamente à crítica feita a Hegel, porque entendemos que, na esteira de Labarrière, muito mais importante que recusar o pensamento hegeliano é tentar ultrapassá-lo, dignificando-o ao mesmo tempo.

Ancorando a nossa reflexão na obra *Le Discours de l'Altérité* de Pierre-Jean Labarrière, tentaremos mostrar que a alteridade da diferença tem que ser substituída por uma alteridade da relação. Assim, este autor afirma a sua total recusa da abstracção redutora do universal relativamente ao particular, defendendo a relação entre a unidade e a diferença através da noção de **unidade plural**. Preconiza, então, uma reconciliação entre **estrutura e movimento**, não renunciando à unidade discursiva mas atendendo, ao mesmo tempo, à pluralidade dos acontecimentos. Fala-nos, por isso, de uma lógica da experiência, uma lógica dialéctica do **vivido** e do **dito**. É, precisamente, nesta lógica que a categoria da alteridade se reveste de uma importância fulcral. A lógica dialéctica, contrariamente à lógica dos sólidos, permite incluir num mesmo movimento a identidade e as diferenças expressas na existência do homem.

Encontramo-nos, deste modo, verdadeiramente no terreno da filosofia, entendendo o seu discurso como o discurso dos discursos. A sua função é, do ponto de vista deste autor, situar-se ao serviço do universal, nunca esquecendo, no entanto, que ela é realidade de experiência e, por isso mesmo, trata de homens e mulheres contextualizados num

espaço e num tempo. Nas palavras do autor ela é **um traço lógico universal** estabelecendo a mediação entre atitudes diferentes.

O lugar da filosofia está onde o homem se torna homem. Esta realização do homem é feita através da experiência de reconciliação entre a unidade e a multiplicidade.

A liberdade coloca-se, precisamente, neste percurso/discurso do vivido e do dito, embora saibamos que **embarcamos num navio que não escolhemos**.

O processo de libertação implica assumir que no começo existe a diferença e não qualquer tipo de realidade abstracta, mas que, progressivamente, se vai passando de uma pluralidade dada a uma unidade de sentido.

O discurso filosófico caracteriza-se por esta abertura de sentido a outros tipos de discurso, reconhecendo-os e respeitando-os apesar das diferenças essenciais.

Pensamos ter encontrado, na reflexão levada a cabo por Labarrière, a justificação para a tese que temos vindo a defender, quando este refere que a alteridade tem que ser entendida como a conjugação da diferença e da unidade. Por isso, cada um de nós só é o que é, na relação que estabelece com os outros. Este autor vê na experiência a relação entre a existência e a essência, cujo movimento coloca a questão da alteridade. Trata-se, bem entendido, de uma alteridade de relação e não de pura diferença, a qual exige um constante diálogo entre o eu e o outro, levado a cabo pela reflexão. É aqui, verdadeiramente, que se coloca o problema da liberdade, entendido como uma abertura a outros espaços de verdade, na relação e no reencontro com o diferente.

Esta liberdade não é uma liberdade já dada, constituída, mas tem necessariamente a ver com o progresso da própria realidade, sendo por isso que Labarrière usa a expressão **estruturas em movimento**.

Na construção da realidade o sujeito desempenha o papel principal, abrindo-se ao movimento que faz dele aquilo que ele verdadeiramente é.

Este processo de liberdade é também de racionalidade, apesar de todos sabermos que o irracional existe. Labarrière entende, todavia, que o irracional é o outro do racional, não podendo, por isso, existir entre eles uma total dicotomia, mas sim uma inevitável relação. Neste contexto, o irracional é entendido como aquilo que ainda não é compreendido pela razão, podendo, no entanto, vir a sê-lo.

Podemos, então, concluir que a verdadeira alteridade implica igualdade e identidade, não querendo isto significar, uniformidade.

Vivemos, sem dúvida, num mundo plural, de tal forma que Marc Augé refere que a unidade do planeta é constituída por uma diversidade de mundos. Aliás, a contemporaneidade caracteriza-se, precisamente, pela complementaridade desses diferentes mundos, bem como pela sua constante remodelação. Augé recupera, de uma outra forma, uma visão global da natureza humana, ao falar de **uma cultura de tipo holista**, como aquela que diz respeito a todos e a cada um.

Convicto de que esta cultura não poderá nunca conduzir a uma homogeneização do mundo, alerta, no entanto, para o facto de não se confundir pluralidade, alteridade e identidade, isto apesar de estes conceitos serem absolutamente indissociáveis. Reside aqui o carácter tripolar da antropologia contemporânea. Para este autor, a relação entre o eu e o outro é recíproca, não sendo, contudo, simétrica. Designa-a por simbólica, atribuindo, por isso mesmo, uma importância fundamental ao rito, de forma a conjugar alteridade e identidade e, assim, encontrar algum equilíbrio, apesar de tudo precário, nas relações entre uns e outros.

Entende, por isso, que a crise da modernidade outra coisa não é senão uma crise de alteridade, sendo esta responsável por alguns dos fenômenos considerados como intoleráveis, que vão surgindo, alguns mesmo reaparecendo, nas nossas sociedades.

Deste modo, pensamos ter esboçado o sentido da nossa tese, ao defendermos a tolerância como paradigma antropológico.

Entendida neste sentido, a noção contemporânea de tolerância, resultado de uma lenta evolução, exige um espaço público de discussão, ou como refere Karl Popper, uma **sociedade aberta**, que respeite as diversas opiniões e reconheça o direito de todos e de cada um. Esta atitude, contudo, não pode esconder nenhum tipo de relativismo ou de indiferença, que poderá ser só ultrapassado através da troca de argumentos razoáveis.

As sociedades democráticas e pluralistas devem incitar os seus concidadãos a exercer o direito e o dever de optar e de escolher, não esquecendo, no entanto, que essa escolha implica responsabilidade e nunca indiferença face ao outro, isto porque *o homem não é um ser solitário. Ele não existe sem os outros. Ele tem necessidade de ser reconhecido na sua particularidade e na sua diferença. E esta operação não se dá sem reciprocidade, porque não se adquire a consciência de si a não ser através da consciência dos outros, num esforço mútuo de compreensão.*¹

No nosso tempo a problemática da tolerância situa-se, primordialmente, na questão dos seus limites. Esta questão, aliás, sempre interessou os mais diversos pensadores. Quer Voltaire, quer Locke, estabeleceram limites precisos à tolerância, ao definirem de forma inequívoca aquilo que consideravam intolerável.

Seja de ordem religiosa, ética ou racial, o intolerável existe. É um fenómeno integrante do mundo contemporâneo. Terá uma origem natural, biológica, como refere

Umberto Eco ou Paul Ricoeur? Se assim for, pensamos que a educação poderá desempenhar um importante papel no sentido de *tornar as pessoas mais sensíveis às diferenças, de fazê-las sair do pensamento massificante* como é referido por Lyotard. Este autor entende que *é preciso educar, instruir, nutrir o espírito de discernimento, formar para a complexidade*.³

No desenvolvimento desta linha orientadora do nosso trabalho, julgamos ser pertinente colocar a problemática dos **direitos do homem** no centro da reflexão sobre um ensino *da e na* tolerância.

Considerados como princípios orientadores universais e inalienáveis do respeito pelo outro, expressos solenemente na **declaração universal dos direitos do homem**, estes direitos continuam a ser usurpados em muitas das nossas sociedades.

E, mais uma vez, se nos coloca o problema do universal e do particular, no que diz respeito aos direitos mais fundamentais. Serão verdadeiramente universais?

A universalidade expressa nestes direitos, embora resultante de um certo consenso, não pode esquecer as especificidades de cada povo e de cada cultura.

A este respeito, pensamos poder referir aquilo que Labarrière designou como uma **unidade plural**, precisamente aquela que atende ao universal sem destruir o particular.

Apesar de tudo, sabemos que os direitos do homem são fortemente criticados, por expressarem, segundo alguns, uma certa reivindicação, muito própria de um contexto social e cultural racionalista e iluminista.

Gostaríamos de salientar, como Adalberto Dias de Carvalho, o carácter **utópico** das declarações dos direitos do homem, no sentido em que são capazes de vislumbrar a realização de uma determinada ordem, que todos queremos mais justa e mais tolerante.

Daí que se preconize uma educação cívica em prol dos direitos do homem como aquela *que procura consciencializar os seus destinatários relativamente a um conjunto de direitos a que os mesmos têm direito, incluindo-se aqui o próprio direito à educação.*⁴

Este autor, ao estabelecer uma dicotomia entre **educação tradicional** e **educação contemporânea**, afirma que esta é uma **educação dos direitos** enquanto aquela é uma **educação dos deveres**. Assim, *a educação dos direitos privilegia a consciencialização dos indivíduos no que concerne às suas prerrogativas em relação aos outros mas na medida em que essas prerrogativas são recíprocas.*⁵

Julgamos ser importante ainda referir, o papel da educação para os direitos do homem, de forma a ultrapassar-se a ideia de que estes podem ser concretizados pela via revolucionária. Do nosso ponto de vista, entendemos que só a educação pode levar a cabo uma interiorização dos direitos fundamentais, sem necessidade de recorrer a qualquer tipo de via revolucionária. Chamamos, no entanto, a atenção para o facto de *não se transformar a educação cívica em prol dos direitos humanos numa mera apologia sem margem para a discussão ideológica e filosófica, sem lugar para a crítica histórica e sociológica, sem espaço para a superação. Correríamos, nessa altura, o risco de recuar para a axiomática da educação dos deveres, ao mesmo tempo que esbarraríamos contra os ideais da pedagogia contemporânea.*⁶

Esta pedagogia, assente na ideia de **educabilidade** e **perfectibilidade** humana, pressupõe o inacabamento não apenas biológico mas essencialmente antropológico, do sujeito da educação.

Na linha do pensamento kantiano, aceitamos a ideia da liberdade como paradigma antropológico, no entanto, parece-nos não existir uma primazia desta relativamente à

responsabilidade, de tal forma que nos atreveríamos a dizer que o verdadeiro paradigma antropológico se situa na **relação** entre a liberdade e a responsabilidade, ou seja, na tolerância ela mesma.

Pensamos ser de realçar a relação existente entre o pedagógico e o antropológico, sendo a pedagogia do projecto aquela que encara o educando como alguém livre e autónomo, capaz, por isso, de se relacionar com o outro de forma digna e tolerante. Nesta pedagogia sobressai a noção de pessoa como expressão da relação privilegiada entre o eu e o outro.

A construção da pessoa exige uma cultura, mas, principalmente, a relação com os outros, pois como diria Aristóteles, **aquele que vive só ou é um Deus ou um louco.**

Assim, julgamos, que só a educação, encarada como um problema especificamente humano, poderá levar a cabo o supremo desígnio do homem na busca de sentido para a sua existência. A pressuposição da incompletude humana permite, precisamente, a abertura ao outro, através de um processo de superação constante do mesmo. A educação tem como finalidade essencial a promoção do humano, expressa, do nosso ponto de vista, através da ideia de liberdade, responsabilidade e tolerância.

Talvez desta forma seja possível, como diz Eduardo Lourenço, olhar o caos em que se tornou a cultura humana, sem o encarar como se ele fosse o próprio esplendor.

-
- 1 Alain Touraine, *Crítica da Modernidade*, p. 22
 - 2 Anita Kechikian, *Os Filósofos e a Educação*, p. 20
 - 3 Idem, p. 50
 - 4 Adalberto Dias de Carvalho, *Utopia e Educação*, p. 105
 - 5 Idem, pp. 105/106
 - 6 Idem, p. 108

1ª PARTE

A Concepção Clássica de Tolerância

1. A noção de tolerância no Iluminismo

A reflexão sobre o conceito de tolerância exige, parece-nos, uma referência ainda que breve, ao ideário iluminista.

Foi, com efeito, no contexto deste movimento que germinaram aqueles que são consideradas os grandes parâmetros da modernidade europeia, a saber, os direitos do homem e, no âmbito destes, a solidariedade entre os homens, independentemente da sua religião ou da sua cultura e a autonomia da razão humana.

Apesar das diversas leituras possíveis do fenómeno iluminista, pensamos poder encontrar nele um denominador comum que o caracteriza como uma maneira de pensar que privilegia, sobretudo, um novo conceito de homem consciente dos seus direitos e da sua dignidade. Esta maneira de pensar exige coragem e decisão pois, como nos diz Kant, o Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. Menoridade que ele caracteriza ainda como *a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere aude! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.*¹

Este pequeno texto confirma, do nosso ponto de vista, o movimento que mobilizou toda a Europa, como uma forte oposição ao cristianismo, principalmente na sua vertente católica, por se pensar que a religião era a principal causadora do obscurantismo, da superstição e da intolerância. Mas, ainda que este aspecto da ilustração seja considerado por muitos como um dos seus traços negativos, a verdade é que foi vulgarmente aceite como positiva a sua preocupação pelo entendimento do mundo e do homem, o progresso intelectual e o uso claro e livre da razão

Tratava-se, a partir de então, de pensar a busca da felicidade consciente através de uma forte crença no progresso e tendo como objectivo essencial a criação de um homem novo, para o qual a educação desempenharia um papel fundamental.

O Iluminismo convida o homem a fazer um uso autónomo da sua razão, ou seja, a pensar por si mesmo, sem a orientação de qualquer tipo de tutores, residindo aqui o núcleo antropológico deste movimento.

Tal não implica contudo, qualquer tipo de revolução violenta. Sabemos, que apesar de se pretender instaurar uma democracia de inspiração burguesa, o certo é que nem todos os filósofos desta época estavam interessados em fomentar, de facto, a revolução. Kant, por exemplo, entende que o propósito de superação da menoridade intelectual, ainda que absolutamente necessário, só pode ser levado a cabo de forma pacífica e nunca através de uma revolução, já que por meio desta *poderá talvez levar-se a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa ou dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar.* ²

Frederick Coplestone alerta-nos para o facto de que também Voltaire, *ainda que desejasse certas reformas, não se interessava propriamente pela promoção da democracia. Interessava-o a liberdade de expressão para si mesmo e para os seus amigos, mas é impossível classificá-lo de democrata. Mais que um governo popular teria preferido um despotismo ilustrado e benévolo especialmente se a benevolência beneficiasse os filósofos.* ³

Apesar desta atitude marcadamente anti-revolucionária, o certo é que os filósofos do Iluminismo não estão separados ou alheados da realidade que os cerca; são essencialmente interventores. A sua preocupação, não tendo como objectivo principal a

criação de uma doutrina ou sistema, recusa, porém, a obediência a qualquer credo ou revelação, o que decorre das suas posições de princípio já descritas.

Neste contexto, é necessário realçar o facto de que grande maioria dos filósofos da ilustração francesa se opunha claramente ao domínio da Igreja, sendo alguns profundamente ateus, isto porque entendiam que toda e qualquer religião seria fomentadora da ignorância e do obscurantismo, bloqueando o progresso do livre uso da razão humana.

Usam, pelo contrário, a razão como instrumento principal de investigação e persuasão, no sentido de fomentar e suscitar o espírito crítico no âmbito da não aceitação de toda e qualquer autoridade. De acordo com as suas convicções, a razão levará o homem a atingir um patamar civilizacional onde, precisamente, a tolerância terá sentido. A razão ilustrada é profundamente crítica dos preconceitos, da tradição de qualquer autoridade externa, quer dizer, é crítica relativamente a qualquer autoridade que não seja reconhecida pela própria razão. É tolerante, isto porque, como diz Voltaire, a tolerância é património e apanágio da razão, ou seja, da humanidade.

É assim, que o filósofo se coloca *numa posição de total defesa das liberdades fundamentais, aquilo que virá a chamar-se de Direitos Humanos*.⁴

Preocupados com a vida concreta dos homens, nunca foi sua intenção a criação de sistemas filosóficos deduzidos a partir de ideias inatas, podendo, por isso, dizer-se que recusaram a metafísica especulativa do século anterior. A forte influência de pensadores como Locke e Newton pode levar-nos a conotá-los com uma visão mais empirista da realidade.

Constatamos, nesta época, a existência de filósofos profundamente ateus a par de outros para quem era perfeitamente possível a existência de Deus. É disso exemplo

Fontenelle, que apesar de não ser ateu, entendia que Deus não podia ser o Deus de nenhuma religião histórica, aquele que se manifesta na história, dando origem aos sistemas dogmáticos, mas sim o Deus da natureza, expresso através da concepção científica do mundo.

Entretanto, à ideia de razão junta-se a de natureza, o que leva a encarar nomeadamente a religião como natural, isto porque *um olhar lançado sobre a criação é suficiente para constatar efeitos admiráveis: ora, não se podem conceber os efeitos sem causa; logo, é necessário supor uma causa primeira. Não há relógio sem relojoeiro: nós temos à frente dos olhos um relógio bem regulado, logo existe um hábil relojoeiro que o fabricou, que o regulou e que é Deus.*⁵

Contrariamente ao ateísmo que defendia a inexistência de Deus, o deísmo e o teísmo acreditam na sua existência. O deísmo é, aliás, um traço fundamental do Iluminismo, sendo no entanto, o seu Deus, tão longínquo que não incomoda os homens, nem sequer os castiga, pois não implica actos de fé, *sendo o resultado de uma operação intelectual, atingindo uma afirmação elementar e suficiente: a existência de Deus.*⁶ Deste modo, o deísmo é uma religião aparentemente sem superstições, que não tem necessidade de ser intolerante. O que conta verdadeiramente é reconhecer um ser supremo, orientando o seu coração e a sua razão para acções que impliquem o respeito pelo próximo.

O deísmo pretendia mostrar, sem negar que Deus existe e é o autor do mundo, o carácter natural da revelação. Encontramos esta posição religiosa em Voltaire, para quem não é possível determinar a essência de Deus em termos racionais. Apesar de ter criado o mundo, Deus não é responsável pelo mal, negando-se assim o conceito de Deus

Providência. A responsabilidade do mal existente no mundo é apenas do homem e não de Deus, sendo que só o homem o pode tentar erradicar do mundo.

A perspectiva teísta acredita mesmo ser possível chegar à essência de Deus através de um esforço racional, concebendo-o como um Deus pessoal, um Deus perfeitamente bom, sábio e poderoso que criou o homem para que este fosse feliz. Constatamos aqui que a razão é possuidora de um poder transcendente que lhe permite passar da natureza para Deus através da ideia de que aquela tem uma finalidade, o que pressupõe uma inteligência suprema ordenadora. O teísmo expressa um optimismo teológico, já que entende que o mundo é o melhor dos mundos possíveis.

Todas estas convicções eram, de qualquer forma, dificilmente aceites tendo em conta o facto de a razão ilustrada ter um carácter fortemente empírico e analítico, expresso através da explicação científico-mecânica da natureza que punha em causa qualquer finalidade natural. Profundamente difícil de aceitar seria, sem dúvida, este optimismo teológico face a determinados acontecimentos como o terramoto de Lisboa.

Do exposto é facilmente constatável que quer o deísmo, quer o teísmo se baseiam na existência de uma natureza humana racional. Com o cepticismo de David Hume, esboça-se uma nova atitude relativamente à religião. A análise a que Hume submete a religião é decisiva para a corrente do deísmo que dominou a filosofia inglesa do século XVIII e inspirou o pensamento religioso do Iluminismo de todos os países. A substancialidade e a imortalidade da alma, a existência de Deus e outras verdades religiosas não se podem demonstrar pela razão nem tão pouco negar-se; apenas são susceptíveis de provas *a posteriori* por exemplo, a derivada da observação da ordem do mundo como as outras verdades, apenas é susceptível de probabilidade e plausibilidade,

isto porque *nada é demonstrável sem que o seu contrário implique contradição. Nada que seja distintamente concebível implica contradição. Tudo aquilo que nós concebemos como existente poderemos também concebê-lo como não existente. Por isso não existe um ser cuja existência implique contradição. Consequentemente, não existe um ser cuja existência esteja demonstrada.*⁷

Defendendo uma base psicológica da religião acredita estar no medo e na ignorância a verdadeira origem desta, pois *à medida – diz Hume – que o medo e a ansiedade se tornam mais prementes, os homens inventam novos modos e mais pomposos títulos de louvor. Assim procedem os homens até chegar ao próprio infinito para lá do qual não se pode avançar mais.*⁸

O movimento da ilustração, ao romper o equilíbrio entre a fé e a razão, subordinando aquela a esta, permite construir progressivamente uma razão secularizada. Desta forma, Deus deixa de ser o centro e o ponto de referência do homem para passar a ser a natureza. A nova crença nas capacidades ilimitadas da razão e da humanidade põe definitivamente em causa o providencialismo divino, sendo que a salvação do homem passa, necessariamente, pelo seu trabalho na história.

Sendo a ilustração ou idade da razão um período onde vigorou a exaltação crítica e fria de uma razão analítica, é necessário não esquecer, no entanto, que os grandes pensadores desta época souberam também atribuir um papel fundamental às paixões encarando-as como uma força verdadeiramente motivadora do progresso humano.

Antecipando o pensamento de Pascal, Luc de Clapiers refere, nas suas *Máximas*, que *a razão não conhece os interesses do coração* e que *os grandes pensamentos vêm do coração.*⁹

Ao falar da ilustração é inevitável mencionar o contributo da *Enciclopédia* dirigida por Diderot e d'Alembert. Apesar de reconhecido pelos seus autores que alguns dos artigos não tinham qualidade nem credibilidade, o certo é que ela serviu, não apenas para dar informação factual aos seus leitores, constituindo documento de referência, mas também para moldar e formar opinião. A sua eficácia foi imensa e a ela se deve, em grande parte, uma das mais vastas e radicais revoluções da cultura europeia. Talvez isto explique as dificuldades relacionadas com a sua publicação, já que era absolutamente inimiga, quer da igreja quer do sistema político existente.

2. Voltaire e a tolerância como *apanágio da humanidade*

A questão da tolerância/intolerância esteve, desde o seu início, muito ligada ao problema da liberdade em matéria de religião, não sendo uma questão exclusiva do Iluminismo. Na verdade, ela pode ser considerada como fazendo parte do processo histórico que levou progressivamente ao princípio da liberdade humana. Há que realçar, no entanto, que o seu desenvolvimento não foi muito linear, conhecendo avanços e retrocessos.

É facilmente constatável, através de inúmeras citações bíblicas, a tolerância da Igreja primitiva relativamente às opiniões divergentes. Os católicos deviam ser tolerantes com todos aqueles que não tinham a sua fé, sendo que só deste modo a Igreja poderia verdadeiramente ocupar o lugar de Cristo.

Sabemos, porém, que ao longo da história e em diversos momentos, a Igreja foi profundamente intolerante. Nestas alturas, a interpretação das palavras de Cristo não era conduzida no sentido da tolerância. Santo Agostinho vê na parábola do lavrador uma ordem de Cristo para só se arrancar as ervas daninhas quando se tivesse a certeza de que não se arrancava também o trigo. Defendeu mesmo uma posição absolutamente intransigente, referindo que há uma perseguição ilegítima, aquela que os ímpios fazem à igreja de Cristo, a par de uma perseguição justa, esta a que as igrejas de Cristo fazem aos ímpios.

A intolerância na Idade Média teve a sua origem na aliança entre a Igreja e o Estado, desenvolvendo-se um tipo de sociedade sagrada e, como tal fortemente subjugada ao poder da Igreja.

Este estado de coisas só se altera com o início do movimento da Reforma. Podemos, no entanto, referir que o problema da tolerância no fim da época medieval se resumia essencialmente à questão de saber se o indivíduo tinha ou não liberdade para contrariar a verdade oficial. Será que o Estado tinha o direito de reprimir a heresia? Teria o indivíduo direito à liberdade de consciência?

São Tomás de Aquino, tentando suavizar a postura severa dos teólogos que não aceitavam os erros da consciência, vem admitir uma consciência errónea, mas tão limitada que a sua posição acaba por não ser significativamente diferente da dos seus predecessores.

Com o desenvolvimento do Renascimento, a tolerância adquire uma importância fundamental. A par de um sentimento generalizado contra a Igreja, promove-se também um sentimento de maior tolerância relativamente a todos aqueles que professam doutrinas religiosas diferentes.

Erasmus, reconhecido representante do humanismo europeu, foi um defensor acérrimo de que os príncipes nunca deveriam recorrer à guerra. Admirador de Lutero, criticou-o fortemente por ter usado métodos que, do seu ponto de vista, eram fortemente violentos, apesar de se bater energicamente para que não fosse usada a violência contra o próprio Lutero. Para Erasmus, seria tanto maior a tolerância quanto menor fosse a quantidade de dogmas. De uma maneira geral, quer para Erasmus, quer para grande parte dos humanistas, a tolerância funcionava como um meio que permitia alguma estabilidade entre os cristãos, não sendo nunca entendida como um ideal.

De entre os representantes do humanismo cristão, Tomás Moro é também considerado um defensor da causa da tolerância. Na sua obra *Utopia*, Moro imagina um Estado onde existisse uma completa liberdade religiosa e de opinião. No entanto, a

tolerância não seria para todos, isto porque os ateus e os materialistas estariam excluídos, já que para o autor estes não têm princípios morais, absolutamente essenciais para regular o seu comportamento social.

O próprio movimento da Reforma, tendo como intenção inicial a tolerância, acaba por desembocar na mais completa intolerância, à qual não é alheio todo um conjunto de acontecimentos políticos que se seguiram.

A concepção de tolerância, em Voltaire, desenvolve-se neste contexto social, cultural, político e religioso.

Sendo um dos mais conhecidos e assumidos defensores da tolerância, esta noção merece, quanto a nós, reflexão no âmbito da sua obra mais conhecida sobre esta problemática: *Traité sur la Tolérance*.

Voltaire, profundamente marcado pelos pensamentos de Locke e Newton, não teve nunca a preocupação de criar uma doutrina filosófica no sentido técnico do termo. Na verdade, o seu pensamento não é original, isto porque a maior parte dos seus escritos não revelam grande profundidade reflexiva, sendo antes verdadeiras campanhas contra o preconceito, no intuito de desenvolver aquilo que se pode chamar de um **espírito novo**.¹⁰

À pergunta **o que é a tolerância?** Voltaire responde: *é o património da humanidade. Somos todos feitos de fraquezas e erros; a primeira lei da natureza é perdoarmos reciprocamente as nossas loucuras.*¹¹

Esta é a noção de tolerância para Voltaire. Noção sempre ligada à indulgência, à doçura, à paciência, à comiseração, constatação da ideia bem expressa no sua principal obra sobre a tolerância.

Ser tolerante é, pois, ser bondoso e ser humano relativamente aos outros, sentimento que expressa, no fundo, o carácter de uma condescendência e de uma superioridade que, com frequência, se ligam à tolerância. Todavia, um tal enquadramento é menos nítido em Voltaire do que noutros autores que trataram destas questões antes dele.

Em Voltaire, a razão afirma-se à maneira socrática como limitada e frágil. Para ele, trata-se de assumir a razão como **douta ignorância**, tendo em conta que o progresso histórico é um desfiar de inúmeros erros que só serão eliminados através do trabalho dessa mesma razão. Só a razão, na sua progressiva e lenta eliminação de erros, poderá ultrapassar as superstições e abolir a possibilidade de existirem outros casos como o de Jean Calas.¹²

O facto de ninguém saber o bastante para poder não tolerar exige uma tolerância recíproca. Dizer que a tolerância, em Voltaire, é **apanágio da humanidade** significa, fundamentalmente, que ela faz parte integrante da natureza humana, entendendo-se esta em estreita ligação com valores universais e históricos, tendo como objectivo essencial a liberdade. Neste contexto, é impossível negar ao homem o direito de pensar e de agir livremente, sem colocar em causa a autenticidade da sua natureza.

