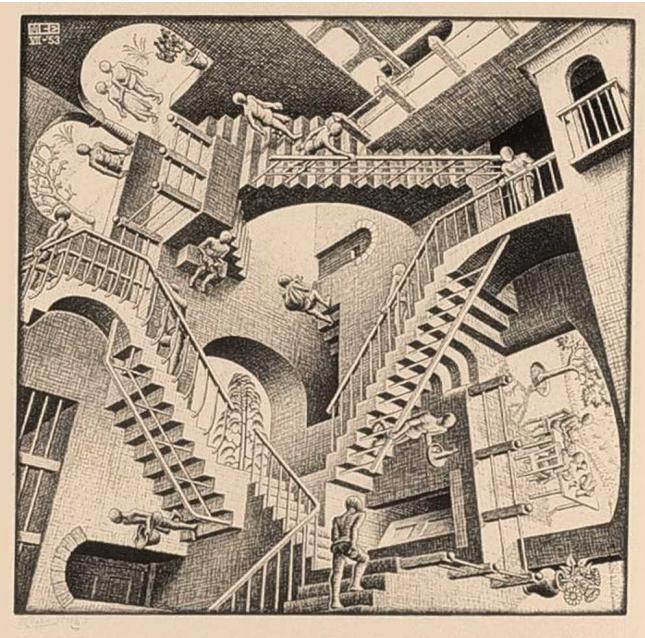


RACIONALIDADE E TOLERÂNCIA NO CONTEXTO PEDAGÓGICO

Nadja Hermann (PUCRS)



Relativity (1953) é uma litografia de M. C. Escher. Representa uma estrutura arquitetônica paradoxal, que não obedece às leis da gravidade. Nesta estrutura é impossível aos habitantes estarem no mesmo andar, porque eles têm diferentes percepções do que é horizontal e vertical, embora usem a mesma escada. As pessoas vivem diferentes mundos e por essa razão podem não ter conhecimento do outro.

A litografia de Escher remete para um jogo de perspectivas, em que o observador é desestabilizado de seus hábitos e são expostos os limites de nossos sentidos. Trago-a no contexto deste artigo para enfatizar que, assim como a perspectiva cria novos mundos e novas possibilidades, a tolerância é um valor moral que também depende da nossa capacidade de olhar sob outra perspectiva.

A tolerância é uma idéia moderna, que adquire contornos a partir de uma longa luta histórica, sobretudo as lutas religiosas, na qual foram expostos os limites do dogmatismo. Uma verdade considerada inquestionável traz em si a tendência de considerar que outros discursos e verdades devem ser corrigidos, extinguidos e até aniquilados. É a isso que se refere a advertência de Stuart Mill de que a “história está repleta de exemplos de verdades silenciadas pela perseguição”(2000, p. 45). São ações baseadas no dogmatismo, tais como vontades imperialistas, nacionalismos e racismos, além dos fundamentalismos mais exacerbados, que produzem todo o tipo de sofrimento e humilhação até a extinção da vida. Dessa experiência e, tendo como horizonte as idéias de liberdade inscritas nos movimentos sociais e no discurso iluminista do séc. XVIII, emerge uma série de contribuições teóricas, seja no plano de documentos políticos e jurídicos, seja no plano das justificativas filosóficas, queplainaram o caminho da idéia de tolerância até que ela se interiorizou na consciência dos povos, como condição de convivência nas sociedades pluralistas e passa a ser incorporada no âmbito educativo como parte de suas orientações valorativas¹. De modo geral, a tolerância tem um caráter positivo enquanto possibilidade de convivência pacífica entre povos, culturas e identidades diferentes ou, de modo mais amplo, uma possibilidade de pluralismo de valores. Ela contém ainda a idéia de que devemos nos abster de intervir nas opiniões e ações dos outros mesmo que as desaprovemos. Então, desde um primeiro acesso a esse tema, a idéia nos remete para a extensão ou os limites da tolerância, o que vai nos conduzir à pergunta: até que ponto podemos tolerar? Quais as relações entre tolerância e intolerância?

Este texto pretende expor uma breve referência à construção histórica da idéia de tolerância como valor moral, seus limites e relações com o pluralismo e a intolerância, assim como sua inserção no contexto pedagógico. A precedência da exposição sobre a idéia

¹ A importância da tolerância como orientação valorativa na contemporaneidade pode ser exemplificada nas recomendações do *Relatório Delors*, da Organização das Nações Unidas para a Educação- UNESCO, produzido entre 1993 e 1996, pela Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI. A recomendação destaca o papel da tolerância para resolver conflitos étnicos e culturais.

de tolerância deve-se à necessidade de esclarecer o contexto de seu surgimento para compreender como se articula com a dimensão pedagógica.

