

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E BIOLÓGICAS – CCHB
CAMPUS SOROCABA-SP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PPGEd

MARCUS RAFAEL RODRIGUES

**O CONCEITO DE TOLERÂNCIA E SEU VALOR PEDAGÓGICO: QUESTÕES
SOBRE A PLURALIDADE E A COEXISTÊNCIA PACÍFICA**

SOROCABA
2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E BIOLÓGICAS – CCHB
CAMPUS SOROCABA-SP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PPGEd

MARCUS RAFAEL RODRIGUES

**O CONCEITO DE TOLERÂNCIA E SEU VALOR PEDAGÓGICO: QUESTÕES
SOBRE A PLURALIDADE E A COEXISTÊNCIA PACÍFICA**

Dissertação apresentada ao Programa de
Mestrado em Educação da Universidade
Federal de São Carlos - UFSCar Campus
Sorocaba – PPGEd, sob a orientação do
Prof. Dr. Sílvio César Moral Marques.

SOROCABA
2016

Folha de Aprovação

MARCUS RAFAEL RODRIGUES

**O CONCEITO DE TOLERÂNCIA E SEU VALOR PEDAGÓGICO:
QUESTÕES SOBRE A PLURALIDADE E A COEXISTÊNCIA PACÍFICA**

Orientador:

Prof. Dr. Sílvio César Moral Marques

UFSCar-Sorocaba

Banca examinadora:

Prof. Dr. Rogério Antônio Picoli

UFSJ- MG

Prof.^a Dr.^a. Dulcinéia de Fátima Ferreira

UFSCar-Sorocaba

Resultado: APROVADO

Sorocaba 24 de Fevereiro 2016

Rodrigues, Marcus Rafael
O CONCEITO DE TOLERÂNCIA E SEU VALOR PEDAGÓGICO:
QUESTÕES SOBRE A PLURALIDADE E A COEXISTÊNCIA PACÍFICA /
Marcus Rafael Rodrigues. -- 2016.
225 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus
Sorocaba, Sorocaba

Orientador: Sílvio César Moral Marques

Banca examinadora: Prof. Dr.º Rogério Antonio Picoli, Prof.ª

Dr.ª Dulcinéia de Fátima Ferreira

Bibliografia

1. Tolerância. 2. Educação. 3. Filosofia política. I. Orientador. II. Sorocaba-Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus e a todos que sofrem o preconceito e a intolerância em sua própria existência, sobretudo aos professores que, estando na base dos conflitos de convivência social, ainda que precariamente respaldados, superam os limites de uma vida cheia de incertezas e descrenças, propiciando um ensino-aprendizagem de respeito e de responsabilidade.

Agradecimentos:

Para dar início aos agradecimentos gostaria de mencionar com especial consideração a pessoa do Prof. Dr. Sílvio César Moral Marques pela capacidade de lapidar pesquisadores a partir das imprecisas e falhas intenções de pesquisa dos que por ele são acolhidos como orientados. Agradeço a confiabilidade na composição textual, mas, sobretudo por mostrar-se como agente pacificador das relações sociais, característica ímpar e natural com que se relaciona com pessoas das mais variadas procedências.

Agradeço ao PPGED na pessoa dos professores que intencionaram socializar suas pesquisas e concepções e que muito me auxiliaram com estabelecimento de debates e discussões cuja pertinência necessariamente tinham que fazer parte deste trabalho. Lembro com estima das aulas da Prof.^a Dr.^a Katia Caiado e das orientações recebidas durante a qualificação das Prof.^{as} Dr.^{as} Rita Lana e Dulcinéia Ferreira que muito contribuíram para o aperfeiçoamento e a clarificação de aspectos significativos dessa elaboração.

Agradeço aos meus amigos ingressantes do ano de 2013 que comigo partilharam de anseios e aflições na busca de completar o ciclo dessa jornada, principalmente aos que se dispuseram compartilhar das interioridades estudantis que nos uniu tais como cafés, distrações, precariedade financeira e do memorável muito bom humor durante aulas que desse recurso necessitavam. Agradeço também aos colegas de profissão que convivem com os desafios escolares, que não são poucos.

Por fim, agradeço à minha mãe pela abnegação com que proporcionou minha vida e sua manutenção, meus irmãos, aqui considerados os amigos de todas as épocas e etapas, mas também, os que nos últimos tempos se aproximaram e, com diletta consideração agradeço aos meus, representados na pessoa do filho Miguel pelo afeto amoroso com que envolve minha existência tantas vezes complexificada por escolhas.

RESUMO

RODRIGUES, MARCUS RAFAEL. **“O CONCEITO DE TOLERÂNCIA E SEU VALOR PEDAGÓGICO: QUESTÕES SOBRE A PLURALIDADE E A COEXISTÊNCIA PACÍFICA”**. Ano: 2016. Dissertação de Mestrado em Educação – Centro de Ciências Humanas e Biológicas-CCHB, Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, 2016.

A pesquisa ora engendrada tem por objetivo maior contribuir para a superação da suposta obsolescência que apressadamente foi associada ao termo “tolerância”, sobretudo na atualidade. Realiza uma breve retomada histórica, de matriz biográfica e ao mesmo tempo considerando autores que notadamente contribuem para a exploração semântica de como a tolerância tornou-se sinônimo de assimetria mesmo sendo originalmente voltada para a consideração mútua e igualitária de convivência humana. São investigados ainda alguns aspectos filosóficos que fundamentam a compreensão do agir tolerante a partir de sua integração à racionalidade, elaborada a partir de Rouanet. As ideologias apresentam-se como detratoras do agir tolerante quando da consideração das relações humanas a partir do binômio sujeito-objeto incidindo em hierarquização. O agir comunicativo de Habermas e o Abrangente de Jaspers constituem-se como alternativa a perspectiva do referido binômio. Ponderados por Marcuse e Arendt, os limites e as finalidades de se tolerar evidenciam a importância política da discussão acerca do tema. Por fim, pretende-se a superação da pré-conceituação do tema, visto ser esta uma postura ingênua e pertencente ao parecer ideológico que visa à dominação. Para tanto, utilizaram-se as iniciativas de retomada da tolerância enquanto conceito a ser ensinado e, portanto, pedagogicamente situado na educação escolar. Isso foi tornado possível a partir dos fundamentos filosóficos de Walzer e Freire, e também dos esforços intelectuais das proposições práticas de se ensinar a tolerar.

Palavras-Chave: Política. Filosofia. Tolerância. Diferença.

RESUMO EM LÍNGUA ESTRANGEIRA

“THE TOLERANCE CONCEPT AND ITS EDUCATIONAL VALUE: QUESTIONS ON THE PEACEFUL CO-EXISTENCE AND PLURALITY”.

Abstract

The research now engendered has as a key objective to contribute to overcome the supposed obsolescence that was associated prematurely with the term “tolerance”, especially today. It performs a brief historical contextualization, as well as a biographical matrix, while considering authors who notably contribute to the semantic exploration of how tolerance has become synonymous with asymmetry, even though originally focused on mutual and equal consideration of human coexistence. This paper still investigates some philosophical aspects that underlie the understanding of the tolerant way of acting, based on its integration with rationality, elaborated bearing in mind ideas by Rouanet. Ideologies are presented as detractors of the tolerant way of acting when considering human relationships from the subject-object binomial, focusing on hierarchy. The communicative action of Habermas and Jasper’s Comprehensive present themselves as an alternative to the said binomial perspective. Weighted by Marcuse and Arendt, the limits and purposes of tolerating demonstrate the political importance of the discussion on the subject. Finally, it is intended to overcome the pre-conceptualization of this subject, since this is a naïve attitude, belonging to the ideological view aimed at domination. To achieve this, we used the initiatives taken up tolerance as a concept to be taught and therefore pedagogically located in school education. This was made possible by the philosophical foundations provided by Walzer and Freire, and also the intellectual efforts of practical proposals to teach to tolerate.

Keywords: Politics. Philosophy. Tolerance. Difference.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I	19
1.1. Aspectos da discussão atual sobre a tolerância	19
1.2. Aspectos etimológicos e históricos.....	27
1.3. Contribuição da tradição judaico-cristã.....	32
1.4. Contribuição da tradição greco-romana	34
1.5. Desenvolvimento do conceito – A Ilustração.....	38
1.6. Tolerância como expressão da racionalidade	42
1.7. O princípio da convencionalidade	47
1.8. Acordo e comunicação linguística: elementos garantidores do agir tolerante	53
1.9. Recapitulação e considerações	57
Capítulo II.....	61
2.1. A Ilustração e a crise da racionalidade	61
2.2. As ideologias como expressão do irracionalismo.....	65
2.2.1. A ideologia positivista.....	73
2.2.2. A ideologia em Marx: mascaramento da realidade e revolução.....	80
2.3. A consciência engendrada	86
2.4. Ideologia: início de uma crítica	96
2.5. Recapitulação e considerações	99
Capítulo III.....	105
3.1. O último estágio do irracionalismo-ideológico: o terror	105
3.2. A lógica da ideologia como massificação	112
3.3. A perda do senso comum (<i>Monos e Éremos</i>) e a força das relações (<i>Philanthropia e humanitas</i>).....	115
3.4. Alternativas ao binômio sujeito-objeto: O agir comunicativo e o Abrangente	126
3.5. Recapitulação e considerações	136
Capítulo IV.....	140
4.1. Crítica da tolerância pura ou repressiva	140
4.2. Limites, fundamentos e finalidades da tolerância	149
4.3. O <i>telos</i> da tolerância: o progresso humanitário	157

4.4. A nova tolerância e suas práticas: <i>continuum</i> , diferença dispersa e circunstancialidade	163
4.5. A educação como prática de tolerância	175
4.6. A educação como proposta comunitarista em Walzer	186
4.7. A tolerância na escola: um laboratório para o bem viver	197
4.8. Recapitulação e considerações	204
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	212
REFERÊNCIAS	219

INTRODUÇÃO

A palavra tolerância é reconhecidamente um dos substantivos pelos quais o uso popular convencionou o entendimento acerca do que seja a prática do mesmo. Os pareceres mais comuns a respeito da palavra a colocam entre as de maior envergadura em referência às relações ditas sociais que perfazem a comunidade humana como um todo, extrapolando os limites das posições ideológicas e estabelecendo-a no horizonte das atitudes intrinsecamente humanas, como bem aludido pelo filósofo e educador Rousseau ao admitir o homem primitivo como piedoso e, portanto, “bom selvagem”. No entanto, com vistas para uma compreensão mais adequada, ou mais próxima de sua significação original tanto histórica quanto hermeneuticamente interpretada para a atualidade de sua aplicação se faz necessário que o substantivo possa tornar-se adjetivo, e assim, para muito além de verbalização coerente, qualificar ações, atitudes e comportamentos evidenciando o significado pertinente que lhe advém dessa exequibilidade, portanto, a tolerância, mais do que uma simples palavra deve ser compreendida como um conceito cuja prática torna possível, em última instância, a convivência entre diferentes, diversos e até antagônicos.

Na atualidade, é possível observar um crescente apelo ao uso do conceito tolerância, isto é, tem aumentado a necessidade de que a palavra seja compreendida em toda a sua gama e complexidade, mas, sobretudo, é crescente a urgência de sua utilização. Os latentes conflitos políticos desenvolvidos ao longo da história, sobretudo, da história recente, inflamam e constroem a humanidade para o esforço do exercício de tolerar o outro e a si mesmo como instrumento para a coexistência. Considerando as urgências das ocasiões que exigem seu uso, o valor tolerância quando adjetiva a convivência passa a designar de maneira decisiva o caráter extremo da função de tolerar enquanto coexistência, que nesse sentido, sustenta a própria vida como último dos recursos, ou seja, a vida passa a ser o preço das relações ditas sociais e civilizadas, desfazendo por completo o senso de humanidade, principalmente por remeter o humano à solidão inócua do isolamento conforme aponta Arendt em “Origens do Totalitarismo” (2012). Contudo, “a tolerância verdadeira não é condescendência nem favor que o tolerante faz ao tolerado” [...] Ambos se toleram”. (FREIRE, 2014, p. 26), tolerar e ser tolerado tem algo da filosofia, mais especificamente da teoria do conhecimento e da

epistemologia, isto é, tolerar deve ser compreendido como superação do antigo parâmetro ocidental de que as relações se dão a partir do binômio sujeito-objeto e passar a considerar que não há um que tolera e um que é tolerado, mas como afirma o exímio educador brasileiro Paulo Freire, “ambos toleram” e, poder-se-ia completar, “são tolerados”.

Quando se considera a naturalização da intolerância no mundo contemporâneo, mas também, quando se leva em conta que com o longo e bem sucedido desenvolvimento técnico-científico, a educação no sentido mais amplo de sua consideração, como maneira de estabelecer parâmetros mínimos de compreensão e ação acerca da realidade e da sociedade tem desempenhado papel reconhecidamente notório na gravidade das relações interpessoais que constituíram e a constituem no decorrer de sua trajetória até o presente momento, veja-se como exemplo os países nórdicos cujos índices de violência são mínimos e os de educação tanto escolar quanto não escolar é reconhecido mundialmente como referência. Assim, é possível vislumbrar o caráter formativo de tolerar que sempre esteve presente no ideário das diversas comunidades, mas que, no entanto, como sugere Adorno no texto “Educação após Auschwitz”, o que se imaginou é que após os eventos históricos da Segunda Grande Guerra, cuja marca sugere o horror da barbárie, jamais se atingiria novamente tal agudez, no entanto, o que se observa através da mídia informativa e dos testemunhos, principalmente quando extraídos dos embates entre as assim chamadas “minorias”, no interior das sociedades atuais, sobretudo, as denominadas como democráticas, portanto, participativas, é a fragilidade da formação humanística, no sentido de consideração sempre maior de suas nuances enquanto pluralidade — nuances estas que conferem a seguridade relativa à própria vida, ou seja, quanto menos se compreendem as perspectivas plurais, mais ameaçada está a vida social.

Assim, a educação aparece associada à tolerância à medida que engrossa a fileira dos que encampam a bandeira contra a barbárie, contra a relativização de conceitos éticos fundamentais para a boa convivência humana em todas as comunidades, não admitindo-se aqui exceções de qualquer gênero. Uma educação voltada para a consideração igualitária no sentido de igualdade democrática, isto é, em oportunidades, direitos e deveres, requer uma abordagem plural das idiosincrasias que somente podem estar em vigor quando viesadas por um conceito como a tolerância que para muito além das diversas ideologias que se pretendem definitivas e absolutas, visa assegurar a

individualidade e ao mesmo tempo a universalidade das expressões e constituições humanas. Por isso, a presente abordagem, intitulada como “O conceito de tolerância e seu valor pedagógico: questões sobre a pluralidade e a coexistência pacífica” têm como objetivo geral contribuir para a superação da pré-conceituação enviesada da contemporaneidade, que na prática exprime a superficialidade da abordagem bem como sua fragilidade teórica de justificação. Tal contribuição se dará através da conceituação primeira do termo, como também de sua evolução histórica (etimológica, semântica e filosófica), bem como o debate acerca dos fundamentos relacionais entre sujeito e objeto que fazem categorizar os atores envolvidos salientando a exclusão ou a marginalização dos inferiorizados por esse sistema de compreensão. A especificidade desse objetivo se dá pela aproximação da corrente político-filosófica denominada Comunitarismo, aqui representada por Michael Walzer, com as reflexões políticas da pensadora Hannah Arendt propondo assim uma ênfase comunitária e ao mesmo tempo fundamentada na pluralidade das relações.

Entendendo o ambiente escolar como o lugar do encontro entre os diferentes, entre as mencionadas idiosincrasias e as mais aleatórias relações sociais, frequentemente autores como Althusser conceituam a educação escolar como reprodutora da vida política e social externa às suas delimitações físicas. Falar sobre educação para a tolerância é sem dúvida versar sobre as incidências de *Bullying*, cada vez mais denunciadas, mas também e em última análise, versar sobre a violência e suas astutas artimanhas relativas à convivência entre indivíduos que carregam consigo distintivos religiosos, distintivos de regionalizações geográficas como o cacoete e o sotaque, a procedência de regiões menos providas economicamente, as diferenças de cor da pele, de afetividade e mesmo de etnias, em suma é falar da intolerância vivenciada tanto do ponto de vista do que pratica quanto do que sofre essa violência.

Alguns casos dão a tonalidade da justificação de se refletir a respeito da tolerância enquanto desdobramento da educação que advém da escola como parâmetro formativo de cidadania e autonomia. Recentemente por ocasião das comemorações dos 40 anos da obra “Vigiar e Punir” de Michel Foucault, em Sorocaba, cidade interiorana do Estado de São Paulo, a escola pública “Professor Aggêo Pereira do Amaral” vivenciou um típico caso do embate entre a irracionalidade da intolerância que visa a ideologização a partir da violência e a salutar força de tolerar para conviver através do enfrentamento e da pacificidade do reconhecimento do outro. E muito embora o evento

tenha contado com a participação do corpo docente e gestor da escola contou ainda com a participação dos pais a presença de um advogado, para enriquecer o debate acerca dos Direitos Humanos e da participação da juventude na democracia, teve ainda um padre representando a pastoral carcerária, e mesmo assim, o movimento sofreu repressões e intimidações por parte de uma parcela da comunidade representada pelas mídias sociais, mas principalmente pela própria polícia militar estadual que em nota repudiou e classificou a iniciativa como infeliz e a metodologia aplicada ao trabalho desenvolvido pelo professor de filosofia como inaceitável.

O fato retrata o complexo contexto de convivência que utopicamente se pretende pacífica, trata-se de um quadro onde não há uma vítima explícita e nem mesmo única. Não a obra, nem o autor, nem o professor e nem mesmo os alunos foram vítimas de intolerância propriamente dita. Deve-se distinguir primeiramente o instrumento de violência utilizado pela polícia, uma nota, uma carta de repúdio, um protesto contra o esclarecimento e o projeto de tornar cidadãos reflexivos aqueles que estão sendo inseridos no mundo, crítica que evidencia a falta de clareza e de um reconhecimento das próprias debilidades que fragilizam o sistema de segurança estadual desde sua composição militar até o modo como são “ressocializados” os que infringem a lei. A intolerância e a violência neste caso especificamente apresentam-se travestidas de uma ideologia de pseudo pacificação e de doutrinação em detrimento de uma paz construída pelo embate multicultural e crítico, esta que não aceita a simples assimilação do outro pelo silenciamento.

Outro caso denotativo da necessidade primaz de tolerância como meio educativo, porém não restrito ao ambiente escolar propriamente dito, é o sofrido por André Luiz Ribeiro, professor de história da rede pública estadual de São Paulo que foi confundido com um assaltante ao adentrar num bar. O docente foi acorrentado num poste, o dono do estabelecimento pediu a seu filho que pegasse o facão enquanto a multidão dava início ao linchamento. Após a chegada dos bombeiros e as insistentes súplicas em prol do esclarecimento da situação o professor foi ouvido e para sua surpresa só foi liberado de sua condição injusta após lecionar para seus algozes preconceituoso sobre um tema proposto por um dos bombeiros, “A Revolução Francesa” e mais especificamente sobre a “Burguesia”.

As palavras do filósofo comunitarista Michael Walzer, de que a tolerância sustenta a própria vida, ganham evidencia e comprovação a partir do relato violento do

professor de história salvo pela “Revolução Francesa” que não fosse trágico seria cômico. Mas o que mais chama a atenção e que não está mencionado, porém é uma triste realidade não só no Brasil, mas, em tantos outros países, é que André Luiz foi confundido pela cor de sua pele negra, que num ideário predominantemente viciado associa indevida e equivocadamente a cor da pele à criminalidade, injustificada pela distribuição de renda, pelos níveis de empregabilidade e pelos índices da população carcerária predominantemente de negros.

Tolerar nesse caso é mais do que partir da compreensão da justiça pela justiça, mas da humanização dos procedimentos e das relações, André Luiz responde em liberdade provisória acerca do “delito” do qual é suspeito enquanto que a mentalidade impregnada nas atitudes de um grupo de trinta pessoas lideradas por um comerciante e por seu filho ganham razão de ser pela pré-conceitualização estereotípica.

No que tange às políticas educacionais de implemento da tolerância na sala de aula, citarei a COFENEN (Conferência Nacional dos Estabelecimentos de Ensino), que inseriu um novo capítulo no debate de inclusão de pessoas com necessidades especiais ao ajuizar o pedido de reconsideração da lei 13.146/2015, especificamente em dois artigos, que resumidamente proíbem as escolas particulares de cobrarem valores adicionais de alunos cuja necessidade seja considerada especial em relação aos outros alunos ditos “normais”. O Sindicato das Escolas Particulares de Santa Catarina (SINEPE) em agosto de 2015 publicou uma carta aberta à comunidade desqualificando as pessoas com necessidades especiais como inaptas ao convívio e ao desenvolvimento escolar das escolas particulares. Foram elencadas 13 razões pelas quais não se poderiam admiti-las ao convívio dito “padrão”, questionamentos como “Há condições de um autista ou alguém com idade mental reduzida e psicológica ser presidente da República?”, ou ainda “Como proceder diante de um aluno que, sem capacidade de discernir, armado, ameaça agredir aos colegas?”

Nessa perspectiva, a conotação de tolerar ganha um adendo que diz respeito à relação escalonada e hierarquizada contida no fazer escolar, denunciado por Foucault em Vigiar e Punir, a padronização pretende-se legalizada, e também o preconceito pretende-se legitimado pela legalidade que constrange os indivíduos e as sociedades a excluir aqueles que segundo seus pareceres não procedem em acordo com a legalidade, normalidade ou como se queira denominar. Na verdade versar sobre a tolerância não é como pretendem alguns versar sobre a capacidade de permitir ou condescender e até

endossar a diferença, trata-se como se veria de uma atitude de reconhecimento de si como outro, ou como sugere Walzer (1999) de reconhecer-se no outro.

Infelizmente, o ano de 2015 foi marcado pela intolerância não somente no âmbito educacional mas em todas as esferas da vida social, inclusive em nível internacional. Atos de intolerância religiosa como os ataques ao Charlie Hebdo e ao Bataclan, a intolerância estatal infligida pela violência da polícia militar aos estudantes e aos professores dos Estados de São Paulo e Paraná, os constantes embates no oriente médio, os conflitos entre ucranianos e russos pela Criméia, e o lastimável caso de intolerância para com os refugiados e porque não sobreviventes das guerras sírias e do norte da África que procuram refúgio nos países europeus que, por sua vez mostram toda sua educação e espiritualidade cristã em não acolher tais demandas, entre tantos outros casos que poderiam ser citados.

Todavia, há uma justificativa pessoal que parte da limitação interpretativa dos principais promotores da educação escolar, os professores, que numa Orientação Técnica (OT) promovida pela diretoria de Ensino de Itapetininga, cidade do interior do Estado de São Paulo, refletiu a partir de um artigo de Guacira Lopes Louro (2011) sobre o termo tolerância e sua aplicabilidade relacionada à questão de gênero no ambiente escolar. O texto mostrava uma parca e limitada compreensão da temática da tolerância principalmente por sustentar a obsolescência da palavra cuja justificativa era a de que expressa e confirma a desigualdade de classes pela consideração do outro como excêntrico. Contudo, tanto a interpretação comum quanto a proposta textual partiu do desprezo de que ao negar-se a possibilidade de tolerância abre-se espaço para que a intolerância impere livremente e violentamente. A partir dessa reflexão surgiu o intento de salientar o caráter urgente e ao mesmo tempo plural e democrático da tolerância enquanto formação dos indivíduos, formação que ocorre, sobretudo, a partir do ambiente escolar que como sugerem Arendt e Walzer constitui-se como lugar intermediário entre a família e a sociedade, mas que por já integrar a esfera social a qual o indivíduo está inserindo-se gradativamente, possui a incumbência de fazer ressoar os valores e os princípios de convivência pacífica entre diferentes.

Fundamentado numa metodologia bibliográfica, o plano de trabalho da presente pesquisa tem início a partir de uma aproximação e atualização da discussão acerca do significado da tolerância como atitude e valor social, que se desenvolveu através do Iluminismo e de seus pensadores, que muito embora tenha sido engendrada no âmbito

religioso do período desenvolveu-se etimológica e semanticamente através dos tempos até receber significações teóricas imbuídas de fundamentos filosóficos e políticos que a associaram, com a clara finalidade de salvaguardá-la, à racionalidade enquanto que a intolerância, em contrapartida, foi associada à irracionalidade.

O segundo capítulo apresenta a discussão em torno dessa associação da tolerância com a razão humana. Trata-se de apresentar as nuances internas da discussão em torno da razão conceituada a partir do Iluminismo, que sustentam sua ligação com o comportamento ético e, portanto, social que se desenvolveu a partir desse período. Nesse contexto, apresenta-se a partir das reflexões de Rouanet o embate entre o racional e o irracional, desdobrados em razão sábia, razão enlouquecida e irracionalismo. Desse conflito compara-se a usualidade do termo tolerância na atualidade, também caracterizada como tolerância sábia, enlouquecida e intolerância. São apresentadas as duas principais ideologias que deram origem às inúmeras e novas ideologias da atualidade, aquela que se fundamentou em Marx (marxismo) e a que se fundamentou em Comte (positivismo), cuja perspectiva era falsear a realidade e a racionalidade intentando em última análise a incorporação da oposição.

Já o terceiro capítulo evidencia os mecanismos das ideologias na prática política onde destacam-se a apresentação delas como ameaça à racionalidade e conseqüentemente a tolerância comparada e a exposição crítica dos mecanismos ideológicos que inviabilizam a vida comunitária e a valorização das diferenças em prol da afirmação da homogeneização inclusive dos pressupostos de individuação, fazendo perder o senso comum de humanidade e sociedade por meio do silenciamento e da solidão. O capítulo termina com a apresentação da fundamentação relacional que se destacou no pensamento contemporâneo através das análises habermasianas e jasperianas sobre a relação sujeito-objeto, que viabilizou a atual compreensão de uma tolerância do outro como inferior. Os autores sustentam uma re-significação desse binômio (sujeito-objeto) em prol do agir comunicativo e do sujeito abrangente.

Por fim, o quarto capítulo, por meio de Marcuse e Kant apresenta as principais críticas referentes a uma tolerância pura e ingênua incapaz de atuar em algum sentido com intolerância, principalmente no que diz respeito às atitudes derivadas das compreensões éticas relativizadas hodiernamente traduzidas pelas múltiplas possibilidades de violência e intolerância. As finalidades da tolerância e a nova, porém tradicional compreensão da tolerância como progresso da humanidade fundamentam a

visão do comunitarismo walzeriano que pressupõe uma educação politizada para a compreensão da tolerância como relação sujeito-sujeito e não mais como suportaçãõ. Um último fôlego destaca-se nesse capítulo, na reflexão e definição do ambiente escolar como local propício para se desenvolver uma pedagogia da tolerância, que se evidenciou através da aproximação entre Arendt e Walzer.

CAPÍTULO I

1.1. Aspectos da discussão atual sobre a tolerância

Ao iniciar a discussão acerca do conceito de tolerância, é preciso que se faça um esforço aproximativo no sentido de contextualização tanto dos parâmetros historicamente convencionados como dos pressupostos teóricos que confeccionam ou confeccionaram os ideários intrínsecos à prática tolerante. Por isso, o presente capítulo inicial versará sobre as demandas do agir tolerante a partir da historiografia, mais especificamente da conjuntura relacional da tradição judaico-cristã, da tradição política Greco-Romana, até chegar ao período do Iluminismo como *locus* da formalização pragmática conceitual. Desta forma, o Iluminismo será tido como período onde o termo foi cunhado e associado à racionalidade que diretamente vinculada ao conhecimento associa-se à educação no sentido mais amplo do termo, dada a crescente necessidade de se solidificar tal ideário na mentalidade das gerações pós-Iluminismo.

O primeiro capítulo também apresentará brevemente a evolução conceitual da tolerância, que é fator relevante para a fundamentação posterior que se fará com o transcorrer das investigações filosóficas que perpassam o fazer educacional como prática social, cuja maior incumbência é a de transpor da teoria à prática os conteúdos intelectualmente desvendados e amadurecidos pela humanidade; à educação filosoficamente fundamentada também cabe a tarefa de clarificar através da compreensão das nuances de tolerar, os mecanismos de homogeneização social, isto é, investigar a tolerância pelo viés filosófico-educacional está no horizonte das perspectivas de combate à intolerância e valorização da pluralidade e da diferença.

Diferentemente da introdução, a qual se fez menção a fatores sociais que apelam à urgência do ato de tolerar como ideal ético comum à sociedade que se pretende viva e com direitos, nesse momento cabe-nos ressaltar a discussão teórica imediata e até acadêmica que decorre das evidências mencionadas introdutoriamente.

Segundo Cardoso (2003), o debate acerca da tolerância ao nível internacional ressurgiu em meados do século XX, pela UNESCO como organismo estabelecido no interior de uma comunidade mais ampla que é a ONU. É preciso que se pontue o fato

notório atestado pela Segunda Grande Guerra do extermínio de pessoas e, de inúmeras iniciativas de valorização dos mais diversos tipos de preconceitos e classificação social que corroboraram ou incentivaram o surgimento de organismos como a ONU e a UNESCO cuja finalidade última, ao menos teoricamente, é de salvaguardar os direitos de convivência entre as diferentes constituições e principalmente do respeito mútuo frente à pluralidade dos fenômenos notadamente humanos.

Não obstante os eventos de horror das Guerras, donde se passou a conviver com o fantasma da aniquilação, o que se supunha, por parte dos países em geral é que a população mundial precisava ser educada para a tolerância do outro afim de que aqueles acontecimentos não viessem a se repetir, no entanto o que se observou foi o alastramento de conflitos cada vez mais violentos e intolerantes tais como embargos a países de economia divergente, como em Cuba, ou como nos conflitos do Oriente Médio em prol da criação dos Estados de Israel e Palestino, a retomada dos nacionalismos étnicos como o conflito entre Bósnia e Kosovo, ou dos nacionalismos étnico-religiosos como no caso do Hezbollah formado por libaneses xiitas para combater os sunitas e, atualmente o Estado Islâmico com iniciativas de cunho terrorista favorecem o agravamento do racismo, da xenofobia, do antissemitismo, do incentivo a políticas de migração conservadoras entre outras. Na America Latina, o drama dos eventos de aprofundamento da intolerância dizem respeito aos conflitos de reforma agrária, à guerra ou disputa do tráfico, que a exemplo do que ocorre na Europa, na África, no Oriente Médio ou na Ásia e Oceania, vitimiza tanto aqueles que estão diretamente envolvidos como também, a civis inocentes muitas vezes chacinados, torturados, desaparecidos e culpabilizados inclusive pela própria polícia, pelo próprio Estado, pela sociedade ou pelos grupos e mentalidades dominantes. (WIEVIOKA, 1996).

A considerar a conjuntura que se desenvolveu a partir do século XX, principalmente do pós-Segunda Guerra Mundial, pressupõe-se a necessidade de ampliação da democracia e da cidadania como conceitos garantidores da vida social e da vida mesma. Dai se entende o fato de organizar-se para além dos Estados-nações princípios que possam de fato reger as atitudes e conseqüentemente os juízos pautados pela humanização dos métodos e das iniciativas, trata-se de viabilizar uma pressuposição minimalista, porém, eficaz de coexistência entre os diferentes.

As iniciativas que se implementaram a partir dos esforços da ONU e de um de seus órgãos, a UNESCO, tendo em vista a convivência pacífica e tolerante entre aqueles que muitas vezes são vistos como antagônicos, deram-se concretamente através daquilo se poderia chamar de “celebração da tolerância”, ou seja, criou-se por meio da proclamação dos chamados anos internacionais, momentos de reflexão e de tentativas de desenvolvimento do tema tornando-o celebre pela sublimidade e exterioridade das assembléias participativas, assim, “Os anos internacionais são uma ocasião propícia para suscitar novas ideias, organizar debates e sensibilizar a tomada de consciência ...’ (UNESCO, 1999, p.1) sobre um determinado tema ou campo específico [...] Com esse intuito, a Assembléia Geral da ONU de 1993 consagrou 1995 como o ‘Ano Internacional da Tolerância’”. (CARDOSO, 2003, p. 107) cujo mote era única e exclusivamente promulgar as reflexões que se davam através da reunião entre intelectuais e agentes envolvidos na efetivação desse movimento em prol da diferença.

Em Moscou no ano de 1993, houve o Congresso Mundial de Filosofia, cujo tema era “A Tolerância, hoje”, que passou a associar formalmente a perspectiva filosófico-educativa do tema à sua implementação como se pretendia desde então com os esforços das Nações Unidas. Por isso, coube à divisão de filosofia da UNESCO organizar a programação do “Ano internacional da Tolerância”, iniciativa que fez transparecer ainda mais que “o Espírito da tolerância deve ser construído pela educação” (Ibidem, 2003, p.108)

Neste sentido, a UNESCO Visando um amadurecimento mínimo para a natureza dos debates e das práticas a serem engendradas a partir dos encontros que se realizariam no mencionado ano da tolerância, realizou fóruns que propositadamente distribuíram-se ao redor das diversas regiões do mundo pretendendo contemplar as inúmeras características assumidas pela tolerância a depender de sua circunstancialidade. Foram sete grandes conferências internacionais ocorridas entre 1993 e 1995 nas cidades de Rio de Janeiro, Seul, Sienna, Cartago, Nova Déhli, Moscou e Istambul, tendo como objetivo maior reunir contribuições significativas para o que se denominou como “Declaração de princípios sobre a Tolerância” publicada em Paris em 16 de novembro de 1995, na 28ª Conferência Geral da UNESCO.

Como mencionado, cada cidade contribuiu em acordo com as circunstâncias nas quais a tolerância se colocava como urgência, o que faz entender que a ela está associada necessariamente a mutabilidade conceitual que se desdobra a partir da

compreensão mínima que é a humanidade como fundamento dos comportamentos notadamente éticos. Assim, em Istambul assumiu-se como tema e proposta de reflexão “A liberdade de consciência e de religião”, em Moscou “As políticas regionais étnicas e a constituição da nacionalidade”, visando sobretudo compreender o papel do poder público frente a expressiva pluralidade; o tema “A interdependência entre as dimensões espirituais, pessoais e sociais” foi discutido em Nova Déhli espelhando-se no modelo prático de não-violência e de pacificidade da figura do “Mahatma” Mohandas Ghandi. A tonalidade desse debate estava imbuída do respeito a todas as formas de vida, de espiritualidade e na consideração do multiculturalismo.