A problemática da tolerância, em Voltaire, não visa tanto a pacificação, mas *é antes de mais ditada pela condição do homem enquanto homem*.¹³

Entretanto, para Voltaire, aquilo que caracteriza o ser humano não é o facto de ser branco ou negro, judeu ou cristão - tudo isto deve ser desvalorizado - uma vez que qualquer particularidade, tomada como essencial, pode levar à intolerância. Assim, constatamos que *a igualdade e a tolerância justificam-se pelo que é comum, a essência universal do homem*.¹⁴

Podemos ver, neste recurso ao carácter universal da natureza humana, uma recusa da sobrevalorização discriminatória de qualquer particularidade, seja ela religiosa, moral ou cultural.

Voltaire verifica a existência do fanatismo por todo o lado, prescrevendo a tolerância como remédio no sentido de ultrapassar a violência e as consequências desse mesmo fanatismo. Do ponto de vista de Ghislain Waterlot, a tolerância, em Voltaire, é uma *virtude social que se manifesta não pela condescendência ou a permissão sempre revogável acordada através de um poder superior, mas por uma atitude que deverá ser universal: a indulgência*.¹⁵

Esta noção de tolerância considerada como apanágio da humanidade expressa bem a tendência contratualista dos pensadores do Iluminismo, a qual pressupõe um **estado da natureza** onde são predominantes as fraquezas e os erros de todos os homens. Alguns pensadores, entre os quais se destacam Hobbes e Espinosa, rejeitam a sociabilidade natural do homem, entendendo que só através de um pacto é possível abandonar esse **estado natural**. De uma maneira geral, atribuiu-se ao estado da natureza um estatuto de inferioridade, de forma a justificar o seu abandono e a consequente institucionalização da sociedade.

O homem tem uma natureza rebelde que o leva a agir, muitas vezes, contra a vida em comum, sendo, por isso, absolutamente necessário a coacção da lei. Do ponto de vista de Hobbes, o homem faz um pacto de submissão da sua vontade à vontade do soberano. Isto é considerado um mal menor atendendo ao facto de o indivíduo poder usar a sua própria vontade como norma suprema de acção.

Voltaire não concorda totalmente com Hobbes. Para ele, a violência nunca pode ser tolerada, ainda que ela se encontre nas mãos do soberano. Nenhum Estado pode, por isso, intervir na definição da verdade e do bem, isto porque a sua função essencial é defender a liberdade de todos e de cada um. Assim, o próprio Estado está também obrigado a aceitar a lei da natureza que exige a tolerância universal.

Enquanto para Hobbes a violência nunca pode ser suprimida, sendo apenas transferida para o soberano, em Voltaire, essa mesma violência tem necessariamente que ser suprimida para se instaurar como uma lei prévia ao contrato, sendo que só desta forma a tolerância pode ser considerada apanágio da humanidade.

Voltaire quer, com esta expressão, mostrar que a tolerância faz parte integrante da natureza humana, sendo esta entendida não como uma realidade estática, mas antes como um conjunto de valores universais, contextualizados numa determinada época histórica mas sempre determinados pela liberdade. Deste modo, segundo Voltaire, ao negar-se a alguém o direito de pensar e de agir livremente está-se a negar a autenticidade da sua própria natureza.

O que identifica verdadeiramente o homem é aquilo que é comum, ou seja, a sua natureza universal. Esta ideia Voltairiana de natureza humana, ao secundarizar toda e qualquer particularidade, não dá a devida atenção ao diferente, acabando este por se diluir no universal.

Pensamos então que, para Voltaire, cada homem é livre de escolher o credo que quiser, pois, antes de ser judeu ou cristão, é um homem. Assumidamente defensor de uma tolerância universal entre todos os povos e todas as culturas, este autor dá-nos, assim, e como já se disse, uma visão abstracta e universal do conceito de tolerância. Isto está bem

expresso na seguinte passagem da sua obra sobre a tolerância : *Não é necessária muita arte, nem uma grande eloquência para provar que os cristãos se devem tolerar uns aos outros. Vou até mais longe: é necessário olhar todos os homens como irmãos. O quê? Meu irmão, o turco? Meu irmão, o chinês? O judeu? O siamês? Sim, sem dúvida; não somos todos filhos do mesmo pai e criaturas do mesmo Deus?*¹⁶

Desde sempre se tentou fundamentar a tolerância na vontade divina. São, aliás, inúmeras as referências bíblicas em todas as reflexões sobre a tolerância. O próprio Voltaire, na obra acima citada, refere algumas, dando-lhes, obviamente, uma interpretação perspectivada em termos da tolerância. É o caso da parábola do banquete. Nunca, do ponto de vista do autor, saíram da boca de Jesus Cristo palavras incentivando à intolerância. Assim, a expressão **obriga-os a entrar** só pode ser entendida no sentido de um veemente pedido. É interessante notar a extrema abertura de Voltaire relativamente aos iniciadores das religiões, como é o caso de Jesus Cristo, ao referir que da sua boca só saíram palavras de doçura, paciência e indulgência. O verdadeiro ataque voltairiano é essencialmente contra aqueles que, ao pretenderem recuperar a mensagem inicial, perceberam que ela poderia ser usada de forma a explorar e manipular os homens.

Gostaríamos, no entanto, de destacar ainda a tese de Ghislain Waterlot que acentua a pouca preocupação de Voltaire relativamente ao desenvolvimento da paz e dos valores humanitários. Na óptica deste autor, a principal preocupação de Voltaire, ao atacar, por vezes de forma violenta, a religião positiva, tinha como objectivo instaurar o teísmo. Notamos, em Voltaire, uma total obsessão relativamente às religiões instituídas que tem como fundamento a constatação de que todas elas são perversões da verdade. Elas seriam a causa da infelicidade da humanidade.

Assim, percebe-se que a sua preocupação seja, muito concretamente, a destruição da Igreja de Roma que ele pensa ser de todo possível na sua época, de modo a instaurar aquela que deveria ser a verdadeira religião - o teísmo, ou melhor, o deísmo. Daí que Voltaire desenvolva uma verdadeira apologética. Verifica-se que, gosta inclusivamente de adoptar o tom de um pregador, através da referência aos vários catecismos, escrevendo até uma profissão de fé dos teístas.

Na verdade, para este autor, a violência surge precisamente quando o crente começa a pôr em causa as verdades imaginativas e ingênuas que fundamentam o dogma e que podem ameaçar ou mesmo destruir o seu poder.

Pensamos não existir, em Voltaire, apesar de tudo, qualquer ideia pré-concebida ou preconceituosa relativamente à religião.

É assim que, na sua obra *Traité sur la Tolérance*, Voltaire se propõe analisar as religiões da antiguidade, tentando mostrar que estas não conheceram a intolerância, nem tão pouco perseguiram qualquer homem por causa das suas opiniões religiosas. Mesmo quando Voltaire se depara com o problema levantado com a condenação de Sócrates, ele tenta de alguma forma justificar a intolerância dos Gregos com aquilo que designou por intolerância de Sócrates. Para o autor, Sócrates, na verdade, não é um modelo de tolerância, como aliás está bem expresso na sua atitude face aos sábios, de modo a que eles próprios se convencessem da sua própria ignorância: *esta atitude não era digna daquele que um oráculo declarou ser o mais sábio dos homens*.¹⁷

Voltaire é, sem dúvida, uma referência importante na batalha contra a intolerância. Podemos, no entanto, questionar se esta sua batalha foi na verdade uma batalha de ideias, ou seja, uma batalha filosófica.

É convicção de Pierre Lepape que a tolerância é entendida em Voltaire como *aquilo que se opõe ao fanatismo, ao «infame», ao zelo abusivo e furioso daqueles que querem impor aos outros as suas próprias crenças.*¹⁸

A tolerância voltairiana teve a sua origem numa certa indiferença, isto porque o seu grande objectivo era, sem dúvida, esbater as paixões pelas crenças e pelas opiniões, de forma a fomentar a paz. No seu entender, esta paz exigia um Estado moderno que deveria aceitar as diversas religiões. Voltaire é um adepto daquilo a que se convencionou chamar de *déspota esclarecido*, ou seja, um monarca com uma visão mundialista. O seu objectivo era *fazer compreender aos povos que eles têm em comum interesses fundamentais, que as suas diferenças são superficiais.*¹⁹

A paz política está nas mãos do monarca e é nele que repousam todas as responsabilidades e todos os poderes. Voltaire coloca-se nitidamente ao lado do rei, defendendo mesmo, nas suas cartas, que os filósofos deveriam ser conselheiros exclusivos dos soberanos absolutos. Preconiza a existência de um Estado forte, que seja capaz de abolir os fanatismos.

Será que neste contexto existe lugar para a tolerância?

O que acontece a todas aquelas pessoas que não estão de acordo com as decisões do Estado-rei? Terão necessariamente que se submeter e guardar o seu julgamento para a sua própria consciência.

Do ponto de vista de Voltaire, os grandes homens são absolutamente essenciais na difusão e implementação das ideias de tolerância sendo esta *o primeiro vínculo dos homens.*²⁰

É de destacar esta importância dada aos grandes homens, por parte de Voltaire, em contraste com o povo, a quem chama **canalha**, da qual nada pode vir de bom se não for bem guiada. Defende ainda que o espírito de mudança deve vir do alto, do príncipe, e que só assim é possível a mudança, sendo esta, no entanto, lenta e progressiva. O povo precisa, pois, de direcção, mas nunca de perseguição. O príncipe pode e deve usar a dissimulação mas nunca a violência e a perseguição, sendo mesmo opinião de Voltaire que uma política de tolerância contribui para o enfraquecimento das religiões tradicionais, conduzindo, ao mesmo tempo, à criação de um espaço histórico onde não exista superstição e, por conseguinte, intolerância.

Todas as seitas devem ser toleradas, sendo este o caminho para a sua própria extinção, isto porque, desta forma, esmorecem as paixões que, como já foi referido, estão na base dos fanatismos. Ghislain Waterlot entende que *a tolerância alimenta-se, em Voltaire, da ideia de que é necessário ser indulgente para com os defensores das inumeráveis superstições que cobrem a terra como as ervas más cobrem os jardins.*²¹

Por outro lado, sabendo que a tolerância favorece o comércio, encontra no desenvolvimento económico da sociedade uma outra razão para a sua promoção. O comércio não tem fronteiras, nem se compadece com diferentes fés, por isso ele poderá permitir a criação de um mundo novo, onde existirá uma abundância e até, talvez, tolerância. Esta é a ideia que Voltaire quer transmitir quando nos diz: *entrai na bolsa de Londres, esse local mais respeitável do que muitas cortes; aí vereis delegados de todas as nacionalidades reunidos para utilidade dos homens. Ai o judeu, o maometano e o cristão tratam-se uns aos outros como se fossem da mesma religião e não chamam infiéis senão àqueles que fazem bancarrota.*²²

Parece existir, segundo o ponto de vista de Ghislain Waterlot, uma incompatibilidade entre o teísmo de Voltaire e a divinização que ele faz do mundo económico, acabando todavia por admitir que, para Voltaire, o trabalho é uma forma de afastar dos homens alguns vícios, favorecendo, por isso, o dever religioso da moralidade.

Voltaire é, ainda assim, um cristão, aquilo a que Pomeau chamou de um místico inibido. Esta atitude é facilmente compreendida porque a religião de Voltaire *é uma religião na qual o coração não investe*.²³ Realmente, o teísmo exige pouco do homem, ou seja, exige apenas honestidade nas relações sociais.

Chegados a este ponto é oportuno reflectir sobre a actualidade ou não das teses de Voltaire.

Será que, hoje, já não têm sentido?

Seria muito bom podermos dizer que não, mas, na realidade elas são bem actuais, salvaguardando, evidentemente, o contexto social, cultural e político da actualidade.

Na verdade, a tolerância voltairiana não dá atenção às diferenças, não se apoia na aceitação da pluralidade das opiniões ou sobre a liberdade de consciência. Ela é muito mais uma estratégia criada para ultrapassar a intolerância vigente em quase todas as religiões. Deste modo, ela não pode ser considerada absoluta, já que o Estado pode intervir para reprimir o fanatismo. Ressalta, na sua principal obra sobre a tolerância, que católicos e protestantes não têm direitos iguais, sendo o seu principal objectivo mostrar que a tolerância *é a aceitação pela colectividade de alguns males que é necessário sofrer para não ter que sofrer males mais graves*.²⁴

A tolerância é, neste autor, um compromisso, um meio de realizar um objectivo prático, sendo que é absolutamente essencial à tolerância a transparência, de forma a que toda a opinião possa ser considerada legítima.

Na sua obra *Ensaio sobre os Costumes*, Voltaire mostrou também que os valores e os costumes são sempre relativos e, por isso, nunca devem ser sacralizados ou impostos. Será que este relativismo cultural não está bem vincado naquilo que hoje chamamos de **multiculturalismo**?

Todos podemos lutar pelos nossos ideais, mas nunca recorrendo a qualquer tipo de fanatismo, daí que não se possa tolerar nunca a intolerância.

3. John Locke e a problemática da tolerância

John Locke foi, também, um dos autores que muito contribuiu para o desenvolvimento histórico da noção de tolerância, especialmente quando ela é politizada, sendo, por isso, um autor de referência para a sua compreensão. Já que pugnou sempre por um espírito de tolerância que respeitasse a liberdade de crença. Lutou contra o facto de o poder do rei ser considerado absoluto e de direito divino, e igualmente contra o direito que o rei tinha de impor aos seus súbditos uma crença ou uma forma de culto.

Este autor desenvolve esta temática num escrito intitulado *Carta sobre a Tolerância*, propondo-se aí estabelecer os fundamentos teóricos e práticos da mesma, no âmbito da radical distinção entre a **Igreja** e o **Estado**. Ao fazer esta distinção, Locke pretendeu fomentar o respeito do Estado pelas religiões e os seus fiéis, e vice-versa. O Estado é entendido como uma sociedade de homens, constituída com o objectivo primordial de conservar e promover apenas os seus interesses civis.²⁵

É preocupação de Locke estabelecer solidamente a tarefa do Estado, bem como os limites da sua soberania, cabendo ao magistrado zelar pelos bens civis dos cidadãos, usando, se necessário, a coacção e a sanção quando alguém põe em causa o bem geral. Os fins visados por este são, então, estritamente do foro temporal.

As questões acerca da fé e da consciência, estão claramente fora dos limites das funções do magistrado. O único instrumento de que o magistrado civil na realidade dispõe é a persuasão, mas esta é incapaz de conduzir à salvação porque ninguém pode ser salvo mau grado seu. A salvação depende da fé, mas esta não pode ser incutida nas almas, à força, isto porque, *ao magistrado civil não se exige um maior cuidado das almas do que*

aos outros homens. Não é exigido por Deus, porque em nenhum lado transparece que Deus tenha atribuído semelhante autoridade a homens sobre os outros homens de maneira a poderem obrigá-los a abraçar a sua religião. Nem um poder desse género pode ao magistrado ser atribuído pelos próprios homens porque ninguém pode deixar de lado o cuidado da sua salvação eterna a ponto de deixar a outrem, seja príncipe ou súbdito, o cuidado de lhe prescrever um culto ou lhe impor necessariamente uma fé."²⁶

No entender deste autor, a única arma dos cristãos é a palavra e nunca o braço do magistrado. Insistindo que este não deve ter autoridade em questões relativas à fé, argumenta em favor da tolerância, defendendo que a perseguição nunca mostrou ser eficaz no que diz respeito ao acordo e unidade entre os homens. Deste modo, o poder do magistrado não é aumentado pelo facto de ele ser cristão, nem tão pouco diminuído por ele o não ser.

Tudo isto não implica, contudo, que o magistrado tenha de deixar de ser homem ou cristão, pode perfeitamente usar todo o tipo de argumentos que quiser, o que ele não pode é usar éditos para obrigar alguém a pensar como ele, porque a função da força pública é assegurar a paz para todos e a liberdade para cada um.

A Igreja, por seu turno, sendo uma **sociedade livre e voluntária**, não tem nada a ver com os bens civis ou terrenos e, por isso, nunca poderá recorrer à força, seja porque motivo for, tendo em conta que o uso da força apenas está reservado, aí sim, ao magistrado.

A Igreja tem, então, como objectivo fundamental ocupar-se da salvação das almas e adorar a Deus da maneira que os homens nela reunidos entendam ser mais conveniente. Neste sentido, podemos dizer com Locke que, **ninguém nasce membro de uma Igreja**

qualquer, podendo, por isso, cada um escolher aquela que melhor responda aos seus anseios. Afirma-se desta forma a tolerância como **o principal critério da verdadeira Igreja**.

Ao contrário da comunidade política, que surge com a necessidade de regular o bem geral, a comunidade religiosa surge apenas da necessidade que os homens têm de manifestar a sua fé publicamente.

Mas, como uma sociedade, ainda que espontânea, a Igreja tem regras que devem ser cumpridas. Assim, tem o direito de expulsar todo aquele que possa pôr em causa os seus princípios, não tendo, no entanto, o direito de violar qualquer dos seus direitos civis. Esta ideia está bem expressa nas seguintes palavras do autor: *primeiramente, digo que nenhuma Igreja é obrigada, em nome da tolerância, a conservar no seu seio quem, apesar dos avisos, se obstina a pecar contra as leis estabelecidas nesta sociedade; [...] Apesar de tudo, há que acautelar-se em não acrescentar no decreto de excomunhão, nem palavras injuriosas, nem violências, quer contra o corpo, quer contra os bens de quem é expulso.*²⁷

Realmente, Locke nunca teve intenção de negar ou diminuir o valor da religião, reduzindo-a à pura fé no sentido em que a fé se contrapõe à razão. Adverte-nos é para o facto, de que as nossas certezas em questões religiosas são, limitadas e incompletas, o que nos deve colocar sempre numa atitude de humildade, isto porque é de admitir que os outros possam ter razão. Afirma e defende todavia a possibilidade do carácter racional da religião e considera mesmo o carácter racional do cristianismo, quando este é limpo de toda e qualquer superstição, isto porque em última instância, é a razão que funciona como norma de discernimento, permitindo o debate e a consequente ultrapassagem das diferenças. É neste contexto que nos diz que *a tolerância a respeito dos que têm opiniões religiosas*

*diferentes é tão conforme com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso haver homens afectados de cegueira numa tão clara luz.*²⁸ Aliás, na sua obra *A Racionalidade do Cristianismo* refere que o essencial, ou seja, aquilo que pode ser compreendido por todos e está livre das subtilezas dos teólogos é, precisamente, *o reconhecimento de Cristo como messias e o reconhecimento da verdadeira natureza de Deus.*²⁹

Para Locke, a importância do cristianismo consiste, em difundir os preceitos morais que, de outro modo, teriam ficado em poder apenas dos filósofos.

Pensamos poder afirmar que encontramos em Locke uma distinção nítida entre o privado e o público. Na *Carta sobre a Tolerância* Locke aborda a noção de Estado na perspectiva de uma ordem necessária onde o indivíduo pode encontrar segurança e paz e que, além disso, fomenta ainda o seu desenvolvimento. É, assim, convicção do autor, que aqueles que fazem as leis devem refrear as suas paixões, impulsos, fraquezas e fragilidades, já que de outra maneira a sociedade nunca poderia subsistir. Devem seguir a razão, criando uma ordem onde impere a justiça. Portanto a razão torna-se no critério do juízo. Podemos concluir que, para Locke, o único fundamento da tolerância é, assim, a liberdade racional: sem ela, o homem não pode tornar-se verdadeiramente homem.³⁰ Assim, neste âmbito, o objectivo do magistrado é, fundamentalmente público, cabendo-lhe gerar consenso e acordos. No entanto, estes são, muitas vezes, de facto impossíveis devido às paixões dos homens e outros absolutamente inúteis, nomeadamente, em matéria de religião e de fé, pois, aqui, cada um procura a sua salvação como bem entender. Esta, não pode, portanto, ser alvo de um consenso público. É, por isso, que o magistrado deve apenas contentar-se em não impedir a procura dessa salvação, já que a sociabilidade tão característica do ser humano deixa de se manifestar quando se trata da salvação da sua

alma.³¹ Na perspectiva do magistrado, a religião não é absolutamente essencial e cada homem tem o direito de escolher a via por onde melhor pode conduzir a sua alma.

O conceito de **direito natural** está, desta maneira, na base de todas as discussões políticas de Locke. Na sua obra *Ensaio sobre o Direito Natural* este autor identifica a lei da natureza com a lei divina, o que permite a fundamentação do poder político na vontade divina. A lei natural é expressão da vontade divina, sendo as leis civis decisões da vontade humana. No entanto, para Locke, nunca a lei civil poderá contrapor-se à lei da natureza. Esta é fundamental e cada um terá que se sujeitar a ela, mesmo tratando-se do magistrado civil. Desta forma, Locke expressa bem a sua defesa da ordem e da autoridade, sendo que o objectivo do magistrado civil é, unicamente, o de dizer aos homens o que significa a lei de Deus. Sendo a lei da natureza identificada com a lei divina, também a origem e a autoridade do poder político eram fundados na vontade divina, embora coubesse aos homens escolher através de um contrato, quem seria o depositário da lei divina. Era a razão que detinha a tarefa de revelar e interpretar essa lei divina. Dito por outras palavras, a ordem política da sociedade devia reflectir a ordem divina do Cosmos. Por isso, o poder e o governo do magistrado tinham de se apoiar na lei divina da natureza.

Locke encontra-se, deste modo, em oposição a Hobbes, o qual, como já foi referido, defende a existência de um poder soberano, de modo a possibilitar a união e o estabelecimento da paz entre os homens. Com efeito, para Hobbes, o direito de todos os homens é transferido para um só, *contudo aquele que submete a sua vontade à vontade de outrem transfere a este último o direito sobre a sua força e suas faculdades – de tal modo que, quando todos os outros tiverem feito o mesmo, aquele a quem se submeteram terá*

*tanto poder que, pelo terror que este suscita, poderá conformar as vontades dos particulares à unidade e à concórdia.*³²

Locke entende, no entanto, que é bastante perigosa a existência de um poder absoluto e arbitrário na essência mesma da autoridade civil. De realçar aqui a explícita moderação das teses do autor, comparativamente com Hobbes, para quem o estado da natureza é um estado de guerra. Locke considera que o estado da natureza nem sempre é observado pelos homens.

Para Hobbes, o estado da natureza *é governado pela lei da natureza, que liga todos: e a razão, que é esta lei, ensina a todos os homens, contanto que a queiram consultar, que, sendo todos iguais e independentes, nenhum deve prejudicar os outros, na sua vida, na sua saúde, liberdade ou prioridade.*³³ Verifica-se que este estado é anterior à constituição de um poder político, sendo a lei da natureza válida para todos os homens. Por isso, o homem só é livre quando não se verga à autoridade de qualquer outro homem e quando rejeita a norma natural. Isto não quer dizer que cada homem pode viver como bem lhe apetece, já que o direito natural está limitado à própria pessoa, sendo ele, o direito à vida, à liberdade e à propriedade, enquanto produzida pelo trabalho.

Locke refere, no entanto, que este estado da natureza revela a universal fragilidade, exigindo, por isso, o seu abandono, já que ninguém possui argumentos suficientemente fortes para estar sempre em segurança, nem tão pouco para impor a todos os homens a sua crença. É urgente, pois, abandonar este estado e procurar a paz. Podemos então dizer, que o estado social não faz parte da essência da humanidade, antes nasce de um pacto feito pelos homens, de forma a executarem melhor as leis naturais. Esta concepção de Locke é

profundamente utilitária, uma vez que vê na sociedade um poder mais eficaz no sentido de reprimir qualquer tipo de infracção ao direito.

De salientar aqui as posições aproximadas de Voltaire e de Locke quando ambos discordam de Hobbes enquanto este defende que, para cumprir a lei da natureza, é necessário a existência de um pacto onde todos renunciem ao direito natural, colocando-o nas mãos do soberano. Contrariando a tese de Hobbes de um estado de natureza como um estado de guerra, Locke refere, no entanto, que este estado se pode tornar de guerra quando uma ou mais pessoas recorrem à força para obter algo que a norma natural proibia.

A constituição da sociedade reside, nestas circunstâncias, na ultrapassagem do estado da natureza. Porém, a constituição de um poder civil não tira aos homens os direitos de que gozavam no estado da natureza, excepto o de fazerem justiça por si próprios. O poder civil funciona, então, como uma garantia da liberdade dos cidadãos e, por isso, este poder não é absoluto ou ilimitado, existindo mesmo a possibilidade de alterar o poder legislativo.

Sabemos que o ponto de partida da reflexão de Locke é, sem dúvida, o conceito de estado da natureza. Existem, obviamente, sociedades naturais como, por exemplo, a família, faltando-lhes, no entanto, uma lei estabelecida, um juiz comum e imparcial e ainda um poder executivo das decisões.

O aparecimento das sociedades civis tem como objectivo arrancar os indivíduos à precaridade própria das sociedades naturais. Estas, compostas por indivíduos meramente **associados** tornam-se facilmente alvo de tentações e riscos inerentes à vida no estado da natureza. Por isso, a sociedade civil deve ser diferente da sociedade natural. Terá,

necessariamente, que a prolongar e completar conferindo-lhe uma dimensão jurídica, pela qual a ordem do todo e a segurança de todos se encontrarão assegurados.

Para Locke, este dispositivo de normas reguladoras permite a correcção da natureza humana promovendo o homem. Daí a importância do estado civil: só neste os homens não são apenas **indivíduos**, mas tornam-se **pessoas**, ou seja, sujeitos capazes de liberdade e de responsabilidade. Desta forma, as pessoas, de acordo com a sua razão, *edificam um sistema jurídico e judiciário comum*.³⁴

Podemos finalmente constatar que reside aqui o fundamento da sociedade política, ou seja, não é possível a existência de sociedades civis, senão através da arbitragem pública dos conflitos, a qual permite o exercício, precisamente, da tolerância. É, no entanto, necessário realçar que este **Juiz comum**, sendo o garante do bem comum e das liberdades, não significa a defesa, por parte de Locke, de um Estado autoritário.

Diz-se mesmo que Locke foi o pioneiro do liberalismo político e, como tal, defensor da soberania do povo e da liberdade dos cidadãos. Defendendo o direito de oposição e de resistência, era absolutamente contra a acção violenta individual. Distingue, a este propósito, o anarquismo do legítimo direito de resistência e, por isso, a liberdade dos povos só poderá verdadeiramente ser exercida num quadro jurídico.

Podemos concluir que Locke se situa na convergência entre a lei da natureza e as leis civis, ou seja, entre o mandamento de Deus e a lei do homem.

É assim que o magistrado nunca pode ter uma autoridade discricionária, bem pelo contrário, a sua procura do justo tem necessariamente de ter em conta Deus e os homens. Estes conservam, no entanto, a possibilidade de julgar se os seus mandatários exercem as suas funções de forma aceitável, no sentido do bem comum. Daqui decorre que o pacto

entre o sujeito e o soberano é bilateral, ou seja, todo o sujeito, como já foi referido, tem o direito de se revoltar contra qualquer violação da lei.