1. Tolerância: construção como valor moral

O livro *Wege zur Toleranz*, de Heinrich Schmidinger, apresenta um cuidadoso inventário das fontes daquilo que nomeamos tolerância, apontando a construção histórica dessa idéia, através de diferentes contribuições culturais, sociais, políticas e artísticas. Entre as contribuições de filósofos estão as reflexões de Locke, Voltaire, Stuart Mill, Rousseau, Leibniz, Kant, Hobbes, Montesquieu e os enciclopedistas; entre os eventos políticos importantes estão os textos que resultaram de intensas lutas como *Bill of Rights* do estado de Virgínia de 1776, *Toleranz-Patent Kaiser Josephs II* de 1781 e *Declaración des detroit de l'homme et du cytoen* de 1791 e, por fim, é referida a participação dos poetas, como Herder, Lessing, Goethe e Schiller (Cf. SCHMIDINGER, 2002, p. 16).

No âmbito filosófico, um dos textos mais conhecidos sobre o tema é a *Carta sobre tolerância*, de John Locke (1632–1704), publicada em 1689 e originada a partir de circunstâncias políticas particulares, quando havia perseguição religiosa na Inglaterra, no final do século XVII. Sua argumentação se concentra na separação entre vida civil e vida religiosa, sendo que a tolerância é identificada como um dos deveres do estado. Este deve cuidar da “preservação e melhoria dos bens civis de seus membros” enquanto a igreja, “é uma sociedade livre de homens, reunidos entre si por iniciativa própria para o culto público de Deus (...), para a salvação das almas”(LOCKE, 1973, p.11-12.). Portanto, o estado cuida da liberdade, da integridade, do bem-estar físico, etc. Em relação à salvação das almas, o estado não dispõe de instrumentos e ninguém está a isso obrigado. O princípio da tolerância garantiria o interesse religioso da igreja e o interesse político do estado.

Locke já associa tolerância e racionalidade, pois considera que, sendo a religião uma crença individual, seria irracional perseguir pessoas por sua escolha. Sua defesa está relacionada com o movimento de laicização em curso, que a tradição política liberal mantém até os dias atuais, pela qual a ordenação da vida política não depende das crenças religiosas particulares.

No sentido de destacar a importância da patente da tolerância, de 1781, no contexto político-social, quando o estado legisla sobre o direito à liberdade religiosa, Gadamer

destaca que ela não se apresenta como um signo “da debilidade e sim da fortaleza” (1993, p.95), porque revela a força de uma consciência de estado, que pode dispor dessa liberdade de garantir aos indivíduos a separação entre o público e o privado. Assim, a tolerância emerge em suas primeiras formulações do contexto da liberdade religiosa.

Stuart Mill (1806-1873) acrescenta à idéia de tolerância religiosa a importância do pluralismo, da liberdade de opinião e crença, baseado na independência do indivíduo. A liberdade compreende a “liberdade de pensamento e de sentimento, absoluta independência de opinião e de sentimento em todos os assuntos, práticos ou especulativos, científicos, morais ou teológicos” (MILL, 2000, p.21). Desse modo, Stuart Mill defende a tolerância a partir de um *princípio bastante simples*

de que a autoproteção constitui a única finalidade pela qual se garante à humanidade individual ou coletivamente, interferir na liberdade de ação de qualquer um. O único propósito de se exercer legitimamente o poder sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é evitar danos aos demais.[...] Na parte que diz respeito apenas a si mesmo, sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, seu corpo e sua mente, o indivíduo é soberano (2000, p.18).

Ao ampliar a tolerância para além da liberdade religiosa, Mill distingue-se de Locke, pois condena moralmente a intolerância, pelos prejuízos que provoca. A humanidade, diz ele, “ganha mais tolerando que cada um viva conforme o que lhe parece bom do que compelindo cada um a viver conforme pareça bom ao restante” (MILL, 2000, p. 22). A liberdade de opinião está associada à liberdade de discussão, condição necessária para superar o erro. A condição de errância e de falibilidade humana só pode ser superada pela discussão livre. Na possibilidade de corrigir os erros encontra-se o valor do julgamento humano, porque se percebeu “que o único modo pelo qual é possível a um ser humano tentar aproximar-se de um conhecimento completo acerca de um assunto é ouvindo o que podem dizer sobre isso pessoas de grande variedade de opiniões” (MILL, 2000, p. 34). Se, por um lado, a tradição liberal de Mill desenvolve uma noção de liberdade sem interferências e capaz de livre escolha; por outro lado, deixa aberto o espaço para entender a tolerância sem o efetivo reconhecimento do outro. Parece que aqui se pavimenta mais um caminho de deixar o outro em paz, sem fazer impedimento, do que apostar nas relações com o outro em sua irredutível diferença.

Voltaire (1694-1778) também alarga as reflexões sobre a tolerância – “um apanágio da humanidade” –, sobretudo pela sua condenação à intolerância. Humanista liberal,

defensor da justiça, estabelece um combate à intolerância e ao fanatismo, através da análise de inúmeros exemplos de perseguições. No artigo sobre a tolerância no *Dicionário filosófico*, publicado em 1764, Voltaire condena as lutas religiosas: “Esta horrível discórdia, que dura há tantos séculos, constitui a lição bem expressiva que devemos perdoar-nos mutuamente os nossos erros; a discórdia é o grande mal do gênero humano e a tolerância seu único remédio” (1973, p.298). Mais que uma reflexão de cunho analítico, a participação de Voltaire na construção da tolerância como valor moral se deve à defesa radical da condição humana. Devemos nos tolerar porque sabemos que somos “fracos, inconseqüentes, sujeitos à mutabilidade e ao erro” (VOLTAIRE, 1973, p. 299).