Em Cartago, o tema foi “Sobre o ensino da tolerância”, enfatizado pelo cunho filosófico dessa compreensão através do mútuo reconhecimento, do respeito e da consideração das inúmeras maneiras de expressão que se pode extrair da relação com o outro. Este encontro também teve cunho ético, pois tratou das relações próprias do âmbito social evidenciando que “A educação para a tolerância tem como fim o reconhecimento do outro e o respeito mútuo, e implica valores como: democracia, pluralismo político e religioso, liberdade de consciência e justiça social” (Ibidem, 2003, p.114). Em Sienna o tema relacionou-se com Estado Civil e Religião: Laicização e secularização; Em Seul “Democracia pluralista e pluriétnica” cujas propostas práticas foram de transposição dos princípios teóricos do debate sobre a tolerância tendo como pressuposto os programas nacionais de educação pautados nos direitos humanos preconizando a formação em todos os níveis, mas principalmente buscando formar os indivíduos para a convivência pacífica desde a escolaridade como período primeiro da formação até a vida profissional, ou seja, os planos nacionais de educação além de serem voltados para a educação básica deveriam objetivar também a formação profissional em prol da cultura de paz.

O último encontro, o do Rio de Janeiro, teve como mote inspirador toda a gama Latina de interpretação histórica e também da realidade, por isso, assumiu cunho social e político contextualizado pelos objetivos gerais do encontro: refletir, discutir e identificar estratégias eficazes de atuação política numa sociedade, especificamente a latino-americana embotada de sentimentos de justiça e equidade. Dessa maneira defendeu-se o engajamento político como maneira própria de se combater atitudes de passividade e principalmente de indiferença ante o tratamento injusto e dominador.

Tais encontros forjaram a discussão mais sistêmica, mais formal e de caráter internacional já implementada pela história recente, seu maior fruto foi a elaboração dos mencionados princípios sobre a tolerância, no entanto, a considerar a prática como instrumento de aferição da relevância desse esforço comum, há de se reconhecer que muitas são as sementes e as perspectivas criadas e até desdobradas dessas iniciativas, mas os crescentes eventos de horror observáveis testificam a urgência e a utilidade¹ da tolerância enquanto valor a ser cultivado e debatido e defendido.

Em outra perspectiva de reflexão acerca do ato de tolerar e da importância de sua usualidade, é preciso que se pontue como atualidade dessa discussão as iniciativas acadêmicas que, ao menos no campo teórico, expõe maior envergadura metodológica e de conteúdo para o alargamento da proposição da tolerância como valor. Muitas vezes, na academia o ponto de partida que justifica a imersão investigativa do tema é motivada pelas inúmeras situações do cotidiano e, portanto, do contato com grupos considerados minoritários, ou não hegemônicos em determinadas sociedades, por isso, não é de se estranhar que as pesquisas sobre o tema estejam associadas em grande maioria aos

¹ Segundo Marques (2004), pode-se definir utilidade já a partir dos gregos, tendo em Epicuro o representante da necessidade como valor norteador das ações, mas também, autores romanos como Lucrécio que por sua vez busca um plano prático de aplicação dessas necessidades que posteriormente, foram traduzidas por David Hume através de uma visão empírica a respeito da utilidade. O autor apresenta o problema da utilidade a partir de Hume, que conforme consta foi o primeiro autor moderno a versar sobre a utilidade de uma concepção notadamente moral, segundo as nuances que lhes são próprias, “Bentham em seu *Article on Utilitarianism* apresenta as etapas para o desenvolvimento do “princípio da máxima felicidade”, e identifica Hume como o responsável pela introdução da palavra *usefulness* (utilidade). É notório o fato de que Hume fora um dos primeiros filósofos da modernidade a empregar o termo utilidade no âmbito moral como um dos guias para a ação” (p.144) – A interpretação de Hume por Marques evidencia as duas modalidades pelas quais a utilidade vigora como de caráter moral e, portanto, de sua necessidade racional-prática e, ao mesmo tempo mostra o quanto essa conceituação é genuinamente humana, “A utilidade entendida como uma qualidade remete a uma dúvida: esta qualidade serve a quem? Em sua resposta consta o interesse de alguém, mas não somente o próprio, visto que o sentimento de aprovação é extensivo para outros. Assim, os interesses que estão em jogo não são limitados somente à própria pessoa, mas extensivos também aos demais, pois é nesta dupla relação que o sistema de aprovação de uma ação se apoia. Aqui há uma relação do conceito de utilidade com os conceitos de humanidade e benevolência, na medida em que o útil se afasta de um ponto de vista meramente egoísta, e caminha na direção da valoração dos demais”; “O conceito de utilidade também está relacionado com a intencionalidade, o útil não existe na natureza no sentido de uma entidade, mas são as consequências de uma ação ou produto que beneficia ou não a pessoa ou o grupo. Assim, no mundo físico não há utilidade, pois ela não se encontra fora das convenções humanas” (p.147). Por fim, a integralidade do capítulo coloca a ênfase humana sobre a questão daquilo que agrada, ou seja, ao se referir à utilidade o sujeito é imediatamente remetido àquilo que lhe apetece os sentidos, o que está segundo interpretação de Marques, intimamente ligado ao senso de humanidade como valor a ser corroborado pela prática; por isso, ao falar sobre utilidade se está também falando sobre finalidade, numa espécie de *telos* propondo que a depender das finalidades, cujo critério é o benefício da humanidade, se pode afirmar sobre a utilidade ou não das ações e concepções de caráter moral.

cursos e às disciplinas humanísticas, principalmente por aqueles que dizem respeito ao âmbito social e político propriamente dito.

Há quem defenda a obsolescência do termo, ou seja, há partidários da substituição do termo “tolerância” pelo termo “respeito”, ou ainda “tolerância” por “solidariedade” entre tantos outros. Na maioria dos casos tais defesas ocorrem pelo fato de que a tolerância apareceu no cenário histórico associada ao contexto religioso e mesmo com o desdobramento conceitual em evolução foi utilizada, não poucas vezes como instrumento de ideologia, que desfavoreceu tanto a conceituação quanto a prática do valor. Assim,

Outros grupos modernos tem considerado a tolerância condescendente para com as condições de injustiça. Por exemplo, T. S. Eliot (1888-1965) escreveu que, nas condições do secularismo moderno “Os cristãos não precisam ser tolerados” (CRANSTON, p.101); melhor, querem ser respeitados. De maneira parecida, porta-vozes de grupos étnicos, mulheres, gays, e outros tem objetado que a simples posição de ter de ser tolerado já é injusta, refletindo o poder da desigualdade. (New dictionary of the History of ideas, p.2337)²

Frequentemente a tolerância tem sido associada a atitudes de injustiça ou de promoção da desigualdade, principalmente ao contribuir para a ideia de permissão da existência do diferente enquanto outro a ser suportado e, talvez, a implementação do termo “respeito” em substituição ao termo “tolerância”, como pretendido por algumas minorias³ como, por exemplo, setores do movimento negro, possa resultar em algum efeito, mas é possível que a terminologia, nesse sentido, não alcance os objetivos de convivência pacífica e de garantia da vida pretendidos, pois, o fato histórico mais notório quando se avalia a evolução terminológica é que as significações podem assumir conteúdos inclusive contraditórios em relação aos valores primeiros do

² Other modern groups have considered toleration condescending and ultimately affirmative of conditions of injustice. For example, T. S. Eliot (1888–1965) wrote that in the conditions of modern secularism “The Christian does not want to be tolerated” (Cranston, p. 101); rather, she wants to be respected. Similarly, spokespeople for ethnic groups, women, gays, and others have objected that simply being in a position of having to be tolerated is already unfair, reflecting power inequalities. Tradução nossa.

³ Ouve-se muitas vezes dizer que a tolerância é sempre uma relação de desigualdade em que os grupos ou indivíduos tolerados ocupam uma posição inferior. Tolerar alguém é um ato de poder; ser tolerado é uma aceitação da própria fraqueza. Deveríamos almejar algo melhor do que essa combinação, algo além da tolerância, algo como o respeito mútuo. Todavia, [...] O respeito mútuo é uma das atitudes que contribuem para a tolerância – a atitude mais atraente, talvez, mas não necessariamente a que tem maior probabilidade de se desenvolver ou a mais estável ao longo do tempo. (WALZER, 1999, p.69).

engendramento terminológico, que por sua vez são sempre relativo a determinada época.

Não significa que a prática do termo “respeito” defendida pelas referidas minorias está posta em cheque, mas que a substituição de um termo por outro nem sempre resulta nos efeitos pretendidos. E por outro lado também, a verificação e clarificação de um termo por meio da aferição científica tanto histórica, quanto filosófica e, sobretudo, política, aparenta maior confiabilidade pelo fato de que seu sustento é o conhecimento e o aprofundamento de questões delicadas e urgentes como as relações sociais de tolerância.

Outros esforços tem sido aplicados na tentativa de dar nova ênfase à dinâmica relacional própria do fazer social implicado pela tolerância. Como no caso de outra proposta de substituição do termo, neste caso pelo termo “solidariedade”, que tem como pressuposto norteador a concepção filosófico-fenomenológica de Lévinas e Bubber. Tal concepção foi defendida por Timm de Souza em entrevista cedida à Revista do Instituto Humanitas Unisinos onde respondendo à questão: “Em que aspectos esse diálogo [referindo-se à filosofia do diálogo] pode contribuir para o desenvolvimento da tolerância em nossa sociedade contemporânea?”, disse:

“Tolerância” é um termo da modernidade esclarecida, que deveria, hoje, no mundo contemporâneo, ser substituído pelo termo “solidariedade”. Quem tolera faz uma concessão ao Outro; quem solidariza, compreende que não pode ser sem o Outro. Por isso, proponho a substituição do termo “tolerância” por “solidariedade”, sempre que se estiver fazendo referência a uma humanização da sociedade contemporânea. E, neste sentido preciso, Lévinas tem muito a ensinar.<<http://www.ihuonline.unisinos.br>>

Na esteira dessa reflexão Pereira (2014)⁴ em sua tese de doutoramento pela PUCRGS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul) apresentou sua proposta de substituição do termo “tolerância”, tendo como fundamento as teorias do filósofo argelino-francês Jacques Derrida e considerando todo o arcabouço historiográfico do desenvolvimento político e ético do conceito, propôs a hospitalidade como alternativa à tolerância, que segundo Pereira trata-se, assim como para Timm, de

⁴ Para maiores aprofundamentos consulte-se a tese de doutorado em filosofia apresentado junto à PUCRGS em 2014, intitulada como “Da tolerância à hospitalidade na democracia por vir. Um ensaio a partir do pensamento de Jacques Derrida”. Disponível em: <<http://repositorio.pucrs.br>> .

um valor herdado do Iluminismo e ainda defendido pelos filósofos da contemporaneidade, mas que necessita de atualização.

Tais iniciativas de debate referente ao enfrentamento das nuances sociais e políticas da convivência agregam valor ao tema da tolerância, evidenciando sua importância seja para a manutenção de seu uso, seja para a substituição do mesmo, bem como também auxiliam na compreensão da discussão atual do mesmo. Contudo a presente investigação não se coaduna com os esforços em prol da substituição tácita seja por via da aferição do cotidiano, como pretendem os movimentos de cunho minoritário, seja por meio das averiguações filosóficas desenvolvidas no âmbito acadêmico.

As investigações histórica, etimológica, semântica e até epistemológica certamente colaborarão efusivamente para o desdobrar da defesa do conceito de tolerância ora empreendido, mas, também o discurso filosófico e as análises políticas comporão o quadro reflexivo em prol da verificação do valor tolerância na prática social notadamente aferida através da educação e mais especificamente da educação escolar.

No presente texto defende-se que a tolerância sustenta a própria existência e que seu oposto, a intolerância é sinônimo de barbárie, e a representa, sobretudo, no âmbito das relações político-sociais ganhando espaço a partir da exclusão do seu antônimo; É surpreendente que, mesmo após a revolução racionalista do período da Ilustração, quando não mais se esperava uma forma, qualquer que fosse, da emancipação do irracional, do ponto de vista prático, que inclusive já era visto pela história como vencido, surgir a noção de “sujeito despótico”, formalizada e denunciada no pensamento de Horkheimer e Adorno (1947). Segundo Mattéi (s/d, p.76), o conceito de “sujeito despótico” estabelece a dinâmica de ênfase no “Eu” em detrimento da relação com o “Outro”, assim, os referidos autores, “tornam clara a condição maior da barbárie de nosso tempo, que consiste no fechamento do sujeito sobre sua interioridade”, que indica a indissolubilidade dessa problemática, pois, “Não encontraremos portanto a causa das regressões da civilização no exterior da mesma, tampouco encontraremos a causa do fechamento do sujeito no exterior do sujeito” (Ibidem, s/d, p.76).

Assim, partidamos-nos por uma apologia da tolerância a partir das circunstancialidades as quais as sociedades humanas de todas as épocas estão associadas pelas idiossincrasias e pela pluralidade das expressões que cancelam a autonomia e a ética do viver junto. Propor a substituição da tolerância é o mesmo que desconsiderar o que ela sustenta, “Ela sustenta a própria vida, porque a perseguição muitas vezes visa a

morte, e também sustenta as vidas comuns, as diferentes comunidades em que vivemos. A tolerância torna a diferença possível; a diferença torna a tolerância necessária”(WALZER, 1999. p.XII e XIII) e “a tolerância, portanto, é insubstituível, seja do ponto de vista epistemológico, como condição indispensável no caminho da verdade, seja do ponto de vista ético, como condição necessária para a autonomia individual” (ABBAGNANO, 2007, p.1143).

1.2. Aspectos etimológicos e históricos

A historiografia pode trazer à luz fontes que muitas das vezes poderiam ser consideradas inócuas, mas que especialmente quando se pretende conhecer um dado e sua evolução tornam-se necessárias e até mesmo exigências, que obstaculizam ou proporcionam o êxito de uma pesquisa. Retomando a conceituação da Antiguidade, na linguagem grega bíblica do *Coinê*⁵, no texto da Carta de Paulo à comunidade dos Romanos, no capítulo segundo e no verso quarto, a palavra tolerância aparece como sinônimo de paciência quando diz:

Tolerância: Texto da Bíblia Jerusalém⁶	Tolerância⁷: Texto Grego – Novo Testamento Interlinear⁸
“Ou desprezas a riqueza de sua bondade, paciência e longanimidade, desconhecendo que a benignidade de Deus te convida à conversão?”	H tou ploutou thç xrhstothtoç autou kai thç anoxhç kai thç makroqnmiaç katafponeiç agnown oti to xrhston tou eis metanoian se agei;

⁵ [...] “*Coinê*” é a forma feminina do adjetivo grego “*coinós*”, que aqui é usado no sentido de “comum”. Emprega-se a forma feminina porque fica implícito o substantivo “dialecto” (*dialektos*), que, em grego, é feminino [...] é também chamado de grego helenístico. Isto porque o mesmo resultou de um processo de helenização, ou seja, da disseminação da cultura da língua grega, iniciado por Alexandre, o Grande, da Macedônia, por volta de 330 a.C. (c.f. Novo Testamento interlinear Grego-Português. 2004, p.ix)

⁶ Esta é considerada uma Bíblia de estudos, traduzida para o português a partir do texto da renomada “*École biblique de Jérusalem*”, com o título: “*La Bible de Jérusalem*” cuja edição original é de 1998 e em língua francesa. (Bíblia de Jerusalém, 2003, p.1968)

⁷ De acordo com o Dicionário do Grego do Novo Testamento: Paciência, suportação e tolerância (2003, p.54).

⁸ O Novo Testamento interlinear Grego-Português faz parte das iniciativas acadêmicas da Sociedade Bíblica do Brasil com a finalidade de pesquisa do referido texto, tendo como ênfase o contato com o texto grego mais próximo ao original.

Essa definição é consoante com a significação Clássica⁹ do grego, como no dicionário: “A Greek-English Lexicon” (1996), onde o sinônimo apresentado indica as seguintes acepções: “Conter, cessamento das principais hostilidades, armistício, trégua, contemporizar, aguardar por um tempo, longanimidade, permissão para, alívio da doença.”¹⁰

O dicionário latino a conceitua como “*Tolerantia-ae*, substantivo; 1-Constância em suportar; 2-Paciência”. E em outro verbete descreve: “*Tolero, as, are, avi, atum*: 1-suportar [...] 2-tolerar, sofrer; 3-sustentar, agüentar; 3-manter, alimentar; 5-persistir, resistir a, combater, aliviar”. (Dicionário Escolar, 1967, p.1006) e o Dicionário Etimológico - Antônio Geraldo da Cunha¹¹ define o termo como: “suportar, consentir” (1982, p.774).

Já outro dicionário, o Larousse¹² da língua francesa define a tolerância a partir da representação de sua utilidade social ou mesmo como previsão dos méritos que a caracteriza como atitude, assim, a conceitua em quatro pontos principais, sendo que a primeira definição é, “*Attitude de quelqu'un qui admet chez les autres des manières de penser et de vivre différentes des siennes propres*”, ou seja, “ação segundo a qual se admite que outros vivam ou pensem de maneira diferente da sua própria”; esta definição certamente confere à tolerância a função de propositora da convivência mútua entre os diferentes, mas, não é raro que seja interpretada como uma atitude que parte de alguém superior e que tem por obrigação formal aceitar, permitir ou suportar a existência alheia.

A segunda definição do Larousse é “*L'attitude laissée à quelqu'un d'aller dans certains cas contre une loi, un règlement*”, “Atitude de possibilitar a qualquer pessoa de tomar partido, em certos casos, contra uma lei, uma regra”; é a permissão de uma atitude contrária, ou incomum, implicando em uma postura diversa daquela nomeadamente preponderante e cuja adesão é convencionalmente seguida.

⁹ “[...] A língua grega falada ainda hoje, tem uma historia de, no mínimo três mil anos. A fase arcaica e clássica da língua vai aproximadamente 1000 a.C. até 330 a.C. O período clássico propriamente dito inicia por volta do século V a.C. O período do grego “*Coine*” vai de 330 a.C a mais ou menos 330 d.C. Depois vem o grego bizantino (330 d.C a 1453 d.C) e, por fim, o grego moderno (desde o século XV até nossos dias). (c.f. Novo Testamento interlinear Grego-Português. 2004, p.ix)

¹⁰ *Holding back, stopping, of hostilities: hence mostly, armistice truce, time opportunity, delay of some days, long-suffering, forbearance, permission to, relief from disease.*

¹¹ Dicionário etimológico Antônio Geraldo da Cunha (p.774) - CUNHA, Antônio Geraldo da. Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

¹² <<http://www.larousse.fr>> – Tradução nossa.

A terceira é a “*Attitudede quelqu'un qui fait preuve d'indulgence à l'égard de ceux à qui il a affaire.*”, “Atitude de alguém que é indulgente para com aquele com quem se relaciona”. Indulgência, em geral, é o termo utilizado para manifestar uma espécie de sentimento de compaixão ou piedade relativo a alguém necessitado, ou seja, parte de uma postura de centralidade em prol de quem se encontra na marginalidade e que se considera com algum tipo de importância, incidindo também, em comiseração a partir de uma valoração mínima do alvo em perspectiva.

Por fim, tida como a “*Attitudede quelqu'un à supporter les effets d'un agent extérieur, en particulier agressif ou nuisible*”, “Atitude de suportar os efeitos de um agente externo, particularmente agressivo ou nocivo”. A última acepção do termo parece interpretar a partir do viés biológico-físico, mas também sócio-político o modo como se deve suportar o outro, em outras palavras, a tolerância apresentada como sinônimo de suportaçã e paciência para quem é considerado como detrator, nocivo e causador de males.

Na definição do “Novo dicionário da história e das ideias” (1945), além de uma extensa abordagem histórica procurando recapitular o processo de conceituação da tolerância, há ainda a definição específica do termo a partir de sua significação mais elementar,

Tolerância é uma política ou atitude em relação a algo que não é aprovado e ainda não está decididamente rejeitado. A palavra vem latim, *tolerare*, (significando suportar ou aguentar), sugerindo um significado raiz de colocar-se com alguma coisa. Não há uma definição única e amplamente aceita do termo, e dificilmente é um exagero dizer que cada autor utiliza-a em acordo com sua interpretação. Por isso, seja melhor para se entender os muitos usos da palavra, entendê-la em termos de semelhanças e de família. Deve ficar claro que cada um dos idiomas que utiliza um variante do termo latino [...] adiciona suas próprias conotações ligeiramente diferentes para a palavra, com base em experiências históricas. Línguas que não derivam a palavra do latim têm sinônimos, cada um com alguma sobreposição e alguma diferença no uso¹³

¹³ “Toleration is a policy or attitude toward something that is not approved and yet is not actively rejected. The word comes from the Latin *tolerare* (to bear or endure), suggesting a root meaning of putting up with something. There is no single and widely accepted definition of the term, and it is hardly an exaggeration to say that every author uses it in his or her own way. Therefore it may be best to understand the many uses of the word in terms of family resemblances. It should be clear that each of the languages that uses a variant of the Latin term [...] adds its own slightly different connotations to the word, based on historical experiences. Languages that do not derive the word from Latin have synonyms, each with some overlap and some difference in usage. (New dictionary of the history of ideas / edited by Maryanne Cline

Fundamentado no conceito latino da expressão, sugere que a temática da tolerância está relacionada diretamente ao ato de suportar ou mesmo de aguentar, no entanto, infere que suas acepções são perpassadas pelas diversas formas de interpretações de cada autor que a utiliza, sugerindo inclusive que a melhor maneira de se compreender o termo, seria através da contextualização e da averiguação de sua flexibilidade assertiva, isto é, a flexibilização sofrida pela palavra ao longo da história de seu uso nos mais variados âmbitos em que foi aplicada.

Fica implícita a ideia de que há uma forte influência cultural em torno da usualidade do termo em pauta, pois, suas variações seriam derivadas justamente da tentativa de adequação para abordagem do tema, que teriam ainda como pressupostos a necessidade prática, que em último caso é devida a problemas de ordem social, política e, sobretudo, de convivência.

Com razão, o mesmo dicionário assevera a dificuldade de se conceituar, ainda que do ponto de vista da história, alguns termos como no caso da tolerância, pois seu uso e sua definição tem como ponto de partida a necessidade, o que implica numa situação de emergência nas relações individuais, ou de grupos, como religião, partidos políticos, associações e mesmo agremiações de caráter ideológico. “Às vezes, as práticas da toleração ocorrem antes mesmo da ideia, e às vezes ideias precedem às práticas. Onde a toleração é praticada como norma, não há necessidade de se escrever a respeito dela”¹⁴ (p.2337).

Por fim, a Encyclopedia of the Early Modern World (2004) traz uma definição justaposta procurando favorecer uma espécie de justo-meio favorecendo a interpretação do conceito como suportação e dominação, mas também, como antítese da perseguição:

A tolerância (ou seu cognato, tolerância) indica a prontidão de um indivíduo ou de uma comunidade para permitir a presença ou expressão de ideias, crenças e práticas diferentes do que é aceito por esse indivíduo ou pela parte dominante da comunidade. Tolerância exige apenas paciência; não requer aprovação ou endosso das ideias,

Horowitz. p.2335)”. (Tradução livre do termo “tolerância” constante no New dictionary of the history of ideas / edited by Maryanne Cline Horowitz. 1945, p.2335).

¹⁴ “Sometimes practices of toleration have come before ideas about it, and sometimes ideas have come before practices. Wherever toleration is practiced as a norm, there is not much need to think or write about it”. (Tradução livre do termo “tolerância” constante no New dictionary of the history of ideas / edited by Maryanne Cline Horowitz., 2004, p.2337).

crenças e práticas toleradas. Uma pessoa tolerante respeita as diferenças de si próprio em relação a outras pessoas; uma comunidade tolerante respeita as diferenças entre os grupos e entre indivíduos dentro da totalidade social. A tolerância é, portanto, a antítese da perseguição ou repressão (sistemática ou individualizada) de ideias, crenças e práticas que diferem de um próprio. Na verdade, uma pessoa tolerante ou a sociedade vai proteger a capacidade de tais ideias, crenças e práticas que persistem mesmo embora reconhecendo desacordo com eles¹⁵. (Disponível em <http://www.encyclopedia.com>)

Como se pode observar, as diversas definições acerca do tema, extraídas dos dicionários mais variados, servem de fundamento para se concluir primeiramente que o senso comum¹⁶ se fundamenta coerentemente nessa perspectiva [de dicionário] e vice versa, isto é, também as definições dos dicionários são em certo grau a apreciação e a consideração das perspectivas do sentir comum.

Em segundo lugar, também é possível observar que as definições ora apuradas procuram evidenciar através de sinônimos, como forma de elucidação, aquilo que se pretende como verificação universal de um entendimento social, uma espécie de padronização e ao mesmo tempo de universalização e univocidade de conceitos.

¹⁵Toleration (or its cognate, tolerance) denotes the readiness of an individual or a community to permit the presence and/or expression of ideas, beliefs, and practices differing from what is accepted by that individual or by the dominant part of the community. Toleration demands forbearance only; it does not require approval or endorsement of the tolerated ideas, beliefs, and practices. A tolerant person respects differences between him- or herself and other people; a tolerant community respects differences between groups and/or among individuals within the social totality. Toleration is thus antithetical to the persecution or repression (systematic or individualized) of ideas, beliefs, and practices that differ from one's own. Indeed, a tolerant person or society will protect the ability of such ideas, beliefs, and practices to persist even while acknowledging disagreement with them. (Encyclopedia of the Early Modern World 2004 NEDERMAN, CARY J.)

¹⁶ O conceito de Senso Comum mencionado aproxima-se das teorias de Gramsci na perspectiva em que tende a compreender que o parecer uníssono que se extrai de determinada sociedade relaciona-se com uma espécie de alienação na qual os indivíduos dessa constituinte se mostram atraídos pela ideologia do que é comum; concepção que na filosofia analítica é chamada de Massificação, onde os indivíduos tornam-se objetivados pelos pareceres padronizados. Contudo, pretende-se abordá-lo ao longo dessa construção textual sob a análise arendtiana que o vê como parte integrante do ideal de dominação no sentido de absolutização e totalização social, inclusive de parâmetros que dizem respeito ao mundo privado, que dessa maneira entra em atrito com o mundo público, pois, evade as divisas estabelecidas e encontradas, sobretudo, no pensamento grego da Antiguidade, onde política e subjetividade não poderiam ocupar o mesmo espaço. “Pois, o senso comum, que fora antes aquele sentido por meio do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, tornou-se então uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Esse sentido, era agora chamado de comum meramente por ser comum a todos. O que os homens tem agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio seja a mesma para todos. O fato de que, dado o problema de dois mais dois, todos chegarem à mesma resposta, quatro, passa a ser de agora em diante o modelo máximo do raciocínio do senso comum. (ARENDDT, 2013a, p. 354)

1.3. Contribuição da tradição judaico-cristã

A utilização da palavra tolerância parece engendrada pela tradição ocidental fundamentada na prática judaico-cristã de concepção unívoca de mundo, onde se percebe a existência de um cosmo chamado universo (um único lado)¹⁷, um Deus, um mundo habitado, uma lei, um governante, um único modelo de união conjugal, um vencedor e, por que não, um único modo de comportamento cujo padrão é o responsável em ditar as regras que corroboram tal unicidade.

De fato, os sinônimos utilizados para fundamentar a teoria acerca da tolerância como suportação de outrem, como aceitação ou indulgência, tem início na perspectiva bíblica da tradição judaico-cristã que entende as pessoas como criaturas imperfeitas e criadas pelo Deus único, que é perfeito.¹⁸ Dessa relação nasce a paciência como valor, isto é, a interpretação religiosa dessa tradição fez emergir o entendimento que temos sobre a tolerância enquanto fruto da relação entre Deus e os homens, de um ser perfeito

¹⁷ A mencionada tradição, cujas características parecem denotar uma concepção de mundo voltada para uma interpretação unívoca e, portanto, ímpar a respeito da realidade, tem suas raízes fixadas na história do pensamento a partir de filosofias como a dos pré-socráticos, em sua busca por um fundamento único que fosse capaz de resolver o problema da origem universal; mas também em Plotino que, posteriormente, desenvolveu o conceito de absoluto como alternativo à concepção judaico-cristã. Sua filosofia postulava a unidade das realidades, ou seja, que todas as coisas “são”, e, portanto, participam do ser universal e, que este se encontra na origem de tudo, está em tudo, assumindo inclusive uma conotação denominada como panteísta, onde o sujeito, no caso o “UM”, é encontrado no ser (objeto-sujeito) de todas as coisas existentes, é a chamada inteligência infinita, ou universal, da qual derivam os níveis de ressonância desse ser, totalmente outro e absoluto. A teoria de Plotino foi designada como Teologia negativa, dada sua pretensão de abstrair do conceito de “UM”, “ABSOLUTO”, “UNIVERSO”, e também de “DEUS”, a dicotomia entre sujeito e objeto, porém não à maneira Multiculturalista difundida na atualidade, mas, como sistematização do pensamento como um todo a partir da simplicidade, que implica necessariamente na antítese da complexidade. Trata-se da tentativa de unificação e simplificação (*reductio ad unum*). Segundo Batista Mondin (1981), “o mérito maior de Plotino é ter superado: a) o pluralismo platônico e aristotélico que admitia uma multiplicidade de princípios eternos [...]; b) o dualismo maniqueísta (que via no mal um princípio último igual ao bem), enquanto a matéria que, para Plotino, é a raiz do mal, não é um princípio em si, mas procede do “UM”; c) o dualismo epistemológico que punha entre filosofia e religião uma distância intransponível”. A filosofia plotiniana sustentou tanto o desenvolvimento das ideias de Agostinho de Hipona, quanto de Tomás de Aquino, e em última análise das filosofias que se sucederam e que serviram de parâmetro na formação conceitual unificadora do ocidente. (c.f. MONDIN, 1981, p.133).

¹⁸ A tradição oriental possui outras significações tanto para a relação entre a divindade e a humanidade, quanto para o entendimento da necessidade de tolerar o diferente. Por se tratar de uma questão bastante ampla não se fará uso da mesma ao longo dessa pesquisa. Para maior aprofundamento consulte-se a obra “Sobre o sentido do mito” de Panikkar e também “O herói de mil faces” (S/d) de Joseph Campbell (2007). Ambas as abordagens remontam ao orientalismo no sentido humanístico de convivência pacífica e coexistência. O ponto de partida desses autores é primeiramente a mitologia e os ensinamentos comportamentais das grandes tradições orientais e ocidentais, por fim, procuram abordar a unidade e a pluralidade contida nesses conteúdos de cunho formativo.

para um ser imperfeito; há evidentemente a necessidade de que o ser perfeito seja paciente e permita a existência alheia, uma vez que ele mesmo os criou.

Trata-se de uma espécie de escalonamento onde Deus lá em cima é o Senhor e os homens aqui em baixo são os servidores desse senhor. Tal hierarquia foi muito bem entendida tanto pelo fenômeno judaico, quanto pelo fenômeno cristão, pois refletida na prática dessas instituições hierárquicas de maneira a compor aquilo que se denominou no ocidente como tradição, em outras palavras, tal concepção foi reverenciada como patrimônio do ocidentalismo e constituinte de sua envergadura.

Por outro lado, a compreensão interna do povo de Israel, ao longo de sua história, é a de um povo escolhido por Deus para uma aliança, o que em termos gerais significa que aquele povo sentia-se eleito, ou seja, preferido e diferente de todos os outros, destinado ao governo das nações. Talvez aqui tenha-se o princípio para a conclusão de que ao assumir essa relação com esse Deus, aquele povo assumia conseqüentemente o culto único que de certa maneira corroborava a implementação da lei única (Torah) e ao mesmo tempo do governo único que se estabeleceu por meio de Juízes e Reis.

Por isso, procurou-se extrapolar a teoria de tal eleição, mas extrapolá-la do âmbito religioso tendo em vista o âmbito político, assim, na prática tratava-se de motivação ideológica em prol da dominação política. Muitos são os exemplos bíblicos que o evidenciam, basta mencionar Moisés que enfrenta o Faraó para libertá-los, clara reivindicação de autonomia política; também Josué que invade a chamada “Terra prometida” e, o arranjo estratégico feito por Salomão ao unificar o culto e a política casando-se com as rainhas e princesas dos povos vizinhos.

As políticas do povo de Israel são evidentes no contexto da literatura bíblica, pois mostram entre relatos e histórias mitológicas, a eleição, e o modo como esse povo assumiu para si a condição de eleito, lançando mão da violência, como instrumento de dominação e ditando uma única Lei como critério político e, talvez, estabelecendo o paradigma interno da relação de tolerância como benevolência, ou seja, uma hierarquia entre os povos, onde a suportaçãõ do diferente parte da concepção de superioridade do eleito e inferioridade do não-eleito.

A conclusão mais óbvia dessa perspectiva historiográfica primeira, do ocidentalismo e de seu perfil unificador, é a visão de modelo político que se evidencia a

partir da relação desproporcional entre o homem e Deus, e conseqüentemente desproporcional entre o povo eleito e o povo não-eleito. Trata-se da invenção, ou, do surgimento da necessidade de reconhecer algo, no caso do “Estado eleito”, ou, alguém, no caso do integrante desse povo, que seja representante daquele Deus governante, e o faça através da unicidade, como sugere o livro do Gênesis no relato da criação ao mencionar que o homem seria o governante do mundo criado por Deus, uma espécie de gerente, responsável por manter a ordem e a unidade, fato esse que se deforma pela inimizade entre o homem e a natureza aqui representada pela serpente, que culmina na desordem e na falta de unidade dada à citada inimizade, mas também, posteriormente, no conceito de “governo unificado” estabelecido na teologia judaica onde o governante representava o próprio Deus e unificava o povo eleito, que é o caso de Davi e Salomão para citar os mais conhecidos.

Dessas considerações decorrem problemas eminentemente contemporâneos como a dificuldade de aceitação dos comportamentos diferenciados daqueles padronizados, do afrouxamento da lei frente às novas realidades, da multiplicidade de interpretações e de vivência, dos desacordos entre as opiniões que tem gerado atritos entre essas concepções e as conceituações unívocas dessa sociedade tradicional, lançando mão inclusive de violência. Não é demasiado excessivo concluir que o fazer político tradicional é essencialmente hierárquico e voltado para uma universalização dos procedimentos e também dos pensamentos, numa espécie de “proselitismo político” estabelecendo como principal desafio o problema da convivência com características de paz entre os diferentes e em última instância, a dificuldade ou tentativa de extinguir a tolerância da vida comum.

1.4. Contribuição da tradição greco-romana

No Tratado sobre a tolerância, Voltaire nos relata a experiência grega e romana de tolerância como suportação, como indulgência ou permissão e mesmo como aceitação do diferente no ambiente social-religioso ao qual preponderantemente se refere em sua obra. Sua menção perpassa o uso grego e romano da religiosidade, não como empecilho para a convivência, pois segundo seus relatos, era bastante comum entre esses povos a adoção de práticas religiosas diversas ainda que devotassem a uma divindade suprema seu maior culto, havia também a permissão seja pelas autoridades, ou ainda pelas práticas populares, de outras divindades de menor consideração e que

constituíam um panteão de possibilidades devocionais, “Havia uma espécie de direito de hospitalidade entre os deuses como entre os homens” e “[...] parece que entre todos os povos antigos politizados, nenhum ofendeu a liberdade de pensar” (VOLTAIRE, 2006, p.34).