Neste contexto, podemos perceber a tolerância defendida por Locke.

Devemos, no entanto, realçar que esta tolerância não é absoluta, isto porque sendo o soberano indiferente às crenças dos sujeitos, essa indiferença não é total, uma vez que estão absolutamente excluídos da tolerância todos aqueles que, com os seus actos, possam pôr em causa a ordem estabelecida, incluindo-se aqui, os papistas e os ateus.

Podemos perceber que a intenção de Locke, ao impor limites justos à autoridade do Estado, é muito maior do que a sua preocupação com a liberdade dos indivíduos.

Locke soube bem mostrar a essência social da humanidade. Todo o homem tem necessidade de viver em sociedade e, para isso, tem de resolver os conflitos inevitáveis à própria condição humana. Há, no entanto, um aspecto em que o homem está absolutamente sozinho, é na procura da salvação para a sua alma. A tolerância em Locke adquire, assim, contornos marcadamente religiosos e políticos. É necessário não esquecer, como nos alerta Raymond Polin que a política sempre foi entendida pelo nosso autor *como a expressão e a aplicação de uma filosofia e, quanto possível, como o esforço empreendido para prolongar e aperfeiçoar uma moral. Ora, pode dizer-se que a sua filosofia teve como meio e por fim assegurar, no homem, a liberdade, princípio de todas as outras liberdades.*³⁵

O homem só é verdadeiramente homem quando é livre. Desta forma, ninguém pode despojar-se da sua liberdade e muito menos vê-la recusada por um outro homem. Porque é possuidor de uma razão o homem tem a possibilidade de pensar e agir autonomamente, pois, só na razão ele encontrará a lei através da qual se vai governar livremente.

Locke viveu na convicção de que a liberdade racional é o fundamento da tolerância, isto porque nenhum homem pode ser verdadeiramente homem sem essa liberdade.

Na perspectiva de Raymond Polin, o problema da tolerância em Locke é, essencialmente, um problema prático, não sendo, por isso, um problema religioso ou, até mesmo, um problema de consciência, tendo em conta que *todas as grandes salvaguardas da consciência que foram esboçadas por pensadores do passado encontram-se em locke na forma de imutáveis princípios da razão. Para os discípulos da razão as formulações de Locke eram inatacáveis, porque eram eminentemente racionais.*³⁶

4. Pierre Bayle: entre a concepção clássica e a concepção contemporânea de tolerância

Tendo em conta algumas concepções clássicas sobre a tolerância, podemos constatar a existência de uma forte relação entre **tolerância e racionalidade**.

Voltaire, por exemplo, fundamenta a tolerância na própria natureza da racionalidade, sendo que esta tolerância é vista como a condição do homem enquanto homem. Por isso, antes de mais, cada homem é um homem, podendo depois acreditar naquilo que quiser. Desta forma e na sua perspectiva, deve-se valorizar o essencial – a racionalidade - não dando importância ao secundário, pois reside aí a origem de toda a intolerância.

Os iluministas, como Voltaire, defendem que o fundamento da tolerância está na existência em todos os indivíduos de uma razão universal.

Mas será que esta procura da universalidade não exige a renúncia do diferente?

Contrariamente à ideia de tolerância da época, como condescendência e indulgência, Pierre Bayle mostra-nos que a tolerância vale por ela mesma e não apenas como reacção a uma situação desfavorável. Este autor alerta para o facto de a tolerância exigir uma inquietação pelo outro e nunca uma indiferença. Esta posição permite encontrar nas suas teses uma profunda actualidade. Assim, verdadeiramente inovador, neste pensador, foi o facto de ter fundado a tolerância sobre a consciência pessoal.

Na sua obra *De la Tolérance* refere que *pretende fazer um comentário dum género novo*.³⁷ Este é, essencialmente, um comentário filosófico, pois, era sua convicção, que o discurso teológico tinha entrado numa total falta de credibilidade.

O autor expressa na obra acima referida, a recusa de qualquer autoridade universalmente reconhecida. Os dogmas que para si são absolutamente evidentes podem não o ser para outras pessoas. Desta forma não é possível erigir qualquer doutrina como absolutamente evidente. O autor, ao reconhecer o pressuposto do **outro**, distancia-se do pensamento da sua época. Nesta, existia a convicção de que esse reconhecimento punha em causa a própria identidade daquele que reconhece.

Bayle compreende que este debate, onde ninguém quer, conscientemente, escutar a voz do outro, só pode degenerar em intolerância. Do seu ponto de vista, é absolutamente fundamental, deslocar a questão da autoridade religiosa para a da autoridade da consciência razoável. Na verdade, é inquestionável a sua preferência pelo **tribunal da razão** em detrimento do **tribunal eclesiástico**. É, por demais evidente, que o objectivo de Bayle consistiu em transferir o problema do plano religioso para o plano filosófico. Criticado pelo facto de as suas teses expressarem algum relativismo, o certo é que este autor se aproxima profundamente de Kant, e até mesmo de Rawls, ao defender que apenas a razão poderá distinguir o verdadeiro do falso.

A razão é, para Bayle, e segundo as suas próprias palavras, uma **razão Penélope**, ou seja, sempre mais pronta a destruir do que a construir. Em todas as circunstâncias, a sua reflexão sobre a tolerância tem por base as palavras do Evangelho de São Lucas (14-23): *E o mestre diz ao servidor: vai pelos caminhos e pelas tapadas e «obriga-os a entrar» de modo que a minha casa se encha.*³⁸

No entanto, na óptica de Pierre Bayle, estas palavras não podem ser entendidas literalmente. Aceitar a obrigação como boa, irá, necessariamente, implicar o recurso à violência e à coerção da consciência. Este autor critica assim, a existência de uma

obrigação legítima, em matéria de religião. Não pode concordar, por exemplo, com a tese de Santo Agostinho que argumenta no sentido de uma santa perseguição e, por conseguinte, de uma santa obrigação.

Contra a tradição agostiniana, Bayle vai tentar defender que pode existir uma fraqueza de espírito moralmente inocente. Para ele, o erro não é uma consequência do pecado. Sabemos que a intenção de Bayle não é, desculpar o erro mas sim tentar arranjar critérios de definição entre as diversas convicções. O culpado já não é o errante que resiste, mas aquele errante que cede por dissimulação.

Pierre Bayle inverte, mesmo totalmente a questão, ao dizer que o herético já não é aquele que é contra a religião mas aquele que tenta converter, perseguindo e achando que tem direitos sobre a consciência individual. Daqui podemos concluir, com Bayle, que *Deus não exige, nem do ortodoxo, nem do herético, uma certeza adquirida pelo exame e uma discussão científica e, por consequência, ele contenta-se, para uns e para os outros, que eles amem aquilo que lhes pareça verdade.*³⁹

Bayle retoma, então, a doutrina medieval da **consciência errante** que assenta no direito e obrigação essencial de *nunca agir contra a inspiração da consciência.*⁴⁰

Encontramos, neste autor, uma dimensão **sagrada** da consciência. Assim sendo, só a caução divina desta, num face a face com Deus, a emancipa da legislação humana, ultrapassando, por isso, qualquer forma de sujeição, seja ela de que tipo for.

No contexto do seu pensamento, é absolutamente essencial postular a sinceridade do outro, sendo por isso necessário tolerar toda e qualquer convicção. É interessante notar o facto de Pierre Bayle ter percorrido o percurso inverso ao de Locke. Enquanto este, desconfiando de qualquer tipo de justificação pela consciência, parte da tolerância civil,

Bayle chega a essa tolerância civil, precisamente, como consequência da liberdade de consciência.

É convicção do autor que esta tolerância civil se deve estender a todos, até aos ateus, desde que estes não prejudiquem a ordem pública. A tolerância implica, então, o respeito pelo outro, não tanto enquanto me identifico com ele mas, fundamentalmente, naquilo que dele me separa.

- 1 Immanuel Kant, *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, p.11
- 2 Idem, p.13
- 3 Frederick Coplestone, *História da Filosofia*, p.16
- 4 Roland Mortier, *Revue internationale de philosophie*, “Voltaire et la Philosophie,” p.6
- 5 Paul Hazard, *La Pensée Européenne au XVIII siècle*, p.118
- 6 Idem, *ibidem*.
- 7 David Hume, ap. Nicola Abbagnano, *História da filosofia*, p.123
- 8 Idem, p.125
- 9 Luc de Clapiers, ap. F. Coplestone, *op.cit.* p.37
- 10 Uma das armas mais eficazes de Voltaire foi, sem dúvida, a ironia, tendo esta como objectivo chegar a um público cada vez mais vasto. Voltaire, em 1760, conhece um verdadeiro e grande sucesso com uma das suas obras mais notáveis - *O Cândido*. Nela está bem expressa a influência de autores ingleses, principalmente de Jonathan Swift, apesar de ser opinião do professor Maurois que o humor tipicamente inglês é, de alguma forma, temperado pelo desejo de Voltaire de agradar. Sabemos que esta obra foi escrita com o intuito de ridicularizar o optimismo de Leibnitz, no entanto, Voltaire é, ainda assim, um optimista quando refere que “temos de cultivar o nosso jardim”, ou ainda, “nada está bem mas tudo pode melhorar-se” (André Maurois, *Voltaire*, p.80)

A obra de Voltaire é constituída por todo o tipo de textos, como por exemplo, contos, tratados, dicionários, etc., sendo a sua pena perfeitamente incansável. Todavia, este aspecto apenas não teria sido suficiente para que este autor se tornasse tão conhecido. Houve sempre, por parte de Voltaire, uma intenção bem pragmática de tentar fazer com que os seus textos circulassem por toda a Europa. Apesar de Voltaire escrever para todos, é certo que ele se dirige principalmente às pessoas cultas e influentes, pois está convencido que são elas os melhores veículos para difundir as suas ideias. De entre essas ideias, a principal é, sem dúvida, a tolerância.

A sua colaboração na Enciclopédia tem como principal intenção contribuir para a mudança de mentalidades. A sua obra *Traité sur la Tolérance* foi difundida à escala europeia. Segundo Fernando Savater, a principal importância da obra de Voltaire “foi a criação do intelectual moderno, um ofício que tem algo de agitador político, bastante de profeta e não pouco de director espiritual” (*Sarcasmos e Agudezas* p.9). Do ponto de vista deste autor, a escrita de Voltaire nunca é gratuita, ela pretende sempre combater algum erro. É, sem dúvida, um pensador divertido, não por frivolidade, mas sempre como arma para chamar a atenção dos seus leitores, sendo, “um grande pedagogo e um excelente divulgador mais que um especulador criativo.” (idem, p.18). A sua intenção é fazer dos filósofos interventores intelectuais, ficando irritadíssimo quando constatava alguma desunião entre eles que pudesse significar alguma debilidade face à intolerância e ao fanatismo.

Relativamente à filosofia, Voltaire manifesta uma atitude verdadeiramente corporativista, que funcionaria como frente de ataque ao obscurantismo político e religioso.

Voltaire tinha a convicção de que era absolutamente necessário destruir o cristianismo, acreditando mesmo que um só homem – ele próprio – o podia fazer. Por isso, “quase todas as suas cartas terminavam com a frase: esmaguemos o infame. (...) Quem era o infame? A igreja? A religião? Para dizê-lo com mais exactidão: a superstição. Persegue-a porque sofreu por causa dela e porque acredita que, por causa do fanatismo, a humanidade é mais desgraçada do que o necessário.” (André Maurois, *op.cit.*, pp.75/76)

Voltaire não aceita o fanatismo do cristianismo, dizendo que o único evangelho que se deve ler é o grande livro da natureza, acreditando que a única religião deve ser a de adorar a Deus e ser honrado. Há, no entanto, que salientar que a moral de Voltaire não está apoiada neste deísmo, mas sim na natureza, por isso Maurois diz: “Teísta de nome, humanista de facto; eis aqui Voltaire.” (idem, p.77). Para Voltaire, a religião católica é violenta e intolerante e esta intolerância resulta essencialmente da “cólera do povo supersticioso, enfurecido de ver que se atenta contra as suas crenças...” e ainda da “ira dos padres e

monges que sabem bem que o pôr em causa as crenças aberrantes que eles representam e mantêm constitui uma ameaça para o seu poder.”(Ghislain Waterlot, *Voltaire ou le fanatisme de la Tolérance*, p.118).

O seu mais veemente apelo é à autonomia do pensamento de cada homem. A razão é, assim, um dom de Deus que nos permite compreender muita coisa, mas nunca todo o universo. Por isso, Voltaire diz que a razão deve ser atrevida para se libertar de todas as tutelas, mas, ao mesmo tempo, deve ter a noção dos seus limites.

Mas, para quem escreve Voltaire?

A sua pretensão era que os seus escritos chegassem a um maior número de pessoas, no entanto sabemos que Voltaire se dirige a um público específico, ou seja, “pessoas com curiosidade, com certo ócio, com estudos e sem demasiados preconceitos. A burguesia culta, moderada, inimiga das guerras e amiga dos negócios, apaixonada pelos descobrimentos científicos e pela abundância económica.”(Fernando Savater, op.cit., p.24). É claro que Voltaire sabe que este público não é a maioria, no entanto, a sua preocupação é que a sua mensagem chegue às pessoas com poder para legislar, pois Voltaire, que não é um democrata, está convencido de que as leis devem ser feitas por aqueles que estão em melhores condições para as fazer e não por todos, expressando desta forma aquilo que Savater chamou de “pragmatismo voltairiano.” O certo é que os seus escritos eram esperados com ansiedade pelos seus leitores, podendo Voltaire ser considerado o iniciador dos “livros de bolso” com a edição do seu *Dicionário filosófico e Portátil*.

Quase nos atreveríamos a dizer, com Savater, que é absolutamente necessário, nos nossos dias “reler” Voltaire, de modo a questionar cada vez mais os valores inerentes à modernidade, para que, no futuro, não se venham a tornar perfeitamente inimigos da humanidade. Voltaire ensina-nos “a divertir sem distrair do que mais importa.” (Fernando Savater, op.cit., p.28)

11 Voltaire, *Dicionário Filosófico*, p.494

12 A obra de Voltaire expressa bem a sua preocupação com as questões sobre a intolerância religiosa e política, no entanto, o que verdadeiramente desencadeou a realização da sua obra *Traité sur la Tolérance* foi a existência de um caso que ficou célebre na altura e que é o caso Calas. Um viajante, ao passar por Ferney, informou Voltaire de que um honesto comerciante de Toulouse tinha sido condenado à morte pelo suplício da roda. Foi acusado de ter morto o seu filho Marc Antoine Calas, um jovem profundamente melancólico, com um humor sombrio e muito dado a leituras sobre o suicídio. Este jovem não se conformava pelo facto de não poder prosseguir os seus estudos para doutorar-se pelo facto de ser protestante e, por outro lado, detestava ser comerciante à semelhança do pai. Um dia, jantando a família com um jovem amigo, Marc Antoine, no fim do jantar, levantou-se irigindo-se para o armazém, onde se enforcou. Quando o seu irmão desceu, juntamente com o amigo, encontraram Marc Antoine morto. Aos gritos de toda a família imediatamente acudiram os vizinhos, começando-se a insinuar que a família tinha assassinado Marc Antoine porque este tinha manifestado vontade de se converter ao catolicismo. Dizia-se, apesar do sofrimento dos pais, que eles preferiam vê-lo morto a abjurar e negar o protestantismo. Nem sequer o facto de um outro filho de Jean Calas se ter convertido anteriormente e ter continuado a ser apoiado por estes pais, os mesmos que continuaram a albergar uma velha criada católica, que se dizia ter sido a causa de conversão, foram argumentos suficientes para alterar o “veredicto” do povo e da justiça de Toulouse. Voltaire não se conforma com tanta maldade por parte dos magistrados de Toulouse e resolve levar a cabo uma verdadeira empresa para reabilitar Jean Calas e minimizar o sofrimento da restante família. Escreveu, então, um *Tratado sobre a Tolerância* para “demonstrar que toda a pessoa tem o direito de ter e de expressar a opinião que mais justa lhe pareça, sempre e quando não perturbe a ordem pública.” (André Maurois, op.cit., p.90)

13 Enciclopédia Einaudi, “Tolerância/intolerância”, p.182

14 Idem, p.183

15 Ghislain Waterlot, *Esprit*, “Voltaire ou le fanatisme de la tolérance” p.123

16 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, p.122

-
- 17 Idem. P.62
- 18 Pierre Lepape, *Jusqu' où tolérer? "Voltaire et la tolérance"* p.166
- 19 Ghislain Waterlot, op.cit. p.127
- 20 Idem, ibidem.
- 21 Idem, p.131
- 22 Voltaire, *Cartas filosóficas*, p.32
- 23 Ghislain Waterlot, op.cit. p.134
- 24 Pierre Lepape, op.cit. p.172
- 25 Estes interesses são: a vida, a liberdade, a integridade do corpo, o evitamento da dor, a posse de bens exteriores, em suma, nada que tenha a ver directamente com a religião cristã.
- 26 John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, p.92
- 27 Idem, p.97
- 28 Idem, p.91
- 29 Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, vol. VII, p.90
- 30 Raymond Polin, in introdução *Carta sobre a Tolerância*, p.85
- 31 Parece-nos vislumbrar aqui o apelo ao individualismo levado a cabo por Kierkegaard, quando contrariando o espírito do seu tempo, que tendia a dissolver os indivíduos no anonimato e na impessoalidade, convida à conquista da singularidade, à coragem de "ousarmos ser nós próprios, ousarmos ser um indivíduo, não um qualquer, mas este que somos, face a Deus, isolado na imensidade do seu esforço e da sua responsabilidade." (*O desespero Humano*, p.130)
- 32 Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, p.109
- 33 John Locke, in Nicola Abbagnano, op.cit. p.82
- 34 John Locke, *Tratado do Governo Civil*, p.87
- 35 Raymond Polin, op.cit. p.84
- 36 Henry Kamen, *O Amanhecer da Tolerância*, p.233
- 37 Pierre Bayle, *De la tolérance*, p.85
- 38 Idem, p.372
- 39 Idem, p.341
- 40 Idem, p.292

2ª PARTE

Diferença *Versus* Alteridade

1. O pensamento da diferença e a crítica a Hegel

Nesta segunda parte do nosso trabalho propomo-nos reflectir acerca do contributo das designadas **filosofias da diferença**, relativamente à problemática contemporânea da tolerância.

Pensamos poder afirmar que as filosofias da diferença surgem da necessidade de romper com uma certa indiferença que se supunha ser uma das principais características das **filosofias do sistema**, a respeito da **alteridade** e da **diferença**. Obviamente, pretende-se atingir todas as fenomenologias, mas em especial a de Hegel.

Assim sendo, julgamos, que valerá a pena demorarmo-nos um pouco numa reflexão mais atenta sobre o próprio conceito de filosofia da diferença.

Absolutamente contra toda e qualquer sistematização dialéctica, contra todo e qualquer fechamento, as filosofias da diferença assumem uma atitude de tentativa de desconstrução e de crítica da filosofia hegeliana, de resistência ao sistema, criando e valorizando uma escrita que se dirige *contra o conceito e a contradição prometendo o infinito através e contra os sistemas que concluem e decidem dum « fim » em vias de realização*.¹

Hegel torna-se de uma importância extraordinária já que é à sua volta (e, talvez, nunca verdadeiramente contra) que o debate se vai fazer.

O discurso produzido pelas filosofias da diferença expressa, antes de mais, uma crítica, ainda que velada, a todo o sistema de signos usados por Hegel, substituindo o idêntico e o negativo, a identidade e a contradição, pela diferença e pela repetição.

Partilhando a opinião de Christian Ruby, poderemos, no entanto, questionar, se *o acto de substituição tem verdadeiramente as virtudes que lhe dão? escrita versus língua*

*dialéctica; diferença versus contradição; rede versus sistema; alteração versus negação? Saberá a escrita assumir a dupla relação que ela entende ver brotar no texto, rede de palavras, e na sociedade, rede de diferenças?*²

Será que as filosofias da diferença conseguiram levar a cabo, verdadeiramente, um discurso que ultrapassou Hegel? Será que, como era sua intenção, foram capazes de erradicar definitivamente a filosofia hegeliana? Não serão elas, apenas, uma nova leitura de Hegel?

A linguagem hegeliana pode ser caracterizada através daquilo que C. Ruby designou como a **metáfora da teia de aranha**, querendo com isto expressar o perpétuo processo de homogeneização característico do sistema hegeliano. Neste, a diferença é absolutamente diluída através duma síntese reconciliante, à qual é impossível escapar.

A teia de aranha simboliza aqui o trabalho do conceito no pensamento hegeliano. Do ponto de vista deste autor, o conceito pode ser designado pela expressão mais geral de **discurso especulativo**, no sentido em que o conceito é um compreender, ou seja, uma apropriação ao mesmo, uma volta permanente a si, no movimento do seu ser-outro. É o **círculo dos círculos** para usar uma expressão verdadeiramente hegeliana. Neste contexto a negação tem um papel fundamental na conquista do saber absoluto.

Hegel surge, sobretudo, como o criador de uma nova lógica: uma lógica monista, da totalidade, do movimento, do progresso, da contradição, da superação, da síntese, do devir, da historicidade. Esta lógica é uma lógica da razão e não do entendimento, por isso supera os opostos, unifica as diferenças, opondo-se à lógica tradicional da identidade, que é a negação da diferença.

Como tentaremos mostrar mais adiante neste trabalho, o **discurso do outro** exige, certamente, uma lógica dialéctica, mas onde é absolutamente essencial a categoria da **alteridade**. Não uma **alteridade da diferença**, como em Hegel, mas uma **alteridade da relação**.

Os filósofos da diferença assumem uma postura profundamente crítica relativamente ao papel da **negação** no seio da filosofia hegeliana. É a negação que permite que os encadeamentos estejam necessariamente relacionados e submetidos ao poder da verdade absoluta, o que pode levar a concluir, com Gilles Deleuze, que apenas existem falsos movimentos.

Assim, a negação, ao impor uma reconciliação dos contrários, *não deixa nenhum lugar a uma alteridade não recuperável, extrínseca, a uma impossível reconciliação dominadora da qual se possa pensar que ela constituiria a prova duma « verdade » ou duma outra história, não dialéctica, jamais acabada, marcha infinita nos arquipélagos dum exterior inultrapassável.*³

Para os filósofos da diferença, o conceito, ao permitir pensar a totalidade do real, destrói toda e qualquer alteridade, de forma que reconhecem na negação um profundo paradoxo, isto porque ela abre-se ao movimento ao mesmo tempo que anuncia o seu fim.

O certo é que toda a filosofia do fim do nosso século é feita à volta de Hegel. O aparecimento das filosofias da diferença não é estranho a este facto, sendo, por isso, facilmente compreensível que elas surjam com o propósito bem vincado de denunciar ou até aniquilar o pensamento hegeliano, no que concerne a uma certa violência porventura implícita neste sistema, expressa numa profunda intolerância relativamente à questão do outro, ou seja, à problemática da alteridade.

Hegel é, na verdade, acusado de ter veiculado de uma forma mais ou menos explícita uma filosofia que exigia a exclusão de povos, de culturas e de raças.⁴

A Odisseia do Espírito Universal assinala, assim, uma diferença abissal entre duas culturas - a negra e a nossa - de tal modo que o outro é absolutamente o outro e é *precisamente por esta razão que nós não nos podemos verdadeiramente identificar, pelo sentimento, à sua natureza, da mesma maneira que não nos podemos identificar à de um cão.*⁵

O desenvolvimento do espírito do mundo é a história da exclusão do Oriente pelo Ocidente, por isso, árabes e judeus não pertencem à história, dado o seu fanatismo. Este é pelo menos o ponto de vista de Fawzi Boubia, para quem o pensamento hegeliano expressa bem o seu profundo anti-semitismo. Na verdade, podemos concordar que, para Hegel, a Europa e mesmo a Alemanha desempenham um lugar central - é interessante notar esta preocupação hegeliana pelo centro - no desenvolvimento do **espírito do mundo**. A própria filosofia é vista como a ciência por excelência, sendo convicção do autor que uma das funções da *Odisseia do Espírito* é, precisamente, assumir e legitimar a supremacia da cultura à qual Hegel pertence. Assim, *a alteridade cultural é utilizada em vista de servir de auto-afirmação cultural.*⁶ Na sua filosofia política, Hegel fala do fim da História como sendo o apogeu do espírito do mundo e do estado prussiano.

Neste contexto, a relação com o outro não existe. Percebe-se aqui uma profunda diferença entre este pensamento e o pensamento kantiano que defendia abertamente a existência duma instância superior que tentaria gerir e regularizar os conflitos entre os diversos Estados, com vista à realização da paz perpétua.

Hegel coloca Deus e o Estado num mesmo plano, ou seja, diviniza o Estado, tornando assim impossível o pensamento do diferente, do outro. Assumindo uma posição diferente dos iluministas, tão preocupados em separar o Estado e a Igreja, Hegel faz a apologia da guerra como algo benéfico para todos.

Tudo isto leva Fawzi Boubia a caracterizar este sistema como um sistema de exclusão, fazendo parte do todo que é a filosofia hegeliana. A sua crítica é de tal modo severa que vai ao ponto de encontrar muitos dos fundamentos das ideias neo-nazis no pensamento do filósofo alemão.

É de salientar aqui algum exagero. Não podemos tentar encontrar as raízes de todas as nossas desgraças no idealismo alemão. Todos sabemos que as teorias de Hegel (e também de Schelling, Marx, Nietzsche e Freud) foram, de alguma forma, inspiradoras de práticas que conduziram a excessos verdadeiramente significativos. Pierre-Jean Labarrière pensa, no entanto, que estes homens não foram directamente responsáveis pelos “desvios” que se lhes seguiram, sendo, por isso, possível criticá-los apenas por não terem sido suficientemente claros na expressão das suas doutrinas. É, por isso, também, fundamental reinterrogar Hegel para além das deformações de que ele foi e ainda hoje é objecto, isto porque como o próprio Hegel referiu *não poderás ser melhor do que o permitido pelas condicionantes do teu tempo, mas nesse tempo, nessas condições, serás o melhor que puderes.*⁷

Assumindo e defendendo que Hegel foi um homem de um tempo e de um espaço próprio, pensamos ser de todo fundamental fazer uma leitura de Hegel inserindo-o nesse tempo e nesse espaço. Por isso, do nosso ponto de vista, não será necessário destruir Hegel,

mas sim, a partir dele tentar encontrar algo de novo, porque inevitavelmente Hegel não disse tudo.

Propomo-nos, então, reflectir de forma mais detalhada acerca da leitura do pensamento hegeliano levada a cabo por alguns dos mais significativos representantes das filosofias da diferença.

Pensamos que um dos traços comuns a todas as filosofias da diferença é, sem dúvida, o facto de que a **totalidade** hegeliana estabelece a disposição geral duma repressão. Para estes filósofos, a totalidade repressiva aparece sob a forma de uma ilusão. Ilusão porquê?

Precisamente, porque o conceito é visto como comportando as condições através das quais se pode conhecer os seres, possibilitando uma ordem das coisas e dos saberes. Também porque existe uma redução da contradição hegeliana a uma forma de identidade. Por fim, porque Hegel teria tratado a história e a sociedade como uma totalização, funcionando a dialéctica apenas como reunião.