Juntamente com as reflexões filosóficas, o percurso histórico que construiu a idéia de tolerância obteve também da sensibilidade estética uma poderosa aliada para transformá-la em valor moral. A importância da ode à tolerância feita por Gotthold Lessing, em sua peça de teatro *Nathan der Weise* (1779), que remete à fábula dos três anéis, vivifica a idéia de que tolerância religiosa é possível precisamente pela tolerância humana e moral.

Lessing inspira-se na obra *Decameron*, de Giovanni Boccaccio (1313-1375). *Decameron* foi escrita entre 1348 e 1353, quando a peste assolava a Europa. Trata-se de um livro composto de cem novelas que refletem a crise do mundo religioso. Para fugir da peste, dez jovens refugiam-se por dez dias num local solitário, narrando histórias sobre os motivos e paixões da existência humana. A idéia presente nas narrativas é de que a natureza orienta nossos modos de conduta e sufocar os sentimentos é desvirtuar a própria vida. A terceira novela da primeira jornada, na qual Lessing inspirou-se, relata a fábula dos três anéis², que evitou ao judeu Melquisedeque cair na armadilha preparada pelo sultão

² A fábula dos três anéis é narrada pelo judeu Melquisedeque a Saladino, sultão da Babilônia, quando este pergunta ao judeu qual das três religiões – a judaica, a muçulmana ou a cristã – é verdadeira. Para evitar a cilada, Melquisedeque narra a história de um pai que tinha três filhos, todos virtuosos e belos. O pai, por não saber a quem deixar a herança, pois amava igualmente a todos os filhos mandou fazer dois outros anéis por um mestre de ourivesaria idênticos ao original. Conforme relata Boccaccio: “No instante da morte, o pai, secretamente, deu a cada filho o seu anel. Após o desenlace do pai, os filhos disputaram entre eles a posse da herança e da honra. Cada um negou aos outros qualquer direito. E, para testemunhar que podia assim agir, em sã consciência, cada um deles apresentou o seu anel. Ao se constatar que os anéis eram tão iguais, que não se poderia identificar aquele que servira de modelo estabeleceu-se o problema de saber quem deveria ser o legítimo herdeiro do pai. O problema ficou sem solução – e ainda o está”.

Isto é o que lhe afirmo, senhor, a propósito das três leis religiosas, que Deus, Nossa Pai, deu aos três povos. A escolha de uma dessas leis é o que o senhor me propõe. Cada povo considera que é possuidor de sua herança, de sua legítima lei e dos seus mandamentos. Entretanto, quem está com isso? Como no caso dos anéis, é ainda uma questão aberta” (BOCCACCIO, 1981, p.38-39).

Saladino. O conteúdo da fábula remete à indecidibilidade de qual lei religiosa – seja a judaica, a muçulmana ou a cristã - é a legítima herdeira de Deus. A fábula ressalta a necessidade da tolerância religiosa, pois se trata de uma questão em aberto.

Assim, a força artística da peça teatral pode narrar o quanto a tolerância deve contar com a alteridade do outro e com uma pluralidade de alteridades que constituem nossa complexa realidade. A construção histórica da idéia de tolerância dependeu de um longo processo de aprendizagem em que a abertura para essa nova realidade também se deu pela contribuição da arte.

A partir dessas diferentes contribuições, a tolerância passa a significar, de acordo com Schmidinger (2002, p. 17), o respeito a opiniões, pessoas e ações que não são redutíveis a nenhuma visão de mundo, seja proveniente da ideologia, da religião ou de qualquer outra orientação normativa. Assim, a tolerância não tem em si um objetivo próprio, um conteúdo específico, mas antes disso, ela oferece condições para que os valores possam se desenvolver; ou seja, ela permite os direitos humanos, a liberdade do homem e passa a ser um princípio fundamental na ordem social. Esse significado pressupõe que nenhum indivíduo, nem uma comunidade podem levantar uma pretensão de verdade absoluta para suas crenças e verdades e que as mesmas permanecem relativas ao seu contexto. Disso se segue que as diferentes convicções são menos falta e desvantagem do que chance e provocação, permitindo que seja declarado o próprio limite de nossas convicções e, ao mesmo tempo, a abertura para o outro. A tolerância mais que uma virtude em si, faz crescer uma pluralidade de verdades, valores e crenças.

2. O pluralismo de valores, tolerância e intolerância

Na modernidade, o pluralismo torna-se a condição da ciência, da arte, do direito e da política, como meio de corrigir a unilateralidade do pensamento, do gosto e da moral. A categoria pluralidade aparece tematizada por Kant, em *Antropologische Didaktik*, no relacionamento do eu com o egoísmo, como um modo de pensar, através do qual o eu é levado a aprender a considerar a perspectiva do outro generalizado, o cosmopolita. Kant afirma: “Só o pluralismo pode contrapor-se ao egoísmo, quer dizer, uma mentalidade em que um se considera e se comporta não como alguém que se ocupa do mundo todo em si mesmo, mas como um simples cidadão cosmopolita” (KANT, 1995, p. 411).