Com esta última afirmação o filósofo pretende expor o grau de tolerância constante na Antiguidade, sua análise realoca do religioso para o político, o critério de convivência daquilo que se poderia determinar como sendo parte do tolerar e ser tolerado. Contudo, essa mesma conduta muito embora fosse de consideração bastante pertinente, somente evidencia que para gregos e romanos, a tolerância, muito embora não vigorasse como um conceito era verdadeiramente uma atitude virtuosa de condescendência e reconhecimento através do respeito mútuo, ou seja, tratava-se de uma postura frente ao outro, daí entender-se que, como mencionado no início desse texto, a tolerância essencialmente não se trata de terminologia, mas de vivência e convivência.

O julgamento de Sócrates, na Antiguidade grega, vigora como a única das opiniões condenáveis, no dizer de Voltaire, pois representa um “terrível argumento”, comumente utilizado pelos detratores da tolerância para implementar a intolerância ou ainda qualquer não utilização do conceito que vise prejudicar a convivência pacífica.

O filósofo pondera acerca da intolerância como injustificável e que o julgamento de Sócrates serve de parâmetro para tal argumentação, pois bem na verdade não diz respeito à religiosidade, principal ponto por ele defendido, e nem mesmo às opiniões, como parecer voltado à filosofia, mas diz respeito estritamente às disputas internas de terras, de propriedades e de benefícios onde o problema real não era a convivência entre os pareceres diversos, mas a disputa pelo poder. A lição que se pode tirar do julgamento de Sócrates não é que os atenienses tenham sido intolerantes simplesmente por conta das opiniões atípicas do filósofo, mas que sua intolerância tem como matriz o desejo de dominar a opinião pública, o fazer social alheio, o comportamento, bem como também, as perspectivas político-relacionais de senso comum que não evidenciam um parecer unívoco, em prol da mencionada unidade notadamente de caráter ocidental.

Mesmo a manutenção grega dos altares dedicados aos deuses estrangeiros corrobora a mencionada tolerância grega na Antiguidade, “Os atenienses tinham um altar dedicado aos deuses estrangeiros, aos deuses que desconheciam. Há prova mais

contundente não só de indulgência para com todas as nações, mas também de respeito para com seus cultos?” (Ibidem, 2006, p.35).

Os diversos grupos de expressão religiosa constantes no interior do Império Romano talvez sejam ao mesmo tempo o fator questionador a respeito do limite da tolerância romana, como também podem vigorar como afirmação dessa convivência múltipla.

A prática romana de suportação oscilava entre a permissão dos diversos cultos, sem reconhecimento público, nos quais inclusive muitos deles eram aceitos por meio de trocas de favores como no caso dos judeus residentes na cidade imperial e que colocavam à disposição do Império suas qualidades de comércio, o que os enriquecia, mas também ao próprio Império: “Os judeus tinham comercio com Roma desde os tempos das guerras púnicas; possuíam sinagogas desde a época de Augusto e as conservavam quase sempre até mesmo na Roma moderna. Há maior exemplo de que a tolerância era considerada pelos romanos como a lei mais sagrada do direito das gentes?” (Ibidem, 2006, p.38).

Por outro lado, porém, o limite da tolerância era percebido quando da confusão funcional interna na sociedade, ou seja, quando algum grupo ameaçava direta ou indiretamente os domínios imperiais, influenciando na arrecadação, no status imperial nas regiões colonizadas e na ampliação do mesmo em termos políticos. Portanto, o comportamento propriamente dito, tanto dos indivíduos, quanto dos grupos residentes na cidade ou ao longo do território imperial, não se constituía como um problema de convivência sendo que mesmo as diretrizes norteadoras da conduta social da época, poderiam ser definidas tanto pela moral da religião, quanto pela moral imperial, no primeiro aspecto micro e no segundo macro.

Todas as religiões eram toleradas [...] quando São Lourenço recusa ao prefeito de Roma, *Cornelius Secularis*, o dinheiro dos cristãos que conservava sob sua guarda, é natural que o prefeito e o imperador fiquem irritados. Não sabiam que São Lourenço havia distribuído esse dinheiro aos pobres e que havia feito uma obra caridosa e santa; consideraram-no como um rebelde e mandaram matá-lo. (Ibidem, 2006, p.41)

Os limites da tolerância no interior do Império Romano estão notadamente atrelados ao fazer religioso, mas preponderantemente inseridos da relação político-

social de convivência, numa espécie de controle dela através de critérios bastante claros como a repressão às condutas que vilipendiassem a subsistência do sistema de governo vigente.

A pacífica aceitação dessa convivência plural, ainda que religiosa, não é gratuita, como sugere o caso judaico, pois, “os judeus do Egito e da Síria ajudaram Augusto durante as guerras civis que o tornaram imperador. Em troca, seus privilégios permaneceram inalterados ou foram aumentados [...] o Judaísmo tornou-se uma religião permitida, mas seus seguidores tinham que pagar um imposto especial”. (CARELLA, 1995, p.111).

Contudo, essa aceitação não se conformava apenas com a simples troca de favores, característica do baixo nivelamento político praticado pelos romanos, mas tal aceitação também se constituía como marca evidente da assimilação cultural procedente do contato e da admiração do mundo grego

[...] o grego, que, por sua sutileza e requinte racional e político, destacava-se de qualquer outra civilização, a tal ponto de os romanos manterem como seus escravos alguns sábios gregos a fim de aprender deles a alta cultura. [...] Os romanos não negavam sua admiração pelos gregos e por sua cultura, isso de certa forma influenciou na manutenção do modo de pensamento helênico durante o período em que o Império Romano dominava todo o orbe. (RODRIGUES, 2010, p.30)

Por isso, ainda que houvesse limite para a tolerância aos moldes do procedimento romano, esses limites não vigoravam no que diz respeito aos procedimentos mais universais e comuns da população, como no caso da manifestação de opiniões diversas, pois,

Entre os antigos romanos, desde Rômulo até a época em que os cristãos começaram a disputar espaço com os sacerdotes do Império, não se encontra um único homem perseguido por suas opiniões. Cícero duvidava de tudo, Lucrecio negava tudo e jamais foi dirigida a mínima recriminação por isso. A liberdade chagava a tal ponto que Plínio, o Naturalista, começa seu livro negando a existência de um deus e dizendo também que há um só deles, o Sol. [...] devemos concluir que os romanos eram muito tolerantes [...] César [...] jamais quis nos forçar a deixar nossos druidas por ele. (VOLTAIRE, 2006, p.37, 2006).

Os conflitos latentes ao fazer social judaico-cristão, ou greco-romano, nos transmitem uma ideia do processo de confecção ou de construção da tolerância como um axioma cuja coerência interna, quando abordada a partir do senso comum, extraído tanto das citadas tradições, quanto das interpretações contidas nos dicionários que representam o entendimento teórico-universal daquilo que se pretende e que diz respeito a um determinado grupo, no caso o ocidental, é comprovada pela transmissão dessa concepção como sendo parte de um fio condutor onde torna-se, *conditio sine qua non*, é possível compreender os comportamentos e as práticas de moralidade e de convivência nesse contexto.

1.5. Desenvolvimento do conceito – A Ilustração¹⁹

O período da Ilustração e do surgimento do pensamento moderno é sem dúvida o berço, não da atitude, mas da reflexão voltada para definições e significados do conceito de tolerância. Aparentemente a necessidade dessa definição é justamente por conta de abusos disseminados no interior da Europa desse mesmo período.

Atestada intelectualmente por Nicola Abbagnano (2007), responsável por um dos mais renomados e reconhecidos dicionários de filosofia, a história da origem do

¹⁹ Diferencia-se aqui o termo Ilustração do termo Iluminismo. Para essa empresa sugere-se a reflexão de Sérgio Paulo Rouanet em “As razões do Iluminismo”, onde trata de evidenciar que ao contrário do convencionalmente utilizado, a palavra Iluminismo “serve para designar uma tendência intelectual, não limitada a qualquer época específica, que combate o mito e o poder a partir da razão. Nesse sentido, o Iluminismo é uma tendência trans-epocal, que cruza transversalmente a história e que se atualizou na ilustração, mas não começou com ela, nem se extinguiu no século XVIII.” Entendimento este que colabora diretamente para que se entenda todos os outros movimentos que se deram ao longo da história do pensamento, como sendo legitimamente uma expressão do iluminismo, que em termos genéricos pode ser identificado como a atitude dos que pretendem “iluminar” determinada realidade envolta em “trevas”. A postura de Rouanet acerca dessa diferenciação é bastante profícua por expandir a definição do que seja o Iluminismo, de forma que possa abranger também as nuances do pensamento crítico como um todo; não se trata, porém, de suplantá-lo, pelo contrário, trata-se de legitimá-lo, principalmente pelo caráter racional-crítico por ele implementado, de maneira elucidativa seria o mesmo que dizer que pensadores como Voltaire e Rousseau entre tantos outros, foram verdadeiros detratores da própria corrente a qual foram historicamente ligados. Pois, combatiam o racionalismo, como forma de poder, que é uma das características elementares daquilo que se denominou como Iluminismo e que Rouanet chama de Ilustração, que “[...] foi, apesar de tudo, a proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao gênero humano. Ela acenou ao homem com a possibilidade de construir racionalmente o seu destino, livre da tirania e da superstição, Propôs ideias de paz e tolerância, que até hoje não se realizaram. [...] Sua moral era livre e visava uma liberdade concreta, valorizando como nenhum outro período a vida das paixões e pregando uma ordem em que o cidadão não fosse oprimido pelo Estado, o fiel não fosse oprimido pela religião e a mulher não fosse oprimida pelo homem, Sua doutrina dos direitos humanos era abstrata, mas por isso mesmo universal, transcendendo os limites do tempo e do espaço, susceptível de apropriações sempre novas, e gerando continuamente novos objetivos políticos. [...]” (2004, p.27, 28 e 31)

termo tolerância remonta ainda ao final da Idade Média com autores como Boccacio e Guilherme de Ockham.

A evocação do termo pretende retratar a dissensão religiosa de sua época e o problema subjacente do trato entre os cristão-católicos e os não cristãos e não católicos. No dizer de Abbagnano, Ockham destaca-se por reivindicar a convivência pacífica entre cristãos e não cristãos a partir do reconhecimento do que denominou como justa razão, ou seja, o seguimento de princípios morais cuja base ou fundamentação era a razão natural, considerada em sua “pureza”. Argumentava ainda que o papado não poderia negar a quem quisesse “os direitos e as liberdades que Deus concedeu a todos os homens e que o cristianismo veio reivindicar”, assim, Ockham sustentava que a tolerância para com a pessoa cuja fé não coincidia com o Cristianismo, mas que as práticas eram razoáveis pois coerentes com a racionalidade justa, deveria ser imperativa, pois afinal Deus poderia salvá-la, “E se Deus assim dispõe, poderia salvar-se mesmo aquele que na vida só teve como guia a justa razão” (ABBAGNANO, 2007, p.1143).

Há outros que fizeram menção à virtude da tolerância como sendo uma via ou ainda um consolo para a consciência cristã, vez que necessitava acostumar-se com a não opção por Deus e pela Igreja, e como sugere Ockham, ir além, considerar tal via como válida inclusive para o mais precioso dos prêmios, no dizer dos cristãos, que é a salvação, ou vida eterna. Contudo, a tolerância aparece no cenário filosófico de maneira objetiva somente com Baruch Espinosa “que apresentou em seu favor o argumento por excelência, ou seja, a violência e a imposição não podem promover a fé; portanto as leis que se propõe a esse fim são inúteis” (Ibidem, 2007, p.1143).

A considerar a influência do contexto predominantemente religioso, a tolerância trazia a conotação de aceitação no sentido mais espraiado, ou seja, nitidamente do senso comum, onde a mesma aparece como sendo uma atitude de permitir a existência do outro considerado fora dos padrões ditos de normalidade. Esta visão implica ainda o entendimento da tolerância como permissão, que obviamente parte dos que se encontram no controle das situações ou, hegemonicamente procuram monopolizar a existência alheia.

No seu desdobramento a tolerância tinha o papel de, ao menos teoricamente propiciar o atendimento aos ideais religiosos, e há que se considerar que devido a uma

visão dualista²⁰ a respeito do mundo e de seu fazer, existe a necessidade de “um outro” antagônico, tolerado, no sentido primeiro e historicamente convencionado, que possa fundamentar o conceito de contrário entre bem e mal, entre certo e errado, justo e injusto, plural e singular, uno e múltiplo. Por outro lado o conceito surgido aos poucos passou a garantir também os interesses do Estado, pois norteava para além da existência partidária antagônica, tão necessária para o pluralismo político, os direitos de cidadania e a possibilidade de um desenvolvimento social, tanto no âmbito cultural quanto científico e, que não raro fosse diverso do modelo de desenvolvimento anterior ao Iluminismo.

Exemplo dessa utilização da tolerância como princípio de desenvolvimento sócio-político é a Reforma Protestante, que colaborou diretamente para a inserção dos princípios de convivência entre aqueles que professavam uma fé diversa. Tal inserção é um dos fatores originários, por assim dizer, das concepções modernas acerca da pluralidade em detrimento de uma unicidade interpretativa, mesmo que esta faça menção à religião e seus desdobramentos de cunho moral e moralizante, que não raro são entendidos como norteadores e sistematizadores das sociedades. Assim, é possível compreender a demanda de resistência imbricada na prática desse período, sobretudo religiosa, da tolerância tida como aceitação, pois esta poderia ser interpretada como corruptora e promotora de anarquia social, justamente por romper com os paradigmas ditos universais de uma prática que se pretendia unificada, e nesse caso, sob o pretexto da ordem corroborado por toda a tradição ocidental.

²⁰ “Dualism is a doctrine positing two equally powerful and antagonistic metaphysical principles, which are constitutive of the world and must explain our experience of the world. They are often conceived as dichotomies, such as good and evil, light and darkness, attraction and repulsion, or love and strife”. Segundo *The new dictionary of the history of ideas* (1945, volume 2. p.307), o conceito de dualismo consiste na doutrina de princípios metafísicos e de poder antagônicos entre duas igualdades, que são constitutivos do mundo e mais, explicam suas experiências de mundo. Eles são conceitos dicotômicos, tais como o bem e o mal, a luz e as trevas, atração e repulsão, ou amor e conflitos. Tradução nossa. O conceito de dualismo é desenvolvido com base na tradição grega, com Platão e Aristóteles que ao elaborarem suas filosofias preconizaram, ainda que de modo indireto, as premissas para essa conceituação. Esta por sua vez, caracterizou-se de maneira definitiva a partir do século XVIII, com Thomas Hyde, mas também, formalizada em Bayle, Leibniz e Christian Wolff indicando a existência de realidades tanto espirituais quanto materiais. Seu maior fundamento moderno é a filosofia de René Descartes, postulando uma relação entre expressões de uma mesma realidade, é o caso do comum entendimento de sua celebre resolução “*Cogito, ergo sum*”, onde existência e pensamento compõe uma mesma realidade em relação, mas que não são a mesma coisa. Panikkar (s/d), em seu “Sobre o sentido do mito”, sugere que toda tradição ocidental repousa sobre o fundamento do dualismo, principalmente por interpretar a realidade a partir das teorias platônicas (mundo das ideias), mas também em Aristóteles que propõe a oposição entre matéria e forma. Há de se mencionar ainda a mesma perspectiva imaginada através do pensamento Medieval cuja ênfase era a existência e a essência, ou como em outras áreas do conhecimento como aparência e realidade entre outros.

Contudo, ainda que os fins sejam políticos, o que se têm na prática é um incentivo àquilo que se colocava como diverso ou divergente em relação ao modo como se praticava a fé, mas, também, tornou-se uma contribuição definitiva para o desenvolvimento social, pois com tal iniciativa, a Bíblia judaico-cristã tornava-se acessível e não mais patrimônio único e exclusivo de uma elite, que se proponha conservadora, ademais, esta tradução da Sagrada Escritura do grego e do latim para o alemão, ou seja, para a língua vernácula, tornou-se o marco iniciador da imprensa.

A Reforma mostrou que, Intolerantes, eram tanto católicos como protestantes ao ponto de violência física, de danos patrimoniais, resultando inclusive nos historicamente conhecidos tribunais inquisidores, que mensuravam o grau de adesão e fidelidade dos seus adeptos, buscando também impedir a migração dos fiéis e a interpretação diferente de normas e condutas morais extraídas das chamadas únicas interpretações “sagradas”. Ou seja, cada diversidade religiosa passava ao menos na teoria a vigorar como portadora da verdade, relegando a liberdade individual a mero atributo divino e estritamente vinculado à prática daquela religiosidade, que implicava no erro dos que não a adotassem. Por fim, essa não-prática da “verdadeira” religiosidade poderia resultar, como resultou na condenação à morte, isto é, a religiosidade intolerante era também um fator de risco à própria vida.

A obra *De haereticis* (1554), de Sébastien Castellio²¹, é conhecida como sendo a primeira tentativa protestante de sistematização e contra-ataque ao fazer religioso intolerante. Versando sobre o termo “Heresia”, buscou juntamente com outros autores de sua época, cujos pensamentos eram acordes, fundamentar sua temática de pacificação das relações religiosas. Sua ideia era notadamente baseada em concepções piedosas de não-perseguição, inclusive sob a justificativa da não caracterização do cristianismo quando a falta de tolerância entra na cena social dos relacionamentos,

“[...] Heresia” é [somente] uma palavra que usamos para descrever aqueles dos quais discordamos, afirma. O sofrimento e a perseguição

²¹ “Sebastien Castellio, linguista, humanista e reformador religioso, é uma das figuras mais notáveis da Reforma. Atraído pelas reformas de Calvino, Castellio mudou-se para Genebra na década de 1540, onde escreveu seu influente trabalho sobre a reforma educacional. Ironicamente, foi o trabalho de Castellio como um estudioso em Genebra que o conduziu para fora do Calvinismo estabelecendo-se em Basileia. Exilado de Genebra, Castellio logo atraiu um círculo de reformadores que se opunham à atitude intolerante de Calvino, exemplificado pela execução do herético Miguel Servet. Sua obra mais famosa, no entanto, foi *De haereticis* de 1554, onde apresenta uma crítica veemente à intolerância Calvinista. (GUGGISBERG, 2003)

são os verdadeiros sinais da autenticidade cristã, e perseguição de pessoas que estão agindo em acordo com suas consciências promove a hipocrisia e é prejudicial para todos [...]”²² (2005, p.2338).

Num comparativo entre termos, a “heresia” do ponto de vista de Castellio, era entendida como apenas mais um substantivo que designava aqueles cuja opinião distava das suas próprias, e a denominava, portanto, como simples nomenclatura.

Contudo, a “tolerância” tem função não somente designativa, mas traduz um modelo de atitude, de ação profundamente vinculada ao fazer prático das relações sociais de convivência. Assim, ao esforçar-se por aproximar o conceito de heresia, ao de tolerância e, levando em consideração que o mesmo termo foi utilizado para classificar aqueles cuja ideia era condenável, os chamados heréticos, assim conhecidos historicamente e que este não retrata uma atitude, mas um pensamento, ou seja, está na ordem das ideias, torna-se indevida a ligação pretendida por Castellio, uma vez que tolerar, além de traduzir um comportamento, não atua como rotulador negativo da convivência.

1.6. Tolerância como expressão da racionalidade

É decisiva a influência dos períodos Medieval e da Ilustração na formação conceitual do termo tolerância. Pode-se asseverar inclusive que seu surgimento, do ponto de vista formal, está estreitamente vinculado a fatos históricos ocorridos ao longo desses contextos e que tiveram papel importantíssimo na composição da atitude expressa pelo substantivo, como já mencionado anteriormente, alguns termos e algumas conceituações passam a ser desenvolvidas a partir da necessidade de que sejam elucidadas, que não quer dizer que ainda não houvesse a prática da mesma anteriormente ao seu engendramento dito formal.

Neste sentido é possível entender o fato de que o termo tolerância mostra por um lado como primeira conceituação sua íntima relação com a etimologia bíblica e, portanto, religiosa como se pôde observar anteriormente com a versão da tolerância religiosa a partir de Ockham e Espinosa e da própria sagrada escritura no qual é

²² “[...] ‘Heretic’ is just the word we use to describe those with whom we disagree, he asserts. The suffering of persecution is actually the sign of a true Christian, and persecution of people who are acting in accord with their consciences promotes hypocrisy and is harmful to everybody [...]”.

entendida como paciência²³. Todavia a semântica que envolve a temática pressupõe uma evolução terminológica relacionada diretamente ao conteúdo do mencionado signo, pois afinal, muito embora surgido do contexto religioso de interpretação e aceitação do outro, o conceito qualificou-se a partir do projeto da ilustração como produto de uma iniciativa intrinsecamente humana, em detrimento da suposta ação divina, e que corroborada pela ênfase racionalista do período tornou a tolerância um instrumento político e filosófico bastante útil para a prática relacional no interior das sociedades onde se desenvolvia uma nova conceituação de democracia, no caso a moderna, retomada à luz do primitivismo da Antiguidade e, em contraposição ao modelo de tolerância como “suportação” próprio do entendimento religioso.

O problema que se impõe ao uso dessa terminologia diz respeito justamente ao modo de sua aplicação tanto acadêmica quanto cotidianamente, pois ele pode estar carregado tanto da semântica religiosa medieval quanto da semântica iluminista e moderna.

Voltada para o cotidiano, a pesquisadora Guacira Lopes Louro²⁴ (2011) acentua e denuncia o modo como a tolerância tem sido utilizada no atual contexto social

²³ A Holanda destacou-se no cenário dos séculos XVI ao XVIII pelas publicações consideradas anatematizadas em seu conteúdo, mas, sobretudo, pela capacidade demonstrada para com a causa da tolerância. Os holandeses possuíam a prensa mais livre de toda Europa do século XVI, chamando a atenção de grandes pensadores como Isaac Newton (1642-1727), Pierre Bayle (1647-1706), John Locke (1632-1704) e Espinosa (1632-1677), que pretendiam fugir à perseguição infligida pela causa religiosa e política da época, assim sendo, “[...] Durante as primeiras décadas da Revolta dos Países Baixos (1568-1648), quase qualquer coisa poderia ser publicada por causa do esgotamento das autoridades políticas, e da miríade de descentralizadas jurisdições e valorização do econômico” (New Dictionary of the History of Ideas, 2005, p.2339); A Holanda caracterizou-se pela anexação da liberdade como forma eficaz de tolerância, dada a necessidade de tal empresa, visto que a perseguição religiosa era uma ameaça verdadeira à vida de muitos e ao próprio sistema burguês no qual se assentava a economia e o pretense desenvolvimento promissor por eles pretendido, “O novo Estado holandês fundava-se na liberdade burguesa, entendida como liberdade de empresa e liberdade de consciência. Valorizava-se a atividade econômica e promovia -se a tolerância religiosa, pois as barreiras confessionais apresentavam-se como empecilho para o intercâmbio comercial”(Os pensadores - Espinosa, 1983, p7.). Nesse contexto destacam-se Espinosa e Locke. O primeiro era um judeu excomungado que escreveu o tratado Político-teológico (1670), onde propunha a separação entre Igreja e Estado. John Locke, o segundo, que a partir de 1683 com o falecimento de seu mentor Shaftesbury, também se refugia na Holanda “onde havia liberdade de pensamento” (Os pensadores – John Locke, 1983, p.IX), e passa a disfarçar-se sob nova identidade conhecida como Van der Linden, com a finalidade de escapar da perseguição. Talvez, os anos vividos por Locke na Holanda tenham alguma participação na elaboração da conhecida “Carta sobre a Tolerância” publicada na Inglaterra entre 1689 e 1690.

²⁴ “Licenciada em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1969), Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1976) e Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1986). Professora Titular aposentada da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Foi fundadora do GEERGE (Grupo de Estudos de Educação e Relações de Gênero) e participa deste grupo de pesquisa desde 1990. Tem publicado livros, artigos e capítulos, bem como orientado dissertações e teses sobre questões de gênero, sexualidade e teoria queer em articulação com o campo da

brasileiro, sobretudo no que diz respeito à escolarização, mencionada a referida utilização medieval religiosa em muitos dos discursos modernos tangentes à educação e faz um alerta:

É preciso [...] dar-se conta da assimetria que está implícita na ideia de tolerância. Associada ao diálogo e ao respeito, a tolerância parece insuspeita quando é mencionada nas políticas educativas oficiais ou nos currículos. Ela se liga, contudo, à condescendência, à permissão, à indulgência, - atitudes que são exercidas, quase sempre, por aquele ou aquela que se percebe superior. (LOURO, 2011, p.48)

Nesse sentido de indulgência com o excêntrico, ou seja, da tolerância entendida como uma atitude negativa que não incentiva a convivência pacífica e democrática através do reconhecimento da aleatoriedade mundana, a qual deveria fazer referência, principalmente quando interpretada à luz da racionalidade iluminista há também uma forma disfarçada, isto é escondida sob a aparência da convivência, porém não democrática, ou seja, não participativa e necessariamente de desconsideração do outro, no sentido de não-reconhecimento da diferença que é própria do sujeito que reconhece o outro em sua inteireza: “a própria tolerância é, muitas vezes, subestimada, como se fosse o mínimo que podemos fazer por nossos semelhantes, o menor de seus mínimos direitos” (Walzer, 1999), trata-se, portanto, de uma significação repleta de vícios nocivos à convivência.

Tal uso acaba fundamentando a escolha pela não utilização do termo, visto que pode ser interpretado erroneamente inclusive por aqueles que defendem a causa das minorias e, também, é bem possível que o mesmo seja mal utilizado, isto é, sem considerar sua evolução histórica e a conceituação que lhe é atribuída a partir da modernidade:

Algumas vezes se considerou pouco apta a designar esse princípio uma palavra que significa “suportação”, mas na realidade ela foi o emblema dessa liberdade, desde as primeiras lutas empreendidas, por meio das quais se afirmou em formas ainda hoje frágeis ou incompletas. (ABBAGNANO, 2011, p.1142)

A tolerância passou a exercer papel emblemático a partir das reflexões filosóficas que lhe atribuíram papel primordial não mais nas relações religiosas, mas na sociedade civil como um todo, fundamentando a coexistência entre aqueles que não só não professam a mesma fé, mas que também se declaram com liberdade acerca de qualquer assunto seja ele político, social, econômico entre outros.

Como já evidenciado, alguns filósofos contribuíram diretamente para a maturação da significação e instrumentalização da tolerância como conceito carregado de unidade e coesão, contudo, o caso específico de Michel de Montaigne²⁵ que propôs a liberdade de consciência, ou seja, não mais uma consciência cerceada pelos princípios notadamente bíblico-religiosos, mas, uma consciência forjada pelos ditames da liberdade subjetiva propugnada como detentora da moral destacou-se justamente por partir de uma ótica diversa da que dominava as discussões sobre a temática até então.

O conceito de liberdade começa a aparecer como chave de leitura e de interpretação para o significado da tolerância, considerada para muito além do fazer religioso. Assim também John Milton²⁶ em 1644 no discurso denominado Areopagítica defendia a liberdade de imprensa, ou seja, a liberdade como princípio pelo qual a convivência é suportável, pois afinal ela não está restrita única e exclusivamente a uma pessoa ou a um grupo da sociedade. A ênfase racionalista começa a tonalizar os discursos em torno do conceito de tolerância, desvencilhando-se das concepções religiosas.

²⁵Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), filósofo e político francês escreveu a Apologia de Raymond Sebond (1569), Diário de viagem (1580-1581) e sua obra mais famosa escrita em três volumes chamada Ensaio, publicadas em 1580, 1588 e 1595 respectivamente. Além dos assuntos filosóficos dedicou-se a questões éticas e políticas. Contra a filosofia de Maquiavel defendia que o incentivo de homens políticos unicamente para a glória acima de todos os outros valores, somente os instava a permanecer inertes ante a sociedade que muitas das vezes não se manifestava atribuindo glória ao seu representante. Isso seria depreciável visto que a ação política não supõe a aprovação com vistas para o reconhecimento. Por isso, Montaigne reconhecia que a fama e a tranquilidade não podem ser companheiras, visto que a aprovação pelas massas não contribui para a paz de espírito, ao contrário se constitui como barreira à tranquilidade. Por fim, o filósofo defendia ainda o aprimoramento da capacidade de desprendimento do sucesso levando em consideração o fato de que é o desejo pela aprovação das massas que corrompe as pessoas políticas, sendo assim, o político deveria conviver com o ímpeto de reconhecimento por parte de seus comandados, não se desfazendo dele mas ao mesmo tempo, não preso de maneira determinante.

²⁶O poeta e escritor protestante anglicano do século XVII, John Milton enfrentou a Inquisição Católica de censura às publicações da época. Sua iniciativa lhe custou a fama de defensor da imprensa e da liberdade de publicação alheios aos princípios religiosos, afirmava a publicação de caráter secular e implementou com sua iniciativa a valorização dos poderes do parlamento em detrimento do governo religioso da sociedade.

Assim, a atitude de tolerar passou a ser entendida de forma mais livre e universal, recebendo amplidão de significados e desempenhando papel fundamental na vida moderna, tanto para o âmbito político quanto para o âmbito social.

Assim entendida identifica-se com pluralismo de valores, de grupos e de interesses na sociedade contemporânea; às vezes se discerne nesse pluralismo um meio para manter o controle dos grupos sociais existentes em toda a sociedade, portanto um obstáculo à realização de uma nova forma de sociedade. (Ibidem, 2011, p.1144)²⁷

Ou ainda,

A cada defesa do pluralismo corresponde uma defesa da tolerância. Numa possível sociedade ortodoxa, a tolerância da diversidade constitui um mal necessário, exigida pela voz da razão contra a paixão da fé intolerante. [...] A tolerância nesses casos não é uma virtude – a força do corpo político – mas um remédio desesperado para uma doença que ameaça tornar-se fatal. (WOLFF, 1970, p27)

Assim, a racionalidade aliou-se ao ato de tolerar visto ser considerada uma atitude razoável para os conviventes. Sua razoabilidade, no entanto, sugere um nivelamento do estado dos indivíduos e, não mais uma concessão atribuída pelo hegemônico. Trata-se aqui de uma razoabilidade que leva em consideração para o referido nivelamento, o que há em comum, a igualdade básica necessária para que o trato supere as desigualdades acidentais e construídas ao longo da materialidade histórica das sociedades e dos indivíduos, assim, a tolerância “é sinônimo da racionalidade, enquanto a intolerância equivale a irracionalidade” (ABBAGNANO, 2011, p.1144).

A racionalidade a qual se une a tolerância pós-medievalismo, nada mais é do que a expressão dos anseios sociais vividos nesse período de transformações culturais. A conjugação do termo com o mais contundente fenômeno de resistência à contra-hegemonia do fazer religioso e ao mesmo tempo, resistência ao fazer político entorpecido pelo obscurantismo da ausência da ênfase racional, sugere que não tolerar qualquer um que seja considerado como “outro”, é sinal de irracionalidade, que nesse

²⁷A obstrução da liberdade de constituição de novas expressões liga-se diretamente ao conceito de democracia entendida como gerenciamento de uma constituição social e que no dizer de Walzer (1999), não pode coincidir com a aceitação de todo e qualquer tipo de liberdade intrassocial, pois esta resultaria invariavelmente em estabelecer acordos com o absurdo, como por exemplo, as sociedades cuja cultura, religião ou mesmo os costumes não se coadunam minimamente com a intenção universal dos povos, de sobrevivência e de coexistência pacífica.

período tornou-se algo como um pecado, um crime, onde se torna réu aquele que não toma conhecimento do outro como necessário.

Tendo perpassado a trajetória histórica, mas também, etimológica e até semântica, da consideração da tolerância como termo e principalmente como atitude pela qual a “convivência pacífica” torna-se essencialmente diferente da mera convivência, e também possibilitada através da racionalidade a qual se tem associado constantemente seu uso exige-se maior clarificação do que seja tal implemento e, ao mesmo tempo é imperativa a tentativa de compreender as nuances pelas quais a tolerância como expressão racional poderia, em algum sentido ser sobreposta por outro termo, que signifique igualmente seu caráter ético e moral, mas ao mesmo tempo histórico-educativo e, sobretudo, atitudinal.

1.7. O princípio da convencionalidade

O embate entre as áreas do conhecimento que se deu a partir das revoluções científicas modernas (humanas e ciências em geral) teve um capítulo a parte através do Círculo de Vienna²⁸ representado por um dos pensadores de maior destaque desse período, Rudolf Carnap²⁹, que é também reconhecido como propositor do Positivismo Lógico, e de uma teoria de cunho científico fundamentado no fisicalismo e na verificabilidade que tinha como pretensão resolver o desafio posto de sua época, contribuir para a definição e o estabelecimento da função e do novo papel da filosofia,

²⁸Segundo Batista Mondin, os germes do neo-positivismo semeados por Wittgenstein no seu *Tractatus* foram recolhidos e cultivados pelos membros do *WienerKreis* (‘Círculo de Viena’): Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Hans Reichenbach e Otto Neurath, [...] O Círculo foi fundado por Moritz Schlick, mas seu teórico mais brilhante foi Rudolf Carnap. (Mondin, 2003, p.211).

²⁹“Rudolf Carnap nasceu no dia 18 de maio de 1891, em Ronsdorf, Alemanha. [...] Participou dos encontros do Círculo de Vienna, onde encontrou Hans Hahn, Otto Neurath, Kurt Gödel e, em 1926 Ludwig Wittgenstein e Karl Popper. Carnap se tornou um dos líderes do Círculo de Vienna, e, é claro, do Positivismo lógico [...] publicou *A Estrutura Lógica do Mundo*, na qual ele desenvolveu uma versão formal do Empirismo: segundo ele todos os termos científicos são definíveis por meio de uma linguagem fenomênica. [...] Em 1931, Carnap mudou-se para Praga onde ele se tornou professor de Filosofia Natural da Universidade Alemã. Naqueles anos seu trabalho mais importante para a Lógica foi a *Sintaxe da linguagem* (1934). Em 1933, Adolf Hitler tornou-se chanceler da Alemanha; dois anos mais tarde, em 1935, Carnap mudou-se para os Estados Unidos, com a ajuda de Charles Morris e Willard Van Orman Quine, os quais ele havia conhecido em Praga em 1934. Ele se tornou um cidadão americano em 1941. [...] Nos anos 40, influenciado pela teoria tarskiana dos modelos, Carnap se tornou interessado em semântica. [...] estava trabalhando na teoria da lógica indutiva quando morreu em 14 de setembro de 1970, em Santa Monica, Califórnia. (Texto original em *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, de Mauro Murzi, Tradução, Gustavo Rodrigues Rocha e Revisão técnica do Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/carnap/>)

no momento histórico vivenciado³⁰, vez que rivalizava com o enorme sucesso alcançado pelas ciências ditas naturais.