Percebe-se nestas críticas a influência de Kant relativamente à dialéctica como ilusão transcendental, não podendo por isso, ter senão pretensões ao saber e à verdade.

Do ponto de vista de C. Ruby, Hegel é visto, pelos filósofos da diferença, como o grande tirano, por isso, recusam a noção de **sistema** e optam por um outro tipo de linguagem filosófica que eles entendem ser mais propícia a uma filosofia que está verdadeiramente empenhada com o discurso do outro. Preocupados pela assimilação do diferente pelo mesmo, estes filósofos pretendem dar voz à diferença através de um grito, o **grito da diferença**, que do seu ponto de vista, estava absolutamente vedado nos sistemas fechados do saber.

No sentido de levar a cabo tal tarefa, estes filósofos vão dar um estatuto diferente à noção de **escrita**. Esta deixa de ser apenas uma figura secundária, para passar a ser definida como inscrita *numa constelação decisiva – a escrita, a diferença, o texto versus o sujeito, o sentido, a inspiração – que joga um papel filosófico, o de delimitar e de afectar esta região do saber e seus efeitos políticos.*⁸

A tarefa desta escrita é, assim, destruir um conjunto de palavras profundamente conotadas com a tradição hegeliana. A sua função é compor e decompor, ou seja, romper com o fechamento que estes autores entendem ser apanágio do discurso hegeliano, explorando através de um novo estilo o «lado de lá» do sistema. Este, abarcava quer a esfera do saber, quer a esfera da acção, fechando arbitrariamente tudo o que existe numa redução e aniquilamento de toda a diferença. Existem, no entanto, segundo as filosofias da diferença, zonas obscuras que devem ser reinterrogadas, criando-se assim um espaço de trabalho próprio, com um estilo específico, onde a citação adquire um lugar de relevo, não para expressar uma autoridade mas essencialmente para provocar a polémica e a discussão. Esta escrita plural, multidimensional, polissémica e proliferante, caracteriza o pensamento da diferença ao assumir-se como resistência ao conceito e ao sistema sobre uma multiplicidade de ângulos *que interditam uma síntese muito rápida identificada à unidade, à construção potencial dum novo sistema. O saber, a acção, a vontade, o direito, o signo, a dialéctica, a ficção, as instituições, a sexualidade, a identidade são convocadas, pela escrita, como pedras de toque, numa grande dispersão, a fim de descarregar o conceito das atribuições que lhe seriam dadas de sua própria iniciativa: unificar, submeter, ordenar, e compreender as suas vítimas.*⁹

Pensamos poder concluir que a escrita representa a diferença ela própria ao recusar todo e qualquer sentido único ou unificante. A escrita é a diferença gritando contra o conceito que a reteve como vítima.

De entre os vários tipos de escrita, destaca-se o romance, isto porque este é um espaço aberto recusando toda e qualquer tendência a uma homogeneização, possibilitando, por isso, a resistência a toda e qualquer tirania de significação única. C. Ruby refere, a título de exemplo, o romance *1984* de Georges Orwell como um dos textos mais significativos relativamente à relação existente entre a **escrita, a diferença e o grito**. Este romance de Orwell foi considerado como uma espécie de tratado imaginário sobre o totalitarismo. Apesar disso, é de referir que os seus conceitos fundamentavam-se em aspectos verdadeiramente presentes no mundo moderno. Não existe intenção, por parte do seu autor, de escrever uma utopia mas apenas e tão só advertir para as tendências totalitárias existentes nas nossas sociedades. A grande importância desta obra reside no facto de, ao mesmo tempo que as parodiava, ter mostrado o perigo do totalitarismo. Este, caso se concretizasse, destruiria alguns dos mais importantes valores humanos, como sejam, a liberdade, a fraternidade, ou a justiça social. Orwell estava convencido que o nosso século possibilitaria que a igualdade humana se tornasse tecnicamente possível, no entanto, constata também a existência de *práticas que há muito tinham sido abandonadas em muitos casos há centenas de anos - a prisão sem julgamento, o uso de prisioneiros de guerra como escravos, as execuções públicas, a tortura para extrair confissões, o uso de reféns e a deportação de populações inteiras - não só voltaram a tornar-se comuns como foram toleradas e até defendidas por pessoas que se consideravam esclarecidas e progressistas*.¹⁰ Na sequência da análise feita à obra de Orwell, Rorty afirma que o

contexto em que esta foi criada se mantém inalterado, já que nunca foi apresentada nenhuma alternativa credível, de forma a melhor expor as alternativas políticas com que hoje as nossas sociedades se defrontam. Por isso, *tomando as suas anteriores advertências contra os conservadores vorazes e estúpidos juntamente com as suas advertências contra os oligarcas comunistas, a sua descrição da nossa situação política - dos perigos e das opções existentes - continua a ser a mais útil que possuímos.*¹¹

Do exposto, resulta óbvio que a escrita não é a transcrição pura e simples de um determinado sentido já dado. Ela implica sempre construção de algo radicalmente diferente, ou seja, ela é sempre resistência. Podemos então dizer que entre a escrita e a diferença existe uma alteridade irreduzível que vem provar a ligação entre elas. No entanto, esta relação exige o grito, de modo que *compreender a Escrita é simplesmente compreender a diferença e o grito, compreender a diferença como grito: o grito da vida contra a morte que o sistema respira. O grito bruto e selvagem da vida que afasta o perigo de uma morte iminente.*¹²

Assim, para as filosofias da diferença, esta é entendida como grito, precisamente o grito da diferença no sistema que tem como objectivo matá-la. Ele surge assim, como uma ruptura relativamente ao que se pode chamar de **reino da dialéctica dita reconciliante**. É um grito de protesto mesmo que porventura não exista ninguém que o entenda.

Constatamos aqui um profundo desacordo relativamente a Hegel.

Este grito da diferença abala a unidade de tal modo, que não permite qualquer reconciliação. Desta forma cria-se um campo específico que é o da aceitação da diferença. Por isso, *o grito verdadeiro, o grito da diferença surgiu logo que a filosofia começou a falar de unidade, a torná-la um culto elevando contra esta última a ameaça infalivelmente*

*reductora – ao ponto de suscitar a maquinaria de absorção da negação – da fractura da exigência de resistência todavia durante muito tempo impotente face ao aprofundamento daquilo que ela prometia. A partir daqui o grito não deixa de se afirmar. E, quando grita, algumas vezes surpreende.*¹³

A filosofia da diferença erradica o conceito do seu terreno. Desta forma, ela não aceita o conceito como síntese, à maneira kantiana, nem tão pouco como movimento dialéctico, à maneira hegeliana.

Podemos assim dizer, com C. Ruby que *o grito faz-se excesso de modo que qualquer coisa, enfim, se produza: um « nada » para o conceito que se torna um « tudo » para a diferença.*¹⁴

Falar do **grito** é, por conseguinte, falar da **vítima**. Um não existe sem a outra. É necessário, no entanto, realçar que a vítima adquire aqui o sentido duma actividade que se torna eficaz relativamente à perturbação que ela pode desencadear no progressivo desenrolar da história.

Não tendo o nosso trabalho como objectivo essencial o estudo das filosofias da diferença, mas fundamentalmente a categoria antropológica da alteridade, pensamos não ser de todo importante um aprofundamento de todas as noções que caracterizam estas filosofias. Se tal fosse nosso objectivo teríamos, necessariamente, que estudar autores como Foucault, Derrida, Lyotard ou Deleuze, que são considerados de forma consensual grandes personalidades no terreno do **pensamento da diferença**.

2. A problemática da alteridade no contexto do pensamento diferencialista

Sendo nossa intenção apenas situarmo-nos na questão da **alteridade**, propomo-nos reflectir sobre esta problemática no âmbito das filosofias da diferença.

Do que foi dito anteriormente sobre o **grito** ressalta de forma clara que este é a diferença, ou seja a alteridade. Esta filosofia da alteridade exige a resistência do **outro** relativamente ao **mesmo**.

Verdadeiramente característico das filosofias da diferença é a convicção de que não existe qualquer relação entre o outro e o mesmo. Digamos que, de um lado, temos o mesmo, ou seja, o sistema, e, do outro lado, temos o grito do outro. Para estas filosofias, o outro, não é o outro do mesmo, ou seja, o seu outro, ele é o outro, radicalmente outro.

Podemos dizer, apoiando-nos no pensamento da diferença, que as filosofias da mesmidade aniquilam e absorvem o outro, enquanto que as filosofias da alteridade aceitam a estranheza do outro. Todo o mesmo terá necessariamente em frente de si, um outro, que ao entrar nele o vai alterar.

As filosofias da diferença opõem-se também à filosofia da história. Nesta, a **contradição** desempenha um importante papel, já que é ela que permite a origem e o desenvolvimento da história. Para as filosofias da alteridade o problema da história é substituído pelos **labirintos da alteridade** que têm como função essencial perturbar os falsos triunfos da história. Neste contexto é fácil constatar que as filosofias da história não admitem a diferença, o estranho, enquanto que as filosofias da diferença, (ou seja, o pensamento da alteridade) estimulam essa diferença.

Desta forma, estas filosofias substituem a ideia de história pela ideia de repetição. Face a um mundo onde coexistem as diferenças, é necessário substituir a contradição e a mediação - que implicam homogeneização - pela repetição. Assim, o verdadeiro movimento é a repetição, sendo esta o motor da novidade. Para as filosofias da diferença, a história deixa de ter uma direcção e um progresso ou um resultado, deixando ao acaso o curso das coisas. Poderemos falar, como C. Ruby, de um **movimento sem história**. Por isso, *o lugar da alteridade marca-se aí, num jogo aleatório em relação ao qual nenhuma intenção, nenhuma previsão, nenhum termo, logo, nenhum sentido será determinante.*"¹⁵

Preconiza-se, assim, através destas filosofias, uma outra concepção de movimento, que, por oposição ao movimento hegeliano, se pode chamar de não-dialéctico, já que não existe a negação. O jogo e o encadeamento, ou seja, as relações, adquirem, então, o papel fundamental opondo-se, necessariamente, à noção de **sistema**, que do ponto de vista das filosofias da diferença, implica sempre dominação. Assim, no começo não está a unidade mas a diferença *que origina a audaciosa radicalidade e a extrema inquietude da alteridade infinita.*¹⁶

É, precisamente, no âmago deste conflito entre as filosofias do sistema e as filosofias da diferença que se coloca a questão da alteridade. Esta é absolutamente recusada no que diz respeito ao sistema, isto porque não existe nada exterior ao próprio sistema, enquanto as filosofias da diferença, ao estabelecerem relações e encadeamentos não possibilitam qualquer coerção, que faça com que a alteridade seja recusada.

Mas será que e apesar dos diversos desvios das filosofias da diferença, ou seja, das diferentes filosofias, não poderão todas elas constituir também um sistema? Seria, então, o sistema dos pensamentos da diferença.

A problemática da alteridade tem, na verdade, uma força extraordinária nas filosofias da diferença, ela é mesmo o suporte destas filosofias, já que as percorre de uma ponta à outra, tentando, obviamente, colocar o sistema à distância. Deste modo, podemos constatar que ela é a única força que se assume no exterior do próprio sistema. Embora não seja entendida como uma noção globalizante, o certo é que nela estão contidas as noções de encadeamento, de diferença e de não-totalização.

Pensamos poder concluir do estudo que fizemos que a alteridade não tem um lugar próprio, uma existência autónoma. Ela é sempre resultado de uma relação ao sistema. O seu discurso é, necessariamente, um discurso realizado em oposição ao discurso do sistema. Por outro lado, a alteridade não tem uma indiscutível presença, sendo apenas presentificada através das palavras que expressam o discurso da repetição e do protesto tão característico destas filosofias da alteridade. Deste modo, C. Ruby diz-nos que *no horizonte da alteridade, existe a imensa dificuldade de restituir à alteridade a sua alteridade*.¹⁷

Esta alteridade manifesta-se, como vimos, através do grito, do protesto, caracterizando-se, essencialmente, pela repetição que origina um movimento perpétuo, sem dúvida, em oposição ao sistema hegeliano.

3. Da alteridade da diferença à alteridade da relação

3.1. A unidade plural

Dentro deste contexto, tentaremos mostrar que a alteridade da diferença pode ser substituída por uma alteridade da relação, tal como é defendida por Pierre-Jean Labarrière na obra *Le Discours de l'Altérité*.

Do ponto de vista deste autor, a filosofia terá que ser fundamentalmente relação, isto porque ela pretende ligar, num esforço nunca acabado, o **homem** e o **mundo**. Isto não surge como novidade, uma vez que sempre foi preocupação dos filósofos a sua relação com o contexto histórico-social em que estão inseridos, **não nascendo da terra como cogumelos**, para usar uma expressão de Karl Marx. A grandeza destes homens consistiu no facto de terem sabido relacionar liberdade e história com as condições determinadas de uma época.

Parece-nos, que na óptica deste autor, aquilo que se chama de modernidade expressa um traço característico: a irredutibilidade das diferenças. É por isso, que Labarrière é fortemente crítico da abstracção redutora que lança o **um** e o **universal** contra a **multiplicidade** e a **particularidade**.

Percebe-se aqui o antagonismo entre o seu ponto de vista e o desenvolvido pelas filosofias da diferença. Aqui, o mesmo e o outro não estão de costas voltadas, defendendo-se a relação entre a **unidade** e as **diferenças** através daquilo que chamou uma **unidade plural**.

Labarrière pensa que seria possível ultrapassar a oposição entre o interior (a liberdade) e o exterior (as condições da liberdade) através de uma **dualidade funcional**

que implicaria uma reconciliação entre a **estrutura** e o **movimento**, *na qualidade de uma lógica que abraçaria realmente a experiência, ao mesmo tempo no seu acontecer de novidade e na sua coerência de linguagem e de razão.*¹⁸

A posição deste autor vai, desta forma, contra o trabalho levado a cabo pelas filosofias da diferença, para as quais, como vimos, Hegel é acusado de fomentar uma unidade redutora ao propor um discurso plenamente coerente que compreende tudo, incluindo o próprio acto de compreender, exigindo elas o reconhecimento das particularidades, ou seja, o assumir da diferença. Assumir a diferença exige que nunca se renuncie à unidade discursiva nem tão pouco à pluralidade dos acontecimentos; deve-se antes ter em conta aquilo que ele considera serem as duas partes de toda a lógica da experiência: o **vivido** e o **dito**. Deste modo, aquilo que caracteriza verdadeiramente a experiência é a relação entre o mesmo e o outro, entendendo isto como um e outro e um pelo outro.

Muito na linha da tradição hegeliana sem recusar, portanto, Hegel, mas ultrapassando-o Labarrière defende, por oposição a uma **lógica dos sólidos**, uma **lógica dialéctica** onde a categoria da **alteridade** adquire uma importância essencial.

A lógica dos sólidos encara cada domínio, neste caso, **discurso** e **alteridade** como absolutamente fechados na sua própria coerência, numa oposição de exclusão relativamente a qualquer outro domínio, estabelecendo entre eles uma relação de mera justaposição.

Por seu lado, a lógica dialéctica significa uma busca de relações, mas também, um constante esforço para alcançar o *lugar sem lugar, este lugar de todos os lugares que*

marca, no sentido próprio e simbólico deste termo, a origem «radical» do compreender e do agir comuns.¹⁹

Usando a distinção clássica entre os diversos níveis do questionar, julgamos poder afirmar, a existência de uma relação intrínseca entre o **como** e o **porquê**, de tal forma, que um se inclui no outro, levando o autor a concluir por uma revalorização do como, precisamente, na sua relação com o porquê.

A razão, e por conseguinte, a filosofia situa-se na articulação estrutural entre as particularidades e o universal que se exprime nelas, ou seja, entre as coisas e as palavras. No entanto, ela não pode sacrificar as diferenças, tentando reduzir o outro ao mesmo.

A lógica dialéctica é, por isso, aquela que inclui, num mesmo movimento, a identidade e as diferenças entre as diversas modalidades em que se exprime a existência do homem.

3.2. O discurso filosófico como o discurso dos discursos

O filósofo e o *métier de penser*

Para Labarrière, a filosofia hoje não vive uma crise como muitos sustentam. Encontra-se mesmo na ordem do dia, isto porque só ela pode levar a cabo a tarefa de construção de um discurso da alteridade. Na verdade, todos sabemos as dificuldades porque passou este saber relativamente aos avanços extraordinários por parte do conhecimento científico e também é perfeitamente conhecida e assumida a sua posição de recusa de qualquer carácter enciclopédico. Não pretendendo, de todo, copiar os métodos próprios da ciência, a filosofia percebeu que a sua função essencial é relacionar a liberdade e a história.

A singularidade da filosofia consiste, por isso, em apresentar-se ao serviço do **universal**, entendendo esta universalidade como a recusa do **lugar** pois ela não é de lugar nenhum *desdobrando-se o seu traçado (...) na u-topia e na u-cronia duma lógica que se situa (...) na articulação das coisas e das palavras.*²⁰ Deste modo, deve a filosofia ter em conta o seu passado, olhando-o como um conjunto de momentos, todos diferentes, apesar de pertencerem à mesma totalidade. Podemos dizer que, do ponto de vista deste autor, se por um lado a unidade prevalece sobre a diferença, por outro, é completamente absurdo querer reduzir cada um dos **momentos** à unidade. A filosofia é **realidade da experiência** falando de homens e mulheres situados num tempo preciso e limitado, de tal modo que, *não é a filosofia que fala no homem, mas é o homem que fala na filosofia, melhor é o homem que se esforça de falar e de viver em e na filosofia.*²¹ A filosofia é, então, para este autor, uma atitude fundadora, um gesto primeiro, ou seja, usando a sua própria expressão

um traço lógico universal que funciona como mediação entre atitudes diferentes mas comparáveis.

O filósofo, como um homem entre os homens, tem a especial tarefa de pensar, já que o **lugar** da filosofia é, essencialmente, o **tornar-se homem do homem**. Este só se torna verdadeiramente homem quando *assume uma experiência que vai da multiplicidade à unidade, ou melhor da multiplicidade à multiplicidade - aquela da criação segunda - pelo caminho mediano duma unidade de discursos e de processos.*²²

Na óptica deste autor, a liberdade exige a relação ou identidade entre o ser e o devir, ou o mesmo é dizer entre a consciência e o mundo. É exactamente nesta relação que a liberdade se constrói. O homem só se torna homem através da experiência, sendo a liberdade um processo com duas faces fundamentais: o vivido e o dito. Quando chegamos ao mundo este já lá está, de modo que, quer queiramos quer não, **embarcamos num navio que não escolhemos**, e que não pode ser colocado à margem da história.

A profissão de pensar exige uma linguagem que, por sua vez, expressa sempre a particularidade de um determinado discurso, comportando valores e escolhas perfeitamente arbitrários, mas absolutamente essenciais para a comunicação humana.

É aqui, segundo o ponto de vista deste autor, que se coloca o problema da universalidade no sentido já referido de articulação das particularidades, sendo o filósofo o homem que se situa no encontro do particular e do universal.

Labarrière defende, então, uma **filosofia fundamental**, ou seja, uma lógica dialéctica que lhe parece ser a mais adequada para expressar o movimento da liberdade na história. Esta lógica da experiência implica um discurso da alteridade já que ela procura relacionar o desejo de si com a procura do outro.

No que concerne a este processo de libertação, pensamos poder afirmar que ele vai no sentido de uma pluralidade dada a uma unidade de sentido, já que no **começo é a diferença** e nunca qualquer tipo de realidade abstracta. Deste modo, o filósofo só pode ser o homem que assume as diferenças, dando-lhes legitimidade ao encará-las como diferenças relacionais. Por isso, para este autor, o discurso especulativo não assimila o vivido em esquemas abstractos, bem pelo contrário é ele que permite passar duma representação primeira, que é simplesmente dada, a uma representação compreendida. Neste percurso de liberdade é absolutamente fundamental a experiência porque é aí que o homem manifesta e realiza a sua própria essência. O que permite a mediação entre o vivido e o dito é, por conseguinte, o próprio acto de compreender. Este, implica e exige a diferenciação *na medida em que a lógica, que tematiza a unidade não a aprova como unidade viva, senão quando a vê inscrever-se na multiplicidade reencontrada das formas e dos fenómenos.*²³

Constatamos, então, como é fundamental a existência de uma cultura, de uma civilização, de uma tradição. Ao exercer a sua profissão de pensar, o filósofo não se pode fechar numa qualquer análise de tipo particular, isto porque, é a ele que cabe fazer a articulação entre as coisas e as palavras. O seu objectivo é fazer reviver as particularidades em novas diferenças verdadeiramente assumidas.

A importância da filosofia hoje reside, precisamente, na abertura a outro tipo de discurso que não o ocidental, pressupondo que também ele é susceptível de manifestar uma determinada humanidade, apesar de aos nossos olhos ela não ter qualquer sentido.

Assumindo que a existência do filósofo é votada ao universal, Labarrière alerta-nos para o facto de que este não pode nunca ser entendido como uma **coisa em si**, ou seja, imediatidade mas sim mediação.

Fiel ao pensamento hegeliano, o autor defende o não abandono do conceito, isto porque *o espaço lógico que será posto em dia na sua função de mediação pode encontrar e encontra novas manifestações em outros contextos culturais (...). Mas, é sendo aquilo que ele é, o homem de uma linguagem, que o filósofo do ocidente, poderá, eventualmente, ultrapassar os limites do seu continente espiritual; e se isto deve ser feito para além do conceito, nunca o será, nem o poderá ser, senão na linha do conceito.*²⁴

Podemos, assim, constatar que o que caracteriza verdadeiramente o discurso filosófico, entendido como lógica fundamental, é o facto de ele se determinar noutras linguagens, ou seja, no facto de ele se encontrar na articulação das diversas linguagens e dos diversos discursos. Por isso, é absolutamente fundamental e urgente quebrar o **fechamento logocêntrico**, de forma a reencontrar-se directamente com a realidade.

Este discurso só é discurso *na medida em que se nega como discurso*²⁵ ou seja, na medida em que funciona como mediação entre uma fenomenologia e uma metafísica, ou melhor uma poiética. Nunca deveremos, no entanto, esquecer que para este autor o que está primeiro é a diferença, ou seja, as diferentes totalidades discursivas, sendo a tarefa fundamental da filosofia articular essas diferentes totalidades, através de uma reflexão que se deve *distinguir sempre pela mais larga abertura de espírito e o interesse apaixonado por aquilo que é do homem.*²⁶

Esta filosofia fundamental não deve nunca afastar-se das relações quotidianas que os homens travam entre si, de modo a possibilitar a criação de um discurso unitário que permita a reconciliação e não a absorção das diferenças. Só assim ela é capaz de elaborar o discurso dos discursos, de forma que, sendo fiéis às suas particularidades, não esqueçam a

universalidade. Não se trata assim de excluir, mas de articular, entendendo a articulação não como identificação, isto porque só se articulam realidades diferentes.

Tentando ultrapassar a oposição entre os defensores da **estrutura** e os defensores duma **filosofia do sentido e da liberdade**, este autor pretende mostrar a necessidade essencial destes dois aspectos, conjugando **estrutura e liberdade**. Esta conjugação será feita através da lógica fundamental, ou seja, da lógica dialéctica, podendo-se então falar de **estruturas-em-movimento** querendo com isto significar que as categorias de pensamento usadas por esta lógica não são pontos fixos *à volta dos quais se poderá operar uma simples classificação das coisas ou das palavras, mas têm a ambição de constituir, em conjunto e cada um deles, o lugar onde o movimento se recolhe, apoiando-se nele mesmo, para assegurar, precisamente, o «sentido» do seu desenvolvimento contínuo.*²⁷

Podemos concluir que o lugar da filosofia, entendendo-se esta como lógica fundamental é a **experiência** ou o **discurso do outro**.

O filósofo é o homem para quem o outro é absolutamente fundamental, de modo que é perfeitamente incapaz de sacrificar as diferenças em nome de uma qualquer uniformidade. É preciso não esquecer, no entanto, que só se atinge a verdade das coisas quando se percebe e se assume as diferenças, sendo que estas diferenças só o são relativamente à identidade que, precisamente, as coloca como diferenças.

É neste contexto, que Labarrière nos fala da experiência como de um **discurso da alteridade** pretendendo identificar estes dois conceitos com outros dois vocábulos - **coerência e desejo**, que segundo ele se encontram hoje num lugar central relativamente às reflexões filosóficas. O desejo relaciona o indivíduo com ele mesmo e com o outro, sendo a razão da relação. É o desejo que lança o ser na busca do outro, no entanto, o outro é o

outro homem que é sujeito muito mais que objecto do desejo que o levou até ele. Apenas o desejo não chega, é necessário que o processo da experiência se desenvolva tendo em conta a coerência entre o dizer e o fazer. Deste modo, a coerência não é um dado mas sim uma tarefa cujo conteúdo essencial é, sem dúvida, a relação entre o homem e o mundo, isto porque o que existe verdadeiramente são homens em processo de libertação.

Na verdade, esta articulação entre a identidade e a diferença, tal como é vista por Labarrière, não pode encontrar a sua origem no pensamento hegeliano, mas também não pode fazer-se sem ou contra a filosofia de Hegel. Deste modo, pensamos que o autor ultrapassou Hegel, dignificando-o.

3.3. Diferença e alteridade

Pressupondo que a experiência, pelo menos a nossa, começa com a diferença, Labarrière constata que aquilo que permite a origem do ser ele mesmo é, precisamente, a relação com o ser outro, ou seja com a diferença.

Labarrière encontra, no entanto, uma distinção entre a alteridade da diferença e a alteridade de relação. A diferença é sempre diferença relativamente a um conjunto mais ou menos vasto de termos diferentes, mas ao enunciar a diferença não se expressa a relação existente entre as várias diferenças. Será que não se pode designar a diferença como relação de unidade de termos diferentes?

Encontramos neste autor uma outra compreensão da alteridade como conjugação da diferença e da unidade. Do seu ponto de vista, aquilo que provoca uma verdadeira experiência singular é, precisamente, o choque com o diferente, ou seja, é o obstáculo que reenvia o ser a si mesmo. O encontro com o diferente permite constatar que cada ser humano só o é quando se reencontra consigo mesmo através do outro, da diferença, porque *uma alteridade de simples diferença não é uma alteridade autenticamente humana*.²⁸

A experiência, entendida aqui como uma relação entre uma existência e uma essência, pressupõe, obviamente, o movimento, colocando a questão da alteridade. A experiência do homem seria, então, e ao mesmo tempo, movimento e repouso constante, de tal modo que, através do jogo do movimento/repouso se passaria de uma alteridade de diferença para uma alteridade de relação. Esta relação é o conteúdo verdadeiro da liberdade.

No princípio de toda a realidade está, assim, a **relação**, que é expressa pelo autor através do termo **distância**, entendido numa acepção dinâmica. Quer com isto dizer, que os termos de toda e qualquer relação exigem a unidade, de forma a relacionarem-se um com o outro. Esta relação implica um diálogo entre o eu e o outro feito através de um movimento de espírito, ao qual chamamos de reflexão. É, precisamente, a especulação e a reflexão que permitem, através da **distância**, uma abertura a diversos espaços de verdade que são os do reencontro, da relação e do desejo do outro.