O pluralismo atua contra o egoísmo lógico, estético e prático, como uma prova que nos é exigida diante de um outro entendimento, ou seja, exige uma descentração do eu. Nessa medida, o pluralismo de idéias, valores e estilos de vida é condição necessária à tolerância e faz parte da liberdade política moderna.

A idéia de homem universal, que está presente no discurso iluminista, é confrontada com a pluralidade das diferentes perspectivas, para que não se estabeleça a hegemonia do pensamento único. Daí que rejeitar o pluralismo nos leva facilmente à intolerância, baseado no pressuposto que podemos impor a um grupo de pessoas ou culturas um determinado conjunto de orientações valorativas que são consideradas corretas. A possibilidade da construção da tolerância como valor relaciona-se diretamente com a abertura ao reconhecimento da alteridade e da diferença. Nesse sentido, Walzer afirma que “a tolerância torna a diferença possível; a diferença torna a tolerância necessária” (1999, p. XII). É preciso estar atento que, embora não possa haver pluralismo sem tolerância, a existência de pluralismo de valores, por si só, não garante a tolerância.

O problema se evidencia quando o diferente é reprimido em nome de verdades justificadas pela razão. Gadamer (1993, p.99) aponta que os processos técnicos e econômicos do mundo contemporâneo se tornam independentes dos processos políticos democráticos, gerando domínio universal, relação de poder, conformismo e passividade, que tendem a submeter as singularidades. Assim, o impulso iluminista que gerou a idéia de tolerância, gerou também um grau de universalidade que põe em perigo a própria tolerância. Trata-se aqui de um predomínio da racionalização instrumental, pela qual um plano racional, metódico e estratégico tende a desconsiderar as singularidades dos diferentes contextos culturais. A cultura diferente, aquela que não se enquadra no padrão dominante e em nossas identidades passa a ser rejeitada. Diante disso, Gadamer considera que “a peculiar essência da tolerância é que o espaço de jogo de consentimento nunca está exatamente limitado” (1993, p.100). Para que a tolerância não se transforme em intolerância, é necessário mais que aceitar as opiniões alheias ou mais que deixar os outros em paz, é preciso o reconhecimento do outro e da pluralidade das alteridades existentes em nossa complexa realidade. Portanto, a tolerância não sobrevive no espaço da racionalidade instrumental e limitada, em que o outro é subsumido. O reconhecimento do outro – como condição de sobrevivência da tolerância – depende de uma racionalidade que se efetiva por

processos intersubjetivos (a isso voltaremos mais adiante). O problemático para a questão da tolerância é delimitar suas fronteiras, até onde distinguimos a diferença e a alteridade do intolerável. De acordo com Bignotto,

[o] que não podemos perder de vista, e que tende a desaparecer na visão dos multiculturalistas, é que a separação entre o diferente e o intolerável resulta de um conjunto de fatores que não dependem apenas da vontade de tolerar o outro, mas também da própria constituição histórica da figura da alteridade (2004, p.68).

A tolerância dependeu da vontade racional do sujeito, de um sonho de uma comunidade racional, por demais afastada da realidade social e histórica, como dos sentimentos. E como lembra Adorno, em *Mínima Moralia*, uma subjetividade que propõe a pureza de seu próprio princípio enreda-se em antinomias. Ao afirmar a identidade, o sujeito não mais reconhece o outro e o que não é reconhecido é excluído. As tradições dos contextos culturais, das formas históricas de constituição das identidades tendem a ser mais fortes que a vontade racional de reconhecer o outro, tornando a tolerância um mero deixar que o outro seja aceito, quando não desliza facilmente para a recusa do outro.

Assim, a tarefa moral da tolerância hoje ultrapassa as dimensões que deram surgimento à própria idéia, na medida em que o problema da delimitação de suas fronteiras revela o avesso da própria tolerância. O tema volta ao cenário, sobretudo, diante do horror que representou os atos de terrorismo no início do terceiro milênio, assim como as formas violentas de racismos. Um contexto de exacerbação da violência torna urgente a tarefa de analisar a idéia de tolerância, que não depende mais das mesmas condições históricas em que surgiu alguns séculos atrás. Devemos celebrar e ensinar às novas gerações a importância do combate à intolerância, como fez Voltaire, para citar um exemplo clássico; mas essa herança, além de ser mantida, deve ser criticada e interpretada à luz dos novos contextos. Isso foi feito recentemente por Derrida e Habermas, dois pensadores que, apesar das diferenças, mantêm um compromisso ético e político com algumas idéias do iluminismo³. Quero ressaltar o contraste das duas posições, para enfatizar que, através de

³ Essa afirmação poderia ser surpreendente à primeira vista, dado os debates sobre modernidade e pós-modernidade, na década de 1980, que simplificaram a posição de Derrida diante do iluminismo. Acompanho aqui as observações de BORRADORI: “Como muitos dos filósofos que chegaram à maioridade nos anos 1980, cresci convencida que Habermas e Derrida expressavam opiniões acentuadamente opostas em relação ao iluminismo: Habermas defendia-o, e Derrida rejeitava-o. Mais tarde vim a perceber que essa era uma visão distorcida, da qual a obsessão intelectual daquela época – a *querelle* entre o modernismo e o pós-

abordagens teóricas diferenciadas, ambos contribuem significativamente para uma interpretação histórica da tolerância no contexto das condições contemporâneas, o que permite uma constante refinamento e enriquecimento do conceito.