A tolerância é refletida por Carnap a partir de sua origem etimológica mas, sobretudo, por sua significação semântica enquanto definição das relações entre sujeito e objeto, que neste caso não se referem única e exclusivamente às dinâmicas linguísticas mas transportam-se necessariamente para a prática cotidiana social. Por isso, Carnap viabiliza o entendimento desse valor que é tolerar por meio da suplantação da metafísica como forma de alienação do indivíduo, e também, por meio da afirmação fisicalista assumindo assim, o caráter palpável de tal reflexão aparentemente teórica.

O conceito de convencionalidade por ele implementado sugere o acordo que se pressupõe entre aqueles que se relacionam mediados pela força da expressão e da linguagem, que irretocavelmente sugere o entendimento mútuo. Através dessa análise corroborada por Ferrater Mora (s/d) que o utiliza como um dos principais pensadores cuja capacidade de reflexão sobre o tema em pauta é incontestável e só faz elevar o nível do debate para as esferas da teoria do conhecimento, destacam-se aspectos pouco trabalhados academicamente, mas que interferem diretamente na relação social.

A denominação positivismo lógico³¹ elucida da maneira mais completa o que já se denominou como empirismo lógico; iniciado pelo Círculo de Viena, o positivismo lógico representado pela obra de Carnap estabelece sua relação com o tradicional positivismo de Augusto Comte, em dois momentos, o primeiro aquele da nomenclatura e também da opção enfática pela ciência como verdade observável e plausível, pressuposto único de confiança e seguridade com relação à possibilidade de conhecimento; o segundo, porém, consiste na opção pelo método, isto é, o conhecido

³⁰A história da filosofia moderna registra três grandes revoluções: a de Descartes, que desviou a filosofia da metafísica e lhe imprimiu uma orientação gnosiológica; a de Kant, que inverteu a noção de conhecimento (entendendo-o não mais como modificação do sujeito, causada pelo objeto, mas como modificação do objeto, causada pelo sujeito); e a revolução do positivismo lógico, que afastou a filosofia do terreno da metafísica e do conhecimento e a orientou para o da linguagem. Duas são as razões principais da revolução linguística verificada na filosofia: a) a convicção de que muitas discussões filosóficas são devidas a uma insuficiente clareza e à falta de precisão de linguagem; b) o desejo de descobrir uma linguagem universal e um critério de significação absoluto, válidos para todas as disciplinas científicas e filosóficas. Inegavelmente também a importância e o desenvolvimento que a ciência linguística teve em nosso século contribuíram para chamar a atenção dos filósofos para a linguagem. (MORIN, 2003, p. 210)

³¹O positivismo Lógico é conhecido como o conjunto de autores do Círculo de Viena, junto aos da Sociedade de Filosofia de Berlim, que aceita como verdadeiras apenas afirmações estritamente lógicas passíveis de verificação empírica, cujos fundamentos são 1) a negação da metafísica; 2) o fisicalismo e a unidade das ciências; e, 3) a verificabilidade empírica. Suas teses ganharam notoriedade a partir de Rudolf Carnap.

método positivista de classificação do desenvolvimento humano, que se inicia com o estágio mitológico ou teológico, passando pelo estágio filosófico ou metafísico e alcança seu apogeu no estágio positivo ou científico.

A mencionada opção de ênfase metodológica e epistemológica é evidenciada pela tentativa de substituição e mesmo de supressão dos conhecimentos filosóficos ou metafísicos³², tornando-se traço característico da proposta desenvolvida por Carnap. Levando em consideração que o Positivismo considera que a inutilização do discurso metafísico é a única maneira de acabar com as polêmicas filosóficas tradicionais, e que segundo o lógico-positivista estas carecem de significado real, e em último caso evidenciam uma espécie de ausência de comunicação entre os interlocutores que se pretendem filósofos, ou seja, servem somente para mostrar sua inutilidade dada a desconfiança com relação ao entendimento propriamente dito acerca dos enunciados que compõe os diálogos metafísico-filosóficos.

Por meio de uma inspeção minuciosa, o mesmo conteúdo da mitologia, às vezes sob outra roupagem, pode ser reconhecido: pensamos que a metafísica também surge da necessidade de dar expressão a uma atitude emotiva perante a vida, à postura emocional e volitiva do homem diante de seu meio, da sociedade, das tarefas às quais ele se devota, dos infortúnios que o acometem. Essa mesma atitude se manifesta, inconscientemente como uma regra, em tudo o que um homem faz ou diz. (COGNITIO, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 293-309, jul./dez. 2009)

Os pseudoproblemas³³ levantados pela tradição filosófica que acabam por caracterizá-la como irrestrita ao tempo e ao espaço são a partir dessa visão desprovidos

³²Para maior aprofundamento da temática da substituição dos conhecimentos filosóficos consulte-se a Dissertação de Mestrado de Tiago Trajan da Universidade de São Paulo (USP) denominada como “A sintaxe lógica da linguagem de Rudolf Carnap: uma análise do princípio de tolerância e da noção de analiticidade”.

³³“Mas no caso da metafísica, encontramos essa situação: através da forma de suas obras, pretendem ser algo que não são. A forma em questão é aquela de um sistema de enunciados que estão aparentemente ordenados como premissas e conclusões, isto é, a forma de uma teoria. Deste modo, a ficção do conteúdo teórico é produzida enquanto, como temos visto, não existe tal conteúdo. Não apenas o leitor, mas o próprio metafísico sofre da ilusão de que os enunciados metafísicos dizem algo, descrevem estados de coisas. O metafísico acredita transitar no terreno do verdadeiro e do falso. Mas na realidade, entretanto, ele não tem dito nada, mas apenas expressado algo, como um artista”. (COGNITIO, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 293-309, jul./dez. 2009)

de fundamento, pela própria inexistência dos conteúdos e também pelo duplo fator já mencionado, o fisicalismo de suas concepções e a verificabilidade.

No primeiro caso tem-se como base os conhecimentos da física, bem como os métodos que lhes são inerentes. Daí poder-se estabelecer que o modelo de ciência concebido por Carnap é de cunho naturalista. Na obra “Psicologia em linguagem fisicalista”, o positivista lógico propõe que qualquer conhecimento dito de humanidades, ou das chamadas ciências humanas, se quiserem ser validados por uma ciência verdadeiramente portadora de autenticidade deverá centrar-se no fisicalismo como método, no caso específico da psicologia, por exemplo, deveria buscar seus fundamentos na psicologia comportamental, evidenciando seu caráter prático.

Já o segundo, a tese da verificabilidade empírica oferece duas vertentes de solução lógico-positivista, a fundamentação metacientífica e os significados dos enunciados. Os enunciados elementares são registros de experiências imediatas, porém, o que não se resolve é o modo de como se deve transmitir para além do científico as referidas experiências vivenciadas; note-se que o científico aqui é entendido como fruto da experiência ainda que de caráter personalizado e individual, e que reverbera na consideração da dualidade dialogal entre o “eu” e o “outro”, e, conseqüentemente culmina em critérios de ética e moral.

Por outro lado, para responder a essa questão de transposição do pessoal para o social, que se remete à problemática dos enunciados, onde os interlocutores deveriam especificar suas reais intenções e maneiras de interpretar aquilo que pretendem utilizar como linguagem no interior de um diálogo, tem-se como finalidade a clareza e a elucidação, que caracterizam a solução contra o parecer metafísico. Assim, se evitaria a repetição das controvérsias estabelecidas pelo vazio da linguagem metafísica que problematizou questões não práticas, sem valor e significado para o conhecimento científico.

No cenário lógico-filosófico, as teses de Carnap não são unanimidade quanto a sua aceitação dado que alguns filósofos como Willard Quine e Karl Popper, argumentaram que os padrões dele para o que pode ser dito significativamente, são muito rígidos e apresentam uma visão idealizada, que não se verifica na prática, sobre como a ciência opera. Contudo, concorda-se que a advertência do lógico-positivista sobre a linguagem e os enunciados claros cuja importância pode ser medida a partir de utilidade prática, representa o que de melhor pode-se extrair de suas reflexões.

No que diz respeito à tolerância, ainda que as definições lógico-científicas de Carnap possam soar como sem interesse próprio para uma pesquisa que pretende fundamentar seu uso para o estabelecimento de uma convivência e coexistência pacífica, há de se reconhecer que a partir de Carnap e da escola lógico-positivista, que passou a conceituar através da semântica, tanto o fazer científico quanto a relação da vida cotidiana dos indivíduos, destaca-se uma contribuição ímpar na valorização do que até aqui se pretendeu realizar através do estudo das noções idiomáticas e históricas que compuseram o significado do termo em pauta, rechaçando seu uso metafísico e descontextualizado em prol de uma observância do mesmo com vistas para a prática, sobretudo, educacional e escolar.

Destacado por Ferrater Mora (s/d), como recurso à tolerância, o conceito de Convencionalidade³⁴ que, basicamente, implica em acordo mútuo, mediado pelo entendimento comum de uma mesma realidade e que ao menos teoricamente visa garantir a isonomia entre os acordantes, tem função primordial, ainda mais quando instrumentalizada pelo viés lógico-linguístico de significação em prol do contexto político de convivência.

Também denominado como “princípio de tolerância da sintaxe”, a convencionalidade aparece no cenário filosófico-linguístico através de Rudolf Carnap, que propõe uma lógica interna paradoxal àquela proposta por muitos autores de sua época, ou que *propunham definições semânticas de cunho restritivo. A estas Carnap denominou* negativas, isto é, que partiam da negação como caráter definidor do conceito. Assim, Ferrater Mora (s/d) define a tentativa lógica de cunho moral e, enviesada pela semântica ou pela linguística, como uma busca de não mais introduzir restrições, mas, de “fixar termos”, “estabelecer bases para a expressão”, fator este que facilitaria a proposição não restrita de definições objetivas e expressas pela linguagem.

A repercussão acerca da problemática do uso ou não uso do termo tolerância na prática social de convivência implica na exigência da verificabilidade, própria de

³⁴O mesmo princípio de convencionalidade é utilizado em diversas filosofias, sobretudo voltadas ao fazer político, como em Locke, Hobbes e Rousseau, cujo Pacto ou Contrato social, tinha como intento premente a mais próxima tentativa de unir novamente aqueles que foram separados seja pela razão objetivada em detrimento da constituição humana a partir dos sentidos, seja pela “guerra de todos contra todos” ou mesmo pela invenção da propriedade privada. Porém, em Carnap, a convencionalidade assume outra significação, não menos política, mas centrada na especificidade linguístico-semântica de atribuição de um significado lógico e válido universal ou particularmente para um enunciado, aqui notadamente aplicado ao uso do termo tolerância.

quando se elege a partir da semântica algum princípio norteador das ações humanas, isto é, as consequências da adoção de tal conceito precisam estar posta de maneira coerente com o que se pretende. Por isso, Carnap ao propor um uso semântico voltado para o caráter positivo, ou propositivo do uso e definição de uma terminologia linguística, parte da noção de que a negatividade proposta até então, excluía a possibilidade de variações de uma realidade não mensurável, justamente pela ausência de normatização.

O conceito de sintaxe utilizado por Carnap, parte da lógica e culmina na semântica. Por sintaxe entende o conjunto de palavras, que formam um vocabulário, pressuposto para a expressão de uma sentença que pretende anunciar um significado. Contudo, essas sentenças quando não evidenciam significado prático, ainda que compostas por grande número de palavras de fundamentação incorrem em linguagem abstrata e sem significado, conseqüentemente, do ponto de vista lógico-positivista, sem utilidade, daí a designação de metafísica para tais pseudo-enunciados.

Todavia, os pseudo-enunciados são organizados em duas esferas, a primeira de enunciados nitidamente desprovidos de significado e, a segunda, de enunciados “de palavras com significado, mas as palavras são ordenadas de tal maneira a gerar um resultado não significativo” (COGNITIO, 2009, p.299). Aqui se pode aludir ao modo de utilização da palavra tolerância, que, a depender de seu uso, resultará tanto como integrante de um ou de outro grupo. No que diz respeito à sua utilização desprovida de significado, portanto, do primeiro grupo, poder-se-ia exemplificar seu uso simplesmente teórico, voltado para a conceituação acadêmica e exclusivamente discursiva, sem implicação, mas a tolerância enquadrada no segundo grupo sugere sua má interpretação dado o desencontro histórico que, como sugere Carnap, a palavra possui significado, porém, sua ordenação gera um resultado não significativo, como quando entendida enquanto suportação e indulgência.

Em suma, o Princípio da Tolerância proposto por Carnap sintetiza todas as pretensões de suas teses, pois em primeiro lugar procura ajustar a lógica à sintaxe, de maneira a organizá-la a partir de sentenças cuja significação é objetiva e, portanto, verificável. Pretende também, uma analítica dessa mesma sintaxe, propondo não somente a elucidação discursiva, mas o estabelecimento de bases universais dessa sintaxe.

Por fim, ao deparar-se com o problema da verdade, decorrente da iniciativa de definição de uma verdade lógica universal e talvez prioritária, no que diz respeito á

expressão em enunciados, encontra-se também com a matemática³⁵, a qual denomina como sendo a única capaz de legitimamente propor verdades lógicas universais.

Assim, o Princípio da tolerância nada mais é do que a tentativa de Carnap em desconstruir o edifício metafísico de enunciados e, esquivar-se dos dilemas morais e éticos, próprios da sociedade. Seu princípio da tolerância parte do pressuposto de que não há verdades absolutas em lógica, traduzida na máxima:

Na lógica, não há moral. Todo mundo tem a liberdade de construir sua própria lógica, ou seja, sua própria forma de linguagem, como desejar. Tudo o que é exigido dele é que, se deseja discutir o assunto, deve indicar claramente os seus métodos, e dar regras sintáticas em vez de argumentos filosóficos³⁶.(CARNAP, 1937, p.52)

1.8. Acordo e comunicação linguística: elementos garantidores do agir tolerante

Os paradigmas epistêmicos da compreensão do termo Tolerância perpassam o entendimento de sua etimologia tanto da concepção comum, quanto da concepção acadêmica de sua significação, passando pela compreensão linguística que dá a dimensão de sua transformação frente ao tempo e ao espaço, na constituição do contexto daquilo que se convencionou denominar como filosófico e social e, por fim, repousa na definição dessa mesma transformação, que fundada na historiografia terminológica de enraizamento e dinamicidade, culminará na semântica axiologia.

Para a referida contextualização exige-se fundamentação notadamente coerente e que seja plausível pela sua especificidade e aplicação circunstancial, dado seu perfil científico de reflexão. Para tanto o paralelo com as ciências da língua se estabelece pela relação com o outro, que se constitui como parâmetro de evidência de um significado, pois, “no campo das ciências humanas, o pensamento, enquanto pensamento nasce do pensamento do outro que manifesta sua vontade, sua presença, sua expressão, seus signos, por trás dos quais estão as revelações divinas ou humanas” (BAKHTIN, 1997, p.329).

³⁵[...] Carnap está lidando com o antigo problema das proposições matemáticas e do *status* honorífico que comumente recebem. Por outro lado, é necessário compreender as razões que levam Carnap a recusar, veementemente, o conceito de “verdade” como um conceito logicamente admissível, ao mesmo tempo em que trabalha [...] sob sua influência iniludível e poderosa. [...] É em relação à matemática, de fato, que o conceito de “verdade” revela toda a sua complexidade [...]. (TRANJAN, 2005, p.122)

³⁶“In logic, there are no morals. Everyone is at liberty to build up his own logic, i.e. his own form of language, as he wishes. All that is required of him is that, if he wishes to discuss it, he must state his methods clearly, and give syntactical rules instead of philosophical arguments.” (CARNAP, 1937, p.52)

Portanto, ao definirmos a natureza ou mesmo as características essenciais de uma palavra, bem como de um discurso em seus enunciados mais congruentes e imagináveis daquilo que se vivencia no dia a dia das sociedades da contemporaneidade, é bastante natural que a percepção do convencionalizado encontre-se latente nas referidas expressões da vivência local e mesmo universal, ou seja, versar sobre um significado qualquer que seja, dentro dos moldes e classificações histórico-tradicionais dos idiomas, requer também uma certa universalização temática, condizente com a experiência individual e individualizante, da qual se pode extrair o entendimento do uso de sinônimos para clarificação dos termos que classificam a ação humana.

A universalidade de um enunciado se faz necessária principalmente por conta do estabelecimento de um contato mínimo e através de consensos nitidamente emergidos das carências do cotidiano. Assim, o princípio primeiro do entendimento universal é sem dúvida a comunicação necessária. Mas, por outro lado, é também uma espécie de segurança da linguagem, pois, bem na verdade a universalização de um termo garante um modelo de interpretação e conseqüentemente uma comunicação eficaz entre indivíduos.

As palavras são sinais sensíveis, necessários para a comunicação. [...] O bem estar e a vantagem da sociedade não sendo realizáveis sem comunicação de pensamentos, foi necessário ao homem desvendar certos sinais sensíveis externos, por meio dos quais estas ideias invisíveis, das quais seus pensamentos são formados, pudessem ser conhecidas dos outros. Com este propósito nada era tão adequado, [...] como estes sons articulados, que com muita facilidade e variedade ele se mostrou capaz de formar. Deste modo, podemos conceber como as palavras, que eram por naturezas tão bem adaptadas a esse propósito, chegaram a ser usadas pelos homens como sinais de suas ideias. (Coleção os pensadores, LOCKE, 1983, p.223)

Há ainda, outra característica dessa necessidade de expressão-universalização dos significados, que tem a ver com a confecção das consciências, das personalidades e principalmente com a definição do “eu” e do “outro”, ou seja, com o estabelecimento daquilo que denominamos como individualidade e conseqüentemente como relação.

A individualidade caracteriza uma espécie de condicionamento dos enunciados visto que procura exteriorizar o sujeito que concebe tais ideias, inevitavelmente restritas ao campo subjetivo quando não externadas, assim, ao condicionamento de conteúdos impõe-se um desafio deveras contundente, o da relação efetiva entre o universal e o particular. Trata-se de um problema, não evidente, mas subjacente à questão idiomática por dizer respeito ao estabelecimento de uma conclusão, que muito embora seja de perfil

universal, tem como base essencial uma mente pensante e definidora que constitui parte fundamental de um embate e de um consenso que só posteriormente se verá representado pela universalidade de sua compreensão e de seu uso. Por isso, há que se recordar a necessidade de consideração da individualidade como fator determinante para a composição do significado idiomático de conceituação de um termo.

Qualquer enunciado considerado isoladamente é, claro, individual, mas cada esfera de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados, [...] A riqueza e a variedade dos gêneros do discurso são infinitas, pois a variedade virtual da atividade humana é inesgotável, e cada esfera dessa atividade comporta um repertório de gêneros do discurso que vai diferenciando-se e ampliando-se à medida que a própria esfera se desenvolve e fica mais complexa. Cumpre salientar de um modo especial a **heterogeneidade do gênero dos discursos (orais e escritos)**. (Grifo nosso. BAKHTIN, 1997, p.279)

A individualidade ou heterogeneidade interpretativa não contrasta com a universalidade da conceituação axiomática de um termo ou de um discurso como bem define Bakhtin, pois a relatividade em face da definição universal para o uso comum de um termo embasa um conflito linguístico de interpretação e também, um conflito por vezes ideológico, mas que pode significar simplesmente que a utilização de um termo ou de uma concepção apenas como consenso histórico, é reflexo de um fazer, de uma atividade humana, consciente ou não, que determina um entendimento acerca do assunto ponderado.

Versar sobre a tolerância do ponto de vista linguístico é também, versar sobre a concepção histórica e, portanto, da atividade humana que a envolve, que relativamente estável, é uma explicação que escapa à definição dogmática e estática, atribuindo-lhe uma variedade de status à medida que a história se perfaz por meio das ações e vivências da humanidade.

Por isso, o principal fator para a interpretação de qualquer enunciado, palavra ou discurso, é necessariamente o contexto em que o mesmo se insere, isto é, a perspectiva primeira e imediata a qual está atrelado³⁷. Com essa compreensão, é possível entender a

³⁷ O que aqui se entende por “perspectiva primeira e imediata” a qual um enunciado está necessariamente ligado, difere da compreensão encontrada em Locke acerca da concepção das palavras e seus significados. Este pretende uma perspectiva voltada para o valor metafísico-imanente das ideias que

mutabilidade e transitoriedade dessa expressão “relativamente estável”, atribuída à ciência do estudo da língua, mas, que, no entanto, pelo simples fato de depender da ação e da interpretação de quem sofre a atitude, precisa de constantes re-significações que podem de maneira decisiva impor ao público ao qual se destina uma atitude subsidiada.

Por fim, ao delimitarmos os significados e conseqüentemente os perfis estereotipados dos que vivenciam a significação, se faz necessário o desenvolvimento da consciência de que, mais do que definições axiomáticas e escritas, dos mais diferentes discursos, as definições de maior impacto, são as que advêm diretamente do fazer, isto é, das ações, das atitudes

Todas as esferas da atividade humana, por mais variadas que sejam, estão sempre relacionadas com a utilização da língua. Não é de surpreender que o caráter e os modos dessa utilização sejam tão variados como as próprias esferas da atividade humana, o que não contradiz a unidade nacional de uma língua. A utilização da língua efetua-se em forma de enunciados (orais e escritos), concretos e únicos, que emanam dos integrantes duma ou doutra esfera da atividade humana. O enunciado reflete as condições específicas e as finalidades de cada uma dessas esferas, não só por seu conteúdo (temático) e por seu estilo verbal [...] (Ibidem, 1997, p.279)

Tem-se aqui a nítida apresentação da dinamicidade dos significados anexados ao fazer humano de todas as épocas, por se tratar justamente de uma pluralidade de fazeres que são a expressão mais típica da dimensão humanística, a diversidade. Diversidade tal que corrobora desde a compreensão teórica dos termos, mas também, dos contextos resgatados pela historicidade, e, sobretudo, da inserção política como atitude a ser empreendida em prol de um binômio a respeito da constituição da pessoa humana na contemporaneidade, aquilo que também sugere Adriano Corrêa em sua nota introdutória à obra “A Condição Humana” de Hannah Arendt,

geram conceitos que devem ser expostos com a pretensão de que se tornem universais pelo acordo. Contudo, o que se pretende mostrar é justamente o passo posterior dessa premissa, ou seja, a veracidade conceitual atestada não mais pela imanência, mas, por sua aplicabilidade no mundo cotidiano, bem como com sua coerência prática. Assim, muito embora ambas as abordagens sejam marcadamente empíricas, dissociam-se em algum momento, não deixando de coincidir em outros. Atesta-se a menção à Locke, sobretudo, em “[...] com freqüência ocorre que os homens, mesmo quando se aplicam acuradamente, a fim de estabelecer seus pensamentos, fixam-se mais em palavras do que em coisas. Portanto, alguns, não apenas crianças, mas também adultos, falam varias palavras de maneira não diversa da dos papagaios apenas porque as aprenderam e foram acostumados a esses sons. Mas, na medida em que as palavras são de uso e significado, na medida em que há uma conexão constante entre o som e a ideia, e uma designação de que um significa a outra, sem isto a aplicação delas nada mais seria que ruídos sem significação”. (1983, p.225)

A ação é a atividade que corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que a Terra e o mundo são habitados não por Homem, mas por homens e mulheres portadores de uma singularidade única – iguais enquanto humanos, mas radicalmente distintos e irrepetíveis, de modo que a pluralidade humana, mais que a infinita diversidade de todos os entes, é a “paradoxal pluralidade de seres únicos”. Assim como a atividade do trabalho visa a responder ao estar vivo conservando e renovando o mundo, a atividade da ação responde à pluralidade humana confirmando-a, ao reafirmar no ator político a singularidade que seu nascimento já testemunhava. A ação, atividade política por excelência, a “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação prévia, mas também sua razão de ser. (ARENDT, 2013b,XXIX)

A individualidade que sustenta o grau de mutabilidade do entendimento conceitual, naquilo que Bakhtin denominou como “relativamente estável”, ainda que advinda do “si mesmo”, possui importância fundamental na constituição dos conceitos e enunciados acerca da linguagem como forma eficaz de comunicação. Por outro lado, a afirmação do “eu” impõe o “outro”, indicando a relação implicada em tal existência.

Dada a duplicidade existencial que acaba por caracterizar o âmbito social, é possível entender o embate linguístico-semântico, que perfaz essas mesmas relações sociais, pois, a inter-subjetividade relativiza os entendimentos que se pretendem universais, forçando a dinâmica desse relacionamento a uma busca de solucionar o problema da relatividade, que não pode jamais pender para o individualismo e nem mesmo para seu oposto, a ênfase no coletivo. Por isso, a reflexão acerca da nomenclatura que conceitua a tolerância não como mera expressão, mas, como uma atitude, uma ação, no dizer de Corrêa interpretando Arendt, é pertinente visto sua historicidade e seu papel na sociedade contemporânea, que como sugere Walzer, “ela sustenta a própria vida”.

1.9. Recapitulação e considerações

O debate em pauta acerca da tolerância consiste na averiguação histórico-linguística que em primeira instância une a tolerância aos dias atuais e apresenta o modo como se tem empreendido o debate tanto na base dos movimentos em prol das minorias, quanto no âmbito acadêmico no qual o conceito tem sido tratado como passível de substituição como sugerem alguns pesquisadores tais como Pereira e Timm. Por outro lado essa mesma reflexão teórica tem reverberado no fazer prático dos citados

movimentos que muitas vezes envoltos pela dinâmica político-social que lhes espreita a reivindicação de direitos equânimes, também pretende a substituição do termo tolerância justificando-se através do modo como se tem associado esse valor pela ótica dominante assumindo assim um parecer assimétrico nas relações intra-sociais.

Noutro aspecto, não menos importante, apresenta-se a tolerância como debate atual empreendido pelas organizações tais como ONU e UNESCO, que após os horrores das duas Grandes Guerras Mundiais assumiram o posto de promotoras da paz e da convivência. O ano de 1995 tornou-se referência da discussão atual sobre a tolerância, pois, além de ter sido pautado pelo ambiente democrático e, portanto de participação efetiva e igualitária, considerou as diversas características que compunham os países sedes dos eventos preparatórios ao “Ano Internacional da Tolerância”. Nesse sentido, o tema não somente foi atualizado como também, pode-se observar iniciativas voltadas para a prática cotidiana como a orientação para implementação dos aspectos tratados através dos planos nacionais de educação. No entanto, a “Declaração dos princípios sobre a Tolerância” tornou-se o grande marco balizador das conferências e das discussões nelas elaboradas.

Tendo em vista a evolução do tema, o capítulo apresenta uma breve retomada histórica que tem início na perspectiva etimológica bíblica que a pressupõe como sinônimo de paciência, mas também, equalizando o modo como o termo tem sido apresentado pelos parâmetros sociais linguísticos que são os dicionários e neste caso adotou-se dicionários renomados tais como “A Greek-English Lexicon”, o “Larousse”, o “Dicionário Etimológico - Antônio Geraldo da Cunha”, o “New dictionary of the history of ideas” que, por assim dizer, externam o perfil assumido pela tolerância no dizer comum e atual.

A referência judaico-cristã aparece como fator determinante da constituição do ideário comum de que tolerar é suportar, é condescender, é permitir, vez que o parâmetro dessa perspectiva religiosa antiga é a unicidade e a padronização conceitual, mas, sobretudo, comportamental. A contribuição Greco-Romana, de maneira não diferenciada, evidencia a condescendência com que os imperadores e os organismos públicos tanto gregos quanto romanos mantinham e expandiam seus impérios atuando pela permissão da existência do outro, no caso o conquistado. Assim, os limites de tolerar estavam, no ambiente Greco-Romano, vinculados ao ato de desordem e de revolta para com o poder dominante que lhes permitia existir.

Na Ilustração ou Iluminismo, Ockham, Boccacio, Espinsa, Montaigne, Castello e Milton são apresentados como representantes do movimento nascente pós-medieval de associação do paradigma racional aos princípios éticos, fazendo com que o senso comum não se fundasse somente no parecer religioso de interpretação, pois supunha um único modo de interpretação da realidade. Assim, a partir da contribuição filosófica passa-se a associar a tolerância à racionalidade e a intolerância à irracionalidade; incorpora-se à reflexão a ideia de liberdade e de pluralidade interpretativa que em última instância dá início ao afrontamento do ideário religioso e já espraiado no âmbito social de que tolerar é agüentar o outro ou permitir-lhe que exista.

Ainda na perspectiva da evolução do conceito tolerar, e após o período de revigoração e de expansão do pensamento, surge no final do século XIX e início do séc. XX, representando o renomado Circulo de Vienna a figura de Carnap apresentando uma análise totalmente diferente das que já se tinha observado até o presente momento, não tão voltada para o fazer sócio-político, mas diretamente vinculada ao fisicalismo científico, o pensador apresenta o princípio de convencionalidade que contribui diretamente para a compreensão contemporânea de que tolerar supõe uma igualdade mínima e uma diferença fundamental. O pensador mostra por meio de conceitos linguísticos que qualquer comunicação supõe um acordo prévio, que seja compreensível e propício para ambos os interlocutores garantindo assim a eficácia das relações que da comunicação se depreendem.

Por fim, desdobra-se a temática linguística que analisa brevemente os interlocutores das citadas relações de acordo com princípio de convencionalidade de Carnap, mas agora ancorado em Bakhtin, Locke e Arendt que versam sobre as realidades imbricadas nessa relação de comunicação, o “eu” e o “outro” relacionando as atividades humanas com a usualidade idiomática por excelência.

Tais aproximações referentes aos modos como a tolerância tem sido apresentada ao longo dos tempos históricos e de sua convencionalidade tanto no fazer comum, quanto nas reflexões de cunho filosófico e epistêmico prepararam o caminho para o segundo capítulo retomando a temática que fundamenta as relações sociais a partir da perspectiva do embate empreendido pela racionalidade a qual a tolerância já foi associada histórica e linguisticamente, visando perceber como ela, a tolerância se tornou sinônimo de assimetria e aprofundamento da desigualdade relacional na contemporaneidade. Para tanto o próximo esforço consistirá no estabelecimento de um

debate sobre a racionalidade e a irracionalidade, esta última travestida de ideologia que usurpa a realidade em prol de suas concepções dogmáticas.

Capítulo II

2.1. A Ilustração e a crise da racionalidade

O período da Ilustração deixa como legado a análise sobre a racionalidade e de seu papel histórico. Tal análise é possível porque a razão vigora no âmbito filosófico argumentativo da epistemologia como passível de interpretação variável, devido às diversas abordagens e pontos de vista por ela inspirados. Boa parte dessas reflexões acerca da racionalidade tem como pressuposto a própria razão enquanto instrumento para o desenvolvimento do pensamento sistemático. Daí é possível entender, a partir da modernidade como propositora dessa racionalidade absolutizada e ao mesmo tempo questionadora, o fato de atualmente haver inúmeras descrições da racionalidade que beiram inclusive o irracionalismo. Nesse sentido, Rouanet (1987) apresenta a crise da racionalidade na contemporaneidade devida a sua comparação e, por vezes, confusão, com a razão enlouquecida, mas também, e principalmente devido a sua relação com aquilo que ele denomina como “desrazão”, ou irracionalismo. O principal fator dessa crise por ele apontada é o aparelhamento da Razão sábia pelo irracionalismo vigente, travestido de racionalidade,

A razão não é mais repudiada por negar realidades transcendentais – a pátria, a religião, a família, o Estado -, e sim por estar comprometida com o poder. O novo irracionalismo se considera crítico e denuncia um *status quo* visto como hostil à vida. [...] ele considera a razão o principal agente da repressão, e não o órgão da liberdade, como afirmava a velha esquerda. (Rouanet, 1987, p.12).

Este é o motivo pelo qual se impõe a explicitação, e de certa forma também o excetuar-se à neutralidade, tomando partido em favor de um modelo de racionalidade capaz de fornecer uma nova leitura tanto da realidade, e dos processos que constituem a razão como parâmetro de mensuração nas definições do social e do político como relação epistêmica, entendidas a partir do binômio sujeito-objeto, bem como também, delinear o significado dela extraído para designar o sentido da tolerância nos dias atuais, sobretudo quando voltados para o âmbito educacional/escolar onde as relações ocupam o centro do desenvolvimento da vida em comunidade, mostrando inclusive os

parâmetros regentes do comportamento relacional dos atores envolvidos nessa perspectiva.

A Ilustração representa a crença ou a adesão da consciência humana, seja no que se refere às suas atitudes, e, portanto, na derivação das regras que delimitam a ação humana dentro das perspectivas ético-morais; seja ainda na valoração epistêmica do conhecimento e da investigação, provendo distinções e definições que se referem diretamente a conceitos praticados e, não raro, assimilados pela sociedade ocidental a partir desse evento de arejamento intelectual.

Característica similar entre a passagem para o medievo e a passagem para a ilustração é o fato de que haja uma sobreposição conceitual, o que aparentemente pode representar uma mudança substancialmente justificada, contudo, uma investigação mais acurada pode desvelar uma mera substituição de paradigmas, não tão distantes quanto se assevera pelo consenso histórico, pois na verdade, para citar um exemplo, a passagem do período medieval para a idade da razão evidencia uma sucessão de crenças, da unidade e validade universal de Deus para a unidade e universalidade da Razão³⁸.

Ao versar sobre os problemas enfrentados pela racionalidade ao longo de sua constituição histórica, Rouanet (1987) chama a atenção para a mais notável crise enfrentada pela razão após a iniciativa moderna. Essa crise, a qual se tem assistido e que por meio de tantos outros teóricos se tem evidenciado é por ele entendida no mundo contemporâneo como resultante de um problema de identidade,³⁹ do que seja a razão e do papel que deve desempenhar, assim, após introduzir a temática da distinção entre Ilustração e Iluminismo, sendo a primeira caracterizada pela investigação, tanto de princípios teóricos quanto práticos, em um determinado período historicamente situado tendo em vista àquilo que o Iluminismo em todas as épocas intencionou, a autonomia,

³⁸ Segundo o Dicionário de Filosofia de Cambridge, no verbete Iluminismo, guardadas as divergências filosófico-idiomáticas da substituição do termo Iluminismo por Ilustração, cujos fundamentos encontram-se em Sérgio Paulo Rouanet, conforme acima mencionado, as principais características da corrente em pauta eram: 1) Os seres humanos são livres à medida que suas ações são realizadas por uma razão. [...]; 2) a racionalidade humana é universal, sendo necessária apenas a educação para seu desenvolvimento. Em virtude da sua racionalidade comum, todos os seres humanos têm certos direitos, entre estes o direito de escolher e moldar seus destinos individuais; 3) Um aspecto final da crença na racionalidade humana é que é possível descobrir as verdadeiras formas de todas as coisas, quer se trate do universo (leis de Newton), da mente (psicologia associacionista), do bom governo (a constituição dos Estados Unidos), da vida feliz (que, com o bom governo, é “equilibrada”) ou da bela arquitetura (os princípios do paládio) [...]. (2011, p.497).