Neste contexto, a linguagem adquire uma importância fundamental, já que ela é o lugar onde o homem experimenta a sua própria contingência. É através da linguagem que o homem se relaciona com os outros homens.

Assim, a liberdade põe-se, precisamente, no movimento através do qual se passa de uma **alteridade de diferença** para uma **alteridade de relação**.

A actualização da liberdade é feita através de um processo que não está pré-determinado, mas está verdadeiramente confinado ao dinamismo da própria realidade. A estes movimentos inteligíveis, Labarrière chama de **estruturas-em-movimento**.

A questão essencial posta por este autor é se estas estruturas são expressão directa da realidade, ou se o homem tem alguma palavra a dizer neste sentido, o que o mesmo é saber se elas dependem da sua vontade, ou se exigem qualquer tipo de decisão por parte do sujeito.

Como é facilmente perceptível do exposto, o sujeito tem, necessariamente, uma palavra a dizer na feitura da realidade, isto porque ela é, ao mesmo tempo, objectiva e subjectiva, ou seja, dada e construída. O próprio sujeito só o é quando se abre ao movimento através do qual ele se torna verdadeiramente aquilo que ele é. Logo, como

refere Labarrière, *o indivíduo, para ganhar a efectividade histórica deve romper o círculo encantado que faria dele, na sua interioridade universal e sem mistura, uma simples «bela alma»*.²⁹

Percebe-se aqui uma espécie de **devir** através do qual o homem e o mundo interagem, o que leva este autor a referir que *aquilo que faz a unidade de um ser no fluxo do movimento, é o movimento da reflexão formando-se na consciência – este movimento pelo qual eu estou na história...*³⁰

O que define verdadeiramente o homem e o mundo é o movimento de reflexão que permite passar da imediatez à imediatez através da mediação. A reflexão permite a antecipação do futuro mas também é ela que dá sentido a um devir de liberdade, ou seja, à caminhada do ser à procura da sua própria identidade.

Assim, no começo e no princípio das coisas e das palavras está a liberdade como tarefa de alteridade. O que existe verdadeiramente de concreto é essa liberdade, a qual exige sempre que a particularidade plural se converta, através de um processo lógico, em verdadeira singularidade, ou dito de outro modo, em unidade plural.

É neste contexto, que Labarrière nos fala do **indivíduo** como sendo o homem do sentimento, colocando-se aqui no plano da consciência. O **sujeito** será apenas o que emerge na relação com o objecto. O **homem da experiência** designará aquele nível que permite operar a fractura através da qual o ser se afirma da forma mais radical como desejo do outro. Deste modo, como refere o autor, *a liberdade é este discurso/percurso pelo qual o real, homem e mundo, é dado como se dando*.³¹

3. 4. O processo de liberdade como processo de razão / anti-razão

Como explicar que em todo este processo de liberdade e racionalidade surja o irracional, ou melhor dizendo, o não-racional?

É perfeitamente indiscutível que o irracional existe na experiência do homem. Labarrière designa-o como *uma zona de sombra inacessível ao tipo de inteligência que nos ocorre exercer*.³²

Na verdade, não existe uma dicotomia absoluta entre razão e anti-razão, o que nos levaria mesmo a dizer, apoiando-nos em todo este discurso de Labarrière, que a anti-razão não é uma realidade isolada mas que existe na própria relação com a razão. A racionalidade não é uma entidade dada definitivamente, mas algo que vai acontecendo através de um processo que é feito *na* e *pela* experiência. Este processo de racionalidade obriga, constantemente, a um diálogo entre o ser e o outro do ser, entre a razão e a não-razão. Por isso, a racionalidade implica um percurso, jamais acabado, uma constante procura de significação, de tal modo que o futuro não é entendido como um lugar pré-existente ao qual se chegará, mas sim o inesperado, aquilo que ainda não tem forma e figura. Neste contexto, poderemos afirmar que a razão, tal como a verdade, são realidades em transformação, sendo a inteligência das coisas apenas possível através das próprias coisas. Deste modo, o irracional não pode ser entendido como anti-razão mas antes como o ainda não razão existindo, no entanto, a possibilidade de se vir a tornar razão. Este processo não é apenas de coisas mas também de palavras, entendendo-se que a realidade só é verdadeira realidade através da palavra, da linguagem e do discurso.

Uma das noções francamente caracterizadora da modernidade é a noção de respeito. Existe o direito ao respeito relativamente ao ser humano, mas também relativamente aos acontecimentos ou a toda e qualquer diferente realidade constitutiva da experiência. Deste modo, o direito ao respeito só tem sentido no concreto da experiência, ou seja, nas diferentes realidades históricas. Falamos, então, de respeito pelos bens, pela vida, pelos direitos fundamentais, pela dignidade de todos e de cada um. É, exactamente no concreto, que se pode pôr a questão do respeito pelo outro, isto é, o respeito pelas diferenças. Não se trata, obviamente, do respeito orgulhoso de quem tem mais poder, nem tão pouco do respeito condescendente daquele que respeita, mas poderia não respeitar. Trata-se, essencialmente, do *respeito entre dois seres que para ter a sua plena eficiência humana, deve ser realidade comum, objecto de troca (...) que faz com que cada um não seja ele mesmo senão pela mediação do outro – pela aceitação da sua própria universalidade potencial sobre a forma da particularidade que o outro representa aos seus olhos.*³³

Na verdade, existem múltiplos exemplos nos nossos dias que contrariam plenamente esta noção de respeito. O respeito pelas diferenças é entendido, muitas vezes, como exclusão e incomunicabilidade. De forma que o respeito pelo outro tem de encarar o outro como outro, *não para o encerrar numa alteridade de não-comunicação mas para o assegurar na sua particularidade reconhecendo-o como tal.*³⁴

O respeito assim entendido adquire uma dimensão profundamente activa convidando constantemente ao encontro e à comunicação.

Encarando o respeito como um elemento essencial do processo de liberdade e de racionalidade, podemos perceber que a dimensão do outro não é, de todo, minimizada, bem

pelo contrário, ela é enaltecida e valorizada. Só desta forma é possível, passar de uma alteridade de diferença para uma alteridade de relação. Falar de alteridade implica, também, falar de igualdade e identidade. Homem e mulher são iguais relativamente aos direitos fundamentais. Existe ainda igualdade plena no que diz respeito aos membros dos diversos grupos sociais, culturais, religiosos, etc., o que não implica que exista uniformidade, no sentido de identidade. Podemos aceitar que somos iguais mas nunca idênticos, isto porque a identidade é sempre redutora e destrutiva de toda e qualquer verdadeira relação. Deste modo, *é porque cada um sob um modo «outro» é ao mesmo tempo ele mesmo e o outro dele mesmo que entre eles se pode desenvolver o único e duplo movimento de atracção e de repulsão. [...] É necessário dizer que dois termos não são realmente iguais senão quando são idênticos, quer dizer, logo que eles tiram a sua relação daquilo que os faz realmente diferentes, cada um como totalidade, sendo ele mesmo e o outro dele mesmo. Assim, a identidade é aquilo que forma o conteúdo da igualdade; o meio termo desta relação sendo a comum diferença dos termos em jogo.*³⁵

4. Tolerância e intolerância

4.1. A antropologia contemporânea e a questão da alteridade

A reflexão levada a cabo sobre as filosofias da diferença e o discurso da alteridade de Labarrière permitiu-nos situar o terreno antropológico da noção contemporânea de tolerância/intolerância.

Assumindo plenamente a posição crítica do autor relativamente às referidas filosofias da diferença, pretendemos mostrar que o espaço da antropologia é, necessariamente, histórico, querendo com isto significar que ele se situa num contexto histórico-cultural bem preciso e delimitado.

Sendo nossa intenção reflectir sobre a noção contemporânea de tolerância/intolerância, parece-nos pertinente tentar caracterizar a antropologia do nosso tempo de modo a situar a raiz antropológica desta noção.

Não estaremos, hoje como antes, face à relação entre a unidade e a diversidade? Deveremos hoje falar de mundo ou de mundos?

Marc Augé, na sua obra *Pour une Anthropologie des Mondes Contemporains*, refere que a unidade do planeta é constituída por uma diversidade de mundos, caracterizando-se a contemporaneidade, precisamente, por essa total diversidade de mundos, assim como pela constante remodelação e reestruturação desses mesmos mundos.

Podemos então dizer que se trata de um mundo de mundos, isto porque estes só têm verdadeiramente sentido na relação com todos os outros. Deste modo, o mundo contemporâneo é um mundo plural, no sentido em que é constituído por diversos mundos, todos heterogêneos, todavia religados e complementares.

É neste contexto que Augé nos fala de uma **cultura de tipo holista**, ou seja, uma cultura *que pode, no interior de limites estritos, falar por todos e por cada um*.³⁶

Mas, conduzirá este tipo de cultura a uma homogeneização do mundo que, necessariamente, será à imagem do ocidente, um mundo onde existirá um povo desenvolvido, absolutamente integrado, representante ideal do conceito de **aldeia global**?

Para que tal não aconteça, Augé alerta-nos para a necessidade de não confundirmos **pluralidade e alteridade**.

Pressupondo que a antropologia contemporânea se situa no cerne das noções de **identidade, relação e história**, é absolutamente necessário que a antropologia deixe de ver os outros - como sempre os viu - como todos aqueles que se situam fora do nosso mundo e que, como tal, é necessário descobrir. Deste modo, *o outro era por definição um outro longínquo, tão diverso como as culturas, os valores e os costumes pelos quais se podia defini-los como outros*.³⁷

Percebemos aqui um certo relativismo, expresso na convicção de que não há culturas melhores ou piores, mas apenas de que o que existe verdadeiramente são culturas. Deste modo, alteridade e pluralidade são relativizadas. A pluralidade, é relativizada quando uma determinada cultura é considerada como uma etapa - e não mais que isso - de um desenvolvimento mais ou menos linear. Por seu lado, a alteridade é também relativizada, já que ela é entendida como sendo um estado provisório que, de alguma forma e em algum momento, integrará a referida humanidade ou «civilização» partilhada.

A questão que Augé levanta é a de saber se *pluralidade e alteridade ancoradas nas evidências «culturais» não se relativizam (imediatamente ou no fim) senão pela relação não questionada, à identidade de um observador ocidental modelo*.³⁸

As noções de **pluralidade, alteridade e identidade** assumem um relevo tal, que nos permite perceber, de forma clara, que elas são distintas mas absolutamente indissociáveis. Marc Augé expressa, desta forma, aquilo que ele designou como o carácter tripolar da antropologia contemporânea. Este carácter resulta do facto de ser sobejamente admitido que a noção de pluralidade diz respeito a toda e qualquer diversidade e não apenas àquelas que porventura tenhamos a tentação de chamar de exóticas. Além disso, é hoje plenamente aceite o facto de toda a relação alteridade /identidade exigir sempre uma reflexão sobre a alteridade, de modo a permitir também qualquer definição relativamente à identidade.

Do ponto de vista deste autor, toda a relação que se estabelece entre o **mesmo** e o **outro** é recíproca, não sendo, todavia, simétrica. Designa-a por simbólica, precisamente porque se refere à constituição da alteridade nos outros. Assim, podemos afirmar que a antropologia diz respeito às questões de sentido, relativas às relações entre uns e outros. Por isso, a antropologia contemporânea tem que dar uma grande importância ao rito, isto porque, é precisamente a actividade ritual que permite conjugar as noções de alteridade e identidade, de modo a encontrar um ponto de equilíbrio, sempre precário, nas relações entre uns e outros.

Augé refere ainda que alteridade e identidade possuem linguagens diferentes. Enquanto a linguagem típica da identidade é ambivalente (privada, pública), a linguagem da alteridade é profundamente ambígua, *no sentido em que é ambígua uma realidade que não evoca com pertinência nem uma qualidade, nem a qualidade contrária, mas uma terceira que não tem outra definição que esta dupla negação: não é nem bom nem mau.*³⁹

É convicção deste autor, que a actividade ritual permite conjugar de forma mais plena estas duas linguagens. Então, melhor do que falar de uma crise de modernidade, será falar de uma crise de alteridade. Existe, do seu ponto de vista, um verdadeiro mal estar nas democracias mais avançadas e desenvolvidas. Este mal estar, sendo **inteiramente simbólico**, permite justificar alguns dos fenómenos recorrentes nas nossas sociedades – fundamentalismos, nacionalismos - já que se constata uma primazia de uma lógica da identidade em detrimento de uma lógica da alteridade.

4.2. O pluralismo, a indiferença e a tolerância

As sociedades democráticas e liberais baseadas no pluralismo, na abertura, na crítica, no respeito pelas diferenças, resultam, do nosso ponto de vista, precisamente, de toda esta aprendizagem da tolerância ocorrida nas sociedades ocidentais, e que por isso, não se pode generalizar a todas as outras sociedades. Há que ter em conta que a conquista da tolerância não é universal.

É certo que o pluralismo é determinante na existência de uma certa paz social, mas não nos podemos esquecer que esta prática foi progressiva, passando de um estado em que se tolerava porque não se podia impedir, para um outro estado onde se tentou compreender as convicções dos outros, até se chegar a um estado onde se reconheceu o direito ao erro e o direito de cada um viver segundo as convicções que lhe pareciam mais válidas.

Pensamos ser neste contexto, que K. Popper aborda a questão da tolerância na perspectiva de uma razão falível, onde qualquer um de nós pode errar, implicando, por isso, o dever de nos tolerarmos mutuamente. Do seu ponto de vista, *o falibilismo intrínseco à natureza da razão postula obrigatoriamente o funcionamento democrático da sociedade.*⁴⁰

Profundamente crítico das concepções totalitárias da sociedade, defende a exigência de uma **sociedade aberta** como *aquela em que [...] os indivíduos podem, de tempos a tempos, mudar e corrigir as suas formas de coexistência e associação.*⁴¹

Nestas sociedades democráticas e liberais, o Estado e todas as instituições são neutras (ou deveriam ser) e por isso os conflitos são tratados de forma pacífica através da

difícil prática de uma **ética da discussão**, a qual supõe a existência de um **espaço público de discussão**.

As sociedades democráticas permitem e exigem escolhas, embora saibamos que muitas dessas escolhas não são consensuais. Neste sentido, é fundamental a definição clara das regras do jogo democrático, de maneira que não seja posto em causa o respeito pelo direito e pelos direitos do homem, nem tão pouco os mecanismos de participação dos cidadãos e a afirmação da sociedade e das pessoas.

A grande questão que se levanta aqui, é a de que nestas sociedades as pessoas têm que ser realmente o centro das preocupações.

Desta forma, a sociedade democrática e pluralista não pode deixar que o respeito pelas diferenças acabe por ser expresso num puro elogio da diferença pela diferença, mas também não pode cair naquilo a que podemos chamar de uma cultura da indiferença, onde **tudo é possível e tudo é aceitável**.

Como defendeu K. Popper, não podemos cair no simples relativismo, pois assumir que estamos errados é o primeiro princípio da tolerância, tendo como consequência admitir que o outro pode estar certo. O relativismo e a indiferença só serão verdadeiramente ultrapassados através do debate e da troca de argumentos. Só a discussão pode levar a cabo uma progressiva eliminação dos erros. A fundamentação da tolerância, para Popper, está na atitude socrática expressa através da máxima **só sei que nada sei** apelando ao reconhecimento dos nossos próprios erros. A verdadeira razão assume-se como **douta ignorância**, ou seja, sabendo que nada sabe em definitivo nunca aceitará a pretensão de possuir uma verdade tão indiscutível que pudesse ser imposta. Existem, do seu ponto de vista, certos obstáculos que designou de **reminiscências tribais** que impedem o progresso

do saber e da verdade. Esta é algo que se vai construindo através da destruição do erro, apesar de a certeza de possuir uma verdade em absoluto não existir jamais. Não concordando com aqueles que defendem que a discriminação por grupos é inevitável, também não aceita o falso racionalismo de todos aqueles que entendem possuir a verdade definitiva exigindo a legitimidade de dominar todos os outros.

Ser cidadão envolve o compromisso com o outro, com a outra pessoa, numa tentativa de compatibilizar constantemente liberdade e responsabilidade.

Esta sociedade democrática, ainda que seja a melhor possível não pode deixar de se aperfeiçoar de modo a *situar a questão dos direitos e dos deveres do homem como pedra angular do combate universal pela dignidade humana.*⁴²

Existe hoje uma ideia bem difundida de que ao dogmatismo das sociedades fechadas sucedeu uma certa indiferença, um relativismo, que pôs em pé de igualdade todas as opiniões e particularidades da cultura, mas, na verdade, o exercício dos direitos, o pluralismo e a tolerância, de modo nenhum significam a renúncia à procura de uma maior dignidade para o homem, assente no respeito mútuo. Numa sociedade pluralista e, por conseguinte, tolerante, cada vez mais se olha o cidadão como alguém que tem a possibilidade, o direito e o dever de optar e de escolher. Esta escolha implica **encontro** e **responsabilidade** e nunca **indiferença**.

A democracia é o lugar do encontro de vontades e de compromissos, de direitos e de deveres.

Só numa sociedade democrática e pluralista a tolerância tem sentido, pois só neste contexto ela *deixa de ser uma reivindicação frágil, para se tornar a condição essencial de*

*uma liberdade solidária, que não esquece a conflitualidade e a necessidade de uma regulação eficiente e equitativa dos diferendos.*⁴³

Esta parece-nos ser também a posição de K. Popper, ao defender o racionalismo crítico. Para este autor a tolerância passa por *deixar de aticar os homens uns contra os outros*⁴⁴ de maneira que a responsabilidade e a honestidade imperem, isto apesar de saber que também há fanáticos no nosso tempo, que não respeitam tais regras. Contrapõe então ao relativismo que, segundo ele, tem a sua origem numa **tolerância frouxa**, o **pluralismo crítico**, de modo a contribuir para a ultrapassagem da violência. Percebe-se uma total recusa do relativismo ao defender que a busca da verdade implica a coexistência de diversas teorias, competindo umas com as outras através de uma discussão racional. Prevalecerá, sem dúvida, a teoria que melhor conseguir suportar a exposição à crítica, ou usando a expressão de Popper, à falsificabilidade.

Os grandes defensores da tolerância sempre foram muito sensíveis à diferença, reconhecendo a sua existência. Na verdade, aceitar o diferente tem de ser um verdadeiro reconhecimento e nunca uma mera identificação.

Diz-se hoje que se tolera mais por falta de convicções próprias do que por respeito pelas convicções dos outros. Para que a tolerância não seja hoje, nem o reino da indiferença nem uma postura moral única, há certos autores que falam de reciprocidade, entendendo-se esta como um compromisso cívico onde o confronto activo de opiniões seja entendido no âmbito do bem comum. Deste modo, julgamos poder afirmar que a concepção contemporânea de tolerância põe em causa a coerção sobre a consciência, valorizando a questão da responsabilidade partilhada. É esta que exige o respeito pelo outro, pelo diferente. Olhar o diferente não é reconhecê-lo como natural e irredutível, mas

sim, assumi-lo como diferente, ou seja, reconhecer o outro e aceitá-lo como diferente de mim. Esta ética da responsabilidade moral era entendida por Emmanuel Levinas, como a responsabilidade por outrem, ou seja, cada um é responsável mesmo por aquilo que não lhe diz respeito. O autor traduziu o seu pensamento através da noção de **rostro**. Assim, para Levinas *a responsabilidade é inicialmente um por outrem*.⁴⁵ Esta responsabilidade não exige proximidade, pois cada um é responsável pelo outro ainda que ele esteja geograficamente bem longe de si.

Levinas defende o carácter não simétrico da relação intersubjectiva dizendo: *sou responsável por outrem, sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto dele*.⁴⁶

Esta responsabilidade expressa bem, que o reconhecimento do outro exige apenas respeito pelo diferente, nunca estando subjacente qualquer intenção de reduzir e aniquilar essa diferença.

A questão da tolerância passa, assim, pelo assumir o diferente, o diverso, significando isto que *a tolerância tem, antes de mais de reconhecer o outro, seja ao nível do indivíduo seja ao nível da comunidade*.⁴⁷

Este reconhecimento não significa olhar o outro como um objecto, vê-lo como um instrumento, mas pelo contrário, significa, muito à maneira kantiana, olhar o outro como um fim em si mesmo. O imperativo prático será então: *age de tal forma que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio*.⁴⁸

O reconhecimento assim entendido expressa uma verdadeira relação de intersubjectividade e abre *uma brecha na identidade do que reconhece e faz ecoar nos seus muros a identidade do outro: os seus interesses, opiniões, o modo de ser e de sentir.*⁴⁹

Como se constata deste excerto, o reconhecimento autêntico do outro implica assumir que ele pode ter razão, o que pode pôr em causa a razão daquele que reconhece.

Aceitamos hoje a importância da tolerância numa vivência democrática, entendendo por tolerante todo aquele que *estiver interiormente pronto para acolher o estranho, o novo que o chama, sem perder a essência da sua unidade e da sua identidade.*⁵⁰

Parece-nos ser possível concluir que tolerar não é suportar o outro, ou resistir-lhe, pois nestes casos o outro mantém-se estranho. Tolerar não é também ser indulgente, piedosamente indulgente, pois isso implica manter-se indiferente ao outro. A tolerância passa, então, pela integração do estranho *sem o triturar, nem o dissolver a seu proveito como fazem a assimilação digestiva ou os sistemas absolutistas e totalitários, intolerantes por natureza.*⁵¹

Até onde pode ir a aceitação do outro, do diferente? Poderá ir ao ponto de pôr em causa a cultura ou o sistema inicial e essencial?

Esta é, sem dúvida nenhuma, a questão crucial no que diz respeito à problemática da tolerância. Todos sabemos que nas sociedades democráticas existem grupos tolerados que são, eles próprios, profundamente intolerantes. Então, o que é que devemos tolerar? Colocando a questão de uma outra forma, como definir objectivamente o intolerável?

Pressupondo a existência do intolerável, teremos necessariamente que impor limites à tolerância. Isto não implicará também intolerância?

Karl Popper refere que *se reconhecemos à intolerância o direito de ser tolerada, acabamos por destruir quer a tolerância quer o Estado de Direito.*⁵²

Concordamos com este autor relativamente ao facto da sociedade tolerante possuir o direito de não tolerar o intolerável, no entanto, parece-nos muito difícil definir o que se entende por **intolerante**, pois tal facto conduz a que os limites da tolerância possam ser deixados ao critério de cada um. Na verdade, definir intolerável implica, do nosso ponto de vista, remeter sempre para contextos interpretativos, o que não acontece em Popper, já que este autor assenta os limites da tolerância em premissas racionais universalmente significantes e pertinentes. Entendemos, por isso, que os limites da tolerância têm de ser procurados no desenrolar da história, pois é nela que têm origem os pressupostos através dos quais interpretamos os gestos dos outros e norteamos a nossa relação com eles. Neste sentido, os limites da tolerância têm que ser necessariamente precários, estando constantemente sujeitos a revisão e expostos a múltiplas interpretações.

A problemática da tolerância exige a capacidade de escutar o outro, colocar-se no seu lugar, sem perder a nossa identidade, ou melhor, sem ter medo de a perder, já que é muitas vezes o medo que provoca a intolerância. Devemos abrir-nos até à possibilidade de ser convertidos por ele.

O diálogo é, precisamente, o lugar sem medo onde se confrontam identidades distintas, onde se expõem argumentos opostos, senão mesmo rivais. Apesar de sabermos que nem sempre o diálogo é verdadeiramente o lugar dos consensos e dos acordos convenientes, acreditamos que através dele o outro manifesta de pleno direito a sua diferença, nunca devendo esta ser reduzida a uma mera diferença através de um violência

coercitiva sobre a consciência do outro. O diálogo entendido como partilha de pontos de vista diferentes, exige sempre a reconciliação das nossas ideias com as ideias dos outros.

4.3. A questão dos limites da tolerância

O intolerável

Esta parece-nos ser, sem dúvida, a questão essencial da problemática da tolerância. Gostaríamos, no entanto, de sublinhar que ela atravessa todas as obras dos principais pensadores clássicos. Na sua principal obra sobre a tolerância, Voltaire refere e explicita os *únicos casos em que a intolerância é de direito humano*.⁵³

Para este autor, o Estado só pode punir os erros dos homens quando estes são considerados crimes, o que implica perturbarem a ordem estabelecida na sociedade. A perturbação da sociedade ocorre, necessariamente, quando os homens manifestam o fanatismo que, segundo ele, está na origem de toda a intolerância. Voltaire recorre mesmo ao exemplo de uma pequena seita dinamarquesa para mostrar que há comportamentos que não podem, de todo, ser tolerados.⁵⁴

De realçar a contemporaneidade do seu pensamento. Hoje considera-se como intolerável, tudo aquilo que possa pôr em causa a liberdade e a tranquilidade das pessoas.

John Locke também se preocupou com os limites da tolerância, sendo particularmente conhecida a sua tese de que os papistas e os ateus devem ser excluídos da tolerância. Relativamente a estes últimos, Locke diz-nos que *os que negam a existência de uma divindade não devem de maneira alguma tolerar-se*,⁵⁵ isto porque quando se suprime a crença em Deus, todos os vínculos da sociedade humana deixam de ser estáveis, já que o contrato e o juramento exigem a crença.

Na verdade, a exclusão mais conhecida e comentada é aquela que diz respeito aos católicos romanos: *a igreja em que cada um passa [...] para o serviço e obediência de outro príncipe não pode ter o direito de ser tolerada pelo magistrado*.⁵⁶

John Locke não pode admitir que qualquer magistrado permita uma jurisdição estrangeira no seu próprio Estado. Neste contexto, é absolutamente inútil distinguir a Corte e a Igreja, já que ambos estão sujeitos à soberania absoluta de um outro homem. Sabemos, no entanto, que Locke entendia não ser possível tolerar qualquer dogma que fosse contra a sociedade e os bons costumes, bem como a existência de privilégios e poderes de alguns homens a pretexto da Igreja e da religião. Por isso, afirma que *se alguém procede de outra maneira, e se é cruel e implacável para com os que não partilham a sua opinião, ao passo que é indulgente com os pecados e vícios indignos do nome cristão, demonstra abertamente que, embora tenha sempre na boca a palavra igreja, procura outro reino e não o de Deus.*⁵⁷

Estas limitações à tolerância têm por base, neste caso, a distinção radical entre o político e o espiritual, sobre a qual Locke vai assentar e fundar a sua verdadeira teoria da tolerância.

O constante apelo à tolerância existente nas nossas sociedades corre o risco de não ter eficácia alguma se não se inscrever nas formas concretas da nossa vida colectiva. A história mostra-nos que a boa vontade apenas não é suficiente para instaurar a tolerância. Assim, as sociedades democráticas, na sua essência pluralistas e multiculturais, têm que criar instituições adequadas de modo a garantirem uma convivência saudável. Estas sociedades fundam-se numa absoluta distinção entre o público e o privado. Deste modo, é possível a vivência conjunta de *cidadãos iguais enquanto cidadãos mas que são também indivíduos portadores de histórias e de culturas específicas.*⁵⁸

As sociedades democráticas pretendem ultrapassar, sem, no entanto, suprimir, as particularidades específicas através da noção de **cidadania**. Estas, devem manter-se na

ordem do privado, isto porque em termos públicos o indivíduo tem, necessariamente, que se conformar à lógica da cidadania. Segundo Dominique Schnapper, *o princípio da cidadania, característico da modernidade política, fundamenta a legitimidade política e constitui a origem do vínculo social. Viver juntos é ser cidadãos em conjunto.*⁵⁹

Como explicar, então, no contexto das sociedades democráticas, a existência da intolerância? Terá ela raízes biológicas?