A desconstrução⁴ de Jacques Derrida (1930-2004), influenciada por Nietzsche e Heidegger, indica que muito dos termos que usamos se ramifica numa rede de conexões históricas e textuais. Alguns princípios e valores, aos quais a tradição ocidental confere validade universal, impõem vantagens a determinados grupos e desvantagens a outros e precisam ser demarcados, reinterpretados em suas fronteiras históricas e culturais. E isso é o que ocorre com a idéia de tolerância, cuja origem religiosa, segundo Derrida, a torna remanescente de um paternalismo em que o outro não é visto como um outro, mas acaba por ser mal interpretado em sua diferença. Derrida (2004, p.134) defende a necessidade de revisar o conceito de tolerância, ou seja, tratar novamente de um tema do iluminismo, mas agora alterado pelas transformações da tecnociência, da globalização e da telemídia. Originalmente, a tolerância é uma virtude cristã, uma espécie de caridade. Ajuda a organizar um discurso que permanece ao lado dos que detêm o poder, da “razão do mais forte”, denunciando uma espécie de condescendência para com o outro. Ou seja, nas palavras de Derrida “é uma marca suplementar de soberania, a boa face da soberania, que fala ao outro sobre uma posição elevada de poder, estou deixando que você exista, você não é inaceitável” (2004, p. 137).

modernismo – é a principal culpada. Se a identificação de Habermas com o modernismo e os valores políticos do iluminismo é indiscutível, a alegação predominante de que Derrida é um pensador antiiluminista revela-se simplesmente errônea.” (Op. cit., p. 27) Richard Rorty também considera que os dois autores “mais que se oporem entre si, se complementam” (2002, p. 27).

⁴ A desconstrução é um modo de desmontar os discursos construídos historicamente e que se organizam dentro de certos esquemas conceituais. Derrida adota esse procedimento de modo a desestabilizar as construções filosóficas que se estruturam em duplos, em oposições aparentemente irredutíveis, tais como: corpo-alma, material-espiritual, universal-particular, masculino-feminino, entre outras. Através da desestabilização desse duplos é possível mostrar o quanto eles em tem de ideológico e estratégico em suas construções. Segundo Derrida: “Quando escolhi aquela palavra [desconstrução], quando ela se impôs a mim, ...acho que foi em *Of Grammatology*, eu desejava traduzir e adaptar para meus próprios fins a palavra heideggeriana *Deskonstruktion* ou *Abbau*. Cada uma delas significava, nesse contexto, uma operação que atuava sobre a estrutura da arquitetura tradicional dos conceitos fundamentais de ontologia ou da metafísica ocidental. Mas em francês *destruction* implicava obviamente demais uma aniquilação, ou uma redução negativa muito mais próxima talvez da ‘demolição’ nietzscheana do que da interpretação heideggeriana, ou do tipo da leitura que eu propunha.” (DERRIDA, J. *A Letter to a Japanese Friend*, apud BORRADORI, G. Op. cit. p. 197, nota 1.

Derrida propõe, ao invés da tolerância, a hospitalidade, um conceito mais flexível. A diferença entre os termos fica exposta a partir daquilo que pode ou não ser acolhido. Ao impor limites à hospitalidade, estamos apenas sendo tolerantes:

Se alguém acha que estou sendo apenas hospitaleiro porque sou tolerante, é porque eu desejo limitar minha acolhida, reter o poder e manter o controle sobre os limites do meu ‘lar’, minha ‘soberania’, o meu ‘eu posso’ (meu território, minha casa, minha língua, minha cultura, minha religião, etc.). Em acréscimo ao significado religioso de cuja origem acabamos de lembrar, deveríamos também mencionar as conotações biológicas, genéticas ou organicistas (2004, p.137).

Ao aceitarmos o outro que possui uma crença diferente ou vem de outra nação ou de outra cultura, apenas o aceitamos “até certo ponto”. Isso expõe o limite da tolerância, ou nos termos de Derrida, trata-se de uma “hospitalidade condicional”, aquela que oferecemos sob a condição que o outro obedeça às nossas regras, linguagem e costumes. Contrariamente a ela, a hospitalidade incondicional não é um “convite”, mas “abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem é convidado, para quem quer que chegue como um *visitante* absolutamente estrangeiro, como um *recém-chegado*, não-identificável e imprevisível, em suma totalmente outro” (DERRIDA, 2004, p.138). Derrida questiona se uma tal abertura não seria perigosa, pois exporia o anfitrião ao risco – □ situação que não pode ser desconsiderada – mas questiona, ainda, se seria possível uma hospitalidade verdadeira, quando protegida por garantias, por “sistema totalmente imune ao outro?” Derrida reconhece que a tensão entre hospitalidade condicional e incondicional é paradoxal, pois elas são