³⁹ O problema da identidade como pretende Rouanet, também encontra-se em “A identidade Cultural na Pós-modernidade” de Stuart Hall.

que em Kant notadamente encontra seu significado mais profícuo como Aufklärung⁴⁰; após estas distinções ele aponta para o referido problema de identidade que se dá no irracionalismo travestido de racionalismo, ou seja, a racionalidade instrumentalizada por sua principal opositora, a “desrazão”, que traduz o problema mais contundente e ao mesmo tempo mais desafiador a ser enfrentado pela razão, que tradicionalmente é entendida como “órgão da liberdade”, “propositora da emancipação”, ou mesmo como detentora do esclarecimento.

O irracionalismo por sua vez possui suas raízes fixadas no “conformismo”, na não movimentação da razão, na não afirmação da mesma em prol de uma comodidade epistemológica voltada inclusive para a vida prática, transitando entre os valores que confrontam a ética e os regramentos morais clássicos que constituem os parâmetros da ação humana, isto é, os valores que engendram o irracionalismo são absolutamente antagônicos à atitude de racionalidade pretendida pelo Iluminismo de todas as épocas.

Ora, sustento que o irracionalismo mudou de rosto, mas não mudou de natureza. Hoje como ontem, só a razão é crítica, porque seu meio vital é a negação de toda facticidade, e o irracionalista é sempre conformista, pois seu modo de funcionar exclui o trabalho do conceito, sem o qual não há como dissolver o existente. (Rouanet, 1987, p.12)

⁴⁰ Ao iniciar seu texto sobre como responder ao problema do que seja o “Esclarecimento”, Immanuel Kant conceitua o mesmo a partir da etimologia semântica do idioma alemão, salientando sua compreensão como atitude daquele indivíduo que transpõe o percalço da condição inferior de norteado, ou, conduzido por outrem; versa sobre o “esclarecimento” partindo de uma dinâmica prática de libertação do indivíduo de uma condição alienante, no entanto, por alienante deve-se entender a condição de um determinado indivíduo ou sociedade sujeito às causas extrínsecas e não intrínsecas de regramento. Todavia, a concepção kantiana acima mencionada parte necessariamente da compreensão de que tal protagonismo do indivíduo frente às suas próprias ideias e atitudes deve partir de si mesmo, o que lhe dá como consequência imediata a noção de responsabilidade. Assim, quando essa noção de responsabilidade de tornar-se crescente tanto na pessoa quanto no âmbito social, e nesse último com maior vigor, toma-se consciência da capacidade ou incapacidade desses sujeitos, em transformar a atualidade situacional. No dizer do próprio Kant: “*Esclarecimento (Aufklärung) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. Sapere aude! Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é portanto a divisa do Esclarecimento*”. (KANT, p.1) –Resposta à pergunta o que é o esclarecimento. Traduzido por Rouanet.- Em contrapartida ao modo crescente da responsabilidade tida como fundamento para o esclarecimento, para a saída da minoridade por parte do homem, o movimento que parte em direção oposta tornar-se uma segunda natureza, excluindo dessa maneira aquilo que se entende por maioria natural do sujeito. Kant pretende valorizar o que chama de “apreciação razoável de seu próprio valor”, isto é, o reconhecimento gradual e livre de suas capacidades, vislumbrando a responsabilização de si e tendo como resultado sua própria auto-regulação.

A oposição racional evidencia-se pelo caráter dinâmico da ação, que visa a negação da facticidade em detrimento de uma pseudo-estabilidade, nomeadamente reconhecida como criticidade frente ao estático e não problemático; ao submeter o critério da criticidade à segunda categoria, inferindo na negação da dialética filosófica do confronto de ideias e, partindo, portanto, de uma concepção unívoca ou mesmo simplista⁴¹ da realidade, ignorando sua complexidade e extensão, o irracionalismo inverte a relação entre sujeito e objeto, sob a alegação e justificativa de tirania da razão. Tal inversão é sem dúvida o fator decisivo para a compreensão da crise da racionalidade instrumentalizada ou usurpada pela irracionalidade.

O conceito de dialética empregado faz menção não somente às diversas abordagens que dela se obteve ao longo da história da filosofia, mas procura, sobretudo, versar acerca de sua interpretação especificamente dinâmica, num sentido mais coerente com as conceituações de Rouanet, ou seja, da aproximação do conceito de Dialética ao conceito de Razão. Nesse sentido vale delimitar e indicar a dialética adotada por Sócrates e difundida por Platão através das obras “Fedro”, “O Sofista” e “O político”, que constitui ao longo da história sua primeira e talvez mais conhecida conceituação.

Na tradição socrático-platônica a dialética é concebida primeiramente como método de divisão ou de investigação, portanto, como primeira sistematização na busca do conhecimento científico, praticado a partir do método maiêutico de perguntas e respostas, procedimento argumentativo pelo qual se chegava a definição de uma tese. Por sua vez, a dialética no sentido platônico era entendida como o movimento racional na busca de compreender, isto é, trata-se de um embate que gera movimento no campo das ideias e que por sua vez não se restringe ou se ajusta a uma verdade única, mas que coloca o interlocutor na constante procura dela.

No campo educacional a dialética encontra-se mais próxima do sentido empregado por Paulo Freire que entendia a educação como um fazer livre e, portanto, dialético, isto é, constituído a partir da relação comunicativa entre os interlocutores, dessa maneira, afirma o educador:

⁴¹ Segundo Abbagnano, o conceito de simples implica, “Aquilo que carece de variedade ou composição, vale dizer, o que existe de um único modo ou é destituído de partes. Aristóteles entendeu o simples [...], como falta de variedade [...] Na lógica terminista medieval usava-se com o mesmo sentido o termo *incomplexum* (= não composto), como contrário de *complexo* [...]” (ABBAGNANO, 2007, p.1071)

Só podíamos compreender uma educação que fizesse do homem um ser cada vez mais consciente de sua transitividade, que deve ser usada tanto quanto possível criticamente, ou com acento cada vez maior da racionalidade. A própria essência da democracia envolve uma nota fundamental, que lhe é intrínseca – a mudança. Os regimes democráticos se nutrem na verdade de termos em mudança constante. São flexíveis, inquietos, devido a isso mesmo, deve responder ao homem desses regimes, maior flexibilidade de consciência. (FREIRE, 1992, p.98).

Assim como na concepção filosófica da Grécia Antiga como modo aplicado por Freire enquanto método educativo, a dialética é o *modus operandi* da racionalidade sábia e do fazer democrático, pois, fundada na dinamicidade do embate entre os pareceres diferentes entre si, cuja negação só pode resultar em totalização ingênua e dominadora, seja no âmbito político como no âmbito social, filosófico e, sobretudo, educacional. Nesse sentido, tolerar significa partidarizar-se pela razão sábia cujo instrumento maior é o movimento dialético e a criticidade como parâmetro que assegura a não univocidade pseudo-estabilizada por meio do não movimento, da não ação e da não reflexão crítica, traduzidas pelo conceito de ideologia.

2.2. As ideologias como expressão do irracionalismo

O termo ideologia é caracterizado pela sociologia como essencialmente moderno vigorando no cenário social como instrumento de enlevada magnitude, visto que por meio dele foi possível apontar e, ao mesmo tempo, clarificar as sutilezas do modelo capitalista, bem como também, através do transcorrer de seu desdobramento interpretativo, desvelar a nuvem que, segundo o pensamento de Foucault, envolvia a disputa de poder imbricada no âmbito político, social e filosófico.

A aproximação histórica do conceito aparece como sendo de fundamental importância, pois, sustenta a caracterização mais prática e talvez de maior envergadura, da mencionada desrazão, ou do novo irracionalismo visto que a sagacidade que lhe é inata realoca inclusive a identificação mais tradicional acerca da irracionalidade, sempre entendida como descurada, desmedida e sem eloquência, como mencionado.

A primeira significação historicamente reconhecida da ideologia é atribuída ao filósofo francês Destutt de Tracy (1754-1836), que a utilizou em sua obra “Elementos de ideologia” cuja primeira parte é datada de 1801 e seu término em 1815, onde buscava

a compreensão filosófica do contexto de investigação com a qual estava comprometida a ideologia⁴²; tendo sido influenciado diretamente pelas obras de Voltaire, Holbach e Condillac, e tendo seguido de perto os conselhos de Condorcet, é sempre apresentado como o primeiro a utilizar o termo em uma obra pública, como o afirma Thompson: “O termo ideologia foi utilizado pela primeira vez em 1796 pelo filósofo francês Destutt de Tracy seu projeto que fazia uma nova ciência que se relacionaria com a análise sistemática das ideias e as sensações, com sua gestação, combinação e consequências⁴³” (THOMPSON, 2002, p.47)

Antes dele, porém, Bacon (1561-1626) em seu *Novum Organum* (1620), trazia à baila a discussão do modo geral de como as explicações procuravam certo cunho religioso ou mesmo intuitivo, em certo sentido, voltado para uma compreensão de convencimento proselitista, isto é, afetivo, com poucas comprovações ou ainda sem averiguação que fosse capaz de elucidar a ideia que se pretendia.

Por outro lado, diferentemente do convencionalmente definido pela história, o próprio Tracy reconhece que o verdadeiro criador da ideologia não era ele, mas, na esteira do pensamento de Locke que segundo o próprio filósofo francês,

[...] foi o primeiro a tentar observar e descrever a inteligência humana do mesmo modo que se observa uma propriedade de um mineral ou de um vegetal [...] alguns bons espíritos seguiram e continuaram Locke: mais do que qualquer outro, Condillac aumentou o número das suas observações e criou realmente a ideologia.⁴⁴ (TRACY, 1801, p3)

Tracy procurou através dos chamados estudos ideológicos, evidenciar as nuances pelas quais o conhecimento humano é possibilitado. O fez de maneira bastante parecida com a metodologia de Locke, tentando explicar os fenômenos sensíveis que interferem na formação das ideias, isto é, questionou sua fonte comum e original tendo

⁴² “A publicação na França pela editora *Vrin* dos primeiros volumes de uma edição das obras completas de Destutt de Tracy, promete preencher uma lacuna importante nos estudos de história da filosofia moderna, ao tornar acessível a obra do principal representante da **corrente filosófica autodenominada “Ideologia”**, que vicejou durante os turbulentos anos da Revolução Francesa e prosperou sob a égide das instituições republicanas” (Grifo Nosso – Revista da USP – Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade, nº19, jan-jun/2012 – p.161-174. Pedro Paulo Pimenta).

⁴³ “El término “ideología” fue usado por primera vez en 1796 por el filósofo francés Destutt de Tracy para describir su proyecto hacia una nueva ciencia que se relacionaría con el análisis sistemática de las ideas y sensaciones, con su gestación, combinación y consecuencias”. (THOMPSON, 2002, p.47)

⁴⁴ “Locke est, je croi, Le premier des hommes qui ait tendé d’observer et de décrire l’intelligence humaine, comme l’on observe et l’on décrit une propriété d’un mineral ou d’un vegetal, [...] Quelques bons esprits ont suivi et continué Locke: Condillac a plus qu’aucun autre accru le nombre de leurs observations, et Il a réellement crée l’idéologie. (TRACY. 1804,p.1)

como resposta aquilo que os empiristas⁴⁵ já haviam encontrado, as faculdades do intelecto, sintetizadas por Tracyem *judgar, falar e querer*⁴⁶.

O *ideologue* como fora chamado jocosamente por Napoleão Bonaparte⁴⁷, propunha com sua teoria sobre a ideologia, algo parecido com o que se pretende quando se versa de disciplinas como zoologia, sociologia, ou ainda biologia, “A ideologia é uma parte da zoologia e, é, sobretudo, no homem que essa parte é importante e merece ser aprofundada [...]”⁴⁸ (TRACY, 1801, p1), ou seja, um estudo analítico com vistas para o desenvolvimento da ideia enquanto fenômeno objetivo das ciências⁴⁹.

A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica de sua “ideia”. As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude das lógicas inerentes de suas respectivas ideias. (ARENDDT, 2012, p.623)

⁴⁵ Segundo análise de Marilena Chauí, na obra “O que é ideologia”, o empirismo enquanto corrente filosófica inspira-se na concepção grega da Antiguidade extraída do termo “*empeíria*, que significa: experiência dos sentidos”, cujo método de conhecimento se dá através das sensações, isto é “considera que o real são fatos ou coisas observáveis e que o conhecimento da realidade se reduz à experiência sensorial que temos dos objetos cujas sensações se associam e formam ideiaideias em nosso cérebro. (CHAUÍ, 1984, p8)

⁴⁶ Há pesquisadores, como no caso de Chauí, que preferem diferentemente de J.B. Thompson considerar as faculdades do intelecto investigadas por Tracy como “faculdades sensíveis, responsáveis pela formação de todas as nossas ideiaideias: querer (vontade), julgar (razão), sentir (percepção) e recordar (memória)” (CHAUÍ, 1984, p.10).

⁴⁷ Historicamente, o conceito de ideologia é engendrado por medo da represália por parte de Robespierre ao fazer da ilustração, contudo após sua queda, Tracy comporá por algum tempo, o grupo dos adeptos ao regime de Napoleão Bonaparte, ao ponto deste último utilizar-se de algumas das ideiaideias do filósofo para sustentar uma nova Constituição. “Con todo, al mismo tiempo desconfiaba de ellos, pues La afiliación de éstos al republicanismo representaba una amenaza potencial para sus ambiciones autocráticas. Así, Napoleón, ridiculizó las pretenciones de la ‘ideología’: era, en su opinión, una doctrina especulativa abstracta que estaba divorciada de las realidades del poder político. Em enero de 1800, un artículo aparecido em el Messenger des relations extérieures denunció al grupo, el cual es ‘designado con el nombre de facción metafísica, o ‘ideólogos’, y al cual, tras haber manejado mal la Revolución, Napoleón, [...] aprovechó el cambio de opinión a fin de desarmar a los representantes del republicanismo”. (THOMPSON, 2002, p.50) Neste sentido é possível asseverar a respeito do tema da ideologia e seu caráter intrinsecamente político e social, visto que, muito embora tivesse ligação direta com o projeto epistemológico do Positivismo, enquanto ciência detentora da decifração da humanidade tendo como base a legitimação dos processos da natureza, visava primeiramente a implantação do projeto utópico científico como modelo, mas também, pretendia-se legitimado através de uma revolução e de um modelo de exercício do poder, a república.

⁴⁸ “L’idéologie et une partie de la Zoologie, et c’est sur-tout dans l’homme que cette partie est importante et mérite d’être approfondie [...]”. (TRACY, 1804, p.1)

⁴⁹ A inversão do *status* de promotores da investigação, propugnada pelos ideólogos, para metafísicos, avessos à realidade, propugnada por Napoleão, evidencia uma vez mais o caráter conflitivo e, portanto, político da relação social francesa do período, “Com isto, Bonaparte invertia a imagem que os ideólogos tinham de si mesmos: eles, que se consideravam materialistas, realistas e antimetafísicos, foram chamados de “tenebrosos metafísicos”, ignorantes do realismo político que adapta as leis ao coração humano e às lições da história [...]”(CHAUÍ, 1984, p.11)

Em outras palavras, a criação da ideologia, muito embora tivesse como intenção primeira a constituição de uma ciência eficaz, possuía também o intento último e superior de dar a ciência o status de universal e de paradigma, adequando a conceituação do que é considerado como real, como fato ou mesmo, fenômeno e, portanto, passível de apropriação.

De Tracy, sustentava que não podemos conhecer as coisas por si mesmas, senão somente as ideias formadas a partir das sensações que temos delas. Se pudéssemos analisar tais ideias e sensações de uma maneira sistemática poderíamos estabelecer uma base firme para todo o conhecimento científico e obter inferências de cunho mais prático. O nome difundido por De Tracy para este projeto incipiente e ambicioso foi o de ‘ideologia’: literalmente, ‘ciência das ciências’. A ideologia haveria de ser ‘positiva, útil, e capaz de uma rigorosa exatidão’. (THOMPSON, 2002, p.48)⁵⁰

No que diz respeito ao âmbito da prática, porém, sua pretensão tinha objetivos bastante claros, observáveis pela tentativa de associação entre a referida ciência orgânica e analítica, modelo do republicanismo, com a filosofia e a educação.

Os ideólogos franceses eram antiteológicos, antimetafísicos e antimonárquicos. Pertenciam ao partido liberal e esperavam que o progresso das ciências experimentais, baseadas exclusivamente na observação, na análise e síntese dos dados observados, pudesse levar a **uma nova pedagogia e a uma nova moral**. Contra a educação religiosa e metafísica, que permite assegurar o poder político de um monarca, De Tracy propõe o ensino das ciências físicas e químicas para “formar um bom espírito”, isto é, um espírito capaz de observar, decompor e recompor os fatos, sem se perder em vazias especulações. [...] pretende construir ciências morais dotadas de tanta certeza quanto as naturais, capazes de trazer a felicidade coletiva e de acabar com os dogmas, desde que a moralidade não seja separada da fisiologia do corpo humano. (Grifo nosso, CHAUI, 1984, p.10)

Tal aplicação dessa teoria desenvolvida pelos *ideologues*, destacava-se tanto pelo teor revolucionário e por isso, eram tidos como referenciais republicanos, quanto

⁵⁰ “De Tracy sostenía que no podemos conocer las cosas por sí mismas, sino solo las ideas formadas a partir de las sensaciones que tenemos de ellas. Si pudéssemos analizar tales ideas y sensaciones de una manera sistemática, podríamos sentar una base firme para todo el conocimiento científico y extraer inferencias de tipo más práctico. El nombre que profuso De Tracy para esta empresa incipiente y ambiciosa fue el de ‘ideología’: literalmente, ‘ciencia de las ideas’. La ideología habría de ser ‘positiva, útil y capaz de una rigurosa exactitud’”.

pelo desenvolvimento da escolarização da prática científica, isto é, pretendiam universalizar o pensamento analítico a partir das bases sociais,

Graças ao empenho dos *idéologues* [...], **o projeto de uma educação nacional pública e universal**, formulado pelos deputados da Convenção (divisado por Condorcet), começa a se tornar realidade na época do Diretório (sob os auspícios de Garat e Lakanal); e sem o empenho dos Ideólogos não teríamos visto a “reorganização institucional da medicina” que marca a França do período revolucionário e define as feições modernas da clínica. (Grifo nosso, PIMENTA, 2012, p.162

(Revista da USP – Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade, nº19, jan-jun/2012 – p.161-174. Pedro Paulo Pimenta).

Ou seja, havia um esforço bastante grande por parte da citada corrente filosófica dos ideólogos, em estabelecer paralelo entre a gramática e a lógica com a finalidade de formar desde a mais tenra idade o ideal analítico, isto é, formar novos ideólogos a partir da racionalidade como fundamento e pressuposto central da constituinte humana.

Nesse sentido, a implementação de uma educação de cunho nacional e científico começa a tonalizar um dos principais aspectos do irracionalismo apresentado através da ideologia como maneira de universalizar o parecer homogêneo que se pretende imprimir numa sociedade dominada pela acriticidade, a negação do movimento dialético como epistemologia, e, sobretudo, do não reconhecimento da pluralidade intrínseca aos fenômenos vivenciados no interior de qualquer sociedade.

Tendo a analítica como busca para enfatizar as faculdades intelectivas do indivíduo, a educação por eles proposta, visava estabelecer-se por meio do fazer sócio-político, mas em contrapartida entendia que os esforços de cunho social ocupavam o segundo patamar de importância no que diz respeito à formação da pessoa. Tendiam ao estabelecimento da precisão processual metodológica por meio de três estágios pelos quais se pode conhecer melhor as faculdades intelectuais, a lógica, a gramática e a moral.

Pela sua natureza o homem tende sempre ao seu resultado mais próximo e premente. Antes de mais, pensa nas suas necessidades, depois, nos seus prazeres. Ocupa-se da agricultura, da medicina, da guerra, da política prática, da poesia e das artes, antes de sonhar com a filosofia. Quando regressa a si próprio, quando começa a refletir e prescreve regras ao seu juízo, temos a lógica, aos seus discursos, temos a gramática, aos seus desejos, e temos isso a que chamamos moral. (TRACY, 1801, p2)

Portanto, é através dessa concepção filosófica arquitetada a partir do parecer tripartido da lógica, da gramática e da moral, sobre o qual repousa o pensamento filosófico geralmente identificado como iluminista, especificamente idealista, mas que possui suas nuances de diferenciação, pois, trata-se de uma tentativa de conservação do intento do período racionalista, que se desenvolvera no contexto francês do final do século XVIII⁵¹ e início do século XIX, e em desdobramento dessa corrente filosófica, as ideologias escolares presentes na prática pedagógica republicana da chamada *École normale*, que era, como bem descreve Pimenta (2012, p.162), uma espécie de “academia de ensino destinada à formação de professores para os liceus nas províncias. Os pilares dessa educação pública são o ensino da língua francesa (em detrimento dos dialetos locais) e o da matemática (geometria, álgebra)”.

Por fim, ao enredar lógica e gramática⁵², filosofia e educação, política e ciência, surge conseqüentemente o primeiro modo de compreensão da ideologia como centralidade do logos, da racionalidade, que dará margem para que se desenvolva não somente uma corrente educacional, mas que possibilita o surgimento de um sistema filosófico propriamente dito, o positivismo, que do ponto de vista daquilo que se tem mostrado no presente texto, é mais uma expressão daquele irracionalismo cujo marco é a racionalidade enfatizada como “panaceia” e condição premente para a acomodação do pensamento ao paradigma científico como critério de verdade única e passível de adesão.

⁵¹ A conjuntura política e social do mencionado período possui como foco os constantes conflitos internos que se sucediam dada a precariedade e ausência de confiabilidade daqueles que estavam às voltas com a busca e o exercício do poder na França. Por isso, aparecem como expoentes do período em questão as figuras de Robespierre, Napoleão Bonaparte e Condorcet. Para aprofundamento consulte-se as obras “O que é ideologia” de Marilena Chauí, “Ideologia e cultura moderna: teoria crítica e social na era da comunicação de massas” de John B. Thompson e também, a resenha de Pimenta publicada na Revista da USP: Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade, nº19, jan-jun/2012 – p.161-174.

⁵² No curtíssimo período de sua existência (janeiro a maio de 1795), a Escola Normal, situada em Paris, mais exatamente no *Jardin des plantes* (no prédio que atualmente abriga a Galeria da Evolução), ofereceu cursos de matemática, física, química, história natural, geografia, história, moral, economia política, literatura, arte de falar e análise do entendimento, alguns deles ministrados por grandes nomes, como Laplace, Monge ou Daubenton. [...]A partir deles, podemos ter uma ideia da efervescência intelectual da França revolucionária. Embora a presença da filosofia de Condillac se encontre inequivocamente em outros cursos, em especial nos de geometria (Laplace), história (Volney) e economia política (Vandermonde), é nas classes de arte da fala (Sicard) e de análise do entendimento (Garat) que o seu legado é mais presente [...]O repertório de ideias enriquece a língua, que, por meio de analogias, forma termos e aumenta o vocabulário e as maneiras de expressão, tornando-se apta para abarcar cada vez mais fenômenos. Sem os signos, como advertira Condillac, não há progresso do conhecimento (PIMENTA, 2012,p163-164)

Dando continuidade ao espírito de revisitação da formação histórica e da constituição da ideologia com seus vários significados inerentes, Chauí aponta Auguste Comte como o responsável pela retomada da utilização do termo ideologia⁵³. Sua postura refaz o caminho percorrido por Tracy, mas, o expande, isto é, lhe confere um significado diverso do primeiro, aquele do estudo das ideias, da relação do corpo com o meio e, ainda que na esteira deste e em consonância com ele, acaba por acrescentar à ideologia uma leitura contextualizada da história, agora entendida também, como “conjunto de ideias de determinada época”.

O termo ideologia voltou a ser empregado em um sentido próximo ao do original por Augusto Comte em seu *Cours de Philosophie Positive*. O termo, agora, possui dois significados, por um lado, a ideologia continua sendo aquela atividade filosófico-científica que estuda a formação das ideias a partir da observação das relações entre o corpo humano e o meio ambiente, tomando como ponto de partida as sensações; por outro lado, ideologia passa a significar também o conjunto de ideias de uma época, tanto como “opinião geral” quanto no sentido de elaboração teórica dos pensadores dessa época. (CHAUÍ, 1984, p.11)

Da ideologia preconizada por Tracy ao fazer ideológico de Comte, dos idealistas aos positivistas, o caminho não é tão extenso e muito menos íngreme, mas, ao contrário, bastante claro sem obstáculos e, muito aproximativo, como se pôde observar, inclusive pelo fato de que ambas as correntes se pretendem implementadas como fator social

⁵³ A concepção positivista da ideologia como conjunto de conhecimentos teóricos possui três consequências principais: **1)** define a teoria de tal modo que a reduz à simples organização sistemática e hierárquica de ideias, sem jamais fazer da teoria a tentativa de explicação e de interpretação dos fenômenos naturais e humanos a partir de sua origem real. Para o positivista, tal indagação é tida como metafísica ou teológica, contrária ao espírito positivo ou científico; **2)** estabelece entre a teoria e a prática uma relação autoritária de mando e de obediência, isto é, a teoria manda porque possui as ideias e a prática obedece porque é ignorante. Os teóricos comandam e os demais se submetem; **3)** concebe a prática como simples instrumento ou como mera técnica que aplica automaticamente regras, normas e princípios vindos da teoria. A prática não é ação propriamente dita, pois não inventa, não cria, não introduz situações novas que suscitem o esforço do pensamento para compreendê-las. Essa concepção da prática como aplicação de ideias que a comandam de fora leva à suposição de uma harmonia entre teoria e ação. Assim sendo, quando as ações humanas – individuais e sociais – contradisserem as ideias, serão tidas como desordem, caos, anormalidade e perigo para a sociedade global, pois o grande lema do positivismo é: “Ordem e Progresso”. Só há “progresso”, diz Comte, onde houver “ordem”, e só há “ordem” onde a prática estiver subordinada à teoria, isto é, ao conhecimento científico da realidade. Se examinarmos o significado final dessas consequências, perceberemos que nelas se acha implícita a afirmação de que o poder pertence a quem possui o saber. Por este motivo, o positivismo declara que uma sociedade ordenada e progressista deve ser dirigida pelos que possuem o espírito científico, de sorte que a política é um direito dos sábios, e sua aplicação, uma tarefa de técnicos ou administradores competentes. Em uma palavra, o positivismo anuncia, no século XIX, o advento da tecnocracia, que se efetiva no século XX. (CHAUÍ, 1984, p.12)

permeado de realidade, ou seja, efetivados, a partir do binômio educação-política, com extensões para o fazer social e na constituição de princípios de conduta humana propriamente dita, entendidos como moralizantes.

Nesse sentido, as principais características do Positivismo, enquanto teoria da ciência é que em consonância e continuação do idealismo, “[...] rechaça o conhecimento metafísico e todo o conhecimento *a priori*, bem como também, qualquer pretensão de uma intuição direta da inteligência” e ainda, “o Positivismo pretende ater-se somente ao que é dado e, não deixar jamais o que é dado” (FERRATER MORA, s/d, p.456).

Segundo a ótica positivista desenvolvida por Comte, sobretudo, na confecção da “física social” ou, “sociologia”, a qual se empenhou arduamente para sua proposição prática, é possível asseverar que essa corrente estabelece como função do conhecimento adquirido, uma intenção prática de reforma das ciências e da sociedade como um todo “Esta doutrina compreende não somente a teoria da ciência, mas também e muito especialmente, uma reforma da sociedade e uma religião” (FERRATER MORA, s/d, p.455).

Para tal intento estabelece suas teses fundamentais que são: 1) o reconhecimento da ciência como único conhecimento e método possível, segundo o qual nada que não é observável é passível de conhecimento; 2) a afirmação de que o método científico é puramente descritivo e comparativo, isto é, pela observação e experimentação pode-se estabelecer leis verificáveis e que propiciam a prevenção ou previsão de fenômenos; 3) Dada a importância do método científico este deve ser implementado em todos os âmbitos do conhecimento e da vida cotidiana. Essas bases funcionam como bússola que direciona todo o conhecimento produzido pela humanidade segundo o Positivismo.

O caráter fundamental da filosofia positiva é tomar todos os fenômenos como sujeitos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constituem os objetivos de todos os nossos esforços, considerando como absolutamente inacessível e vazia de sentido para nós a investigação das chamadas causas, sejam primeiras, sejam finais. [...] pretendemos somente analisar com exatidão as circunstâncias de sua produção e vinculá-las umas às outras, mediante relações normais de sucessão e de similitude (COMTE, 1830, p.43).

Outra característica marcante e que vincula o positivismo ao idealismo de De Tracy é que Comte também tratou de definir a relação entre o conhecimento matemático

e filosófico com todas as outras ciências, por ele exaltadas, dessa maneira definiu que a filosofia é a “rainha das ciências”, responsável por nomeá-las e organizá-las hierarquicamente, essa definição parte da concepção de que à filosofia não cabe a investigação específica de um objeto, mas que a ela cabe única e exclusivamente a missão de dirigir as outras ciências. Por outro lado, a matemática não é entendida como ciência dada sua instrumentalização metodológica para se alcançar fins científicos, ou seja, ela serve como instrumento, mas, não como ciência propriamente dita.

No âmbito educativo, por exemplo, é possível averiguar o papel desempenhado pelo positivismo de criar as condições propícias à implantação do tecnicismo que traria repercussões tanto no ensino quanto na pesquisa. Nesse contexto, através da fragmentação das ciências e do currículo escolar, a informação recebe tratamento isolado e descontextualizado; professores e pesquisadores tornam-se agentes imbuídos pelo espírito informativo, de mensuração, porém, sem a experiência da reflexão crítica, acabam contribuindo, talvez indiretamente, para recuperar a estabilidade do sistema, fundamento teórico da ideologia dos regimes ditatoriais.

2.2.1. A ideologia positivista

As críticas apresentadas por Rouanet ao modelo positivista, fundamentadas em Weber, Adorno e Foucault, parecem identificar o mencionado entendimento positivista do uso da razão objetivada, como representante desse novo irracionalismo, pois, ao menos aparentemente expressa melhor o uso da ênfase racionalista enquanto representante daquela razão personificada, que pelos filósofos foi criticada e associada à ingenuidade do antigo irracionalismo.

É através do método chamado positivista composto de três estágios processuais, que é possível visualizar a outra face do entendimento do próprio irracionalismo, não mais aquele ingênuo, mas o novo, sagaz, identificado pelo advento do estágio científico da humanidade, dessa maneira, se manifesta a compreensão que se pretende contemporaneamente acerca do problema da ideologia como mascaramento da irracionalidade.

O cientificismo com que se apresenta o referido método insere os positivistas no *hall* dos propositores da ênfase do velho e do novo irracionalismo, pois evidenciaram seus ideais a partir da incorporação de parâmetros muitas das vezes ditos irracionais, como no caso da mitologia, tida como primeiro estágio de desenvolvimento do homem,

mas também por vias tidas geralmente como modelo de racionalidade, como no segundo estágio por eles concebido, dito, filosófico, ou, metafísico; e, por fim, o terceiro, traduzido pela utopia da realidade centrada na racionalidade e ao mesmo tempo detentora da verdade absoluta, a qual se deve a adesão e o louvor universal da adulação, o estágio científico.

Essa utopia de esclarecimento não se restringe somente ao âmbito do fazer científico propriamente dito, mas se insere na dinâmica moral e de conduta quando prevê, por exemplo, uma nova eclesiologia, através de uma igreja positivista. Nessa perspectiva o homem é chamado a trabalhar com o mundo dos fatos dentro de uma normatividade advinda da observação desses mesmos fatos, onde “submete à sua jurisdição o reino dos valores e avalia a maior ou menor racionalidade das normas” (Rouanet, 1987, p.12).

Em desacordo com o desenvolvimento dessa normatividade e, analisando a técnica como produto dessa razão instrumentalizada, Ortega y Gasset, aponta para um prognóstico dos paradigmas subjetivos da modernidade e da pós-modernidade que se estabeleceu sobre o arcabouço do legado comteano e, conseqüentemente sobre a razão, destacando assim, as conseqüências e implicações advindas desse modelo de pensamento, bem como sua precariedade:

[...] Há quem acredite que a atual técnica está mais firme do que outras na história, porque ela [...] possui ingredientes que a diferenciam de todas as demais, por exemplo, seu embasamento na ciência. Esta sua pretensa segurança é ilusória. [...] fator de maior debilidade. Pois se a exatidão é a base da ciência, quer dizer que ela se apóia em mais suposições e condições do que outras, ao fim e ao cabo mais espontâneas⁵⁴. (ORTEGA Y GASSET, s/d, p.12)

Ortega y Gasset faz referência direta ao fato de que a ciência de hoje estabelece suas bases sobre as ciências que a precederam, assim, retornando ao infinito da história científica, o que se obtém a cada movimento é nada mais do que maior proximidade para com a espontaneidade que vigorava na intuição dos primeiros cientistas, que muito mais afoitos à adequação de si à natureza, ignoravam o procedimento contrário.

⁵⁴ [...] Hay quien cree que la técnica actual está más firme en la historia que otras porque ella [...] posee ingredientes que la diferencian de todas las demás, por ejemplo, su basamento en las ciencias. Esta presunta seguridad es ilusoria. [...] factor de mayor debilidad. Si se basa en la exactitud de la ciencia, quiere decirse que se apoya en más supuestos y condiciones que las otras, al fin y al cabo más independientes y espontáneas. (ORTEGA Y GASSET, s/d, p.12)

Somente na ciência moderna é que se verá esse desprezo pela causa intuitiva e espontânea em prol da observação e da exatidão.

Tal espontaneidade por ele mencionada nada mais é do que a negação do paradigma científico por si mesmo, pois se trata de uma clara contradição visto que este repousa suas bases sobre a normatividade que não pressupõe variedade ou mesmo suposições, daí se entende o fato de Ortega y Gasset qualificar a crença ideológica moderna ou pós-moderna como falsa segurança.

Considerada a obliteração da espontaneidade, está negada também a possibilidade de que haja o diferente, fator que invariavelmente revigora o parecer hegemônico em detrimento da tolerância enquanto paradigma voltado para a igual consideração mútua ou mesmo não concorde. No âmbito educacional tal perspectiva reverbera decisivamente pelo fato de que são os avanços e seus métodos que serão apreendidos por estudantes de diversas gerações vindouras, isto é, se o modelo sugere a desconsideração do espontâneo e da possibilidade de alteração metodológica certamente essa será a prática futura desses estudantes enquanto profissionais e mesmo no que se refere ao comportamento ético e moral no interior das sociedades.