Umberto Eco, refletindo sobre a questão da tolerância/intolerância, procura mostrar-nos o alcance da noção de intolerância através de dois conceitos muito ligados - fundamentalismo e integrismo ⁶⁰- que, do seu ponto de vista, são as duas formas de intolerância mais evidentes. Para ele, *o problema da intolerância é bem mais profundo e mais perigoso.*⁶¹

Afirmando que a tolerância se situa para além de qualquer doutrina, defende que ela tem raízes biológicas. É sua convicção, que de uma forma geral, nós não gostamos daqueles que são diferentes, seja porque têm uma outra cor de pele, seja porque têm uma outra religião, ou até porque comem coisas diferentes daquelas que nós comemos.

Defendendo que a intolerância é biológica e natural dá, no entanto, uma importância fundamental à educação no sentido de fomentar e desenvolver atitudes de tolerância.

Também para Paul Ricoeur *a intolerância tem a sua origem numa disposição comum a todos os humanos, a de impor as suas próprias crenças, as suas próprias convicções, desde que cada um disponha ao mesmo tempo do poder de impor e da crença na legitimidade desse poder.*⁶²

Olhando o mundo percebemos que a intolerância não pára de crescer. Seja religiosa, étnica ou racial, o certo é que ela faz parte integrante da civilização moderna, do mundo contemporâneo.

É por isso que a reflexão sobre a tolerância é absolutamente fundamental. Tem que ser feita, apesar de termos séculos de prática da tolerância. Tal facto não nos deve, no entanto, fazer crer que a intolerância é apenas um resíduo existente nas nossas sociedades tolerantes.

Parece-nos, nesta altura, que está bem distante a expressão de Voltaire de que a tolerância é apanágio da humanidade. Hoje, quase nos atrevemos a dizer, contrariando Voltaire, que aquilo que verdadeiramente faz parte da humanidade não é a tolerância mas sim a intolerância.

É quase uma fatalidade. Não existe possibilidade de erradicar a intolerância. O nosso século é um dos mais humilhantes exemplos dos mais variados massacres, das maiores tentativas de suprimir da face da terra povos inteiros, apenas porque são diferentes.

Recordemos, por exemplo, Timor Loro Sae e Kosovo e não percamos nunca a capacidade de nos indignarmos *face aos mais cruéis sofrimentos que o homem inflige ao homem*.⁶³

Entendendo e aceitando que a tolerância é uma virtude fundamental na instauração da paz, não nos podemos de modo nenhum esquecer, que ela própria pode tornar-se um mal quando expressa uma atitude de passividade face ao intolerável. É que este existe, sem dúvida, apresentando-se, no entanto, sob as mais diversas aparências.

Intolerável pode ser a intolerância ela mesma, quando a recusa do outro vai ao ponto de o tentar aniquilar usando as armas da xenofobia e do racismo. Intolerável é também a tentativa, de uma maneira geral sempre conseguida, de branquear alguns dos factos mais vergonhosos do nosso século, como os campos de concentração, o genocídio judeu, e mais recentemente a limpeza étnica levada a cabo pelos sérvios na república do Kosovo. Intolerável será, sem dúvida, todo e qualquer sofrimento resultante do exercício do poder público ou privado. Michelle Perrot dá-nos uma pequena lista, expressando, no entanto, que ela dificilmente terá fim: *crianças, estrangeiros [...] pobres de grande pobreza, prisioneiros cuja prisão criou uma zona de não-direito e, por isso, reduzidos à abjecção, mesmo submetidos à tortura; todas as vítimas ordinárias da dominação quotidiana ou vítimas extraordinárias das guerras, das deportações e das purificações étnicas mais que nunca no ordem do dia...*⁶⁴

Percebemos, então, que o homem não é naturalmente bom, como defendia Rousseau, tornando-se mau na sociedade. Pelo contrário, o homem é naturalmente mau e só na sociedade pode aprender a ser bom e tolerante, através das leis, das instituições e da educação.

Os relatos sem fim dos mais variados atentados aos direitos humanos que nos chegam através dos *mass média*, não podem tornar-nos indivíduos passivos face à banalidade com que estas questões são tratadas; bem pelo contrário, é essencial unirmos vozes e esforços de forma a que o intolerável seja cada vez mais insuportável para uma opinião pública esclarecida e determinada.

Eduardo Lourenço defende que numa cultura como a nossa, norteadas pelos direitos humanos, a tolerância não tem que ser uma virtude, mas tem antes que ser uma obrigação.

Assumindo a existência de intolerâncias intoleráveis, este autor põe a questão de a própria tolerância ser *a mais refinada cultura do intolerável*.⁶⁵

Na contemporaneidade, como no tempo de Voltaire, os intelectuais têm que estar muito atentos à crença perfeitamente aceite de que a modernidade implicou, necessariamente, um desenvolvimento do primitivismo ao progresso. A desmenti-lo está, obviamente, todo o conjunto de actos de intolerância que estão hoje na ordem do dia. Estas regressões teriam podido ser evitadas *se a razão tivesse falado, quer dizer, tivesse realmente sido veiculada pelas palavras dos intelectuais. Não esqueçamos o importante papel jogado ao longo da história da intolerância pela atitude cúmplice dos intelectuais*.⁶⁶

Face ao conflito nos Balcãs, todos somos testemunhas de como a União Europeia, com todas as suas instituições políticas e militares, não foi capaz de dar uma resposta de forma a evitar o sangrento conflito, que esperamos não se generalize na velha Europa. Desvalorizou-se, talvez, a importância da ruptura entre grupos étnicos e religiosos que durante tanto tempo conviveram pacificamente ou talvez não.

Assim, do nosso ponto de vista, a guerra nunca pode ser encarada como sendo natural e é aqui que se desenrola o importante papel a desempenhar pelos intelectuais, na denúncia de tal facto.

Percebemos que a luta pela tolerância é profundamente difícil, principalmente porque, uma das principais “virtudes” da natureza humana é a intolerância e por tudo isto, é essencial impor limites à tolerância, já que *é uma vitória em si a de saber como ser tolerante, mas é ainda mais difícil aprender onde e quando devemos ser inflexivelmente intolerantes*.⁶⁷

De uma maneira geral, as nações livres e democráticas são tolerantes relativamente a todos aqueles países que estão sujeitos a Estados totalitários, manifestando mesmo alguma passividade, acabando, desta forma, por encorajar os tiranos.

Não poderia a II guerra mundial ter sido evitada se não se adoptasse esta filosofia da tolerância face a Hitler? Não será que estamos a esquecer esta importante lição dada pela nossa história recente?

É evidente que as democracias devem ter bom senso, de forma a que a sua actuação face aos regimes totalitários seja equilibrada e racional, no entanto, elas não se podem esquecer que, de uma maneira geral, os ditadores não têm como objectivo a paz. Quando publicitam e promovem a paz, isso funciona, necessariamente, como uma estratégia de forma a obterem verdadeiramente aquilo que querem.

Concordamos inteiramente com Per Ahlmark quando este refere que *a tolerância face à intolerância cai sobre todos e conduz à catástrofe*.⁶⁸

Existem hoje, infelizmente inúmeros exemplos de que os regimes totalitários não actuarão de forma tolerante em circunstância alguma. Neste contexto, recordamo-nos mais uma vez do povo de Timor.

É perfeitamente indiscutível que a tolerância permitiu a existência de sociedades mais humanas, onde a existência de valores como a paz, a liberdade, a solidariedade são absolutamente fundamentais. Por outro lado, é importante não esquecermos também que a tolerância face aos intolerantes pode pôr totalmente em causa esses importantes valores.

Gostaríamos de realçar, mais uma vez, a importância da educação nas sociedades democráticas e pluralistas, no sentido de criar um consenso generalizado relativamente a determinados valores fundamentais na modernidade, de forma a criar no sistema educativo

*um clima de «consciência moral», a convicção que os valores estão sempre em jogo e que é necessário encontrar um meio de se conformar e, se necessário, se bater por eles.*⁶⁹

Só desta forma terá sentido falar da tolerância como de uma virtude dos tempos modernos. A intolerância pode ser combatida de diversas maneiras, no entanto, é absolutamente essencial perceber e alargar a importância da responsabilidade da opinião pública. Esta tem, necessariamente, que se colocar do lado da vítima.

Mais uma vez, fazemos notar a importância do ensino e da educação na criação de uma opinião pública esclarecida e interveniente. A educação dos jovens tem que ser feita no sentido da tolerância, mas principalmente tem que se investir na compreensão da intolerância.

Defendemos, assim, que a intolerância se caracteriza por ser inata no indivíduo, mas a tolerância não o é: ela é apreendida. Como tal, devemos empenharmo-nos na transformação do homem intolerante.

Educar para a tolerância não é, de modo nenhum, renunciar ao particular, mas sim, conciliar de alguma forma as especificidades de uma cultura, ou de um indivíduo, com a universalidade da cultura e do cidadão.

A educação para a tolerância passa, necessariamente, pelo respeito pelo diferente, não como pura diferença, mas como relação. Desta forma, o outro, adquire uma tal importância, que o mesmo só existe na sua relação com o outro, definindo-se *a tolerância como o direito à alteridade, a abertura sobre o outro.*⁷⁰

Neste contexto, é necessário ter presente que não existe incompatibilidade entre tolerância e identidade, mas que bem pelo contrário, só uma permite a outra.

A noção de tolerância passa, assim, por uma **ética da responsabilidade**, ou seja, uma atitude de aceitação da diferença do outro, respeitando-a num mundo em constante transformação.

Ser tolerante consiste *para cada cidadão em nunca defender somente os seus próprios direitos, mas sempre e ao mesmo tempo os direitos dos outros.*⁷¹

Admitindo que todas as convicções privadas são respeitáveis, a vivência democrática exige que todos os cidadãos tenham em conta um conjunto de leis universais e que são os **Direitos do Homem**.

Como educadores, pensamos ser fundamental, a defesa e protecção desta moral universal expressa nos direitos do homem e é na escola que se deve realizar o combate contra a intolerância. Por isso, a tolerância *não deve ser uma construção do acaso mas apoiar-se sobre o dever de ensinar a história dos homens para que cada um compreenda como, no termo de uma lenta e paciente conquista se pôs o respeito pelo outro no centro do contrato social.*⁷²

-
- 1 Christian Ruby, *Les Archipels de la Différence*, p.9
 - 2 Idem, p.13
 - 3 Idem, p.28
 - 4 É, nomeadamente, conhecida a convicção hegeliana relativamente à inferioridade, por exemplo, dos índios da América e dos africanos, indo mesmo ao ponto de os considerar inferiores nos mais diversos domínios. No que diz respeito aos povos de África o autor expressa a ideia de que estes são de tal modo infantis, que têm uma absoluta necessidade de um tutor, de um colonizador.
 - 5 Fawzi Boubia, *Le Monde*, p.284
 - 6 Idem, p.290
 - 7 Pierre-Jean Labarrière, *Le Discours de l'Altérité*, p.87
 - 8 Christian Ruby, op.cit. pp.48/49
 - 9 Idem p.52
 - 10 Richard Rorty, ap. *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p.213
 - 11 Idem, ibidem.
 - 12 Christian Ruby, op.cit. p.55
 - 13 Idem, p.58
 - 14 Idem, ibidem.
 - 15 Idem, p.109
 - 16 Idem, p.114
 - 17 Idem, p.119
 - 18 Pierre-Jean Labarrière, op.cit. p.27
 - 19 Idem, p.76
 - 20 Idem, p.32
 - 21 Idem, ibidem.
 - 22 Idem, p.44
 - 23 Idem, p.48
 - 24 Idem, p.51
 - 25 Idem, p.54
 - 26 Idem p.60
 - 27 Idem, p.76
 - 28 Idem, p.123
 - 29 Idem, p.130
 - 30 Idem, p.148
 - 31 Idem p.171
 - 32 Idem, p.215

-
- 33 Idem, p.216
- 34 Idem, pp.319/320
- 35 Idem, ibidem.
- 36 Marc Augé, *Pour une Anthropologie des Mondes Contemporains*, p.47
- 37 Idem, p.81
- 38 Idem, p.82
- 39 Idem, p.86
- 40 Diogo Pires Aurélio, *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, p.293
- 41 Nicola Abbagnano, *Nomes e Temas da Filosofia Contemporânea*, pp.167/168
- 42 Guilherme D'Oliveira Martins, *Escola de Cidadãos*, p.107
- 43 Idem, p.112
- 44 Karl Popper, *Em Busca de um Mundo Melhor*, p.172
- 45 Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito*, p.88
- 46 Idem, p.90
- 47 Enciclopédia Einaudi, *Tolerância/Intolerância*, p.217
- 48 Emmanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.
- 49 Enciclopédia Einaudi, p.218
- 50 Humberto Giannini, *Revue Autrement*, p.23
- 51 Idem, pp.23/24
- 52 Karl Popper, op.cit. p.173
- 53 Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, p.121
- 54 Uma seita dinamarquesa entendia salvar a salvação eterna para os seus filhos, quando os matava depois de imediatamente batizados. Desta modo, pensavam preservá-los do pecado e das misérias desta vida. Mas, Diz Voltaire: “estas caridosas pessoas não consideravam que não é permitido fazer um pequeno mal, por um grande bem.” (Idem, p.122)
- 55 John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, p.118
- 56 Idem, p.117
- 57 Idem pp.90/91
- 58 Dominique Schapper, *L'intolérance*, p.141
- 59 Idem, p.142
- 60 Umberto Eco refere que o fundamentalismo “é um princípio hermenêutico ligado à interpretação de um livro sagrado” por isso, “todo o fundamentalismo é intolerante no plano hermenêutico, mas não o é necessariamente no plano político.” O integrismo é “uma posição religiosa e política em virtude da qual os princípios religiosos devem tornar-se o modelo da vida política e a origem das leis do Estado.”
- 61 Umberto Eco, *L'intolérance*, p.16
- 62 Paul Ricoeur, *L'intolérance*, p.20
- 63 Hervé de Charette, *L'intolérance*, p.236
- 64 Michelle Perrot, *L'intolérance*, p.107

65 Eduardo Lourenço, *O Esplendor do Caos*, p.93

66 Wolf Lepenies, *L'intolérance*, p.112

67 Idem, p.114

68 Idem, *ibidem*.

69 Per Ahlmark, *L'intolérance*, p.127

70 Philippe Douste-Blazy, *L'intolérance*, p.231

71 Idem, p.230

72 François Bayron, *L'intolérance*, p.235

3ª PARTE

Educação e Tolerância

1. Educação e direitos do homem

Os direitos do homem estão consignados para a posteridade na *Declaração Universal dos Direitos do Homem* aprovada pela ONU em 1948, na sequência, precisamente, do holocausto de milhões de pessoas levado a cabo pela ideologia nazi. Esta declaração tinha como objectivo estabelecer garantias, de forma a evitar a repetição, ainda que sob novas formas, de alguns tristes e trágicos acontecimentos ocorridos na Europa entre 1939 e 1945. Não pretendendo ser uma mera declaração de intenções, expressa, por isso, a aspiração universalista característica da cultura iluminista europeia, mas também a preocupação com a igual dignidade de todos os seres humanos.

Com esta declaração afirma-se, pela primeira vez na história, um sistema de valores universal, aceite pela maioria dos homens, por intermédio dos seus governos.

É certo que o processo de universalização destes direitos tem sido lento, já que eles são direitos de todos e de cada um em particular. Apesar de tudo, a democracia e os direitos do homem tiveram um progresso e evolução significativos, ainda que o caminho a percorrer seja longo e difícil. Deparamo-nos frequentemente com graves desafios e ameaças à sua concretização, pelo desrespeito e abuso do princípio de igual dignidade de todos os seres humanos. É precisamente em nome desta igual dignidade que, cada cidadão, tendo em conta uma ética de responsabilidade, está absolutamente obrigado ao respeito pelas liberdades dos outros.

Assumindo e defendendo a importância dos direitos do homem, parece-nos fundamental incentivar uma educação dirigida no sentido da salvaguarda desses direitos, considerados absolutamente **inalienáveis**.

Poderá falar-se ainda de universalidade relativamente aos direitos do homem?

A declaração universal dos direitos do homem consagra, no seu artigo 26 o direito à educação: *toda a pessoa tem direito à educação. [...] (esta) deve visar o pleno desenvolvimento da personalidade humana e o reforço do respeito pelos direitos do homem e liberdades fundamentais. Deve favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e todos os grupos raciais ou religiosos*¹

Definem-se, desta forma, os objectivos gerais da educação: o pleno desenvolvimento da personalidade humana; a compreensão e a amizade entre as nações; o respeito dos direitos do homem e das liberdades fundamentais; um civismo lúcido e activo, promotor do bem da nação, mas também dos objectivos das Nações Unidas, designadamente a paz no mundo.

Falamos, assim, de uma educação democrática, de acordo com um ideal pluralista – uma educação na liberdade, para a liberdade e a igualdade.

O direito à educação é um dos direitos consignados nesta declaração, dita universal, se entendermos por tal, o facto de terem sido aprovados através de um consenso internacional.

Apesar de tudo, poderemos falar de uma certa impotência no que diz respeito à verdadeira efectivação de tais direitos, isto porque às portas do terceiro milénio, a humanidade continua a constatar que só a uma pequena franja da mesma, foram, verdadeiramente outorgados os direitos do homem.

Dai que nos interroguemos: não continuarão apenas a existir *sob forma de aspiração, quando não de pura utopia?*²

Podemos cruzar os braços face aos constantes atentados aos direitos do homem?

Pensamos que, apesar de tudo, a declaração se reveste de uma importância fundamental, isto porque seria muito pior se ela não existisse.

Sabemos que existem países com uma política activa na defesa dos direitos do homem, apesar de outros que subscreveram e aceitaram, pelo menos em teoria, a declaração, desmentirem-na constantemente através da sua prática.

Esta questão da universalidade é, assim, bastante pertinente, se tivermos em conta uma certa atitude relativista, para quem, sob a capa do respeito pela diferença, apela constantemente à sua não universalização.

Eduardo Lourenço é fortemente contundente para com esta atitude relativista que considera que os direitos do homem são *o luxo da chamada cultura ocidental*.³

A estas críticas responde o autor que, na verdade, a cultura ocidental sempre tem sido um combate pela dignidade da pessoa humana, cuja essência é, obviamente, universal.

Caracterizando a nossa cultura como aquela que é perfeitamente capaz de se pôr a ela própria em causa, defende que nisto reside a sua diferença, que deve ser assumida e dignificada e nunca desvalorizada por qualquer olhar mais ou menos crítico aos seus aspectos fundamentais.

A declaração universal dos direitos do homem foi assinada pela maioria dos povos. Alguns não o fizeram, apesar de não estarem desobrigados relativamente aos princípios da mesma. Esta má consciência resulta, do ponto de vista de Eduardo Lourenço, do facto de

existir um certo inacabamento utópico relativamente aos seus princípios. Admite que *o chamado ocidente não é, realmente, neste momento ao menos, o paraíso dos direitos do homem. Este paraíso não existe em parte alguma.*⁴

Será que o ocidente se pode orgulhar de uma cultura que é, sem dúvida, herdeira do século das luzes e das declarações dos direitos do homem?

A alteração deste estado de coisas passa, necessariamente, por uma educação para a cidadania e para os direitos do homem. Só através dela é possível consciencializar o homem de que é um ser de direitos, entre os quais destacamos o próprio direito à educação.

Adalberto Dias de Carvalho entende que é forçoso operar uma ruptura relativamente à educação tradicional, centrada numa certa imposição de normas morais, ou seja, nos deveres.

A educação para os direitos do homem é, essencialmente, uma educação dos direitos, isto porque *privilegia a consciencialização dos indivíduos no que concerne às suas prerrogativas em relação aos outros mas na medida em que essas prerrogativas são recíprocas.*⁵

Todo o projecto educativo deve, antes de mais, incidir sobre os direitos, de forma a expressar a universalidade desses direitos, apesar das diversas circunstâncias históricas. Assim, os direitos ligam-se sempre a determinados deveres, cujo cumprimento implica a consequente evolução dos direitos, mas, os deveres, ao contrário, não fundamentam qualquer tipo de direito.

Olhando as declarações dos direitos do homem, percebemos o seu carácter de proclamação e, mesmo de abstracção, relativamente ao mundo. O seu principal objectivo reside *no ideal comum a atingir por todos os povos e todas as nações, a fim de que todos os*

*indivíduos e todos os órgãos da sociedade, tendo-a constantemente no espírito, se esforcem, pelo ensino e pela educação, por desenvolver o respeito desses direitos e liberdades e por promover, por medidas progressivas de ordem nacional e internacional, o seu reconhecimento e a sua aplicação, universais e efectivos, tanto entre as populações dos próprios estados membros como entre as dos territórios colocados sob a sua jurisdição.*⁶

Parece-nos importante salientar aqui, o pendor utópico destas declarações, entendendo-se a utopia no sentido que lhe é atribuído por Adalberto Dias de Carvalho *como um desafio capaz de desestruturar as organizações reinantes em nome da realização de outras organizações e de outras ordens susceptíveis de concretizarem aspirações e de despertarem consciências.*⁷

Como modelos a atingir, as declarações promovem, sem dúvida, comportamentos reivindicativos deste ou daquele direito expressando o **carácter positivo da conflitualidade**. Esta conflitualidade positiva deve, na educação, ser incrementada e admitida como um valor verdadeiramente essencial, de forma a permitir a ultrapassagem de possíveis divergências entre os princípios e os valores na educação e a realidade da experiência concreta.

A educação pressupõe, então, a ideia de educabilidade e de perfectibilidade do ser humano, mas também a ideia de processo. A este subjaz a ideia de um dinamismo no sentido de uma complexidade crescente, desde a natureza à cultura.

Através da educação dos direitos, mas não dos deveres, o ser humano procura a sua plena realização na sociedade e na cultura. Este processo não é, contudo, um processo simples, já que, enquanto os deveres são para serem cumpridos, os direitos são para serem, verdadeiramente, exercidos, realçando-se aqui o verdadeiro sentido da cidadania. Neste

contexto da ética *não posso deixar de cumprir um dever; um direito posso exercê-lo ou não, mesmo quando disponho de condições para o efeito.*⁸

É assim que quando a educação se propõe promover os direitos do homem tem, necessariamente, que incentivar a conflitualidade positiva na prática pedagógica, desenvolvendo uma pedagogia que olhe o diferente sem vontade de o aniquilar, que respeite o outro, a alteridade. Para além de tudo isto e, principalmente, a educação deve ter em conta que o sujeito da educação é uma pessoa, desenvolvendo aquilo que verdadeiramente a caracteriza como tal: a autonomia, a liberdade, e a responsabilidade, traduzidas no respeito pelo diferente. A expressão mais actual desta educação pode ser encontrada na **pedagogia do projecto**.

As declarações dos direitos do homem e do cidadão, fortemente inspiradas quer por Rousseau, quer por Kant, entre outros, permitiram o reconhecimento de que o homem é um sujeito de direitos, privilegiando o direito fundamental à liberdade.

Bernard Bourgeois refere, a este propósito, que a teoria kantiana do direito pretende mostrar que *o direito, é essencialmente os direitos do homem.*⁹ Deste modo, Kant distingue **direito objectivo** - aquilo que o homem institui - e **direito subjectivo** - a própria faculdade de agir. Naturalmente que é esta faculdade de agir, entendida como actualização da liberdade, que é o fundamento do direito e dos direitos do homem.

Verificamos que Kant fundamenta o direito na essência do querer humano – a liberdade.

Apesar da diversidade, da diferença, da particularidade, o homem possui uma consciência ética, que o «obriga» a ser um ser independente da natureza. Sendo capaz de **livre arbítrio**, o homem pode escolher esta ou aquela determinação e, deste modo, *o livre arbitrio é*

*o fenómeno no qual a liberdade moral põe a condição empírica da sua própria possibilidade.*¹⁰

Estamos a falar de possibilidade mas não de realidade, isto porque nem todos os homens norteiam o seu livre arbítrio no sentido de uma universalidade, o que leva a que a liberdade empírica de um determinado homem possa pôr em causa a liberdade do outro. A única forma de ultrapassar o conflito relativamente à coexistência dos livre arbítrios é, precisamente, através de uma limitação recíproca que introduza um constrangimento na manifestação empírica da liberdade. Ora, é a este conjunto de limitações constrangedoras que se dá o nome de **direito**.

Para Kant, o direito tem a função de tornar possível a liberdade das pessoas: é ele que efectiva tal possibilidade. Assim, se a liberdade faz parte da essência humana, também a participação do homem no direito é parte integrante dessa liberdade. Por isso Bourgeois nos diz que *o direito, é, em todos os sentidos da relação, o direito do homem.*¹¹

É importante realçar que este direito é de **todo** o homem, isto porque ele é fundado precisamente naquilo que, ultrapassando toda a particularidade e diferença, é verdadeiramente universal e que é a própria racionalidade.

A essência do homem como ser livre exige o direito particular, traduzido nos diversos direitos que o homem realiza na sociedade, existindo ele próprio como **diversidade de direitos**. Verificamos, então, uma compatibilidade entre os direitos particulares adquiridos e o direito inato que é a liberdade.

Sendo a liberdade o direito dos direitos, Kant reconhece ainda a existência, por exemplo, do direito de propriedade, de segurança e de resistência à opressão. Não deve, no

entanto, ser esquecida a condenação feita por Kant relativamente à forma revolucionária de resistência à opressão.

Neste sentido Bourgeois diz-nos que para Kant *a realização do direito não pode ser ela mesma senão uma realização no e pelo direito*.¹²

Podemos, então, concluir à maneira kantiana, que a prática dos direitos do homem tem, necessariamente, que ser uma prática *no e pelo* direito. É por isso que ele defende que a evolução dos direitos do homem passa, necessariamente, pela via reformista e nunca pela via revolucionária. Preconiza a existência de uma educação dos cidadãos, no que diz respeito ao direito no seu sentido mais geral.

Ao contrário de Kant, Hegel condena a ética dos direitos do homem como princípio absoluto do direito, mas tal não significa a rejeição dos direitos humanos como um momento relativo do direito.

Hegel entende a declaração dos direitos do homem e do cidadão como um acto essencialmente político. Ela representa *a afirmação, pelos cidadãos, de um novo ser da cidadania (eu não sou cidadão se eu não me fizer cidadão), que os conduz a se afirmarem como homens (eu não me posso fazer cidadão se primeiro não for um homem, e homem como tal apto a fazer nele um cidadão)*.¹³ Percebemos aqui, a íntima relação entre os direitos do homem e do cidadão.

Para Hegel, os direitos do homem podem ser hierarquizados em três momentos, sendo eles o momento dos direitos da pessoa, onde se coloca o problema da liberdade, o momento do direito do indivíduo social, onde se estabelece a utilidade comum e o momento do direito do cidadão, onde se processa a legislação. Todos estes momentos estabelecem uma relação de

complementaridade de tal forma que, só é possível determinar a realização da liberdade através da singularidade, ou seja, das **distinções sociais**.