ao mesmo tempo, heterogêneas e indissociáveis. Heterogêneas porque podemos nos mover de uma para outra apenas por um salto absoluto, um salto além do conhecimento e do poder, além das normas e das regras. A hospitalidade é transcendente em relação ao político, ao jurídico e talvez até mesmo ao ético. Mas – e aqui está a indissociabilidade – não posso abrir a porta, não posso me expor à chegada do outro e a oferecer a ele ou a ela o que quer que seja sem tornar essa hospitalidade efetiva, sem, de certo modo concreto, dar-lhe *algo determinado*. Essa determinação terá assim de reinscrever o incondicional sob certas condições. De outro modo não dará em nada. O que permanece incondicional ou absoluto (*unbedingt*, se quiser) arrisca-se a ser nada, caso as condições (*Bedingungen*) não consigam fazer coisa alguma (*Ding*) (2004, p.139).

Assim, Derrida espera que o conceito de hospitalidade se torne mais amplo que o de tolerância, que supere sua unilateralidade e, portanto, mais pertinente ao mundo contemporâneo. O que ele quer resguardar com a hospitalidade incondicional é possibilidade de abertura ao outro, condição sem a qual a hospitalidade recai em tolerância

vigiada. Sua posição está apoiada em Kant, especificamente na distinção apresentada pelo filósofo em *À paz perpétua*, entre *direito de convite* e *direito de visitação* (KANT, 1989, p.43). Esse apoio em Kant revela o quanto Derrida mantém-se vinculado ao espírito da tradição cosmopolita, mas sempre vigilante para “ajustar os limites dessa tradição à nossa própria época, questionando as maneiras como foram definidas e determinadas pelos discursos ontoteológicos, filosóficos e religiosos, em que esse ideal cosmopolita foi formulado” (2004, p. 140).

Habermas (1927-), um defensor do iluminismo, também reconhece que algumas de nossas idéias que se universalizaram devem ser submetidas a uma impiedosa crítica. Ele reinterpreta a tolerância a partir do contexto de uma comunidade democrática, articuladamente com a ação e a racionalidade comunicativa. Compartilha a crítica ao caráter paternalista da tolerância, destacando que as concessões unilaterais, tanto de um monarca soberano como da cultura da maioria para limitar o que é aceitável, assemelha-se mais a um favor (HABERMAS, 2004, p.53).

Os limites do que é tolerável é determinado arbitrariamente pela autoridade e isso traz, segundo Habermas, o cerne da intolerância. Em uma sociedade democrática, na qual os cidadãos concedem-se mutuamente direitos iguais, “ninguém possui o privilégio de estabelecer as fronteiras da tolerância do ponto de vista de suas próprias preferências e orientações segundo valores” (HABERMAS, 2004, p.53). O padrão comum, segundo Habermas, para julgar os limites da tolerância, é a lealdade aos princípios democráticos, que remete à questão do universalismo. As constituições democráticas contêm procedimentos que permitem revisar auto-reflexivamente suas próprias fronteiras. O filósofo exemplifica com a desobediência civil, em que a resistência dos dissidentes deve estar orientada por meios simbólicos que permitem conduzir a luta de uma forma não-violenta. A constituição permitiria resolver os conflitos, inclusive daqueles que não mais a respeitam. Aqui estão as pressuposições teóricas de Habermas, de que participantes livres e iguais podem articular racional e discursivamente conflitos e alcançar um acordo comum, livre de manipulação e violência. Chegamos ao livre acordo com nossos semelhantes, na medida em que participamos de uma comunidade. Aqueles que divergem, ampliam a compreensão que uma comunidade tem de si mesma e a interpretação daquilo que a tolerância tem de caráter permissivo autoritário. Segundo Habermas

essa passagem reflexiva das fronteiras da tolerância dentro de uma ‘democracia militante’ deve-se à natureza universalista da fundação moral e legal de uma ordem liberal. No sentido estrito, o ‘universalismo’ equivale ao individualismo igualitário de uma moralidade que exige reconhecimento mútuo, no sentido de respeito igual e consideração recíproca por todos. Ser membro dessa comunidade moral inclusiva, que está portanto aberta para todos, promete não apenas solidariedade e inclusão sem discriminação, mas, ao mesmo tempo, direitos iguais para a proteção da individualidade e alteridade de todos (2004, p. 54).

Habermas reafirma a importância de padrões universalistas da moral, pois os mesmos podem garantir a atitude crítica de visões distorcidas ideologicamente. O universalismo moral, auto-reflexivamente fechado, garantiria, segundo Habermas, a possibilidade de todos levantarem suas críticas e pretensões de validade. E isso seria o seu modo de superar os limites que levam a tolerância à intolerância.