A pretensa segurança e a imposição da natureza como norma científica são os outros fatores de crítica do modelo positivista, por Ortega y Gasset, pois ela parte do observado como fenômeno criando uma regra confiável, se contradiz quando da negação da variedade propiciada pela circunstância que a partir da prática incide mais uma vez na espontaneidade e na fragilização de teorias dadas como seguras. Esse medo científico é justificável, porque a insegurança compromete o desenvolvimento de suas investigações, daí a imposição das normas da natureza ao fazer científico.

Em último caso, o esforço de implementação do paradigma científico como dado técnico universal e verdadeiro, acaba por solapar a humanidade em prol de uma organicidade tipicamente mecânica e atualmente dita tecnológica,

[...] Na economia do esforço que a técnica proporciona podemos incluir, como um dos seus componentes, a segurança. A precaução, a angústia, o terror que a insegurança provoca são formas do esforço, da imposição por parte da natureza sobre o homem. Temos, pois, que a técnica, por outro lado, é esforço para poupar esforço ou, dito de outra maneira, é o que fazemos para evitar por completo, ou em parte, os fazeres que a circunstância primeiramente nos impõe. Assim, todos estão acordes, porém é curioso que seja entendido por uma de suas faces, a menos interessante, o verso, e não se

adverte o enigma que seu reverso representa⁵⁵. (ORTEGA Y GASSET, s/d, p.13)

É por isso que, na referida crítica a técnica aparece como produto dessa razão positiva, vista como o critério de verdade, e de segurança para o pensamento contemporâneo. Contudo, sua ressalva situa-se na confiança absoluta desse poderio racional universal, pois bem na verdade o que se obtém dessa ênfase desmedida é na verdade a repressão do indivíduo e conseqüentemente da sociedade através da usurpação e da negação da facticidade do humano.

Nessa mesma perspectiva, ao analisar o modo de ação dos governos totalitários, sobretudo, o alemão, a filósofa política Hannah Arendt assevera que a ideologia exerceu influência direta sobre a formação desse modelo de governo, tornando-se, em última análise, sua propositora. Todavia, sua mais interessante comparação se dá na reverberação desse casamento entre ideologia, entendida como ideal prático de solução para os problemas mais universais, com a política de exercício do poder sobre os outros através da ciência, sobretudo, dos indivíduos que participam ativamente dessa técnica lógico-positivista como súditos manipulados, visto que, eram educados para a correspondência com objetivos nacionais, tendo em vista a mutabilidade de seu *status*, podendo passar de detratador a detratado, num curto período de tempo:

Os habitantes de um país totalitário [...] só podem ser carrascos ou vítimas da sua lei inseparável. O processo pode decidir que aqueles que hoje eliminam raças e indivíduos ou membros das classes agonizantes e dos povos decadentes serão amanhã os que devam ser eliminados. Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que **substitui o princípio da ação**, é a ideologia. (Grifo nosso - ARENT, 2012, p.623)

Nesse sentido são retiradas do indivíduo, a possibilidade de decisão sobre os fatos, de escolhas acerca das preferências e mesmo da possibilidade de não participação

⁵⁵ En el ahorro de esfuerzo que la técnica proporciona podemos incluir, como uno de sus componentes, la seguridad. La precaución, la angustia, el terror que la inseguridad provoca son formas del esfuerzo, de la imposición por parte de la naturaleza sobre el hombre. Tenemos, pues, que la técnica es, por lo pronto, el esfuerzo para ahorrar el esfuerzo o, dicho en otra forma, es lo que hacemos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primariamente nos impone. En esto se halla todo el mundo conforme; pero es curioso que sólo se entiende por una de sus caras, la menos interesante, el anverso, y no se advierte el enigma que su reverso representa. (ORTEGA Y GASSET, s/d, p.13)

ou alteração do modelo político-normativo pelo qual receberá julgamento. Evidenciando-se, portanto, a tentativa de legitimar um único verso da compreensão, negando a constituição da realidade tal como ela se apresenta, irrestrita e incomensurável.

Por outro lado, a concepção positiva da humanidade, desde seus primórdios, acaba por desvelar ainda, uma das principais fontes da compreensão acerca do humano, o movimento e a transitoriedade que lhe é típica, em outras palavras, significa que é próprio do humano a multiplicidade interpretativa, procedimental e, inclusive de tomada e exercício da consciência, não existindo leis que o reprimam verdadeiramente, ainda que sejam as consideradas mais racionais ou mesmo as mais propícias para determinada realidade. É nesse sentido que a criticidade, própria da racionalidade, como mencionado anteriormente, aproxima-se da constituinte humana, pois evidencia a dialética, isto é, o movimento em prol da formação racional no humano.

A natureza ou a divindade, como fonte de autoridade para as leis positivas, eram tidas como permanentes e eternas; as leis positivas eram inconstantes e mudavam segundo as circunstâncias, mas possuíam uma permanência relativa em comparação com as ações dos homens, que mudavam muito mais depressa; e derivavam essa permanência da presença eterna da sua fonte de autoridade. As positivas, portanto, destinam-se primariamente a funcionar como elementos estabilizadores para os movimentos do homem, que são eternamente mutáveis. (ARENDDT, 2012, p.615)

Ainda no horizonte das análises de Ortega y Gasset, a realidade é constituída necessária e minimamente de verso e reverso (avesso) e, não como pretendem aqueles que negam a criticidade da investigação da realidade, a transitoriedade do movimento e a possibilidade de audição dos múltiplos lados dessa mesma vivência, tais como a ideologia do positivismo e os movimentos totalitários que visando a unicidade de crença, de conceito, de raça, de modelo governamental, do fazer científico, mas também, do modelo educacional, ignorando as mutações da realidade, pretendiam seu não aparecimento, enquanto fenômeno, o que implicaria numa espécie de não-fenômeno e, portanto, em um não existir, que por si já manifesta a ausência de responsabilização e de eliminação da oposição, formando um parecer unívoco, próprio da tirania e do totalitarismo.

O seu principal objetivo [**do terror**] é tornar possível a força da natureza ou da história, propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea. Como tal o terror procura “estabilizar” afim de libertar as forças da natureza ou da história. Esse movimento seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do “inimigo objetivo” da história ou da natureza, da classe ou da raça. Culpa e inocência viram conceitos vazios; “culpado” é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico, que já emitiu julgamento quanto às “raças inferiores”, quanto a quem é “indigno de viver”, quanto a “classes agonizantes e povos decadentes”. [...] O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História. (ARENDDT, 2012, p.618)

Assim, ao ignorar a realidade como fenômeno circunstancial, a iniciativa da técnica centrada sobre o fazer científico-positivista, a tecnologia, procura transmitir segurança em detrimento da liberdade de constituir-se frente a circunstância que se apresenta. Não se trata mais, portanto, daquele irracionalismo ingênuo e que geralmente se identifica através de sua crítica da racionalidade, mas se trata de um irracionalismo enviesado pelo disfarce de racional, utilizando-se da segurança seja ela, a tecnológica ou a governamental, para fazer referência ao exemplo citado por Arendt, com a finalidade de travestir a realidade inserindo os indivíduos numa lógica de acomodação ao princípio norteador inclusive dos costumes e procedimentos, traço característico da proposição positivista como ideológica.

No campo da educação, a ideologia tecnicista desenvolveu-se principalmente a partir de Bentham e, posteriormente analisada criticamente por Foucault em “Vigiar e Punir”; em Bentham o que se viu foi o incentivo a uma educação preponderantemente caracterizada pelo Utilitarismo, ou seja, voltada para a dominação das peculiaridades e espontaneidades típicas da manifestação escolar e tendo em vista a realização do princípio da felicidade para maior número, própria do sistema social por ele preconizado como realização, cuja finalidade social é pontuada da seguinte maneira:

O que você diria, se, pela gradual adoção e diversificada aplicação desse único princípio, você visse um novo estado de coisas difundir-se pela sociedade civilizada? Se você visse a moral reformada; a saúde preservada; a indústria revigorada; a instrução difundida; os encargos públicos aliviados; a economia assentada, como deve ser, sobre uma rocha; o nó górdio das Leis sobre os Pobres não cortado, mas desfeito – tudo por uma simples ideia de arquitetura? (BENTHAM, 2008, p.84)

O filósofo inglês que havia imaginado e sugerido o chamado modelo arquitetônico educacional como maneira eficaz de implantar o “princípio da inspeção”, que na prática consistia na observação constante do estudante e principalmente na sensação de ser vigiado - *panóptico*, cujo efeito evidente seria o comportamento socialmente correto e, portanto, padronizado, insistia na adequação do espaço escolar em prol de uma aprendizagem útil, favorecendo o chamado cálculo felicífico⁵⁶.

Para dizer tudo em uma palavra, ver-se-á que ele é aplicável, penso eu, sem exceção, a todos e quaisquer estabelecimentos, nos quais, num espaço não demasiadamente grande para que possa ser controlado ou dirigido a partir de edifícios, queira-se manter sob inspeção um certo número de pessoas. Não importa quão diferentes, ou até mesmo quão opostos, sejam os propósitos: seja o de punir o incorrigível, encerrar o insano, reformar o viciado, confinar o suspeito, empregar o desocupado, manter o desassistido, curar o doente, instruir os que estejam dispostos em qualquer ramo da indústria, ou treinar a raça em ascensão no caminho da educação, em uma palavra, seja ele aplicado aos propósitos das prisões perpétuas na câmara da morte, ou prisões de confinamento antes do julgamento, ou casas penitenciárias, ou casas de correção, ou casas de trabalho, ou manufaturas, ou hospícios, ou hospitais, ou escolas. (BENTHAM, 2008, p.19)

Dentre os mecanismos coercitivos por ele propugnados destacam-se três aspectos importantes, o primeiro relativo ao fato de que nesse modelo educacional o aluno estaria exilado do mundo, isto é, impossibilitado de acessá-lo por encontrar-se em fase de aquisição quantitativa de conteúdos pelos quais estaria apto a sobreviver e desempenhar um papel social que trouxesse felicidade a todos ou ao maior número possível; o segundo, o fato de que entre alunos, também estaria isolado, voltado somente para o estudo e para os ensinamentos do mestre, fator que desclassifica, muito embora conste teoricamente a ênfase na prática, desconsidera a aprendizagem por experiência e permuta conflitiva das mesmas. Por fim, deve-se acrescer o problema do tempo de estadia escolar, que para o filósofo poderia se dar por pouco tempo, mas nitidamente priorizava a permanência integral do alunado, que peremptoriamente facilita todos os aspectos acima mencionados.

⁵⁶ “A percepção de que as ações do governo morais, e, portanto, guiada para a felicidade pelo princípio da utilidade, produz essa importante distinção legal aplicada por Bentham: a legislação e a administração que regulam a vida em sociedade para que se possa alcançar a felicidade. Aqui se apresenta um dos temas mais controversos na teoria de Bentham: o cálculo da dor e do prazer (cálculo felicífico). O problema é saber a quantidade de felicidade (prazer) ou infelicidade (dor) que deve ser levada em consideração para a escolha da ação mais adequada, tanto no nível individual quanto no coletivo”. (MARTINS et al., 2014, p.250)

A felicidade é uma coisa muito bonita para ser sentida, mas muito árida para ser discutida; assim, você pode deixar de franzir o cenho, pois não pretendo dizer mais nada sobre o assunto. Acrescentarei apenas uma coisa: quem quer que seja que estabeleça uma escola de acordo com o máximo do princípio da inspeção tem que estar bem seguro a respeito do mestre; pois, da mesma forma que o corpo do menino é o fruto do corpo de seu pai, sua mente é o fruto da mente de seu mestre; com nenhuma outra diferença que não aquela que existe entre o poder de um lado e a sujeição do outro. (BENTHAM, 2008, p.78)

O mencionado lado da sujeição própria do indivíduo aprendente, é apresentado como facilitador da felicidade última do mesmo e da vida comum, e para tanto ainda sugere uma espécie de formatação ideal dessas esferas tendo como parâmetro o que Bentham chama de mestre, como aquele responsável por conceber uma sociedade idealmente prevista e em prol do bom governo dos que propusessem o modelo educacional benthamita.

2.2.2. A ideologia em Marx: mascaramento da realidade e revolução

O surgimento do termo ideologia não tem referência direta com as teses lançadas por Marx e Engels, pois lhe é anterior, contudo, deve-se reconhecer o fato de que o conceito ganha notoriedade a partir da elaboração do pensamento marxista, cuja análise visava dar respostas à vida social a qual estava envolta a Europa do século XVIII e XIX. Pela eficácia de seu intento no mencionado período, mas também, pelos desdobramentos e envergadura adquiridos por essa teoria ao longo da história, o marxismo, ou os propositores das ideias de Marx se constituem como fonte substancial para a análise de como a ideologia passou de ciência (positiva) para se tornar expressão de subjetividade e em última análise expressão do irracionalismo sagaz, conforme Rouanet.

A primeira conceituação da ideologia, como se viu, é apresentada por Destutt de Tracy, que vê nela, resumidamente, uma derivação gramatical, entendendo-a como fundamental para a disseminação do pensamento sistemático e “que ocupa os métodos de conhecimento, e da lógica, trata da aplicação do conhecimento à realidade” (FERRATER MORA, s/d p.906); no desenrolar do ideário pretendido por Tracy, destacam-se como propositores da concepção primeira da ideologia, Condillac e

Condorcet, mas também, pensadores fundamentais da corrente positivista do pensamento, como Comte e posteriormente Durkheim.

No entanto, é importante mencionar que há um fato que justifica o porquê de a ideologia, do ponto de vista histórico, perder seu *status* de disciplina científica, fato este que se dá pela mudança partidária, portanto, relativa ao fazer político, dos chamados ideólogos franceses que à época de Napoleão se voltaram contra ele depois de terem pertencido ao seu corpo político, inclusive sendo posteriormente detratados com a inversão de seu ideal ao lhe atribuir ares de negatividade, pois, “[Napoleão] empregou o termo em sentido depreciativo, pretendendo com isso identificá-los como ‘sectários’ ou ‘dogmáticos’⁵⁷, **peças isentas de sentido político** e, em geral, sem contato com a realidade. (Grifo nosso, ABBAGNANO, 2007, p.615).

Nesse sentido específico, é que Marx se apropriará do conceito de ideologia enquanto expressão de um parecer alheio dos indivíduos que compõem determinada sociedade, ou seja, a ideologia como fora aplicada pelo filósofo alemão está em consonância com o modo utilizado por Napoleão, ainda que de maneira depreciativa em relação ao sentido original pelo qual foi engendrado.

A contribuição única de Marx consiste no feito de que adotou o sentido negativo e de oposição transmitido pelo uso que Napoleão deu ao termo, contudo, transformou o conceito ao incorporá-lo a um marco teórico e a um programa político que estavam profundamente em dívida com o espírito da ilustração. (THOMPSON, 2002, p.52)⁵⁸

É nesse contexto, portanto, que Marx o utiliza para estabelecer sua crítica aos jovens ideólogos (filósofos alemães), “Até agora, os homens formaram sempre ideias falsas sobre si mesmos, sobre aquilo que são ou deveriam ser. [...] Libertemo-los

⁵⁷ “Por dogmatismo (do grego *dóγμα*, doutrina estabelecida) entendemos a posição epistemológica para a qual o problema do conhecimento não chega a ser levantado. A possibilidade e a realidade do contato entre sujeito e objeto são pura e simplesmente pressupostas. É autoevidente que o sujeito apreende seu objeto, que a consciência cognoscente apreende aquilo que está diante dela. Esse ponto de vista é sustentado por uma **confiança na razão humana** que ainda não foi acometida por **nenhuma dúvida**. [...] É o que ocorre com o dogmático. Ele não vê que o conhecimento é, essencialmente, uma relação entre sujeito e objeto. Ao contrário, acredita que os objetos de conhecimento nos são dados como tais, e não pela função mediadora do conhecimento (e apenas por ela). [...] Esses pensadores são inspirados ainda por uma confiança ingênua na eficiência da razão humana. Completamente voltados para os entes, para a natureza, não percebem o conhecimento como problema”. (Grifo nosso - HESSE, 2000, p.23-24);

⁵⁸ La contribución única de Marx consiste en el hecho de que adoptó al sentido negativo y de oposición transmitido por el uso que Napoleón Dio al término, pero transformo al concepto al incorporarlo a un marco teórico y a un programa político que estaban profundamente en deuda con el espíritu de la ilustración.

portanto das quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários cujo jugo os faz degenerar. Revoltemo-nos contra o império dessas ideias”.(Marx, s/d, p.1) E ainda para delimitar seu modo de abordagem inverso ao dos idealistas, pioneiros da conceituação de ideologia, Marx afirma:

“As premissas de que partimos não constituem bases arbitrárias, nem dogmas; são antes bases reais de que só é possível abstrair no âmbito da imaginação. As nossas premissas são os indivíduos reais, a sua ação e as suas condições materiais de existência, quer se trate daquelas que encontrou já elaboradas quando do seu aparecimento quer das que ele próprio criou. Estas bases são portanto verificáveis por vias puramente empíricas. A primeira condição de toda a história humana é evidentemente a existência de seres humanos vivos” (MARX, s/d, p.4)

A inversão acima promovida, do ideal para o material, tornou-se célebre na filosofia marxista, evidenciando a crítica de Marx ao pensamento de Hegel, porém, utilizando dele para estabelecer suas bases e, dessa maneira, assumindo a conotação negativa desenvolvida por Napoleão, e fundamentando-se em Hegel é que, ele elaborará sua teoria a respeito do que seja a ideologia no horizonte de seu pensamento e conseqüentemente no ideário filosófico de seus seguidores⁵⁹.

A ênfase material da qual Marx é defensor quando transposta para as questões que envolvem a tolerância e sua prática, principalmente relativas ao fazer escolar, necessariamente remete-nos a adoção de metodologias e concepções ditas pedagógicas que não raro constroem um patamar ideal a ser alcançado que além de não partir da realidade como base de mensuração exclui e esconde a realidade fenomênica dada.

Deve-se, portanto, reconhecer o que foi e como se desenvolveu o termo ideologia nas inúmeras faces expostas por essa corrente filosófica que, muitas vezes,

⁵⁹ [...] é necessário considerar o conceito de ideologia dentro do contexto da várias fases do desenvolvimento intelectual de Marx, mesmo que não se admita qualquer “ruptura epistemológica” [...] Um núcleo básico de significações encontra novas dimensões quando Marx desenvolve sua posição e ataca novas questões. A primeira fase compreende seus primeiros escritos e vai até 1844. [...] A expressão “ideologia” ainda não aparece nos textos de Marx, mas os elementos materiais do futuro conceito já estão presentes em sua crítica da religião e da concepção hegeliana do Estado [...]”, a segunda fase que vai de 1845-1857, é marcada pelo rompimento com Feuerbach e pelo engendramento do Materialismo Histórico juntamente com Engels, no entanto “o conceito de ideologia é introduzido pela primeira vez. [...] A terceira fase começa com a redação dos Grundrisse de 1858 e caracteriza-se pela análise concreta das relações sociais capitalistas adiantadas que culmina em O Capital. A palavra ideologia quase que desaparece desses textos. [...] A análise específica das relações sociais capitalistas leva-o a conclusão mais avançada de que a conexão entre “consciência invertida” e “realidade invertida” é mediada por nível de aparências que é constitutivo da própria realidade [...]” (BOTTOMORE, 2001, p.184)

assumiu também uma identidade tanto econômica quanto sócio-política e acabou por influenciar diretamente outros âmbitos do pensamento moderno e também da modernidade tardia, como no campo da geografia, da historiografia e da própria educação como espaço próprio da tolerância e parte fundamental da formação social ética e moral.

O problema inicial, que dá origem à teoria ideológica no pensamento de Marx é a questão da consciência, cujo fundamento filosófico está em Hegel⁶⁰. Este defende que a consciência possui característica autônoma, isto é que ela goza de certa liberdade, no sentido de que pode possuir vida alheia ao indivíduo (consciente); e que poderia dar vazão a uma distorção que implicaria em contradição, isto é, da consciência ou razão, tornar-se alienada, ou seja, mudar-se naquilo que não é, ou naquilo que está fora dela, que, portanto, não é ela. Nesse sentido, o alheamento, culmina no problema do mascaramento da realidade como dado material e não meramente fenomênico, por isso,

[...] a inversão que Marx passa a chamar de ideologia [...] consiste em partir da consciência em vez de partir da realidade material. Marx afirma, pelo contrário, que os verdadeiros problemas da humanidade não são as ideias errôneas, mas as contradições sociais reais e que aquelas são consequências destas⁶¹. (BOTTOMORE, 2001, p.184)

Assim, Marx com sua famosa inversão da teoria hegeliana, vê nessa possibilidade de estabelecimento de uma contradição, a viabilização de uma usurpação da realidade econômica de *per se*, isto é, proposital, provinda de uma realidade sócio-econômica fundamentada no capital, que na prática é de revanchismo e concorrência.

⁶⁰ Hegel observou a possibilidade de que a consciência se separe de si mesma no curso do processo dialético e, mais especificamente, do processo histórico. Ele equivale a reconhecer a possibilidade de uma “consciência dilacerada” e de uma “consciência desafortunada”, isto é, a possibilidade de que a consciência não seja o que é e seja o que não é. (FERRATER MORA, s/d, p.906)

⁶¹ “Sabemos que Marx dirige duas críticas principais aos ideólogos alemães (Feuerbach, F. Strauss, Max Stirner, Bruno Bauer entre os principais). A primeira é a de que esses filósofos tiveram a pretensão de demolir o sistema hegeliano imaginando que bastaria criticar apenas um aspecto da filosofia de Hegel, em lugar de abarcá-la como um todo. Com isto, os chamados críticos hegelianos apenas substituíram a dialética hegeliana por uma fraseologia sem sentido e sem consistência (com exceção de Feuerbach, respeitado por Marx, apesar das críticas que lhe faz). A segunda crítica é a de que cada um desses ideólogos tomou um aspecto da realidade humana, converteu esse aspecto numa ideia universal e passou a deduzir todo o real desse aspecto idealizado. Com isto, os ideólogos alemães, além de fazerem o que todo ideólogo faz (isto é, deduzir o real das ideias desse real), ainda imaginaram estar criticando Hegel e a realidade alemã simplesmente por terem escolhido novas ideias que, como demonstrará Marx, não criticam coisa alguma, ignoram a filosofia hegeliana e, sobretudo, ignoram a realidade histórica alemã”. (CHAUÍ, 1984, p.14)

[...] a crítica de Marx e Engels, procura evidenciar a exigência de um elo necessário entre formas “invertidas” de consciência e a existência material dos homens. É essa relação que o conceito de ideologia expressa, referindo-se a uma distorção de pensamento que nasce das contradições sociais e as oculta [...]. (BOTTOMORE, 2001, p.183)

Em outras palavras, a teoria da consciência de Hegel, utilizada por Marx compreende a dissolução da realidade objetiva em prol daquilo que se pretende enquanto entendimento dessa mesma realidade. Portanto, no contexto das teorias de Marx, “As ideologias se formam como ‘mascaramento’ da realidade fundamental econômica;” onde “a classe social dominante ‘oculta’ seus verdadeiros propósitos” (MORA, s/d. p.906).

A famosa crítica de Marx destinada à obra “A essência do cristianismo”, de Feuerbach, evidencia o fato de que o último lançara mão das teorias hegelianas para sustentar a sua ênfase teórica e sensitiva da interpretação da atividade humana, pois segundo Marx, “Feuerbach anseia objetos sensíveis – efetivamente distintos dos objetos do pensamento”, isto é, “ele não concebe o significado “revolucionário” da atividade “prático-crítica””. (Tese 1-contra Feuerbach)

E, por outro lado, ainda versando sobre Feuerbach, e voltando-se para os efeitos da aplicação prática da adoção das teorias hegelianas, Marx estabelece sua crítica ao modelo educacional que dela se pode desenvolver:

A doutrina materialista sobre as alterações das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são transformadas pelos homens e que o próprio educador deve ser educado. Devem, portanto, dividir a sociedade em duas partes – uma das quais é colocada acima da outra. A coincidência entre a mudança das circunstâncias e a atividade humana (ou a mudança de si) somente pode ser racionalmente concebida e compreendida como práxis revolucionária(Marx, 1845 – Tradução de Sílvia Marques)

A chamada práxis revolucionária, que no dizer de Marx é deposta por Feuerbach como fundamento de segundo escalão, denota a assimetria que se interpõe entre os filósofos no que se refere ao modo interpretativo por eles adotado. O primeiro pretende instaurar um novo modelo de materialismo, no qual a práxis da transformação social ocorra por meio da revolução propriamente dita, enquanto o segundo que representa o hegelianismo pré-Marx mantém suas raízes da dicotomia entre classes cujo início se dá

pela concepção de consciência em Hegel. Nesse sentido, pode-se cogitar que para Marx, a educação, inclusive escolar é preponderantemente politizada, ou seja, encontra-se imersa na prática de transformação do mundo, constituindo-se como o local da revolução.

Saviani fundamentado em outros teóricos dessa corrente, tais como Gramsci, Vigotski e Luckács, mas, sobretudo, no próprio Marx quando diz que:

A tarefa do revolucionário não consiste em determinar o momento dessa revolução, que surgirá fatalmente das complicações econômicas e políticas [...] os revolucionários nada terão a fazer senão organizar os **elementos intelectuais** [...] só terão que se preocupar com uma coisa: a eficácia de suas armas, sem se inquietarem com sua natureza [...] (Grifo nosso - MARX, 2010, p.42)

Tornou-se o proponente maior da compreensão pedagógica brasileira contemporânea que vê no fazer escolar a propícia janela de oportunidade pela qual será possível engendrar tal revolução cujo início se pode entrever pela aplicação da chamada inversão hegeliana feita por Marx, de partir do real e não do teórico como fundamento para a educação pretendida, no caso a revolucionária. Assim,

[...] Saviani parece vigorar como um organizador ou aproximador das teorias marxistas às teorias pedagógicas, tendo um objetivo comum, a revolução [...] situado filosoficamente como um leitor e porque não, um intelectual expressivo da resistência ao mencionado sistema, esforçou-se por engendrar uma teoria pedagógica de caráter marxista, portanto materialista e comunista, voltada para o fazer revolucionário, isto é, uma pedagogia que fosse imbuída de realidade e voltada para transformação econômica da sociedade. (RODRIGUES, 2014, p.4)⁶²

Notadamente, o intento de Saviani e desses autores diz respeito à transformação da sociedade marcada pela desigualdade derivada da divisão de classes, para uma sociedade utópica sem divisão e com igualdade de direitos. Todavia, essa transformação via marxismo só pode ocorrer pelo viés da revolução, que nesse sentido, torna-se ideológica.

Pensar uma pedagogia reformadora certamente supõe o entendimento de que o modelo vigente necessita de melhorias e que não tem, grosso

⁶² Disponível em <semanadapedagogia2014.blogspot.com.br> acessado em 30 de dezembro de 2015.

modo, atendido os pressupostos básicos para o desenvolvimento educacional que se pretende. Contudo, a proposta de Dermeval Saviani com a PHC (Pedagogia Histórico-Crítica), é mais abrangente no sentido de que se trata de uma leitura comprometida com a filosofia marxista no próprio Marx e também vinculada a leitura marxista feita por Antonio Gramsci. É o mesmo que afirmar a necessidade de uma revolução educacional a partir das teorias marxianas e marxistas, que de maneira alguma se propõe a reformar e sim a superar o modelo vigente. (Ibidem, 2014, p.5)⁶³

Na esteira desse pensamento cresce a concepção de pedagogia como sociologia aplicada e se fortalece o vínculo entre as teorias de Marx e a prática escolar entendida como formadora da “verdadeira” consciência e delatora da “pseudo consciência” responsável pela alienação de muitos indivíduos e comunidades da sociedade contemporânea.

Do ponto de vista da compreensão da tolerância, contudo, há de se precaver de tal postura, não pela revolução propriamente dita, mas de uma revolução armada⁶⁴ e de cunho universalizador, cujos mecanismos mais eficazes valem-se do uso da violência como modo de tomada e exercício do poder.

2.3. A consciência engendrada

Essa realidade, supostamente mascarada pela consciência imediata, ou fenomênica, constitui-se basicamente de interior e exterior, isto é, com base na argumentação hegeliana, que entende o real como manifestação do Espírito, e que na prática se traduz em exteriorização dessa consciência/Espírito como produção material no mundo, mas também, como interiorização geradora da mesma consciência que firma a realidade como produto de sua exteriorização, é que Marx estabelece a base histórica de sua filosofia, sobretudo, acerca da constituição do real.

Outra base hegeliana que serve de fundamento para as posteriores implicações acerca da ideologia e, porque não, de toda a filosofia de Marx, é a questão do movimento do real, ou seja, de como a realidade que se faz através da exterioridade e da

⁶³ Disponível em <<http://semanadapedagogia2014.blogspot.com.br>> acessado em 30 de dezembro de 2015.

⁶⁴ Na obra Pedagogia Histórico-Crítica: primeiras aproximações (1991), Saviani renuncia ao contexto da revolução cultural empreendida nos idos da década de 1968, concebida da filosofia marxista, porém vinculada ao existencialismo sartreano que pretendia uma virada cultural, por assim dizer, em detrimento da uma revolução de cunho bélico.

interioridade, não é estática e se perfaz à medida que supera suas limitações, que na filosofia hegeliana se denominou, assim como na marxista, de movimento de contradição, ou simplesmente, contradição.

No dizer de Chauí, a contradição por sua vez, não se refere à oposição, pois esta diz respeito ao fato da existência alheia não concorde, mas contradição tem a ver com negação interna, isto é, existe um fato real, no qual internamente há uma contradição, algo que concretamente depõe contra o fato mesmo, que só é contradição por desmentir a “pureza” dessa existência, revelando o ser mesmo das coisas

[...] a contradição opera com uma forma muito determinada de negação, a negação interna. Ou seja, se dissermos “O caderno não é o livro”, essa negação é externa, pois, além de não definir qualquer relação interna entre os dois termos, qualquer um deles pode aparecer em outras negações, visto que podemos dizer: “O caderno não é o livro, não é a pedra, não é a casa, não é o homem, etc., etc.”. A negação é interna quando o que é negado é a própria realidade de um dos termos, por exemplo, quando dizemos: “A é não-A”. [...] Numa relação de contradição, portanto, os termos que se negam um ao outro só existem nessa negação. Assim, o escravo é o não-senhor e o senhor é o não-escravo e só haverá escravo onde houver senhor e só haverá senhor onde houver escravo. (CHAUÍ, 1984, p.15-16)

É justamente nesse sentido que Marx assume o fato de que uma consciência estabelecida no que se pode ver e imaginar de imediato, ou ainda, uma consciência que se pretende engendrada pelo idealismo, ou seja, fundada na identificação do real com o imaginário e não o contrário é falsa e sabota o sentido da realidade, instrumentalizando-a em prol do idealizado, em prol do religioso, do absoluto e do etéreo-paradisíaco.

Em Marx, tudo o que existe, só existe por conta dessa contradição, ou melhor, por conta dessa relação de contradição. Nesse sentido o trabalho de Marx é o de inverter a significação hegeliana e assim, partir do real, enquanto existente pela negação/limitação que o compreende, para chegar ao ideal,

Contrariamente à filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui parte-se da terra para atingir o céu. Isto significa que não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam e pensam nem daquilo que são nas palavras, no pensamento na imaginação e na representação de outrem para chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens, da sua atividade real [...] Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência. (MARX, s/d, p.19)

Assim, a negatividade atribuída historicamente ao conceito diverge, portanto, da concepção de Marx, mas somente enquanto negatividade, pois, segundo ele, esta se dá justamente a partir do problema da consciência vilipendiada, ou seja, em clara oposição a conceituação da corrente positivista.

É negativo porque compreende uma distorção, uma representação errônea das contradições. É restrito porque não abrange todos os tipos de erros e distorções. A relação entre as ideias ideológicas e não-ideológicas não pode ser interpretada como a relação geral entre o erro e a verdade. As distorções ideológicas não podem ser superadas pela crítica, só podem desaparecer quando as contradições que lhes deram origem desaparecerem na prática. (BOTTOMORE, 2001, p.184)

Por outro lado, a negatividade ora evidenciada, influencia diretamente pareceres como os da filosofia existencialista, enquanto considerado sob o arcabouço marxista de fundamentação, isto é, em Sartre, para citar um exemplo, ela a consciência, é sempre consciência de algo⁶⁵, o que fundamenta a máxima desse pensamento de que a “existência precede a essência”⁶⁶ e em última análise denota seu entendimento acerca da *ideologia do real*, isto é, que, na esteira do pensamento hegeliano, a consciência pode ser instrumentalizada e adequada ao mundo que a cerca, a depender do desejo de seus influenciadores diretos ou indiretos. Assim a ideologia, através das concepções desenvolvidas por Marx e por seus propositores será identificada também como

[...] um termo depreciativo usado para descrever as ideias políticas de outros que se consideram falsas. Esse uso deriva do uso do termo por Marx para significar uma **consciência falsa**, compartilhada pelos membros de uma classe social particular. Por exemplo, segundo Marx, os membros da classe capitalista têm em comum a **ideologia** de que as leis de mercado competitivo são naturais e impessoais, que os trabalhadores num mercado competitivo recebem um pagamento de tudo o que se lhes pode pagar, e que as instituições da propriedade

⁶⁵ “Toda consciência mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem “conteúdo”[...] A consciência nada tem de substancial, é pura, ‘aparência’, no sentido que só existe na medida que aparece. Mas, precisamente por ser pura aparência, um vazio total, (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto” (SARTRE, 2011, p.22 e 28)

⁶⁶ “O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define [...] queremos dizer que o homem, antes de mais nada, existe, ou seja, o homem é, antes de mais nada, aquilo que se projeta num futuro, e que tem consciência de estar se projetando num futuro [...]”. (SARTRE, 1970, p.4)

privada dos meios de produção são naturais e justificadas. (Grifo nosso, CAMBRIDGE, 2006, p.496)

Assim, “graças à distinção de um duplo aspecto da realidade, no modo de produção capitalista” (BOTTOMORE, 2001, p.185), tem-se uma primeira problematização quanto à definição de ideologia por Marx, pois enquanto este se atinha a inversão hegeliana, tentando depreciar o sistema Capitalista em franca ascensão, por meio da afirmação da relação existente entre o real e a consciência, que no fundo é um problema entre a relação de sujeito-objeto, condizente com uma desafiadora teoria do conhecimento, o sistema econômico em questão complexificava a mensuração dessa relação, dicotomizando cada vez mais, e, portanto, constituindo-as em esferas incomunicáveis; “Neste sentido, a definição, tão frequente, de ideologia como falsa consciência, não é adequada, na medida em que não especifica o tipo de distorção criticada, abrindo dessa forma, caminho a uma confusão de ideologia com todo tipo de erro” (BOTTOMORE, 2001, p.185).