A ideia de utilidade comum é, assim, a medida mesma da realização da liberdade. Esta, no entanto, só tem sentido através da lei e da associação política, considerada como o lugar de mediação da existência dos homens. Por isso, *só através deste meio se pode realizar os direitos sociais que realizam eles mesmos os direitos humanos*.¹⁴ Ressalta aqui a importância do Estado, um novo Estado que ele entende esboçado no manifesto da Revolução Francesa.

Hegel desenvolveu o movimento, iniciado por Kant, de reconciliação da liberdade, expressa e proclamada nos direitos do homem, com a necessidade histórica do desenvolvimento do Estado. Constatamos também, neste autor, uma condenação da realização dos direitos humanos por via revolucionária. Em Hegel, o Estado não é um instrumento de libertação do indivíduo, isto porque *ele é a razão divina ela mesma, manifestada no seu conceito. O qual inclui a identidade orgânica da divindade e da humanidade, da universalidade e da singularidade, desta razão*.¹⁵

É perfeitamente visível, em Hegel, uma preferência pelos direitos do cidadão relativamente aos direitos do homem, pois, estes revestem-se de um aspecto muito mais formal, ao contrário dos direitos do cidadão que têm um aspecto mais real. Assim, todos os direitos reais são fundados no homem enquanto pessoa livre, sendo, deste modo, universalizados na sua aplicação.

Estes autores contribuíram em muito para a diferenciação entre **natureza humana** e **estado natural**, que resultou da fractura operada entre história e natureza.

Rousseau, mas também Locke e Hobbes, salvaguardadas as diversas diferenças, defenderam um **contratualismo**, através do qual se exigia que o Estado devia garantir a liberdade dos indivíduos enquanto cidadãos, pressupondo-se com isto que a própria liberdade é uma conquista.

Todo o pensamento filosófico, de uma forma ou de outra herdeiro das Luzes, expressa a relação entre natureza e história, realçando o importante papel desempenhado pelo indivíduo enquanto cidadão, na conquista dos seus direitos mais fundamentais.

É neste contexto, que Adalberto Dias de Carvalho refere que, *de senhor da natureza, de protagonista da história, o homem passa a síntese de uma e a produto da outra. O homem é, ele próprio, natureza e história.*¹⁶

As declarações dos direitos do homem e do cidadão expressam, verdadeiramente, a necessidade de uma constante reivindicação da própria liberdade, entendida esta como o direito fundador de todos os direitos.

Elas surgem, precisamente, como resultado da necessidade de fazer frente ao poder expresso através do Estado. É preciso, no entanto, sublinhar, que não se trata de destruir o poder do Estado. Aliás, relativamente aos direitos do homem existem algumas ambiguidades no que diz respeito à concreticidade dos seus poderes. Sabemos que a primeira geração dos direitos do homem assenta num sistema de valores fortemente individualista, mas não podemos esquecer que o contratualismo pressupõe a salvaguarda dos interesses do **todo**, apesar de subordinar o poder à exigência de defesa dos direitos do indivíduo. Verificamos, assim, uma limitação do poder do Estado, relativamente aos direitos mais fundamentais.

Existem, todavia, outros direitos - a segunda geração - que exigem uma intervenção muito maior por parte dos órgãos do poder, de forma à sua efectiva realização.

Bernard Borgeois refere que a liberdade, fundamento de todos os direitos, não pode ser um direito como os outros, isto porque *fundamento do direito, ela é o direito originário, (segundo Fichte), o direito inato (segundo Kant).*¹⁷ Para este autor, a liberdade é, verdadeiramente, o direito **universal do homem**, já que é fundada na própria razão. Deste modo, os direitos do homem são, efectivamente, de todos os homens, tendo cada um o direito a todos os direitos.

Verificamos com tristeza o enorme fosso existente entre a universalidade tomada neste sentido formal e abstracto e a vivência do homem concreto, tão fortemente marcada pelas constantes agressões aos seus direitos fundamentais, expressos nas declarações através da noção de **direito inalienáveis**. É facilmente verificável que, em termos políticos, existe, muitas vezes, uma ausência de liberdade. Quando nos situamos no plano histórico e antropológico, não faz sentido algum falar de alienação da liberdade humana.

Os direitos do homem são verdadeiramente inalienáveis, quando fundamentados na liberdade como paradigma antropológico. Este, *acarretará, precisamente, o direito de todos os homens serem iguais perante a liberdade, isto é, igualmente livres.*¹⁸

A filosofia dos direitos do homem permitia uma exaltação do respeito pelo indivíduo, entendido este como o suporte daquilo que Habermas chama de **actividade comunicacional**. Para este autor, a subjectividade, caracterizadora da modernidade, pode, sem dúvida, provocar uma solidão relativamente ao outro, mas pode, também, abrir a via para uma actividade

comunicacional. Esta, valorizando o **espaço público**, expõe constantemente à crítica as escolhas ético-políticas.

A ação comunicacional implica um empenhamento na esfera pública, uma participação naquilo que Arendt chamou o **senso comum**, entendido como o espaço onde se publicitavam as decisões e as suas justificações.

Sabemos, no entanto, que neste espaço público a dignidade humana nem sempre é verdadeiramente protegida, o que faz com que o próprio conceito de direito do homem, também ele, se enquadre no processo dinâmico da perfectibilidade humana. Esta justifica, precisamente, o aparecimento nos nossos dias, de um conjunto de direitos ditos de **terceira geração**, dos quais destacamos, por exigência do nosso trabalho, o direito à diferença. Estes novos direitos são alvo de fortes críticas por se entender que a sua explicitação é demasiado vaga, podendo pôr em causa, por banalização, os direitos mais fundamentais.

Falar do direito à diferença exige pressupor um outro direito fundamental e que é o direito à tolerância. Sabemos, todavia, que estes direitos só têm sentido num espaço público democratizado e pensamos que o núcleo de todos estes novos direitos reside, precisamente, no direito à educação. Só conhecendo os direitos do homem, tarefa levada a cabo pela educação, o indivíduo se pode tornar um verdadeiro cidadão, ou seja, uma pessoa capaz de exigir o respeito dos seus direitos, mas também, dos direitos dos outros.

Pelas nossas sociedades perpassa o medo da diferença. Este, só será verdadeiramente ultrapassado quando a educação permitir e desenvolver uma cultura dos direitos do homem.

A constatação das diferenças entre os seres humanos é, absolutamente essencial. Somos diferentes na realidade e pela liberdade, apesar de sermos iguais, diríamos, antropológicamente iguais.

É aqui, do nosso ponto de vista, que reside a verdadeira igualdade e universalidade entre seres humanos todos diferentes.

Será a educação capaz de promover esta identidade, precisamente através da singularidade? Permitirá ela a relação dialéctica entre o idêntico e o diferente?

Não será esse mesmo o seu verdadeiro valor antropológico?

A apreensão do universal nunca foi obstáculo ao apreço do particular. Quanto mais abertos estivermos aos outros, mais profundamente apreciamos o que é nosso. Sabemos que os conflitos internos, as guerras civis, as tensões sociais, são sempre provocadas por deficiências na capacidade de percepção dos direitos dos outros, ou mesmo, por violações intoleráveis desses direitos. Assim, o modo mais eficaz de construir a paz interna é promover o respeito mútuo dos direitos do homem. O melhor caminho para a paz é o cumprimento da justiça e a prática da solidariedade.

É evidente que estamos a falar de uma educação em que não há qualquer tipo de intenção no que diz respeito à repressão das diferenças, sejam estas individuais ou colectivas. Todas as diferenças são absolutamente legítimas e por isso, a educação não deve “tolerá-las”, bem pelo contrário, deve assumi-las e respeitá-las como fazendo parte de um todo universal, a que chamamos natureza humana, entendendo-se esta na sua essência, como racional e livre.

O direito à educação de que temos vindo a falar não tem nada a ver com uma lógica uniformizadora, expressa no tradicional direito à educação, mas pelo contrário, na procura da promoção do direito à diferença e por conseguinte, à tolerância.

É neste contexto que Agostinho Reis Monteiro refere a necessidade de uma revolução coperniciana relativamente à educação, isto porque implica a passagem do tradicional direito de educação (sobre o homem) a uma nova educação de direito (do homem). Do ponto de vista deste autor, o direito do homem à educação, reside, precisamente, na necessidade de colocar o educando no centro de toda esta problemática. De modo que, fazendo frente ao sistema, os professores não se possam demitir da sua parcela de responsabilidade, relativamente a este direito à educação, que, pensamos, se pode diluir no direito à diferença e à tolerância, desde que expresso numa atitude dialogante ou comunicacional.

A educação, ou melhor, este direito à educação, pode, então, permitir a verdadeira relação entre o idêntico e o diferente, o universal e o particular.

Pensamos, com Olivier Reboul, que um valor pode ser tão universal como uma verdade científica, não precisando este mesmo, do acordo total dos homens, isto porque *o mito da Torre de Babel nos advertiu contra o erro mortal de querer fazer uma língua comum que aboliria todas as diferenças: todo o mundo se compreenderia, mas não existiria mais nada a compreender! A pluralidade é um obstáculo, mas também uma riqueza.*¹⁹

Esta cultura do diferente, da paz e da tolerância, só pode ser conseguida, pensamos, através da educação como um direito do homem, permitindo, aquilo que Reboul considera verdadeiramente universal, a saber, o **encontro**, ou seja, a possibilidade de comunicar,

admitindo que o *encontro é, ele mesmo, um valor, porque, através dele, a consciência moral se torna realmente uma consciência, através dele, acede-se ao universal.*²⁰

Hoje, travamos um verdadeiro combate, de forma a criarmos uma civilização onde a liberdade, a justiça e a dignidade sejam valores fundamentais. É neste combate que a tolerância tem sentido, já que ela implica o reconhecimento da igualdade de todos os seres humanos, numa atitude de verdadeira atenção ao diferente, mas nunca de relativismo ou de indiferença.

Situando-se numa perspectiva completamente distinta do Iluminismo, a tolerância na contemporaneidade *aparece como abertura dinâmica, não mera complacência, a outras formas de vida e de pensamento, é uma forma secularizada e moderada de amor ao próximo.*²¹

Esta visão contemporânea da educação, da tolerância e dos direitos do homem exige uma íntima relação entre identidade/alteridade e diversidade. A identidade do outro é, ela própria, constitutiva da nossa identidade, conservando a sua alteridade. A diversidade só tem sentido compreendida na relação entre o eu e o **nós**. Falamos aqui de diversidade e não de pura diferença. Tudo isto exige liberdade, mas também responsabilidade, ou seja, respeito pelo outro, seja ele o homem ou a natureza.

A consciência da contemporaneidade implica uma consciência crítica, mesmo relativamente aos seus próprios limites, mas essencialmente, uma responsabilidade relativamente ao outro, que ainda não está presente, mas que há-de vir.

Segundo Adalberto Dias de Carvalho, vivemos hoje numa sociedade dual onde, ao mesmo tempo, se promove a integração das pessoas e se provoca novas exclusões. Esta é uma

sociedade de risco, isto porque existe a consciência de que muitos acidentes naturais resultam da própria acção humana. Este autor fala de uma **aporia dos limites**, ou seja, de uma vivência no limiar da liberdade e da responsabilidade, da tolerância e da intolerância. Esta vivência exige, sem dúvida, uma formação no domínio da ética e não necessariamente uma formação moral. Apela, do nosso ponto de vista, para uma **ética cívica**, ou seja, aquela que se desenvolve num espaço democrático de um **Estado de Direito** que é, essencialmente, um **Estado de Justiça**, que exige uma racionalidade consensual, comunicacional e estratégica.

Profundamente convictos de que, como refere Adalberto Dias de Carvalho, a formação educativa, na contemporaneidade, passa pela consensualidade e de que esta não é inata ao ser humano, mas exige o desenrolar histórico para a sua formação, implica estruturas em movimento de concreticidade e liberdade, então, a educação deverá consistir, fundamentalmente, na formação de uma **cultura da solidariedade**, apoiada naquilo que o autor designa por uma **ética da solidariedade**.

Uma tal ética é uma utopia, no sentido antropológico deste termo, entendida, verdadeiramente, como algo que se vai realizando na tentativa de uma perfectibilidade cada vez maior.

Talvez um dia exista uma sociedade de homens livres, iguais e tolerantes. Por agora, apenas sabemos que o combate pela tolerância é, como diz Luís Araújo, *duro e permanente, passa pela democracia, pela educação, pela lucidez, pela vigilância e, também, pela coragem. Não ignoramos que ninguém está livre de erro, mas justamente por esta razão concordamos*

*com Fernando Pessoa quando nos afirma que, na eterna mentira de todos os deuses, só os deuses todos são verdade.*²²

2. O projecto educativo como projecto antropológico

2.1. Educabilidade e perfectibilidade

O fenómeno educativo é universal no sentido em que está presente em todos os povos e em todas as culturas.

Verificamos, por isso, uma profunda relação entre o antropológico e o educativo, de tal forma, que o conceito de **educabilidade** adquire, assim, uma importância fundamental.

Esta noção de educabilidade assenta no pressuposto de que o homem caminha no sentido da **perfectibilidade**, sendo a educação entendida como uma actividade puramente humana e a educabilidade como *possibilidade de transformação, ao mesmo tempo adaptativa e projectiva*.²³

Sanvisens alerta, no entanto, para o facto de não se confundir **educabilidade** e **educatividade**, isto porque esta só pode ser entendida como fazendo parte integrante daquela, uma vez que só a educabilidade permite realçar, aquilo que designamos por dimensão interna e externa da educação, no sentido de uma auto-educação e de uma hetero-educação.

Esta noção de perfectibilidade poderia levar-nos a pensar, que a educação decorreria apenas do carácter inconcluso do homem enquanto ser natural, desprezando, deste modo, a importância projectiva de um sujeito, verdadeiramente consciente.

Tentando ultrapassar a polémica existente entre o Iluminismo e o Romantismo relativamente à humanidade do homem, é necessário realçar hoje, a necessidade de definir o homem como *homo educandus*, ou seja, um homem que, ao contrário de todos os outros

animais, tem uma predisposição natural para ser educado. O homem é, então, entendido como um ser inacabado, sendo esse inacabamento não apenas biológico, mas principalmente antropológico.

Tentaremos mostrar, por isso, que esta temática da educabilidade, como refere Adalberto Dias de Carvalho, só tem sentido, entendida na dupla perspectiva antropológica e educativa.

Reportemo-nos, pois, à filosofia kantiana, mais precisamente, às suas *Réflexions sur l'Éducation*, onde este autor coloca no centro das referidas reflexões a noção de educabilidade. Segundo Adalberto Dias de Carvalho, isto acontece *não tanto para acentuar as carências do ser humano que, a par de propiciarem, exigem essa educabilidade, mas para valorizar o potencial sentido antropológico do futuro que cumpre à educação realizar através do aprofundamento da liberdade de que o homem desfruta no espaço da sua não-determinação natural. Significa isto que o homem - e a humanidade - deve progressivamente reconhecer-se como autor do seu próprio destino, demarcando-se, assim, definitivamente, das amarras de um determinismo biológico dentro do qual se desenvolvem as restantes espécies animais.*²⁴

Todavia, o desenvolvimento das disposições naturais do homem não se faz de forma espontânea, o que leva Kant a concluir que a educação é uma arte: *a arte da educação, ou a pedagogia, deve, portanto, tornar-se racional para desenvolver a natureza humana de forma que esta atinja a sua destinação.*²⁵

Neste desenvolvimento e, por paradoxal que pareça, Kant realça o papel da experiência. Todos sabemos, que Kant foi o grande opositor de Locke relativamente à problemática sobre a origem do nosso conhecimento. Não foi Kant que referiu que todo o

nosso conhecimento não deriva inteiramente da experiência, embora se inicie com esta? Como compreender que, relativamente à educação, dê tanta importância à experiência?

Pensamos que a resposta a esta questão só pode ter uma razão metafísica, a saber, a liberdade humana. Por esta razão, Kant entende a educação como uma arte e não como um conhecimento, ligando-a de forma total à experiência.

É por isso, que só o homem, como única criatura livre, pode ser educável. Ser livre significa que, de entre todos os outros seres ele existe verdadeiramente no tempo, podendo, por isso, tornar-se uma infinidade de coisas. Assim, *a espécie humana deve, pouco a pouco, pelo seu próprio esforço, tirar dela própria todas as qualidades naturais da humanidade. Uma geração educa a outra.*²⁶

Este processo de perfectibilidade humana não é absolutamente linear, isto porque podem ocorrer desvios, motivados pela natureza animal do homem. Kant acentua, no entanto, o âmbito da liberdade, que ela deve ser usada de acordo com as exigências da própria razão. Deste modo, é dada ao homem a possibilidade de ser livre de forma atingir a moralidade absoluta, que, como sabemos, lhe escapa. Do ponto de vista de Adalberto Dias de Carvalho, *é aqui que a educação desempenha o seu papel antropológicamente decisivo: não constituindo um fim em si, ela é, todavia, imprescindível para o cumprimento do homem como fim em si mesmo...*²⁷

Com efeito, é o próprio Kant que refere que *o homem não se pode tornar homem senão pela educação. Ele não é senão aquilo que a educação faz dele.*²⁸ É importante não esquecer, todavia, que o homem é sempre educado por outros homens, também eles afectados pela sua própria natureza, por isso, susceptíveis de desvios como todos os outros homens.

Na verdade, a ideia de que um homem é livre quando é capaz de autonomia e responsabilidade, entra um pouco em contradição com qualquer tipo de obediência externa. Ora, é aqui que surge a importância da disciplina, encarada de forma negativa, isto porque, só através dela é permitido ao homem, ultrapassar o plano da animalidade e de progredir na cultura. Percebe-se, sem qualquer dúvida, que a perfectibilidade humana não é nunca espontânea, mas sempre e tão só, um acto de vontade.

Só através da educação, ou seja, da relação entre a disciplina e a cultura, o homem é capaz de se servir e pôr em prática a sua liberdade. Só em posse da ideia de autonomia o homem deixa de ter necessidade de tutores, libertando-se da menoridade ao superar as contradições entre o homem individual e o homem social, de forma a partilhar a ordem racional.

O processo educativo é o processo em que o homem faz um uso individual da liberdade, e não um uso individualizado, já que, desta forma, cairia no **mal radical**.

A intenção kantiana é conduzir o ser humano da heteronomia à autonomia, da universalidade à liberdade, que, do seu ponto de vista, caracteriza o estágio humano civilizado. A educação adquire, então, uma importância fundamental, sendo que, é a sua vertente antropológica que permite a construção do homem futuro, absolutamente essencial para a definição do homem como ser moral.

Encontramos em Kant uma relação primordial entre **educação, natureza e cultura**.

Monique Castillo refere que a noção de aperfeiçoamento humano tem um alcance emancipador. Neste contexto, é deveras importante o papel desempenhado pelos filósofos e, de uma maneira geral, pelos homens de reflexão, isto porque é através da expressão dos seus

pensamentos que se abre o caminho de um humanismo cultural, que, do ponto de vista de Kant, não pode ser separado de um humanismo jurídico. Percebemos, assim, a relação entre os conceitos de **maioridade** e de **cidadania**.

Ao contrário da maioria dos iluministas, para quem a razão triunfa indiscutivelmente sobre a fé, Kant, reconhece nas luzes um verdadeiro estado de crise do pensamento, de tal forma que a tarefa da razão terá, necessariamente, que intervir no devir da cultura. Esta tarefa consiste em *dar ao pensamento um destino conforme aos direitos da razão*.²⁹

Na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant distingue **moralidade** e **legalidade**, sendo esta distinção absolutamente necessária do ponto de vista moral, apenas ultrapassável através da **cultura**.

Para Kant, o problema da educação situa-se, precisamente, entre a legalidade e a moralidade.

Levanta-se, todavia, uma questão: se existe um constrangimento legal, como explicar a liberdade humana?

Pensamos, com Monique Castillo, que Kant condena a educação enquanto pura instrução, ou seja, na sua vertente utilitária e social, enaltecendo, deste modo, a verdadeira tarefa da educação, a saber, a progressão da legalidade à moralidade, ou uma **moralização progressiva** o que leva a autora a dizer que *a possibilidade de ultrapassar a legalidade expressa o valor do carácter «educável» dos homens*.³⁰

É sua convicção que a tarefa da educação consiste, essencialmente, na tentativa de encontrar os meios que permitam estabelecer uma relação entre as inclinações naturais e a

pura intencionalidade moral. Assim, torna-se necessário ultrapassar a legalidade das acções pela moralidade das intenções.

De realçar, no entanto, que Kant sempre combateu a legalidade forçada das acções, precisamente através da filosofia da educação. Desta forma, é absolutamente necessário um acordo entre legalidade e moralidade, de modo a que a concepção de legalidade não esteja à margem da moralidade.

Digamos que existe como que uma oposição dinâmica entre estes dois conceitos, sendo ela que dá origem ao desenvolvimento e à perfectibilidade, que levam a ultrapassar a oposição entre o voluntário e o natural. Kant reconcilia, então, homem e natureza, através da comunidade e da educação.

2.2. A dimensão projectiva da educação e a noção de projecto

A cientificação positivista do terreno educativo, apesar de ter provocado o fim do movimento dos grandes pedagogos, não evitou de todo o **retorno das pedagogias**. Não queremos, com isto, desvalorizar, de forma alguma, o importante papel desempenhado pela actividade científica no terreno da educação, aliás bem visível nas **pedagogias do projecto** sobre as quais pretendemos fazer incidir a nossa reflexão.

Adalberto Dias de Carvalho refere, a este propósito, que *o retorno das pedagogias vai assim acabar por representar o reassumir pleno da consciência antropológica (e humanista) da educação.*³¹

As pedagogias do projecto, através de um diálogo constante entre o filosófico e o científico, possibilitaram que os meios e as preocupações das ciências humanas fossem colocados ao serviço de projectos educativos, os quais, por isso mesmo, se tornaram tão científicos quanto filosófico. Estas, também designadas como pedagogias do **contrato**, têm como objectivo essencial a promoção e o desenvolvimento de relações humanas nas quais cada sujeito se assuma como tal e respeite a alteridade do outro. Enquadram-se nesta perspectiva a **pedagogia social**, a **pedagogia multicultural** ou **intercultural**, a **pedagogia ambiental** e a **pedagogia do imaginário**.

Todas estas pedagogias, têm na noção de educabilidade o **epicentro** da sua constituição, aceitando, *ainda que por vias diversas, a influência que uma atitude, uma estratégia ou um meio podem ter na configuração dos comportamentos e no sentido da*

*própria vida. A promoção do humano, pela realização em cada um do que diferentemente vai sendo considerado como a sua essência educável, é uma premissa que une os projectos de todas estas pedagogias.*³²

Afirma-se, deste modo, a existência de uma forte relação entre os discursos pedagógico e antropológico, realçada, precisamente, pela **noção de projecto**. Esta, não é um mero utensílio operacional, antes pelo contrário, funciona como propulsora de discursos e percursos educativos mais humanizados.

Ao falar do projecto educativo numa perspectiva filosófica, estamos, necessariamente, a abordar a questão das **finalidades da educação**. Estas, projectam-se *num futuro que se procura construir no presente, a partir dele, ou para além dele: mesmo que se considere o futuro como uma transgressão do presente, ele tem de ser definido em redor das margens deste.*³³

Assim, podemos dizer que o **projecto** permite conceber um desenvolvimento espaço-temporal que, se por um lado é angustiante para o próprio homem, abre-lhe também perspectivas de esperança. O projecto permite, então, antecipar o futuro sem, no entanto, permitir qualquer tipo de controle relativamente ao devir.

A pedagogia do projecto reconhece o educando como um sujeito autónomo, capaz, por isso, de levar a cabo as suas próprias iniciativas quer no domínio da acção, quer no domínio do conhecimento. Pressupondo opções livres e conscientes, não defende, contudo, a liberdade absoluta do sujeito. Sendo o projecto *expressão da liberdade e da capacidade criativa do homem, assente no conhecimento das regras objectivas dessa liberdade e dessa capacidade, tem, logicamente, de evitar tornar-se o seu agente demolidor sob pena de negar, através do*

*processo da sua concretização, aquilo que constitui o seu princípio, a sua essência, a sua identidade, a sua possibilidade e a sua legitimidade.*³⁴

Adalberto Dias de Carvalho afirma a relação entre a problemática do projecto educativo e o próprio fundamento da educação. De uma maneira geral, atribui-se a busca do fundamento às pedagogias tradicionais, isto porque elas determinam as práticas educativas presentes, em função do passado. Ao contrário, as pedagogias do projecto recusam as amarras do passado de forma a direccionarem o seu processo evolutivo para o futuro. É, precisamente, no contexto desta evolução que se coloca a problemática da diversidade e da alteridade, ao assumir-se a ruptura com a mesmidade.

Na sequência do que foi afirmado, parece-nos importante sublinhar que a pedagogia do projecto parece ser o terreno educacional mais propício ao reconhecimento do outro como outro, no respeito pela sua alteridade traduzido na aceitação plena do diferente.

A íntima relação entre a antropologia filosófica, a epistemologia e a educação, expressa,- precisamente, através do conceito de projecto, da noção de educabilidade e da liberdade entendida como **paradigma antropológico** - a questão de saber até que ponto a superação da pedagogia do projecto não implicará a anulação do homem como sujeito da educação, circunstância que poria em causa a própria relação de alteridade.

Da relação entre a pedagogia e a filosofia releva a ideia de que, no seio das sociedades tecnológicas, é fundamental o desenvolvimento de uma educação voltada para a paz, a solidariedade e a tolerância.

A noção de projecto reveste-se aqui de uma importância fundamental: erradicar os riscos de endoutrinação. Ele tem que ser, necessariamente, inspirador e fundamento de processos libertadores.

Todos sabemos que a liberdade não se ensina, não se impõe, mas constrói-se através de uma educação na liberdade e pela liberdade.

Aparece, em todo este contexto, uma noção fundamental: a de **pessoa**.

A noção de pessoa expressa a relação privilegiada entre o **eu** e o **outro**, *passa a ser o principal sustentáculo do neo-humanismo educacional e é colocada no centro dos processos educativos como seu fundamento dinamogénico e não substancialista.*³⁵

Tomamos aqui a noção de pessoa no sentido que lhe é dado por Manuel Patrício quando refere que *a pessoa é única e, portanto, insubstituível. Ela é aberta ao outro e, portanto gregária* ou ainda *a pessoa é a síntese do eu singular e do outro universal. Realiza ao mesmo tempo a mais radical imersão em si e a mais radical imersão no outro.*³⁶

Ora, o sujeito da educação é sempre uma pessoa, isto é, uma consciência de si e dos outros, necessitando destes para o seu constante aperfeiçoamento. Neste percurso de perfectibilidade dilui-se a distância entre o projecto educativo e o projecto original da pessoa. Esta é uma ideia personalista e cultural da educação. Aquela em que o sujeito da educação é encarado como pessoa quer numa perspectiva concreta, quer numa perspectiva universal. A própria construção da pessoa só tem sentido na cultura e, por conseguinte, num quadro axiológico definido. Também a educação tem, obviamente, que ser situada, contextualizada, não colidindo isto com a universalidade da pessoa humana, já que **o que é humano é universal concreto**.