Derrida e Habermas reinterpretam a tolerância considerando a complexidade das sociedades pluralistas e o nosso compromisso com a tradição de liberdade. Têm em comum o reconhecimento da alteridade como condição para que a tolerância ultrapasse seu caráter restritivo. Sem dúvida suas interpretações apontam para a necessidade de revisão do próprio conceito de racionalidade. O descontrutivismo auxilia a nos proteger do excesso de confiança em nossos esquemas conceituais, indicando que podemos operar com os limites do próprio pensamento. Alerta, sobretudo, sobre o caráter repressivo da razão ocidental. Nesse sentido, uma outra racionalidade significa expor os limites de nossa identidade para compreender o outro, de forma que aquilo que é diferente não seja visto como desvio ou erro. Neste ponto podemos acompanhar a advertência de Habermas de que o universo do outro não pode ser medido com nossos padrões de racionalidade, mas disso não decorre um etnocentrismo metódico, pelo qual tudo passa pela conversão aos nossos padrões (Habermas, 2004, p.49). O que devemos prestar atenção é na possibilidade de abertura contida na linguagem, que permite um esforço hermenêutico, apontando as limitações de nossas primeiras conjecturas. Uma racionalidade intersubjetiva sabe dos limites de nossa compreensão e aprende a adotar perspectivas mútuas, interpretadas intersubjetivamente. Nela abandonamos um objeto metafísico ao qual a discussão poderia corresponder ou contradizer, para encontrar a verdade nas condições sociais e políticas que nos são apresentadas pelos outros participantes do diálogo.

Honnet faz uma brilhante exposição da importância do reconhecimento do outro pela intersubjetividade:

[...] a liberdade de auto-realização depende de pressupostos que não estão à disposição do próprio sujeito humano, visto que ele só pode adquiri-la com ajuda de seu parceiro de interação. Os diversos padrões de reconhecimento representam condições intersubjetivas que temos de pensar necessariamente quando queremos descrever as estruturas universais de uma vida bem-sucedida (2003, p.273).

Uma racionalidade intersubjetiva, que se constitui no reconhecimento recíproco do outro, pode superar os aspectos restritivos e distorcidos na interpretação de valores como a tolerância. Trata-se aqui de uma racionalidade que tem em sua estruturação a abertura ao outro.

3. Tolerância no contexto pedagógico: educação como ethos da diferença⁵

⁵ Inspiro-me para usar a expressão “ethos da diferença” no artigo de Roland Reichenbach “Bildung als ethos der Differenz.

A tolerância é introduzida no contexto pedagógico como um dos valores do nosso mundo comum e assume, portanto, uma dimensão formativa. A formação humana na teoria clássica da educação e a valorização da tolerância estão muito próximas, na medida em que remetem para a fundamentação moderna do ser racional, do sujeito autônomo e da liberdade individual⁶. A educação não só é orientada pelas idéias de bem e valores que são considerados válidos no mundo social, como também passa a ser determinante para que a própria sociedade efetive a idéia tolerância, através da formação de sujeitos que podem escolher livremente, respeitar os outros e conviver com a diferença. A tolerância com as crenças religiosas, com diferentes opiniões, etnias e culturas passa a orientar a ação educacional, desde a criação dos sistemas públicos de ensino, como uma das mediações entre o sujeito e o mundo. Se isso não é novidade, como sabemos, a relação entre tolerância e educação se torna problemática pelos motivos anteriormente expostos que envolvem o limite entre tolerância e intolerância. Os novos caminhos e questionamentos da tolerância na educação se dão a partir da recepção do desconstrutivismo e do multicuralismo, que vão recontextualizá-la num ethos da diferença. E isso, segundo minha hipótese, se realiza de modo não linear em que a tolerância vai sendo reinterpretada pela freqüente exigência que é feita à educação em relação à diferença (novos modos de tratamento das questões de gênero, de cultura, da infância, etc.)

Num primeiro aspecto, pode-se indicar que a crítica desconstrutivista, sensível ao que há de estratégico e ideológico nas construções filosóficas, aponta a incorporação da tolerância como um valor de nível mínimo, que se estabelece num desinteressado deixar que o outro não seja impedido, pode se transformar facilmente em desconfiança, recusa e ódio. A educação, enquanto um campo prático, vivencia os momentos em que a recusa de uma pessoa na sua singularidade pode causar prejuízos à formação. A desconstrução da verdade absoluta, que não conhece compromisso a não ser consigo própria, contribui para a abertura ao outro, para uma revisão de posições e retoma a importância do reconhecimento

⁶ A teoria da educação clássica é formulada no século XVIII, a partir, sobretudo, das contribuições de Kant, Herder, Humboldt, Goethe e Hegel. Tematiza a subjetividade a partir de dois princípios: o princípio da autonomia ou autodeterminação e o princípio da unidade das diferenças. Nessa concepção a educação é a capacidade de autodeterminação racional. A subjetividade aparece sob duplo aspecto: como uma capacidade pressuposta para a autonomia e como realização dessa autonomia pela educação. Esse princípio da autonomia não vale apenas para o indivíduo singular, mas para a humanidade como um todo. Daí que a educação não se define apenas subjetivamente, mas mediada na relação com o mundo, com um universal externo a si mesmo. Na individualidade singular apresenta-se a particularidade do universal, na qual as diferenças dos indivíduos são superadas numa unidade superior (cf Klafki, 1994; apud KOLLER, 2001, p. 36).

do erro, algo inerente à condição humana, que já constava nos textos de Mill e Voltaire. Na medida em que são desconstruídas certas verdades e que reconhecemos nossa falhas e erros, podemos usar a imaginação para articular nova formas de intervenção que acolha a diferença. Trata-se de fazer valer a dimensão estética da educação, que amplie nossa sensibilidade para aquilo que não se enquadra em nossos velhos esquemas conceituais. Nessa medida, a crítica desestrutiva se constitui numa provocação à educação e força a revisão de conceitos.