Tal confusão ideológica corrobora a compreensão desenvolvida por Rouanet sobre o irracionalismo que no interior do marxismo atua como propositor temporário da crítica, sobretudo, quando estase dirige ao modelo capitalista ideológico, porém, quando esta precisa voltar-se para o próprio modelo proposto pelo filósofo alemão desaparece constituindo a própria corrente como ideologia, pois também esta arquiteta o real com a finalidade idêntica ao modelo por ela combatido, a saber, o desejo de hegemonia.

Nesse sentido, a instrumentalização da educação escolar ocorre por meio da criação de um ideário que, como mencionado, associa à prática pedagógica a sociologia aplicada, como se a mesma vigorasse única e exclusivamente no campo social. Embora não se possa dimensionar a nocividade dessa associação, se faz necessário perceber os limites das correntes e dos propositores de reformas e revoluções que inviabilizam a própria vida no interior das comunidades, incidindo assim em intolerância.

A ideologia quando aferida através da reflexão marxista ou mesmo a partir dos que propõe sua reflexão tendo essa orientação como mote, não pode ser entendida única e exclusivamente como desprendimento da consciência ou, como falseamento da realidade, mas, a partir dela deflagram-se outras concepções, totalmente diversas da tradicionalmente estabelecida pelo entendimento básico do que se denominou como

corrente filosófica ao longo da história do marxismo, inclusive estabelecendo dentro dele próprio uma conceituação positiva do termo em questão.

Mais uma vez, deve-se considerar que o termo ideologia será desenvolvido por Marx através de seu contato com a obra de Tracy e do contato com as críticas postas por Napoleão⁶⁷ aos ideólogos franceses, em *A ideologia alemã*, Marx e Engels, elaboraram uma conceituação não-unívoca, podendo-se até mesmo afirmar certa ambiguidade em alguns dos usos feitos pelos filósofos e, até mesmo, o estabelecimento de uma concepção polêmica acerca do termo⁶⁸.

[...] as formas precisas em que empregou o conceito de ideologia, e as formas com que abordou os muitos assuntos e hipóteses em torno a seu uso, não são de nenhuma maneira claras. Na realidade, a ambigüidade mesma do conceito de ideologia no trabalho de Marx é parcialmente responsável pelos contínuos debates em relação ao legado de seus escritos⁶⁹.

Nesse sentido, os motivos da transmutação ou desenvolvimento da ideologia no interior do marxismo ganham tonalidades diversas das pretendidas por Marx inicialmente. A conotação positiva, enquanto desenvolvimento não natural, ou não original do fundamento em Marx, acaba por colaborar para a não univocidade interpretativa do conceito, resultando na iniciativa, por parte dos filósofos procedentes, de salvaguardar os conceitos básicos que engendram a aplicação do termo, não mais entendido simplesmente como mascaramento da realidade ou, da consciência do real, e, em última análise salvaguardar os princípios que fundamentam a própria corrente.

⁶⁷ Marx estaba familiarizado con el trabajo de los ideólogos franceses y con el ataque que Napoleón emprendió contra ellos. Durante su exilio de 1844-1845 em París leyó e resumió parte Del trabajo de Destutt de Tracy. Fue inmediatamente despues de esto periodo que Marx e Engels escribieron *The German ideology* [...] (THOMPSON, 2002, p.54).

⁶⁸ Sobre a ideologia como polêmica a partir de Marx e Engels, em *A ideologia Alemã*, consulte-se a obra “Ideologia e cultura moderna: Teoria crítica e cultura moderna na era da comunicação de massas” de JB Thompson.

⁶⁹ [...] las formas precisas en que empleó el concepto de ideologia, y las formas en que abordó los muchos asuntos e hipótesis en torno a su uso, no son de ninguna manera claras. Em realidade, la ambigüedad misma del concepto de ideologia em el trabajo de Marx es parcialmente responsable por los continuos debates en relación con el legado de sus escritos. (THOMPSON, 2002, p.53) De perspectiva semelhante, afirma Bottomore, [...] elementos de um conceito neutro de ideologia podem ser encontrados em certas formulações dos próprios Marx e Engels. Apesar da tendência básica que apresentam na direção de um conceito negativo, seus textos não estão isentos de ambigüidades e afirmações pouco claras, que ocasionalmente parecem indicar uma direção diferente (BOTTOMORE, 2001, p.185)

Os novos significados tomaram principalmente duas formas, ou seja, uma concepção da ideologia como a totalidade das formas de consciência social – que passou a ser expresso pelo conceito de **“super-estrutura ideológica”** – e a concepção da ideologia como as ideias políticas relacionadas com os **interesses de uma classe**.[...] (BOTTOMORE, 2001, p.185)

Do ponto de vista histórico e acadêmico, porém, há ainda o fato de que os pensadores decorrentes das ideias de Marx estavam limitados, no que diz respeito ao acesso, às obras fundamentais das quais necessitavam para uma elaboração mais acurada do conceito de ideologia a partir do próprio fundamento original da corrente e, embora isso fosse inconsciente, acabou por comprometer os primeiros usos dessa terminologia, conforme atesta Bottomore,

Outro importante fator que contribuiu para essa evolução no sentido de um conceito positivo de ideologia é o fato de que as duas primeiras gerações de pensamento posterior a Marx não tiveram acesso ao texto de A ideologia alemã, que permaneceu inédito até a década de 1920. [...] Na ausência dessa obra, os dois textos mais influentes para a discussão do conceito eram o “Prefácio” de 1859, de Marx, e o “Anti-Duhring, de Engels, frequentemente citados pelas novas gerações de marxistas. (BOTTOMORE, 2001, p.185)

Contextualizado nos embates que se estabeleceram ao final do século XIX, a evolução do conceito está atrelada à prática político-social que se naturalizou nos interpretes históricos da corrente, enfatizado, sobretudo, na luta de classes e no engajamento dos intelectuais e propositores do marxismo. Notadamente é o caso de Lenin responsável pela ampliação do conceito de ideologia, direcionando o entendimento comum para a ideia instrumento de poder, utilizado pela classe dominante no sentido de forjar a mentalidade social em prol do exercício desse mesmo poder.

Sua utilização conceitual possui a aparência daquilo que fora proposto por Marx como mascaramento, ou falseamento da realidade, o modo como Lenin o interpreta, amplia o significado de ideologia, pois parte da luta de classes como fundamento, divergindo do fundamento de Marx, que era a questão da consciência, no sentido de Hegel e de Napoleão.

Mesmo com resultado parecido há uma substancialidade divergente cujas implicações desviam Lenin do parâmetro metafísico⁷⁰ de compreensão, no qual a consciência atuaria como indicativa do real; ao incorporar neutralidade ao conceito, isto é, ao entender que a classe dominante faz uso da ideologia para estabelecer uma pseudo-estabilidade social, que implica numa arma fundamental para a luta de classes, mais especificamente para a dominação e composição do *Status Quo*, Lenin maximiza o conceito, em relação ao intento primário, pois, a depender da classe que detiver o poder, será também o modelo de ideologia a ser posto em prática, ou seja, há um embate que decide o modelo ideológico que forjará o real e vigorará como realidade, portanto, o que Lenin acaba por afirmar de maneira indireta é a neutralidade ideológica, tendo em vista o socialismo,

Assim, Lênin, ao analisar a polarizada situação política que imperava na Rússia no final do século, promoveu a elaboração de uma “ideologia socialista” que combateria a influência da ideologia burguesa e evitaria as armadilhas do que chamou de “consciência sindical espontânea”. [...] A ideologia socialista só poderia ser elaborada por teóricos e intelectuais que, por estar afastados das exigências da luta diária, seriam capazes de ter uma perspectiva mais ampla das tendências de desenvolvimento e dos objetivos gerais. (THOMPSON, 2002, p.70)⁷¹

Contudo, Marx ainda previa a ideologia como uma arma estática daqueles que caracteristicamente se denominavam ideólogos, detentores de idéias e que buscavam a manutenção da realidade em prol de seu próprio status, mas, que na prática estavam alheios a realidade por estabelecer uma discussão apenas verbal. É nesse sentido pontual que se pode afirmar que Lênin rompe com o fundamento primeiro, muito embora utilizando-se da categoria luta de classes, para expandir a conceituação, neutralizando-a no âmbito social, mas caracterizando-a como embate e disputa pelo exercício do poder.

⁷⁰ Las doctrinas e ideas que constituyen la ideología pertenían al ámbito de la abstracción, representación e ilusión; expressaban los intereses de las classes dominantes y tendían a mantener el status quo; (THOMPSON, 2002, p.69)

⁷¹ Así, Lenin, al analizar la polarizada situación política que imperaba em Rusia a fines de siglo, demando la elaboracion de una “ideología socialista” que combatiría la influencia de la ideologia burguesa y evitaria las trampas de lo que él llamó la “consciencia sindical espontanea”.[...] La ideologia socialista sólo podría ser elaborada por teóricos e intelectuales que, por estar alejados de las exigencias de la lucha cotidiana, serian capaces de tener una perspectiva más amplia de las tendencias de desarrollo y de los objetivos generales. (THOMPSON, p.70)

Autores como Lukacs e Mannheim também se destacaram no cenário da composição ideológica da corrente marxista, contudo, dentro de uma análise de cunho educacional, as teorias de Gramsci e Althusser parecem melhor se aproximar do intento a que se pretende aqui, a saber, de mostrar a face da ideologia como implemento não suficiente para a tolerância, ou seja, aquém da educação utópica do homem contemporâneo.

Em Gramsci, por exemplo, o conceito de ideologia aparece como motivador, e como modelo de atitudes. Nesse sentido, seu pensamento é partidário de Lênin, pois, tem em vista a prática em si, isto é, a sociedade e sua transformação é seu foco. Por isso, nele, “a ideologia é mais que um sistema de ideias, ela também está relacionada a capacidade de inspirar atitudes concretas e proporcionar orientação para a ação” (BOTTOMORE, p.186).

Por estar voltado à prática, o entendimento gramsciano de ideologia identifica no âmbito social, espaços e, portanto, mediações que reproduzem os mecanismos da ordem dominante. Assim, a Igreja e a escola, entre outros, caracterizam-se entre os lugares propícios ao fazer ideológico de forjamento e manutenção da realidade, assegurando a adesão das grandes massas; dessa maneira é que Gramsci fragmenta a ideologia em etapas de gradação social, na qual a sociedade pode ser constituída pela ideologia em seus mecanismos internos, “distingue quatro graus ou níveis, ou seja, filosofia, religião, senso comum e folclore, em ordem decrescente de rigor e articulação intelectual”. (BOTTOMORE, p.186)

Basicamente, o princípio de ideologia em Gramsci desembocará em sua concepção de hegemonia, isto é, no modo como ocorre o estabelecimento de classes e conseqüentemente na dominação de uma delas, que se dá por meio dos mecanismos citados.

Contudo, a revolução social interna proposta a partir do ponto de vista gramsciano, pressupõe necessariamente a inclusão da educação, no sentido escolar e universitário, a qual denominou como “escola unitária⁷²” atuando como lugar de

⁷² “[...] o conceito de escola unitária, no qual o trabalho e a teoria estão estreitamente ligados: a aproximação mecânica das duas atividades pode ser um esnobismo” (GRAMSCI, 2001, p.175). “[...] a escola unitária de Gramsci recomenda a união de um mesmo processo escolar do saber, isto é, do tradicional ensino humanista e propedêutico, com o fazer, que é orientado, nas modernas sociedades ocidentais, pela racionalização científica e tecnológica” (PEREIRA et al; 2014, p.283).

especial reverberação tanto do fazer epistêmico básico, no primeiro caso, mas também, intelectual, para o segundo caso. Por isso, é na escola e na universidade que ocorre uma espécie de diálogo, onde se encontram o fazer social externo, estabelecido e, ao mesmo tempo, de onde se pode extrair uma prática social nova, e porque não revolucionária. Nesse contexto é que o filósofo prevê a possibilidade de utilização da educação tendo em vista a constituição de um Estado novo,

A escola proposta por Gramsci partiria do senso comum vigente, criticando-os com instrumentos racionais, com o intuito de superá-lo como concepção de mundo, bem como a transformação das práticas sociais individuais e coletivas. [...] “o advento da escola unitária significa o início das novas relações entre trabalho intelectual e trabalho industrial não apenas na escola, mas em toda a vida social. (PEREIRA et al;2014, p.286-287)

Portanto, no encalço de Lênin, Gramsci concebe o fator ideológico como embate entre as classes que visam a dominação alheia, com início nos mecanismos de reprodução social, isto é nas instituições formadoras de opinião, tendo como ideal utópico desse modelo de ideologia derivada tanto do conceito de classes quanto do conceito de trabalho, a tomada do poder, por parte dos que atualmente encontram-se dominados.

[Escola Unitária] considera a centralidade do trabalho nas relações sociais, e o que Gramsci propõe é que a escola seja um meio pelo qual os homens de uma determinada formação econômica e social possam conhecer amplamente o mundo do trabalho, seus processos, métodos, técnicas e finalidades, nas suas várias modalidades, para que tenham as condições de, apropriando-se desses conhecimentos e dessas habilidades historicamente produzidas, superar o modo de produção capitalista da vida social em busca da construção de uma nova civilização. (Ibidem, 2014, p.283)

A mencionada revolução, segundo o modelo vislumbrado pelo filósofo italiano deve ser implantada a partir da classe que chamou de “intelectuais orgânicos”, em decorrência e consonância com sua visão de ideologia em que “[...] propõe, portanto, uma distinção entre ‘ideologias arbitrárias’ e ‘ideologias orgânicas’, concentrando seu interesse nessas últimas”. (BOTTOMORE, p.186)

Os intelectuais não podem ser definidos pelo trabalho que fazem, mas pelo papel que desempenham na sociedade; essa função, de forma

mais ou menos consciente, é sempre uma função de “liderar” técnica e politicamente um grupo que aspire uma posição de dominação. (SANTOS, 2015, p.35)⁷³

O intelectual orgânico, por se tratar de alguém que desempenha liderança, e por conhecer as estruturas do pensamento estabelecido como paradigma para o desenvolvimento humano, acaba por agregar, nesse aspecto, contornos culturais, que dizem respeito diretamente à sua inserção numa determinada sociedade. Todavia, tais contornos e aspectos, implicam ainda uma prática política de influência sobre, como se disse, os comportamentos da massa, ou mesmo sobre as interpretações acerca da realidade as quais a mesma massa adere cotidianamente.

Seguindo as nuances postas por Gramsci, o pensamento de Althusser acerca da educação como aparelho ideológico, apresenta com clareza ímpar essa concepção de luta de classes, que fundamenta desde Lênin, a interpretação da ideologia como embate em prol da dominação. Para isso, é necessário que se entenda esse mesmo embate como afirmação ou reafirmação da dualidade ideológica, isto é, de que no âmbito social há necessariamente dois modelos de ideologia, a dominante e a dos que procuram dominar.

Althusser não acreditava em um determinismo econômico, pois, comungava dos ideais de Gramsci ao afirmar que é possível contestar e derrubar o poder do Estado a partir da implantação de uma contra ideologia, ou seja, acredita na capacidade dos Aparelhos Ideológicos difundirem uma ideologia do proletariado que se torne capaz de derrubar aqueles que estão no comando, o que no discurso gramsciano, corresponde a sitiar o Estado. (MELO; MARQUES, 2015 p.8)

Diferentemente de Gramsci, Althusser concebe a educação escolar como vértice de onde provém e, portanto, de onde se criam as forças necessárias para a realização dessa virada, por assim dizer, do jogo político de dominação, que possui obviamente,

⁷³ A esse respeito, Gabeira manifesta-se contextualizando o movimento de inspiração marxista de revolução no Brasil à época da ditadura, da seguinte maneira, “As organizações estavam por seu lado completamente despreparadas para indicar um conjunto de tarefas teóricas necessárias. As tarefas teóricas praticamente não existiam no horizonte das ocupações cotidianas. Eram vistas com desconfiança [...] Nenhum de nós havia lido O capital, nenhum de nós conhecia profundamente a experiência revolucionária em outros países, nenhum de nós, enfim, problematizara algum aspecto do marxismo, [...] Tendíamos a uma concepção muito estreita do movimento e muitos achavam, mesmo, que a ação era tudo [...] Mesmo sem conhecer o texto de Stálin, achava que aquilo era um luxo, que era uma revolução altamente intelectualizada, comparada com a nossa e com a cubana”. (GABEIRA, 2010, p133) É justamente pela mencionada falta de preparo que Gramsci pretende que a revolução seja a partir dos intelectuais orgânicos, numa espécie de proletarização dos intelectuais. (Martins, et al; 2014)

como pano de fundo, a busca pelo poderio de uma classe sobre a outra. Por isso, segundo Althusser, o que a caracteriza é o fato de, no âmbito social, a escola atuar como um aparelho reprodutor da repressão e alienação de uma ideologia, no caso a capitalista.

Por fim, a metodologia escolar que tem por finalidade forjar o indivíduo e necessariamente a sociedade constituída por este, ou seja,

[...] a Escola ensina aos seus educandos saberes práticos atrelados à submissão ou ao bem manejar da ideologia dominante. Assim a esta cabe a missão, não apenas de formar uma força de trabalho qualificada e diversificada, como também assegurar diferentes graus de sujeição ideológica a diferentes “sujeitos”, sem a qual a reprodução das relações de produção não seria possível. (Ibidem, 2015, p.14)

Dessa maneira a escola entendida como aparelho ideológico, tem por intento último servir de pivô, para que as ideologias sejam elas capitalistas, tecnológicas, ou ainda marxistas, se estruturam no interior das sociedades, por meio da luta de classes em prol do poder.

2.4. Ideologia: início de uma crítica

A proposta de Marx a partir do desenvolvimento de sua crítica veemente ao projeto capitalista se introduz na dinâmica da citada instrumentalização da razão objetiva, tendo como justificativa a questão social, que corrobora e denota a firmeza com que o filósofo, por meio da inteligência, critica os partidários do fazer político antagônico ao seu modo de compreensão, buscando em todo caso, não descurar da racionalidade na tentativa de legitimar seu discurso e assim, inseri-lo no *hall* dos opositores genuínos do referido modelo sócio-econômico.

Contudo, há de se precaver da interpretação ingênua que vê nessa iniciativa de um insuspeitado movimento em prol da crítica pela crítica. Seus méritos não lhe podem ser tirados, no entanto, deve-se também dar atenção ao projeto assumido por seus propositores, de inverter a dinâmica do uso do poder, ou seja, não aos capitalistas, mas aos opositores dele, em outras palavras é o mesmo que tentar imprimir um caráter proselitista para sua causa. A partir dessa postura marxista é possível perceber que a razão tenha sido verdadeiramente instrumentalizada, tornada objeto de ascensão ao

domínio. Nesse mesmo sentido, as teorias de Marx apontam para a crença de que uma luta se faz necessária:

Marx, de fato, afirmava que as crenças religiosas, filosóficas, políticas e morais dependiam das relações de produção e de trabalho, na forma como estas se constituem em cada fase da história econômica. [...] Hoje, por ideologia se entende o conjunto dessas crenças, porquanto só tem a validade de expressar certa fase das relações, econômicas e, portanto, de servir à defesa de interesses que prevalecem em cada fase dessa relação. (ABBAGNANO, 2007, p. 615)

As ideologias são a expressão e ao mesmo tempo a representação dessa pseudo-razão, a qual se tem criticado, que é apresentada como intolerância que circunda a racionalidade insuspeitadamente, isto é, com aparência de não nocividade.

Este último conjunto de reflexões se mostra honesto à medida em que estabelece uma crítica plausível, pautada na argumentação tradicional de que a ênfase na razão tolerante supõe necessariamente uma tônica não repressiva, mas de convivência mútua, de consideração da realidade e de debruçar-se sobre ela procurando inferir na mesma maneira a clarear as atitudes legítimas, evitando veementemente o domínio como solução relacional. Não raro, o mencionado circundar do irracionalismo se dá justamente pelo fato da não compreensão, ou, da não percepção da indução persuasiva de uma aparente crítica voltada para a autoafirmação de suas prerrogativas, assim,

“Ideologia é um conjunto de CRENÇAS, VALORES E ATITUDES, culturais que servem de base e, por isso, justificam, até certo ponto e tornam legítimos o *status quo* ou movimentos para mudá-lo. [...] Em sentido mais geral, a cultura de todos os sistemas sociais inclui uma ideologia que serve para explicar e justificar sua existência como estilo de vida, seja uma ideologia como raízes na família, que defini a natureza e a finalidade da vida familiar, ou uma ideologia religiosa, que serve de base e prega um sistema de vida em relação a forças sagradas. A ideologia pode servir também como base para movimentos em prol de mudança social. [...]” (JOHNSON, 1997, p.126)

Pode-se assim a partir da crítica parcialmente exposta, da ideologia mostrada como representante da desrazão e expressão da intolerância, estabelecer aspectos de um perfil da irracionalidade e conseqüentemente da intolerância, por um lado são tidas como responsáveis pelo fomento e indução da acriticidade como forma de consolidação da subjetividade, mecanismo que destaca-se por meio da sacralização de seu modo de

existência e de suas ideias, bem como por meio do silenciamento da oposição; por outro lado, a ideologia quando pertencente ao grupos minoritário e enquanto mantém suas parcas e estereotipadas raízes de criticidade, não se constitui cientificamente mas serve eficaz e exclusivamente para a expansão dos ideais de contra-ideologia e contra-hegemonia engendrados de maneira proselitista para a tomada do poder.

Aproximando-se do sentido sociológico das implicações da relação entre a realidade propriamente dita e, a consciência, enquanto subjetividade, na relação de usurpação daquela por esta, análises de autores como Vilfredo Pareto, que no *Trattato di sociologia generale* (1916), e também em *Sistemi socialisti*, versa especificamente sobre a ideologia como negação ou mascaramento da realidade, não em conformidade com Marx, acabam por evidenciar o desdobramento das teorias citadas.

Contudo, seu intuito era demonstrar o caráter sociológico da ideologia, ou seja, pretendia demonstrar a dicotomia intrínseca ao conceito quando atribuída à capacidade lógica de definição da mesma, como o pressupunha Desttut de Tracy e os ideólogos, mas também, desvelando a perspectiva ideológica como tática de convencimento e estabelecendo assim o início de sua crítica.

Considerava Pareto que, para uma teoria ser validada, seriam necessários três enquadramentos, o primeiro seria o aspecto objetivo da ideia, em confronto com a experiência; o segundo, o aspecto dito da afetividade, e, o terceiro, o critério denominado como utilidade social, isto é, a necessidade. Dessa maneira, para ele, a ideologia encaixava-se entre as últimas, não sendo de caráter científico, pois não se tratava de um conceito objetivo (primeiro critério), não sendo afetiva (segundo critério), faria parte obviamente do terceiro critério, o da utilidade social (cf. FERRATERMORA, s/d, p, 906).

Após Pareto, pode-se afirmar que a ideologia, não se encontra entre as teorias ditas científicas e, que sua relação com tais teorias beiram a animosidade visto que o único benefício delas extraído é de que possui uma utilidade real, a de persuadir, o que mais uma vez a coloca em contradição com o perfil científico.

“Em Pareto, a noção de ideologia corresponde à noção de teoria não científica, entendendo-se por essa última qualquer teoria que não seja lógico-experimental [...] Ciência e ideologia pertencem assim, a dois campos separados, que nada tem em comum: a primeira ao campo da observação e do raciocínio; a segunda ao campo do sentimento e da fé. [...] a doutrina de Pareto estabeleceu um ponto importante: a função da ideologia é em primeiro lugar persuadir, dirigir a ação” (Grifo nosso – FERRATER MORA, p.615).

Assim, mesmo o Marxismo que historicamente goza da prerrogativa de ter denunciado a ideologia capitalista acaba por se enquadrar alhures, sobretudo, a partir de Lênin, Gramsci e Althusser, no quadro das correntes ditas ideológicas que como desvelou Foucault, visam em última instância a *reviravolta hegemônica* com vistas para uma perpetuação do poder. Foi o que constatou Rosa de Luxemburgo quando questionou as predições sócio-revolucionárias, fundadas na possível crise do sistema capitalista e engendradas pelas teorias de Marx e posteriormente desenvolvidas, que se contradisseram quando da revelação de que “o segredo desse desafio era um obstinado não envolvimento com o mundo em geral e uma preocupação exclusiva com o crescimento da organização do partido” (ARENDDT, 2008, p. 61)⁷⁴

2.5. Recapitulação e considerações

Retomadas das perspectivas histórico-epistemológicas que a partir do período da Ilustração, conforme nomenclatura estabelecida por Rouanet (1987), definiram a razão como detentora tanto da criticidade e nesse sentido como critério de legalidade e de justiça como também a ela foi associada à concepção dogmática de critério para se conhecer o que é a verdade, enquanto parecer epistemológico. A primeira dessas

⁷⁴ Nesse mesmo sentido de crítica do modo como o Marxismo se comportou como ideológico, excetuando-se da realidade tal como se apresenta e entrando na dinâmica da luta pelo poder e pela hegemonia, com o preço de estabelecer um intervalo intransponível entre o partido da revolução e a sociedade, encontra-se em Eduard Bernstein citado por Hannah Arendt ao propor a biografia de Rosa de Luxemburgo. Com relação a Bernstein afirma Arendt: “Na verdade sua crítica às teorias econômicas de Marx estava, como dizia, em pleno ‘acordo com a realidade’. Ele observou que o ‘enorme crescimento da riqueza social não [era] acompanhado por um número decrescente de grandes capitalistas, mas por um número crescente de capitalistas de todos os graus’, que um ‘estreitamento crescente dos pobres’ não se haviam materializado, que ‘o proletariado moderno [era] realmente pobre, mas não miserável’, e que o tema de Marx, ‘o proletário não tem pátria’, não era verdadeiro. [...] o Partido de fato se convertera numa imensa burocracia bem organizada que se mantinha fora da sociedade e tinha todo o interesse nas coisas tal como estavam. O revisionismo *à lá* Berstein teria reconduzido o Partido para a sociedade alemã, e tal ‘interação’ era sentida como tão perigosa para os interesses do Partido quanto uma revolução”. (ARENDDT, 2004, p.58)

acepções denota o critério de validade e confiabilidade da razão e a segunda, da abordagem dogmatizada que vê a razão como crivo único e exclusivo de validade e introduz ao problema do conflito entre a razão e a desrazão apontado por Rouanet como o principal mecanismo na busca da dominação e da formação de um ideário hegemônico, tanto pelo lado da razão dita sábia quanto do lado da desrazão como negação da dialética.

O paradigma racional assume o posto de centralidade da reflexão que no período anterior era exercido pela ideia de Deus. Como se trata de mera substituição paradigmática não é forçoso dizer que a razão ainda que tenha atuado mais positivamente do que o modelo anterior, o da Idade Média, também sofreu ataques e manipulações de todos os interessados em exercer o domínio do ideário comum.

Em contraposição ao *status quo* do qual goza consensualmente a razão, de ser o principal “órgão da liberdade” ou “propositora da emancipação”, o debate acerca da tolerância que associa-se à racionalidade toma como mote diretivo de reflexão a crise identitária relativa ao papel desempenhado pela razão a partir do período Moderno até o Contemporâneo. Assim, o embate evidenciado por Rouanet (1987) entre a razão sábia, que não se permite envaidecer pelo mencionado status de detentora da autonomia e da liberdade, e até mesmo de critério da verdade, contra a desrazão ou irracionalismo, que por vezes traveste-se de racionalidade via ideologias, estas que por sua vez pretendem-se detentoras do poderio que restringe a criticidade a mero elemento, validado somente em casos específicos e por ela controlado, tal como uma espécie de razão ocasional chamada por Rouanet (1987) de enlouquecida.

O conformismo ou mesmo a negação da facticidade são propostos como parte do perfil irracional que em oposição ao Iluminismo pretende a não criticidade e a negação da dinâmica do movimento própria do embate dialético do qual se constitui a moralidade enquanto relação entre diferentes numa sociedade democrática, donde se pode concluir que o irracionalismo, portanto, está as voltas com uma pseudo-estabilidade incentivadora da acriticidade.

Nesse sentido a ideologia é apresentada como representante dessa perspectiva de pseu-estabilidade, do não movimento. Seu itinerário é remontado a partir de De Tracy (1801) que inspirado na escola empirista, sobretudo, em Locke, implementou a ideologia como forma de chegar a um conhecimento definitivo, universal como ciência das ciências (Thompson, 2002) na tentativa de reunir num único esforço as diversas

manifestações em torno do conhecimento e de suas nuances em prol da consolidação e disseminação do *status* da ciência enquanto paradigma.

Como sustenta Pimenta (2012), não demorou para que o projeto ideológico de De Tracy fosse vinculado à prática por meio da adoção de um paradigma pedagógico cuja ênfase dada pela formalidade política dos deputados liderados por Condorcet e por filósofos como Saint-Simon e Comte viabilizassem uma prática escolar voltada para a educação moral de “formar um bom espírito” sobre as bases do ensino das ciências físicas e químicas que confeririam à moral dele derivada o status de confiabilidade tal como a das ciências da natureza.

A invariabilidade das leis naturais defendidas pelo positivismo classificam-no como pertencente ao corpo do irracionalismo por colaborar com a homogeneização e a interpretação estanque da realidade. Assim, em Comte, segundo Chauí (1984), o termo ideologia ganha um segundo sentido, não mais o que se refere ao ato filosófico da busca em atestar a cientificidade conceitual, mas um significado que diz respeito ao consenso, à generalização de opiniões e de pensamento dominante numa determinada época, que contribui para o entendimento de que a ideologia está para o irracionalismo como a criticidade está para a racionalidade.

A ênfase racionalista é assumida como distintivo do fazer científico derivado do Positivismo engendrado por Comte e seus propositores por fortalecer o relacionamento entre sujeito-objeto como núcleo hierárquico entre o certo e o errado, entre o dominador e o dominado, atua como ideologia negando a natureza igualitária e aleatória dessa relação ao categorizar e confirmar o escalonamento. Como desdobramento desse enredo destaca-se o aprimoramento dessa relação cientificamente estabelecida como critério único de verdade, atualmente reconhecido pelas práticas do Capitalismo neo-liberal fundamentado na ênfase tecnicista e tecnocrática como resposta única às incontáveis particularidades de expressão tanto do que se refere ao social quanto ao individual, razão pela qual não se coaduna com os princípios da tolerância na contemporaneidade, pois esta estabeleceu-se sobre a pluralidade e criticidade como modelo de atuação ético-social que pretende inclusive atuar como formadora de uma sociedade com tais valores tendo em vista a convivência múltipla que valoriza as idiossincrasias.

A precariedade do modelo cientificista implementado a partir de Comte é confrontado primeiramente por Ortega y Gasset que vê na fundamentação da ciência pela própria ciência uma negação de si mesma, que justificando-se em detrimento do

status da espontaneidade do atual cenário científico, nega sua fundamentação histórica, pois os sistemas mais arcaicos do edifício científico repousam suas bases sobre a intuição e a espontaneidade. O segundo pensamento contra o tecnicismo de tal ciência vem da filósofa política Hannah Arendt que o categoriza como parte do exercício da prática totalitária, na utilização e propagação da ideologia da ciência como solução, que em último caso substitui o princípio da ação, esta que é uma das constituintes da condição humana.

Nesse aspecto destaca-se o fato de que ao engendrar uma ciência solucionadora dos problemas mais universais educa-se o indivíduo para a não ação e para a conformação de um único modelo de movimento, o da natureza, do qual a ciência extrai seus princípios metodológicos. O resultado dessa aposta universalista é segundo Arendt e Ortega y Gasset, observado através das gerações forjadas pela inatividade conformada a aparência divulgada pela ideologia da solução universal, mas também, pela asfixia da espontaneidade que colabora diretamente com essa perspectiva de enquadramento unívoco de interpretação do real.

Com finalidade elucidativa do conteúdo dessa crítica é apresentado o modelo escolar benthamita (de Jeremy Bentham) de aferição do nível de felicidade ou de dor que deve ser incentivado em cada indivíduo na idade formativa, o chamado cálculo felicífico como sistema eficaz na promoção da padronização do ideário comum derivado dessa prática ideológica onde segundo Arendt (2012, p.618) o terror se torna não somente possível, mas, a própria lei.

O paradigma marxista de contraposição ao modelo capitalista derivado da austeridade científica de consideração, inclusive social é posto como alternativa histórica pelo qual se pode mensurar ainda hoje alguns de seus efeitos. Marx faz a passagem do idealismo positivo para o realismo material e o que ele chama de ideologia é o método que parte da consciência para o real e não o contrário como acreditava. Se pela ideologia denunciada por Marx o mascaramento da realidade é notório, por parte dos ideais da filosofia empreendida pelo filósofo alemão cujo método consiste em partir da realidade para a consciência, se obteve como resultado o incentivo de uma prática cunhada pela mentalidade revolucionária, inclusive bélica.

A ideologia através do marxismo assumiu inúmeros epítetos, tais como despreendimento da consciência ou, o falseamento da realidade, contudo, a partir de Lenin o próprio marxismo socialista é denominado como ideologia por pressupor o

debate interno sobre as temáticas que envolviam a corrente. Assim, estabelecia-se um dialogo pertinente entre a ideologia originária de De Tracy e as ideias de Marx, no entanto, esse movimento negava as perspectivas do próprio Marx relativas à ideologia a qual definiu como falseadora do real por um classe dominante (THOMPSON, 2002).

Com Gramsci e Althusser “a ideologia é mais que um sistema de ideias, ela também está relacionada a capacidade de inspirar atitudes concretas e proporcionar orientação para a ação” (BOTTOMORE, p.186) ganhando assim status de forjadora da consciência, e das atitudes preliminarmente planejadas em prol da ideia norteadora pretendida por aqueles que o italiano chamou de “intelectuais orgânicos”, ou seja, nitidamente tratada como instrumento estratégico em prol do convencimento e manipulação alheia cujo fim último é a inversão do poderio, isto é, que a classe dominada passe a dominar, é a chamada “contra-ideologia”

Destaca-se ainda, a iniciativa de crítica à ideologia formalizada por Pareto que a define como não científica, pois fundada na crença cega de valores que se espalham propositadamente no interior das sociedades e, define também sua utilidade que é estrategicamente a do convencimento, isto é, a arte de mudar atitudes por meio de teorias consideradas mais verdadeiras em detrimento das consideradas menos verdadeiras.

Na perspectiva educacional e especificamente escolar, Saviani tornou-se o propositor brasileiro de maior envergadura de uma pedagogia como ele mesmo sugere “histórico-crítica” voltada para o mencionado fazer revolucionário que não se coaduna com os princípios de uma educação para a tolerância, não tanto pelo método, do real para a consciência, mas principalmente pela iniciativa universalizadora de padronização conceitual, própria da aproximação pretendida pelo autor entre a corrente dos propositores do marxismo e a pedagogia entendida como prática escolar, que inviabiliza o diálogo e a consideração da pluralidade, que por sua vez supões a efetivação do não concorde em univocidade estereotipada sob a custódia da pedagogia como sociologia, expressão denotativa de ideologia e instrumentalização desse meio eficaz de convencimento e formação que é a escola.