Na verdade, os homens que povoam o planeta são distintos e diferentes. Assiste-se hoje a diversas tentativas de desintegração de minorias, bem como a uma crescente uniformidade homogeneizadora, o que leva a que cada cultura tenha a tendência a fechar-se na sua própria identidade. No entanto, a diversidade representa um enriquecimento e não um empobrecimento da humanidade.

Num contexto democrático, educar é cultivar a diversidade e incentivar à participação de todos os cidadãos.

Assim, a **relação educativa** adquire uma importância crucial em todo o processo de educabilidade e perfectibilidade humana. Pensamos que esta relação tem que ser directa, transparente e profundamente gratificante, por isso, *não consente intenções reservadas nem pode visar o poder; a amizade pedagógica realiza uma das formas mais puras da afectividade humana.*³⁷

Pensamos poder afirmar, então, que a acção docente não pode nunca consistir numa imposição deliberada de determinados valores. Desta forma, cabe ao educador a criação de um ambiente propício à liberdade e à crítica, não sendo, no entanto, necessário que omita ou esconda as suas próprias referências éticas e valorativas. Só uma atitude de lealdade e isenção por parte do professor, permite afastar qualquer tentativa de dogmatismo pedagógico.

Conscientes da existência de diversas tendências no domínio da fundamentação dos discursos e das práticas pedagógicas, optamos, todavia, dentro da temática que estamos a tratar, por aquela que nos é apresentada por Louis Not e é designada por **educação na segunda pessoa**. De realçar o facto de que, nesta perspectiva, os intervenientes da relação pedagógica são vistos como parceiros um do outro, com igual importância dentro da relação

Poderemos mesmo dizer que se trata de uma co-relação, isto porque não há qualquer tentativa de aniquilamento do outro. Trata-se, obviamente, de parceiros diferentes, colocando-se, naturalmente, o problema da alteridade, isto não significando contudo, que existe uma ruptura entre ambos.

Não estaremos, como refere Labarrière, face a uma alteridade de relação? Naturalmente que sim, já que há uma total preocupação em salvaguardar os aspectos diferenciadores existentes na própria relação. Estamos, pois, a falar de uma relação recíproca, mas nunca simétrica. Existe, na verdade, um desequilíbrio entre as partes, sendo ele, precisamente, que dá origem ao dinamismo da relação. Esta conflitualidade adquire, então, um aspecto positivo, contrariamente ao que acontece nas pedagogias da primeira e terceira pessoas, em que o conflito é reprimido da forma mais objectiva possível. A forma como a relação pedagógica é entendida aqui apela para uma relação contratual, onde se estabelecem os papéis a desempenhar e se assume de forma consciente determinados compromissos e responsabilidades. O contrato permite, ainda, estabelecer obrigações mútuas, para além de impor limites às liberdades de cada um dos intervenientes na relação. Verdadeiramente importante, do ponto de vista de Adalberto Dias de Carvalho, é o facto de Not introduzir em toda esta problemática a noção de pessoa *inserindo-se numa postura neo-personalista, a qual está por detrás de todas as pedagogias contemporâneas da inter-estruturação, incluindo-se aqui, em princípio, as pedagogias do projecto.*³⁸

Not caracteriza a pessoa como alguém consciente, com uma razão e, como tal, totalmente responsável pelos seus actos. Trata-se, então, de uma noção de pessoa fundamentalmente operatória, desvinculada de qualquer conotação metafísica ou moral. Daí

que a pessoa é, para este autor, caracterizada pelas exigências funcionais da liberdade, da solidariedade e da responsabilidade. Deste modo, *a pessoa torna-se, pois, um fundamento antropológico, consubstanciado, de um modo uno mas também diversificado, a dupla vertente das finalidades e das estratégias educativas, razão porque passa a usufruir de uma importância de facto decisiva nas tentativas de superação dos impasses em que desembocou, nos nossos dias, o debate pedagógico.*³⁹

A relação educativa é, deste modo, uma relação paradigmática da intersubjectividade. Na verdade, a vivência humana exige uma partilha com os outros, já que a nossa própria subjectividade é mediatizada pela subjectividade do outro. Entendemos, por isso, que liberdade e responsabilidade se implicam mutuamente, porque a liberdade de acção supõe a existência de normas que a garantem mas que também a limitam. Exige uma adesão a valores, uma escolha consciente de determinada conduta que o responsabiliza perante si e o outro.

Recusamos, como já foi referido, a tese de Rousseau de que o homem é naturalmente bom e inclinamo-nos, de uma forma mais kantiana, para a sua perfectibilidade, o que exige que o homem seja sujeito de um processo educativo, que lhe permita realizar o futuro, desatando progressivamente as amarras de um determinismo biológico, superando a sua natureza e onde possam existir a liberdade e a criatividade responsáveis, sendo que, *nenhum de nós, se não der um contributo pessoal, poderá acusar o outro do fracasso.*⁴⁰

O projecto de criação de uma sociedade mais justa e mais tolerante está nas mãos de cada um de nós, principalmente quando cada um, na sua particularidade não esquece que é responsável pelo outro.

Olhando os mais recentes acontecimentos em Timor, percebemos como a humanidade é frágil, alterável e está constantemente em perigo. Isto leva-nos a aceitar a reformulação do imperativo kantiano feita por Hans Jonas : *age de maneira que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra.*⁴¹

A educação para a liberdade e autonomia deve ser progressiva, ter em conta a evolução psicossocial do educando e ser acompanhada de uma gradual responsabilização, pois só assim é possível caminhar para a maturidade e o equilíbrio pessoal. A responsabilidade consiste na capacidade e no dever de responder perante si e perante os outros.

Na relação educativa, o educador, enquanto pessoa, não pode prescindir da autoridade, desde que, bem entendido ela não se confunda com autoritarismo. Entre o educador e o educando tem que existir uma relação afectiva positiva, uma empatia e uma estima mútuas. Estas resultam, de uma maneira geral, de uma certa conformidade entre o ser e o agir, ainda que, porventura, existam discordâncias significativas.

Assumindo que educador e educando caminham juntos no processo de perfectibilidade e de libertação, entendemos que educar é também educar-se, sendo que o educador se liberta ao mesmo tempo que permite a libertação do educando. Vem a propósito, neste contexto, as palavras de Paulo Freire: *enquanto na prática de domesticar, o educador é sempre o educador do aluno - em compensação, na prática de libertação, o educador deve morrer como educador exclusivo do aluno a fim de renascer como aluno do seu aluno. Simultaneamente, deve propor ao aluno que morra como aluno exclusivo do seu educador, a fim de renascer como educador do seu educador. Assim se cumpre um perpétuo ir e vir, movimento humilde e criador que se impõe ao educador e ao aluno.*⁴²

A educação, expressando o encontro privilegiado do homem com o outro homem, tem necessariamente de ter a capacidade de escutar o outro, encarando-o na sua irredutível diferença e promovendo o verdadeiro sentido humano.

Apoiando-nos no pensamento kantiano, entendemos que o sentido antropológico do projecto educativo é de natureza ética, já que o homem se realiza, precisamente, através do contacto com os outros homens.

A relação educativa, ao colocar o mesmo frente ao outro, pressupõe liberdade e responsabilidade, isto é, obediência ética, de forma que o exercício desta obediência implique libertação e não submissão.

Nesta relação, a entrega ao outro é, absolutamente fundamental, sendo também a abertura a toda a alteridade.

Tendo como horizonte a aldeia planetária, a educação deve contribuir para formar cidadãos preocupados pelo local e pelo universal. Nesta medida será, talvez, capaz de propiciar novas formas de organização social e lutar por sistemas e instituições mais justos, mais livres, mais solidários, mas também, mais tolerantes.

Defendemos uma educação dialógica, centrada na intercomunicação, na partilha de experiências, conhecimentos e anseios, de forma a consciencializar e envolver todos no processo de libertação. Reconhecemos o papel decisivo da intersubjectividade na constituição da consciência e do mundo e, por isso, insistimos no valor que o outro deve ter para o educador. Este deve ver o educando como alguém que *tem um novo projecto histórico de ser homem, cabendo ao educador permitir e, acima de tudo, incrementar a possibilidade de o educando ser outro que não ele. A não ser assim, o educador torna-se um educador opressor*

*e o educando um educando alienado - o que acontece sempre que o educador pretende inscrever o educando no mesmo de si, incapaz de respeitar e amar a sua radical alteridade, a sua outricidade.*⁴³

-
- 1 *Declaração Universal dos Direitos do Homem, 1948*
 - 2 Eduardo Lourenço, *O esplendor do Caos*, p.12
 - 3 Idem, *ibidem*.
 - 4 Idem, p.13
 - 5 Adalberto Dias de Carvalho, *A Educação como Projecto Antropológico*, pp.105/106
 - 6 *Declaração Universal dos Direitos do Homem, 1948*
 - 7 Adalberto Dias de Carvalho, *op.cit.* p.16
 - 8 Idem, p.107
 - 9 Bernard Bourgeois, *Philosophie et Droits de l'Homme*, p.36
 - 10 Idem, p.37
 - 11 Idem, p.38
 - 12 Idem, p.41
 - 13 Idem, pp.76/77
 - 14 Idem, p.78
 - 15 Bernard Bourgeois, *Les Droits de l'Homme*, p.173
 - 16 Adalberto Dias de Carvalho, *op.cit.* p.36
 - 17 Bernard Bourgeois, *idem*, p.164
 - 18 Adalberto Dias de Carvalho, *op.cit.* p.67
 - 19 Olivier Reboul *Les Valeurs de l'Education*, p.77
 - 20 Idem, p.78
 - 21 Luís Araújo, *Nótula sobre a Tolerância*, pp.2/3
 - 22 Idem, pp.3/4
 - 23 A. Sanvisens, in *Utopia e Educação*, p.51
 - 24 Adalberto Dias de Carvalho, *Utopia e Educação*, p.54
 - 25 E. Kant, *Réflexions sur l'Éducation*, p.79
 - 26 Idem, *ibidem*.
 - 27 Adalberto Dias de Carvalho, *op.cit.* p.55
 - 28 E. Kant, *op.cit.* p.73
 - 29 Monique Castillo, *Kant et l'Ávenir de la Culture*, p.33
 - 30 Idem, p.58
 - 31 Adalberto Dias de Carvalho, *A Educação como Projecto Antropológico*, p.57
 - 32 Idem, p.59

-
- 33 Adalberto Dias de Carvalho, *Epistemologia das Ciências da Educação*, p.120
- 34 A. D. Carvalho, A educação como projecto antropológico, p.160
- 35 Idem, p.61
- 36 Manuel Ferreira Patrício, *A Escola Cultural e os Valores*, pp. 26/27
- 37 Eduardo Abranches de Soveral, *Educação e Cultura*, pp. 19/20
- 38 Adalberto Dias de Carvalho, idem, p.29
- 39 Idem, p.31
- 40 Roger Garandy, *O Projecto Esperança*, pp. 182
- 41 Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*, p.30
- 42 Paulo Freire, “Algumas Ideias insólitas sobre a educação” in *A Educação do Futuro* pp. 136/137
- 43 J. Neves Vicente, in separata da *Revista Filosófica de Coimbra*, p.402

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o presente trabalho procurámos reflectir sobre a noção contemporânea de tolerância, de modo a tentar encontrar o seu significado nas nossas sociedades democráticas e pluralistas.

Iniciámos, por isso, o nosso estudo, pela noção clássica de tolerância, a qual serviu para constataremos que uma noção de tolerância apoiada na condescendência e na indulgência não serve os propósitos do nosso tempo. Vimos, de uma forma geral, que os pensadores do Iluminismo identificaram racionalidade e tolerância, ao designarem esta, como fazendo parte integrante de uma natureza humana universal e livre. Assim, não encontrámos, por parte destes pensadores, uma grande preocupação com o particular e com o diferente. Embora reconhecessem o diferente, esse reconhecimento escondia sempre uma intenção homogeneizadora e nunca um verdadeiro reconhecimento.

Pareceu-nos, então, que um dos caminhos possíveis para esta abordagem da tolerância poderia ser o da relação entre o **universal** e o **particular**, entre a **unidade** e a **diferença**.

O objectivo era esboçar o sentido da nossa tese, ao defendermos que a tolerância se poderia jogar, precisamente, na relação entre o universal e o particular, assumindo-se esta como o pleno respeito pelo outro, pelo diferente.

A reflexão feita em torno das **filosofias da diferença**, permitiu-nos verificar a importância da diferença e da alteridade no âmbito destas filosofias, embora, do nosso ponto de vista, a alteridade seja encarada como pura alteridade, não expressando qualquer intuito de relação entre o universal e o particular.

Em oposição a estas filosofias, o pensamento de Labarrière permitiu-nos fundamentar a nossa tese, ao preconizar uma alteridade de relação expressa através da designação de **unidade plural**.

Julgamos, que as categorias filosóficas expressas na sua obra e explicitadas no corpo deste trabalho, nos permitem afirmar **a tolerância como paradigma antropológico**, como um traço comum, caracterizador da própria humanidade. Sabemos, no entanto, que a tolerância entendida como paradigma antropológico, postula a existência de um outro paradigma : a **educação**.

Ancorados no pensamento de Adalberto Dias de Carvalho, procurámos mostrar, a partir das categorias filosóficas de **educabilidade** e de **perfectibilidade**, a relação entre a antropologia filosófica e a antropologia pedagógica, funcionando tais categorias como problemáticas para a reflexão antropológica no âmbito da filosofia da educação.

Neste contexto, o autor afirma que *a educabilidade remete, à partida, para as ideias de plasticidade e de maleabilidade como condições da perfectibilidade do ser humano, as quais se, num primeiro momento, parece vislumbrarem nele apetência ou predisposição intencional para a educação, numa segunda análise acabam por remeter para um outro nível da realidade onde a educação aparece como uma necessidade decorrente do carácter inconcluso do homem enquanto ser natural, seja a um nível biológico, seja quanto à sua dimensão psicológica ou, talvez melhor, psicogenética.*¹

A própria relação pedagógica, entendida aqui como relação de alteridade, apela para uma relação ética, caracterizada pela não reciprocidade. Inerente a esta relação está uma conflitualidade que, segundo Adalberto Dias de Carvalho, *só não degenera em*

*conflituosidade precisamente se cada um assimilar e promover o sentido da alteridade no seio de uma comunidade de relações caracterizada pelo diálogo ético.*²

A reflexão levada a cabo, neste trabalho, sobre a problemática da tolerância e a constatação da mesma como paradigma antropológico, suscitou-nos uma abordagem da noção contemporânea de **solidariedade**. Não nos referimos, obviamente, à solidariedade enquanto caridade ou beneficência, como reconhecimento da **fraternidade** colocada ao lado da liberdade e da igualdade. Este tipo de solidariedade limita as obrigações jurídicas ao respeito dos direitos do outro, embora admita que tais obrigações, me obriguem a reparar o mal feito ao outro, não me obrigam a fazer-lhe o bem. Verificámos que o domínio das obrigações positivas, neste tipo de solidariedade, continuava situado no âmbito da moral.

Nesta perspectiva, as doutrinas da solidariedade estabelecem a distinção entre direito e moral através, precisamente, da distinção entre obrigações positivas e negativas e defendem que a liberdade é a condição da obrigação positiva.

Parece-nos que toda esta problemática da solidariedade, assenta numa determinada experiência do mal, que se situa na relação do homem com a natureza e que é designado por L. Bourgeois, como **mal social**. Para este autor, os males sociais são aqueles que têm a sua origem não apenas nos indivíduos em particular mas na ignorância de toda a sociedade. Daqui decorre que toda a sociedade e não apenas o indivíduo, sofrerá as suas consequências.

O mal social apresenta-se, então, sob a forma de alteridade, isto porque o mal está sempre no outro, já que é o outro que transporta a eventual presença do risco.

De salientar o facto de ser esta experiência do mal que nos permite descobrir-nos como somos absolutamente dependentes de todos os outros, de tal forma que, usando as palavras de Sartre, poderíamos dizer que **o inferno, são os outros**.

Fortemente alojado na relação social, este mal só pode ser combatido com a cooperação de todos, sendo que o homem, só, perde todo o sentido. O dever de cada um terá que ser definido socialmente, encontrando-se, deste modo, a base para a criação de uma moral positiva. Tal moral pressupõe que a busca do bem próprio obriga a querer o bem dos outros. A preocupação pelo bem do outro decorre, essencialmente, do facto de o outro ser portador em potência do mal e deste mal me poder atingir. A luta contra este mal exige múltiplas iniciativas por parte das diversas instituições sociais.

Neste contexto, a ideia de responsabilidade individual não tem qualquer sentido já que cada um pode e deve sentir-se responsável pela miséria do mundo.

Na verdade, somos solidários mesmo sem o querermos, mesmo sem termos consciência disso, pelo simples facto de estarmos associados, por termos absoluta necessidade dos outros, porque, não somos nada uns sem os outros. A este respeito Durkheim dirá que mais ganharemos em individualidade quanto maior for a nossa dependência dos outros. É por isso que cada um tem de tomar consciência da dívida que tem para com todos os outros, uma dívida que começa mesmo antes do nosso nascimento.

No âmbito da reflexão que temos vindo a desenvolver, cabe, sem qualquer dúvida, à educação uma tarefa fundamental: **socializar**. Esta socialização é, ao mesmo tempo, uma tomada de consciência da impossibilidade do isolamento de cada um, buscando-se o sentido da existência no facto de sermos membros de facto e de direito de uma sociedade. Por isso mesmo, a responsabilidade não é individual mas colectiva.

Ao construir uma doutrina da solidariedade, Bourgeois pretendeu mostrar a possibilidade de criação, com base no social, de uma regra de justiça que funcione como suporte de um direito social. Ao defender a dependência de uns relativamente aos outros, este autor assume que cada um é **devedor e credor** dos outros.

Verificamos, todavia, que uns são **naturalmente** credores e outros **naturalmente** devedores, sendo urgente restabelecer o equilíbrio.

No sentido de ultrapassar este problema, o autor refere a necessidade de uma **justiça contratual** assente no pressuposto de que a decisão de um tem, necessariamente, que ter em conta o consentimento de todos os outros.

Estamos, assim, em face de um novo contrato social, apoiado na convicção de que os homens dependem uns dos outros, que ao conhecerem as suas diferenças, reconhecem-se, senão como iguais, pelo menos como semelhantes e que, incapazes de determinar aquilo que cada um deve ao outro, decidem fazer com que a sua associação seja o mais proveitosa e pacífica para todos.

Este contrato, fictício ou tácito, não estipula obrigações, mas sim a própria existência do contrato, que obriga que cada um se ponha no lugar do outro no julgamento das transações propostas. A lei social deixa, deste modo, de ser uma lei imposta pelo Estado aos homens, para passar a ser expressão de um acordo ocorrido entre eles.

Este contrato social, é também de segurança, já que há, por parte dos seus membros, a constatação das vantagens e dos riscos, mas também a convicção de que os riscos serão suportados por todos e as vantagens reverterão em benefícios para todos.

O **risco** torna-se a categoria fundamental da nova moral, decorrendo do facto de que vivemos em sociedade. O risco é o mal, ou seja, aquilo que une cada um a todos e do

qual jamais sairemos. A noção de risco, subjacente a este contrato, remete sempre para a totalidade, ao admitir que a busca do bem comum comporta prejuízos, sendo fundamental a previsão de uma compensação.

Como categoria filosófica, o **risco** comporta uma competência universal ao permitir pensar as diferenças individuais, mas também a igualdade de todos. Constatamos, assim, que a igualdade não resulta mais da identidade, ou seja, de uma natureza comum.

Pensamos poder dizer que *a noção de risco representa a última fórmula do «todo e cada um», a maneira moderna de pensar as relações do todo e das suas partes. O problema da lei, como do dever, é que eles devem ser os mesmos para todos: nós tínhamos relacionado esta desejável igualdade sobre uma identidade, sobre uma propriedade que nós todos teríamos e que, pela sua repetição seria comum. Um era o todo e era, ao mesmo tempo, aquilo que tinha a defender. A noção de risco permite pensar o «todo em cada um» fora da ideia de identidade: nós somos todos diferentes, mas a solidariedade destas diferenças contém o princípio da sua totalização. No cruzamento da instituição das seguranças sociais e na sua reflexão na filosofia da solidariedade, a categoria do risco encontra a sua verdade como princípio próprio na objectividade do julgamento social, quer dizer, como regra de justiça.*³

Tudo o que temos vindo a dizer servirá, talvez, para vincar a importância da educação na formação da consciência da contemporaneidade, que se quer crítica e problematizadora. Esta consciência, assumindo plenamente a responsabilidade para com o outro, tem de pensar o universal no espaço de uma ética da comunicação e da confrontação, o que leva a que a universalidade inerente à educação seja *a de um universalismo modesto, de uma universalidade em busca dela mesma na empresa*

*educativa, pela adesão progressiva e difícil do outro a princípios valores e saberes que ele leva a rever, ajuda a repensar pela sua própria resistência, e que é o único, qualquer que ele seja, a poder aceitar ou recusar.*⁴

A educação é chamada a intervir profundamente na construção de sociedades multiétnicas, favorecendo a compreensão recíproca, o diálogo interétnico, a sincera estima pelos homens de todas as raças e quadrantes, isto é, a solidariedade universal.

É fundamental ter em conta a unidade da espécie humana, sem esquecer as diferenças étnicas, culturais, religiosas, nacionais.

A diversidade na unidade é uma exigência da condição humana que a educação não pode ignorar. Isto implica a consciência de que a diversidade é um valor que não pode ser menosprezado. Nesta linha, uma educação para a mundialidade é uma necessidade que importa encarar com decisão.

-
- 1 Adalberto Dias de Carvalho, *Utopia e Educação*, p.51
 - 2 Adalberto Dias de Carvalho, *O Estatuto da Filosofia da Educação, Especificidades e Perplexidades*, p.14
 - 3 François Ewald, *Dictionnaire d'Éthique*, p.1440
 - 4 Ph. Meirieu, Ap. Adalberto Dias de Carvalho, *Esboço de uma Fundamentação Antropológica do Sentido da Utopia*, p.25

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. (1990). *História da Filosofia*. Lisboa, Presença.
- (1990). *Nomes e Temas da Filosofia Contemporânea*. Lisboa, Dom Quixote.
- AUGÉ, M. (1994). *Pour une Anthropologie des Mondes Contemporains*. Paris, Aubier, Flammarion.
- AURÉLIO, D. P. (1997). *Um Fio de Nada. Ensaio sobre a Tolerância*. Lisboa, Cosmos.
- BAYLE, P. (1992). *De La Tolérance. Commentaire Philosophique*. Paris, Presses Pocket.
- BRÉHIER, E. (1996). *Histoire de la Philosophie*. Paris, PUF.
- CARRILHO, M. M. (1991). *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*.Lisboa, Círculo de leitores.
- CARVALHO, A. D. (1992). *A Educação como Projecto Antropológico*. Porto, Afrontamento.
- (1988). *Epistemologia das Ciências da Educação*. Porto, Afrontamento.
- (1994). *Utopia e Educação*. Porto, Porto Editora.
- (1999). *O Estatuto da Filosofia da Educação: especificidades e perplexidades*.
- CASTILLO, M. (1990). *Kant et l'Avenir de la Culture*. Paris, PUF.
- COMBESQUE, M. A. (1998). *Introdução aos Direitos do Homem*.Lisboa, Terramar.
- COPLESTON, F. (1996). *História de la Filosofia*. Barcelona, Ariel.
- DROIT, R.P. (s.d.) *Jusqu'ou tolérer?* Le monde Editions.
- DURKHEIM, E. (1996) *Éducation et Sociologie*. Paris, PUF.
- EINAUDI (enc.) (1985). Vol. 5, Lisboa, IN-CM.
- (1996). Vol. 22. Lisboa, IN-CM.
- ESPINOSA, B. (1988). *Tratado Teológico-Político*, Lisboa, IN-CM.
- ESTRELA, A. (1992). *Pedagogia, Ciência da Educação?* Porto, Porto Editora.
- GIANNINI, H. (1991). “Accueillir l'étrangeté “ *Revue Autrement*, Paris.
- HAMELINE, D. (1979). *Les Objectifs Pédagogiques*. Paris, ESF.
- HAARSCHER, G. (s.d.). *A Filosofia dos Direitos do Homem*.Lisboa, Instituto Piaget.
- HAZARD, P. (1963). *La Pensée Européenne au XVIII siècle*. Paris, Fayard.
- HOBBS, T. (1992). *Do Cidadão*. Brasil, Edições S. Paulo.

- KANT, E. (1988). *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa, edições 70.
- (1995). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Porto, Porto editora.
- (1989). *Réflexions sur l'Éducation*. Paris, Vrin
- LABARRIÈRE, P. J. (1982) *Le Discours de l'Altérité*. Paris, PUF.
- LEVINAS, E. (1982). *Ética e Infinito*. Lisboa, Edições 70.
- LOCKE, J. (1965). *Carta sobre a Tolerância*. Lisboa, Edições 70.
- LOURENÇO, E. (1999). *O Esplendor do Caos*. Lisboa, Gradiva.
- (1999). "Direitos Humanos e Universalidade" Lisboa, *Finisterra*,
- MAUROIS, A. (s.d.). *Voltaire*. Barcelona, Editorial Juventud, S.A.
- MOURGEON, J. (s.d.) *Os Direitos do Homem*. Lisboa, Europa-América
- MORTIER, R. (1994). "Préface: Voltaire et la philosophie. Réflexions sur un tricentenaire (1694-1994)" *Revue International de Philosophie*. Paris, PUF.
- ORWELL, G. (1977). *Mil novecentos e oitenta e quatro*. Lisboa, Antígona.
- PATRÍCIO, M. F. (s.d.) (sob a dir. de) *A Escola Cultural e os Valores*. Porto, Porto editora.
- (1990). *A Escola Cultural*. Porto, Texto Editora.
- POLIN, R. (1965). *Introdução à Carta sobre a Tolerância*. Lisboa, edições 70.
- POPPER, K. (1989). *Em Busca de um Mundo Melhor*. Lisboa, Fragmentos.
- POSTIC, M. (1984). *A Relação Pedagógica*. Coimbra, Coimbra editora.
- REBOUL, O. (1989). *La Philosophie de l'éducation*. Paris, PUF.
- RORTY, R. (1994) *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Lisboa, Presença.
- ROUSSEAU, J. J. (1974). *O Contrato Social*. Lisboa, Europa-América.
- (1990). *Emílio*, Lisboa Europa- América.
- RUBY, C. (1989). *Les Archipels de la Différence*. Philosophie Éditions
- SAVATER, F. (1995). *O Jardim das Dúvidas*. Lisboa, Editorial Presença.
- (1994). *Sarcasmos e Agudezas*. Espanha, Edhasa

SOVERAL, E. A. de (1993) *Educação e Cultura*. Lisboa, Instituto de Novas Profissões.

TOURAINÉ, A. (1992). *Crítica da Modernidade*. Lisboa, Instituto Piaget.

Vários (1997). *L'Intolérance*. Paris, Grasset

VOLTAIRE.(1985). *Diccionario Filosófico*. Madrid, Akal

(s.d.). *Cândido*. Lisboa, Europa-América.

(s.d.). *Cartas Filosóficas*. Lisboa, Fragmentos.

(1989). *Traité sur la Tolérance*. Paris, Flammarion