Num segundo aspecto, a tolerância tem sua dimensão acentuada como um valor moral a partir do multiculturalismo, que defende a educação voltada para a diversidade cultural, refletida nos valores das minorias étnicas e religiosas, no direito de escolha quanto à sua própria identidade e na ampliação do currículo para incorporar a história e a cultura de diferentes grupos.

A incorporação de tais elementos em diferentes níveis do contexto pedagógico requer uma racionalidade intersubjetiva, que permite o enfrentamento da tensão entre tolerância e intolerância. Isso significa possibilitar uma dialogicidade em que possa se estabelecer uma abertura para o outro.

Entendo que a inserção da tolerância como valor moral no contexto pedagógico contemporâneo se associa à defesa de um ethos da diferença. É essa a posição de Reichenbach, de que a educação é aquisição de um ethos no trato com a diferença, em que o conflito do sujeito com o mundo não é mais que o conflito com a diferença: “Sem a experiência da diferença não é possível pensar a educação” (REICHENBACH, 1997, p.138).

Walzer, um radical defensor da tolerância também conclui pela importância da aprendizagem no “engajamento particular com a diferença” (1999, p. 11) ; ou seja, só com as exigências postas pelo outro e pela diferença é que podemos alargar nossa tolerância. E Walzer adverte que ninguém aprenderá bastante se não se familiarizar com diferentes engajamentos.

Quero ressaltar, contudo, que a defesa da diferença que aqui faço, por considerá-la adequada às exigências éticas das sociedades pluralistas, não significa negar a dimensão do universalismo enquanto individualismo igualitário, como ensina a tradição que vai de Kant a Habermas. A reflexão filosófica pode aqui se autorizar a abrir mão do purismo

interno dos diferentes discursos para acolher as lições do multiculturalismo, do desconstrutivismo e do universalismo fraco de Habermas, de modo a rever nossa interpretação da tolerância, em nome da mais autêntica tradição da educação, que desde os gregos, se entende como diálogo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIGNOTTO, Newton. Tolerância e diferença. In: NOVAES, Adauto. *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 61-79.

BOCCACCIO, Giovanni. *Decamerão*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror, diálogos com Habermas e Derrida*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. Trad. Ana Maria Ribeiro-Althoff et al. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003. v.2.

DERRIDA, Jacques. Gramatologia. 2.ed. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1999.

DERRIDA, Jacques. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos. In: BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror, diálogos com Habermas e Derrida*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 95-145.

EHRENSPECK, Yvonne. Strukturalismus und Poststrukturalismus in der Erziehungswissenschaft. In: FRITZSCHE, Bettina; HARTMANN, Jutta; SCHMIDT, Andrea; TERVOOREN, Anja (Hrsg). *Dekonstruktive Pädagogik: Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perpektiven*. Opladen: Leske+Budrich, 2001. p. 21-33.

GADAMER, Hans-Georg. *Elogio de la teoria: discursos y artículos*. Trad. Anna Poca Casanova. Barcelona: Ediciones Península, 1993.

HABERMAS, Jürgen. Reconstruindo o terrorismo. In: BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror, diálogos com Habermas e Derrida*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 57- 92.

HONNET, Axel. *Luta pelo reconhecimento*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. Marco A. Zingano. Porto Alegre: LP&M Editores, 1989.

KANT, Immanuel. *Antropologie in pragmatischer Hinsicht. Werkausgabe*, Band XII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

KOLLER, Hans-Christoph. Bildung und die Dezentrierung des Subjekts. In: FRITZSCHE, Betinna et al. (Hrsg.). *Dekonstruktive Pädagogik: Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*. Opladen: Leske + Budrich, 2001. p.35-48.

LOCKE, John. *Carta a cerca da tolerância*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MILL, John Stuart. A liberdade.In: _____. *A liberdade, utilitarismo*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REINCHENBACH, Roland. Bildung als Ethos der Differenz.. In: KOCH, Lutz; MAROTZKI, Winfried ; SCHÄFER, Alfred (Hrsg.). *Die Zukunft des Bildungsgedankens*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1997.p.121-141.

RORTY, Richard. *Filosofia y futuro*. Trad. Javier Calvo y Angela Ackermann. Barcelona: Gedisa, 2002.

SCHMIDINGER, Heinrich (Hrsg.). *Wege zur Toleranz: Geschichte einer euripäischen Idee in Quellen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

WALZER, Michael. *Da tolerância*. Trad. Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.