Após se ter exposto o modo como ocorreu o desenvolvimento do irracionalismo travestido de ideologia, passando tanto pelo movimento da Ilustração cuja ênfase substitutiva do período Medieval era a racionalidade absolutizada, mas passando pelas transformações engendradas tanto por Comte com o Positivismo quanto por Marx e

seus respectivos propositores, conclui-se parcialmente que a iniciativa ideológica muito embora tenha características de racionalidade, é na verdade a mais contundente forma de se combater o Iluminismo de todas as épocas, pois se faz pela conformação e pela negação do movimento entendido como possibilidade de alternância e oposição, negada tanto por racionalistas ao desconsiderar a espontaneidade quanto por socialistas ao desconsiderar a oportunidade e a multiplicidade dos fenômenos humanos.

Termina-se com a crítica para novamente se iniciar com a crítica à ideologia que usurpou da tolerância, sinônimo de racionalidade e de atitude que ultrapassa os ideais meramente ideológicos, pois se constitui como valor garantidor do existir ou do coexistir e não incide em iniciativas em prol da dominação presente ou futura.

Capítulo III

3.1. O último estágio do irracionalismo-ideológico: o terror

Em “Origens do Totalitarismo” (2012), Hannah Arendt associa a ideologia ao terror, apontando assim, para aquilo que talvez se possa chamar de último estágio da dinâmica dos engendramentos do processo de reificação social cuja finalidade reside na dominação do outro como objeto.

A filósofa política descreve uma nova forma de governo, a qual chamou “totalitarismo”, como algo para muito além dos modelos governamentais conhecidos e reconhecidos pela história comum. Enquanto o despotismo se desenvolve a partir do medo, a tirania a partir do silenciamento e, a ditadura se faz pela opressão, o totalitarismo dá por meio da ideologia entendida como maneira eficaz de tornar o indivíduo em coisa e objeto social inanimado.

O método totalitário descrito por Arendt (2012) evidencia as últimas consequências de se assumir um projeto ideológico qualquer que seja, pois, a sujeição por ele propugnada lança mão da violência como instrumento em prol do domínio alheio; no entanto, tal violência transcende os aspectos sistêmicos e aparentes dos modelos tirânicos, despóticos e ditatoriais, pois acaba por solapar as concepções basilares da justiça, do direito positivo entre outros aspectos que em último caso fundamentam a vida social pautada na tolerância.

A camuflagem assumida pela ideologia como representante da racionalidade, que se observou desde as iniciativas positivistas e também marxistas, mostra o fator principal da eficiência de uma violência de cunho simbólico cujas reverberações mal podem ser constatadas devido ao mascaramento do real que ocorre por meio dela, é, portanto, nesse sentido que a filósofa associa a ideologia ao terror, como expressão de uma violência não somente aparente, mas, sobretudo, de caráter destruidor no que tange a interioridade do indivíduo e, portanto da sociedade como um todo, que se pôde observar e comprovar através da ascensão dos regimes nazista e comunista e da emergência das guerras mundiais do século XIX.

Sempre que galgou o poder, o totalitarismo criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e

políticas do país. Independente da tradição especificamente nacional ou da fonte espiritual particular da sua ideologia. O governo totalitário sempre transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa, transferiu o centro do poder do exército para a polícia e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial. (ARENDR, 2012, p.611)

A massificação mencionada é sem sombra de dúvida o *modus operandi* do irracionalismo totalitário, vez que sua prática pretende escamotear o dimensionamento real dos objetivos intrínsecos aos ideais últimos do partido, isto é, a aparência de não nocividade e até mesmo de pactuação e identificação com a esfera menos favorecida no aspecto social, ou com a evolução no aspecto epistêmico, esconde a intenção de dominação e supressão daqueles cuja vida é tida como de menor valor.

Essa ação do irracionalismo ideológico, ao contrário do convencionalmente entendido, acerca dos pressupostos do parecer irracional histórico, como bem desenvolvido nas teses de Rouanet (1987) sobre o iluminismo de todas as épocas, onde nota-se claramente no fazer interno aos movimentos mencionados de ascensão ao poder, principalmente nos casos russo e alemão, justificados na revolução ou reorganização, cuja finalidade aparente era a de tomar o poder em nome dos oprimidos e desfavorecidos, massificou-se a expressão social inclusive intelectualmente, com paradigmas notadamente filosófico-teóricos corroborando assim a nova face do irracionalismo, dito modernizado e sagaz, que acaba por perfazer também as atividades políticas através da instrumentalização da mesma.

E justamente por se tratar de um novo irracionalismo intolerante, é que não se pode descuidar das características de persuasão dessa nova atividade, que ao contrário do que se previa, não aboliu em nenhum dos casos acima citados, as leis, as constituições, os regimes ou mesmo o modelo de participação popular quando este era entendido como razoável, mas, fez uso dos mecanismos em vigor, estabelecendo conseqüentemente, mas não imediatamente de sua ascensão, uma [con] fusão interna que possui duas conseqüências básicas e fundamentais, a adesão dos simpatizantes dos extremos tanto do *status quo* quanto dos partidários da revolução, e, talvez culminando num dos mais marcantes pontos de identificação do antigo irracionalismo, que é a conformação e a acomodação.

No entanto, o totalitarismo nos coloca diante de uma espécie totalmente diferente de governo. É verdade que desafia todas as leis positivas, mesmo ao ponto de desafiar aquelas que ele próprio estabeleceu (como no caso da Constituição Soviética de 1936, para citar apenas o exemplo mais notório) ou que não se deu ao trabalho de abolir (como no caso da Constituição de Weimar, que o governo nazista nunca revogou). Mas não opera sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma obedecer rigorosa e inequivocadamente àquelas leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis. (Ibidem, 2012, p.613)

A referida acomodação à luz da interpretação arendtiana, se estabelece sobre a lei da história e da natureza, porém com o adendo totalitário de descontextualização, no sentido de convertê-las em práticas aplicadas diretamente ao fazer humano, interpretando-as como atitudes legítimas e genuinamente humanas, sendo que os fatos e as interpretações que decorrem dessas leis devem ser entendidos como crenças universais e universalizantes contrariamente ao parecer tolerante de convivência cujo foco é a não aculturação e sim a igual consideração no sentido de equidade.

Trata-se de uma espécie de naturalização do fazer histórico e do fazer natural como exteriorização de princípios que governam os destinos da humanidade, isto resulta no desprezo da pluralidade, da transitoriedade e da mutação, que de acordo com Rouanet (1987), quando interpreta as características típicas da racionalidade, afirma que a mesma supõe criticidade, que por sua vez não é estática. Assim, a afirmação da mencionada normatividade culmina na estabilização conceitual a respeito do justo e do injusto e, no sentido procedimental, no desprezo de certo e de errado inviabilizando análises circunstanciadas que levem em consideração a aleatoriedade não normativa das expressões possíveis no interior das comunidades.

As ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua Weltanschauung não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa de força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa. (Grifo nosso - Ibidem, 2012, p. 626)

Ao antigo irracionalismo é atribuída tal acomodação em detrimento da dimensão de movimento crítico próprio da razão, contudo, a partir da afirmação e naturalização da assim chamada lei do movimento segundo Arendt (2012), poder-se-ia, interpretar que a ideologia supõe movimento ao enfatizar a sua dinâmica, mas não se trata de uma racionalização propriamente dita, mas sim de uma nova atitude de mascaramento do real, isto é, de estabilização no conceito de evolução e de movimento histórico, como janela de oportunidade, que propositadamente propicia o desenrolar de um processo de mudança de paradigma e ao mesmo tempo de mudança no exercício do domínio, que culminará na ascensão ao poder, tipicamente intolerante, donde se observa a real intenção desse irracionalismo que com isso se desvela, principalmente pelo fato de buscar manter-se no poder invariavelmente, para esse intento valendo-se inclusive da aniquilação da oposição.

Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza, está a ideia de Darwin do homem como produto de uma evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual de seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classe como expressão da lei da história, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesma. (Ibidem, 2012, p.616)

Considerados como uma só teoria por Arendt (2012) e intrinsecamente unidas segundo as análises de Engels⁷⁵, as teorias de Darwin e Marx relativizam-se quanto ao seu uso por fundamentarem-se na lei do movimento extremado, isto é, no modo de não mais conceber a realidade a partir dos fenômenos pelos quais ela emerge e se mostra, mas por submetê-la ao seu desenvolvimento ulterior e em perspectiva de evolução.

⁷⁵ Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt faz menção em nota à Oração fúnebre feita por Engels na ocasião da morte de Marx o qual assim se expressou: “Tal como Darwin descobriu o desenvolvimento da vida orgânica, Marx descobriu a lei do desenvolvimento da história humana” (ARENDR, 2012, p.769). Contudo, outro comentário também feito por Engels em que novamente aparece a comparação entre as obras de Marx e as de Darwin, encontra-se no prefácio ao Manifesto Comunista do ano de 1890, onde além dessa menção honrosa também se encontra uma soma das ideias geradoras de tal elogio: “[...] toda a história da humanidade tem sido a história das lutas de classes, conflitos entre explorados e exploradores, entre as classes dominadas e dominantes; que a história dessas lutas de classes se constitui de uma série de etapas, atingindo hoje um estágio em que a classe oprimida e explorada – proletariado – não pode mais emancipar-se da classe que a explora e oprime – a burguesia – sem emancipar ao mesmo tempo e para sempre, toda a sociedade da exploração, da opressão, das diferenças de classes e de lutas de classes. Já alguns anos antes de 1845, estávamos, pouco a pouco, elaborando essa ideia que, na minha opinião, está destinada a ser para a História o que a teoria de Darwin foi para a Biologia. (MARX e ENGELS, 2006, p. 71)

Muito embora sempre fosse considerada como agente normatizadora das ações, e legitimadora dos conceitos que se pretendem guarnecidos de racionalidade, principalmente no que se refere ao *consensus generis*, nos ideais da vontade geral estabelecida e advinda das bases do direito positivo, a lei transmutou-se no interior do totalitarismo para expressão do próprio movimento, ou seja, expressão dele por ele mesmo assimilando até mesmo a lei enquanto positivamente pensada.

Que a força motriz dessa evolução fosse chamada de natureza ou de história tinha importância relativamente secundária. Nessas ideologias, o próprio termo “lei” mudou de sentido: deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, para ser a expressão do próprio movimento. (Ibidem, 2012, p.617)

Assim na prática do movimento pelo movimento, o que se enfatiza não é a evolução em específico, no sentido de proposição salutar do termo, mas, aquilo que “previam” Darwin e Marx com suas teorias ideológicas de espécie em desenvolvimento e de luta de classes respectivamente, não amadurecendo de suas teses possíveis interfaces da racionalidade sábia que apontassem para meios conciliatórios de relação, incentivando, por fim, a crença no embate, no conflito, somente assim, “[...] A lei “natural” da sobrevivência dos mais aptos é lei tão histórica – e pôde ser usada como tal pelo racismo – quanto a lei de Marx da sobrevivência da classe mais progressista”. (Ibidem, 2012, p.616)

A propósito desse processo de assimilação do outro em detrimento de um acordo, conforme sugerirá Habermas e Jaspers alhures, filósofos que propõem uma dinâmica concorde para as relações internas da sociedade, tendo como pressuposto a questão idiomática e linguística implicando na categorização das vidas imbricadas no fazer social da citada relação, a assimilação, prevê a princípio a dicotomia dominado-dominador, servo e escravo, legítimo e ilegítimo, a partir de um parecer naturalizado artificialmente, que termina na violência histórica da supressão vital alheia, devida a lei do movimento dito extremado não possuir termo, não ter fim,

A política totalitária, que passou a adotar a receita das ideologias, desmascarou a verdadeira natureza desses movimentos, na medida em que demonstrou claramente que o processo não podia ter fim. Se é lei da natureza eliminar tudo o que é nocivo e indigno de viver, a própria natureza seria eliminada, quando não se pudessem encontrar novas

categorias nocivas e indignas de viver; se é lei da história que numa luta de classes, certas classes “fenecem”, a própria história humana chegaria ao fim se não se formassem novas classes que, por sua vez, pudessem “fenecer” nas mãos dos governantes totalitários. Em outras palavras, a lei de matar, pelo qual os movimentos totalitários tomam e exercem o poder, permaneceria como lei do movimento mesmo que conseguissem submeter toda a humanidade ao seu domínio. (ARENDR, 2012, p.617)

Ao contrário da forma como se apresenta, enquanto transitoriedade, a referida lei implica unilinearidade, ou seja, um agir retilíneo em direção da incorporação do outro. Tendo guardados os níveis de gradação processual pela qual se atinge o terror por meio dessa lei do movimento no sentido seletivo da relação sujeito-objeto, portanto extremado, atinge-se a incorporação alheia através de um crescente de massificação descaracterizando os princípios relacionais inerentes à existência social, esta por sua vez o contraria, pois sugere uma coexistência que enfatize a diferença com vista para a pluralidade de manifestações, isto é, com vistas para a tolerância:

O terror é a realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível a força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer *ação humana espontânea*. Como tal o terror procura “estabilizar” afim de libertar as forças da natureza ou da história. Esse movimento seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do “inimigo objetivo” da história ou da natureza, da classe ou da raça. Culpa e inocência viram conceitos vazios; “culpado” é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico, que já emitiu julgamento quanto às “raças inferiores”, quanto a quem é “indigno de viver”, quanto a “classes agonizantes e povos decadentes”. [...] O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História. (Grifo nosso - Ibidem, 2012, p. 618)

A norma do terror, implícita ao totalitarismo, nos remete ao fazer ideológico irracional da massificação pelo simples fato de determinar as atitudes, ao invés de atuar como balizador destas, sobretudo, quando consideradas não legais ou não legítimas no âmbito da vida social e política. O terror passa a justificar a intolerância a partir da acomodação ao movimento da história ou da evolução, abreviado ao sabor da justificação pessoal e da consideração do outro a partir do constrangimento do mesmo em comparação com a lei do movimento.

O terror visa dissolver as manifestações de pluralidade e ao mesmo tempo de espontaneidade, visto sua mutabilidade e incomensurabilidade prévia, pois, não se coadunam com a lei do movimento tanto das espécies quanto das classes em luta. O terror no totalitarismo está situado no polo inverso da lei positiva para o governo constitucional, onde esta última vigora como limitação das ações determinando a estabilidade dos espaços onde os homens podem se movimentar, ou seja, delimita as ações, mas, não as prevê, e para além dessa primeira delimitação, a lei constitucional, alheia a ideologia, age como mantenedora da comunicação entre os homens, não os fechando num único corpo político, mas ao assumir a pluralidade, afirma a comunicação pela qual a coexistência torna-se possível, pois seu fim último não será a aniquilação do outro como prova da lei da natureza ou mesmo da vitória de uma classe sobre as outras, ao passo que a função do terror total “é proporcionar às forças da natureza ou da história, um meio de acelerar o seu movimento. [...] no fim, a sua força se mostrará sempre mais poderosa que as mais poderosas forças engendradas pela ação e pela vontade do homem” (Ibidem, 2012, p. 620)

A estabilidade da lei corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam ou morram. As leis [...] asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível, [...] Mas o terror total, [...] Em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas. (Ibidem, 2012, p.619)

Esta cintura férrea é expressa pela massificação daqueles que compõe o tecido social, mas também pela unificação e concentração do poder num só homem, num só modelo de governo, num só modelo de escola, ou de ensino-aprendizagem, no qual proporcionalmente se desenvolve e se estende a força e a coesão que ocorre por meio da persuasão lógica e do exercício do terror⁷⁶.

⁷⁶ “Na prática, isso significa que o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são “indignos de viver”, ou que a História decretou contra as “classes agonizantes”, sem esperar pelos processos mais lerdos e menos eficazes da própria história ou natureza” (ARENDETT, 2012, p.620).

3.2. A lógica da ideologia como massificação

Segundo a filósofa, a ideologia é realmente aquilo que seu nome supõe a lógica de uma ideia, ou seja, pretende expressar aquilo que há dentro de um determinado ponto de vista com o intuito de justificá-la. No entanto, não se trata exclusivamente da mera afirmação dos argumentos racionais que a corroboram, mas, é a argumentação proposital da qual se extrai os parâmetros “legítimos” pelos quais a ideia adquire viabilidade e visibilidade.

Contudo, a ideia de uma ideologia não tem a ver com a essência mesma de um pensamento, mas é um instrumento de explicação, sobretudo quando se considera o uso da lógica como principal ferramenta pela qual se pode concluir uma justificativa plausível, do ponto de vista científico-filosófico; dessa forma, é como se existisse uma força interna ao fazer de determinadas ideias. Isto aplicado ao engendramento do totalitarismo evidencia a existência de um movimento inerente a história que pretende forjar explicações com a intenção de suprimir possíveis contradições de sua aplicação.

Em outras palavras é afirmar que a função da ideologia no regime totalitário é a de fundamentar a partir da lógica, principalmente dedutiva e dialética, porque repousam sobre o chão da compreensibilidade científico-filosófica, as anomalias de sua ação, o que na verdade acaba também por mostrar o quanto ela se pretende epistêmica, todavia, acaba por incidir em pseudo-ciência e pseudo-filosofia.

Trata-se de uma pseudociência e de uma pseudofilosofia por recorrer ao aprisionamento na lógica e à negação da citada incomensurabilidade própria do ato de tolerar, bem como da “não confluência filosófica” esta que é um processo de discordância em prol da construção de um pensamento sempre mais amadurecido. Ou seja, a massificação pretendida pela ideologia, resulta de sua tentativa de explicar todos os fatores e todo o transcorrer múltiplo da história, a partir da lei do movimento extremado, intermediado pelo terror da não expressão.

A pretensão da explicação total promete esclarecer todos os acontecimentos históricos – a explanação total do passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro. [...] Assim, o pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos e insiste numa realidade “mais verdadeira” que se esconde por trás de todas as coisas

perceptíveis, que as domina a partir desse esconderijo [...] (ARENDR, 2012, p.627)

Nesse sentido, toda ideologia possui em si aspectos do totalitarismo que somente se expressam no interior do próprio movimento. Arendt (2012) os definiu em três modos, sendo o primeiro aquele que procura explicar os fatos do mundo sensível, bem como também, os fatos históricos, do passado, do presente e principalmente do futuro, por meio de uma explicação total, ou seja, a interpretação que abarca tudo e não permite que nada permaneça incompreensível ao longo desse processo histórico.

O segundo aspecto totalitário da ideologia está em consonância com o primeiro, pois, a partir daquela tentativa de explicação total, emerge a renúncia à realidade como se observa a olho nu, isto é, a negação da realidade sensível e, portanto, perceptível e fenomênica, pretendendo apresentar em substituição, uma realidade misteriosa, secreta, cuja ação proposital encontra-se escondida nas intenções de conspiração dos dominadores, o que exige do indivíduo a capacidade de percepção metassensorial, denominada pela filósofa como “sexto sentido”. Fica estabelecida assim, a primeira classificação, ou separação dos que são considerados aptos ao fazer ideológico totalitário, capacitados pela habilidade em enxergar a organização proposital que está por de trás do real.

Com relação ao segundo aspecto ora exposto destacam-se duas implicações práticas desse processo, primeiramente o fato de que “Quando chegam ao poder, os movimentos passam a alterar a realidade segundo as suas afirmações ideológicas” (p.627). E, secundariamente o fato de que na proposição dessa nova afirmação acerca da realidade, o movimento ideológico faz uso das instituições educacionais para implementar sua propaganda, ou, para denunciar uma realidade secreta tal como nos casos anteriormente mencionados, dos ideólogos franceses na criação da *École Normale* a partir dos liceus, mas também na escolarização positivista de aferição sistemática com ênfase na dinâmica científica-educacional e por fim, nas iniciativas marxistas postas por Lênin, mas sobretudo por Althusser e Gramsci no que se refere à escolaridade como mecanismo reprodutor do parecer ideológico.

O terceiro aspecto destacado em *Origens do Totalitarismo* (2012), e talvez o de maior gravidade é o da libertação do pensamento, que ocorre por meio da lógica, isto é, as argumentações adquirem um caráter notadamente sistêmico, corroborado pelo

parecer filosófico em prol da extinção da opinião e portanto, das convicções propriamente ditas.

O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento). (Ibidem, 2012, p.632).

A lógica substitui a expressão espontânea e a convicção acerca dos fatos, formatando a individualidade em massificação ideológica totalitária. Nesse contexto é que a detecção e a crítica, ou mesmo o dismantelamento desse sistema tornam-se um enorme desafio, pois, sua fundamentação está nos princípios lógicos da dedução e da indução.

O pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, tudo mais sendo deduzido dela; isto é, age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade. A dedução pode ser lógica ou dialética [...] A argumentação ideológica, sempre uma espécie de dedução lógica, corresponde aos dois elementos das ideologias [...] transforma em premissa axiomática o único ponto que é tomado e aceito da realidade verificada, deixando, daí em diante, o subsequente processo de argumentação inteiramente a salvo de qualquer experiência ulterior. (Ibidem, 2012, p.628)

Em decorrência desse terceiro aspecto, a adoção da dedução, em previsão das possíveis manifestações de espontaneidade e da experiência, que inviabilizariam os pressupostos teóricos estabelecidos pela lógica, acabam em contradição, criando mecanismos para proteger ou fazer coincidir seus valores com a lei do movimento, entendida como universal e histórica, única legítima para os ideais das ações humanas, precavendo-se, portanto, de quaisquer acontecimentos imprevistos, aqueles então passam a ser considerados como exceção e excentricidade, que ocorre porque a referida lei do movimento da historia ou da evolução seletiva, na prática, não dá conta de abarcar todas as nuances da realidade.

As implicações ideológicas totalitárias levadas ao extremo da coerência lógica implicam, inclusive, e não surpreendentemente, na ulterior aniquilação das causas motivadoras e de seus princípios; princípios que adquiridos contraditoriamente, pois

advém da própria experiência, como mero instrumento ideológico em prol da busca do poder, ou seja, geradores da massificação como união daqueles que na teoria de Marx, para citar um exemplo, detém o poder da revolução, as massas,

No processo de realização, a substância original que servia de base às ideologias no tempo em que buscavam atrair as massas – a exploração dos trabalhadores ou as aspirações nacionais da Alemanha – gradualmente se perde, como que devorada pelo próprio processo: em perfeita consonância com o “raciocínio frio” e a “irresistível força” da lógica, os trabalhadores perderam, sob o domínio bolchevista, até mesmo aqueles direitos que haviam tido sob a opressão czarista [...] É de natureza das políticas ideológicas [...] que o verdadeiro conteúdo da ideologia (a classe trabalhadora ou os povos germânicos), que originalmente havia dado azo à “ideia” (a luta de classes como lei da história, ou a luta de raças como lei da natureza), seja devorada pela lógica com que a “ideia” é posta em prática. (Ibidem, 2012, p.629-630)

3.3. A perda do senso comum (*Monose Éremos*) e a força das relações (*Philanthropia e humanitas*)

Qualquer análise atenciosa, qualquer debate acalorado e qualquer defesa ferrenha do conceito de ideologia seriam geralmente ancorados numa espécie de tradição onde com facilidade se poderia identificar sua postura em lidar com o comum, de falar em nome de anseios reconhecidos como universais ou que dizem respeito às necessidades prementes das quais, a invocação da piedade própria do homem natural de Rousseau serviria de paralelo e fundamento para elucidar sua promoção.

No entanto, na ideologia totalitária, o terror total, pelo qual é possível governar, somente pode ser alcançado por meio do isolamento do indivíduo como forma de enfraquecê-lo de maneira a comprometer inclusive sua permanência no mundo, tal é sua força de coerção e controle da manifestação humana. Essa situação de isolamento atua como elemento pré-totalitário e, como já se disse anteriormente, como perda discreta e gradativa da identidade individual, mas também, como perda da dimensão limítrofe entre público e privado, pela incorporação e massificação, que confere uniformidade e univocidade à ação humana no mundo.

Já se observou muitas vezes que o terror só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns contra os outros e que, portanto, uma das preocupações fundamentais de todo governo tirânico é provocar esse isolamento. O isolamento pode ser o começo do terror; certamente é o seu lado mais fértil e sempre decorre dele. Esse

isolamento é por assim dizer, pré-totalitário; sua característica é a impotência, na medida em que a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto, “agindo em concerto” (Burke), os homens isolados são impotentes por definição. (ARENDRT, 2012, p.632)

Minar as forças da massa pelo isolamento após sua manipulação é o primeiro e decisivo passo para a formalização da impotência humana frente ao domínio total, decorrente da ascensão ideológica, é agir contra a sublevação de sua iniciativa enquanto ser dotado de razoabilidade. Dessa forma, elimina-se tanto a espontaneidade, inibição que se faz por meio da “camisa de força da lógica”, como também, se neutraliza a capacidade de criar e inventar, ou seja, as características humanas tornam-se acomodadas ou, conformadas ao agir previsível, remontando ao antigo irracionalismo estanque.

Assim, o solipsismo define-se como integrante de um mecanismo totalitário cujas bases encontram-se no terror ideológico dos selecionáveis e vitoriosos, ou seja, constitui o isolamento político que “é aquele impasse no qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (ARENDRT, 2012, p.633). Em outras palavras, o humano perde seu espaço de manifestação, para dar lugar ao agir monitorado, nesse sentido é que se pode entender a chamada perda do senso comum, isto é, daquele senso pelo qual o homem se encontra a si mesmo e situa-se no mundo em comunicação tolerante com o totalmente outro.

Partindo da compreensão de que o mundo é criação humana, Arendt estabelece a diferenciação entre isolamento necessário ao homem, enquanto produção que requer sua ausência do mundo político das relações, aspecto que configura inclusive uma das características da produção e expressão artística, e o isolamento que conduz o indivíduo à solidão, no que diz respeito ao âmbito social. Enquanto o primeiro preserva as potencialidades humanas que se vêem isoladas com vistas para a fabricação do mundo, este última destrói a possibilidade de acrescentar algo de seu ao mundo e, isto implica em não efetivação de si mesmo, ou em identificar-se como elemento relativo no mundo, de valor questionável e mais especificamente culmina numa nova reificação.

Para Arendt (2012), a verificação dessa negação da teoria acerca do *Homo faber*, se dá por meio da ênfase única e exclusiva no trabalho como repetição e papel

determinado do indivíduo no mundo, no entanto, essa perda do senso de responsabilidade e de participação do âmbito social, fundamenta também atitudes como a não tolerância do diferente, procurando combater justamente essa criatividade que aliada à espontaneidade promove a pluralidade de manifestações não previsíveis. Daí se entende o porquê de se salientar nas sociedades contemporâneas as igualdades extremas enquanto uniformidades, sobretudo no campo do comportamento, das convicções de personalidade e na mentalidade política.

O isolamento do indivíduo na ideologia totalitária visa em último caso, a sua solidão, enfatizando o trabalho como único meio pelo qual o homem se mantém vivo, como se sobreviver fosse a única possibilidade ante a exterioridade, traço característico do terror que a ideologia hegemônica imprime tanto na vida pública quanto na vida privada.

O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão. [...] Enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida como um todo. O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo, é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter. (Ibidem, 2012, p.634)

O isolamento como não pertença ao ambiente político ao qual é acrescentada a solidão no que diz respeito ao social, como acima mencionado, tem relação direta com as atitudes de não tolerância na contemporaneidade, como nos casos de indígenas e homossexuais, para citar algum exemplo dessa dinâmica. Os indígenas tidos como “inferiores” ou “não considerados integralmente humanos”, ainda que pelas consequências sociais as quais foram submetidos, ou pela limitada compreensão social, sobretudo, ocidental que historicamente discrimina o diferente e não entendeu que a igualdade a qual se procura tem a ver com a lei positiva e pretende apenas igualar as oportunidades e propiciar a participação no perpétuo engendramento do mundo, vez que também índios são parte daquilo que Arendt (2012) denominou como *homo faber*,

sugere uma hegemonia de um princípio lógico de seleção natural onde o supostamente mais desenvolvido é aquele que prevalece sobre o supostamente menos desenvolvido.

Por outro lado, as faces da homoafetividade incorporam outro modelo de dominação totalitária, aquela da qual as convicções “estorvam” o caminho ideal da comunidade humana, ou seja, sua imprevisibilidade destoa da normatividade vigente que “é própria” de um modelo social específico. Embora aqui apresentadas com caráter superficial e exemplificativo, essas realidades mostram como a aleatoriedade tipicamente humana e, portanto, característica desses grupos, que são acometidos pelo isolamento aos moldes do totalitarismo, e que não somente os torna excêntricos da vida política, no sentido, dos não reconhecimentos à sua participação, mas também e sobretudo, os encaminham à solidão como destruição de sua interioridade.

Do mesmo modo como o terror, mesmo em sua forma pré-total e meramente tirânica, arruína todas as relações entre os homens, também a autocompulsão do pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade. O preparo triunfa quando as pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia; pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar. (Ibidem, 2012, p.632)

A sectarização e superfluidade na consideração de determinados grupos, ou pessoas, que se pôde observar através dos testemunhos da filósofa em pauta, mas também que se pode observar, talvez com nuances novas ou diferenciadas, na atualidade, implica na retirada da pessoa daquilo que provavelmente mais a constitua como indivíduo, sua pertença ao mundo, através da sua participação e inserção social. Dessa maneira, ao se negar o devido reconhecimento moral, e, sobretudo, as possibilidades de isolamento necessário, bem como, a possibilidade de convívio, que fortalece a ideia de pluralidade, o que se obtém como resultado é a perda do senso comum.

Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelo outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma. O desarraigamento por ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão. [...] Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata. (ARENT, 2012, p.634-635).

O terror do irracionalismo ideológico tem por finalidade a aniquilação tanto individual quanto da massa, relegando ao isolamento e à solidão na tentativa de extinguir o “eu” e o coletivo, extraindo sua potencialidade e criatividade em prol da estabilidade acrítica. A tomada de consciência da identidade do homem na atualidade depende em grande parte dessa re-descoberta do senso comum, de que mesmo a sós consigo mesmo, necessita de outros e que esses outros não são idênticos. Assim, a partir da compreensão de Arendt (2012), é possível de maneira decisiva apontar para a inviabilidade e para a não legitimidade do parecer ideológico como simples modo interpretativo da realidade, ou ainda como modo persuasivo para a tentativa de direcionar as atitudes humanas em prol de uma uniformidade do movimento, ou seja, das afirmações de objetivos que nítida e comprovadamente evidenciam o caráter de irracionalismo e intolerância moderna que camufla e visa engendrar uma falsa realidade de suspeitas e normatividades cujo parecer último é o domínio e a assimilação do diferente em prol da massificação que só faz endossar uma espécie de totalitarismo, onde “a força auto coercitiva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar” (Ibidem, 2012, p.631) e as espontaneidades e expressões de aquisição de convicções sejam transpostas no solipsismo totalitário. Na obra “Homens em tempos sombrios” (2008), onde Arendt compendia com originalidade algumas biografias de pessoas marcantes com as quais estabelece um elogio literário, a filósofa analisa e faz confluir os pontos fundamentais tanto das práticas quanto dos conceitos dessas personagens históricas com as teorias com que está comprometida, tais como a democracia e pluralidade que engendram o agir tolerante. O primeiro de seus ensaios contextualiza-se pelo recebimento de uma premiação em sua terra natal na qual a personalidade de Lessing⁷⁷ dá nome; esse que se afigura como uma escolha à parte na confecção da obra, pois se trata do único fora de época no que diz respeito a contemporaneidade dos citados.

A importância dessa menção aqui sugere o início da reação da razão sábia, principalmente após os eventos do totalitarismo citados por Arendt (2012), mas

⁷⁷ Gotthold Ephraim Lessing foi um dos mais importantes poetas do iluminismo. É considerado o inovador do teatro alemão e fundador da tragédia burguesa alemã. Seu poema dramático Natan, o sábio foi escrito como pano de fundo de seus confrontos com um pastor de Hamburgo. Depois de ver censurados seus textos que criticavam abertamente o dogmatismo e a intolerância desse pastor, Lessing decidiu escrever uma peça teatral para tornar público seu ideal de humanismo tolerante. A famosa parábola do anel, que Lessing usou e aprofundou em Natan, o sábio, é do escritor italiano Giovanni Boccaccio. (LESSING. Gotthold Ephraim, Natan, o sábio. Ibep Nacional: São Paulo, 2009)

também, evoca uma espécie de solução a partir do imediato, ou seja, se através do isolamento e da solidão o totalitarismo mostrou sua tentativa de fustigar a capacidade de pensar e refletir, buscando extinguir a autonomia, a convicção e a espontaneidade, em Lessing, tomado como exemplo de racionalidade sábia através da tolerância e do incentivo à convivência pela amizade como método eficaz de evitar a solidão tem-se um correspondente reverso. Tal reflexão conduz ainda à segurança do mundo, entendida enquanto existência mesma, e, na preservação da possibilidade de isolar-se, e ao mesmo tempo de conviver em sociedade com parâmetros de pluralidade que garantem por fim a existência individual.

Lessing tinha opiniões altamente não ortodoxas a respeito da verdade. Recusava-se a aceitar quaisquer verdades, mesmo as presumivelmente enviadas pela Providência, e nunca se sentiu compelido pela verdade, fosse ela imposta pelos processos de raciocínio seus ou de outras pessoas. Se fosse confrontado à alternativa platônica entre a *doxa* e a *aletheia*, a opinião ou a verdade, não há dúvida sobre qual teria sido sua decisão. [...] estava contente pelo número infinito de opiniões que surgem quando os homens discutem os assuntos deste mundo. Se o verdadeiro anel existisse, significaria o fim do discurso, e portanto da amizade, e portanto da humanidade. Por essas mesmas razões, estava contente em pertencer à raça dos “deuses limitados”, como ocasionalmente chamava os homens; [...] (ARENDDT, 2008, p.35)

Notadamente a postura de Lessing elogiada por Arendt (2008) refere-se ao fato de combater a intolerância por meio da capacidade de produzir arte e de valorização da coexistência nos diversos modos possíveis de viabilizá-la, exteriorizando-a, sobretudo, pela literatura.

O embate entre princípios religiosos assumidos como dogmas capazes de salvar a humanidade, ou de tirá-la da obscuridade em que está inserida, é o pano de fundo das reflexões de Lessing que lhe valem a menção tanto da premiação quanto da filósofa que a recebe. Os dilemas por ele denunciados fazem menção indiretamente ao problema da ideologia enquanto princípio que rege a conduta de grupos e pessoas ao longo de todas as épocas e que influem diretamente na composição dos elementos que fundamentam a ética, bem como também, as leis e a consciência coletiva da sociedade.

Por isso, o primeiro elogio que lhe é devido segundo o parecer de Arendt (2008) diz respeito ao modo como lidou com o problema do dogmatismo ou da ortodoxia em si, que ele denomina ironicamente como “pilares da verdade” e que na prática tem a ver

com aquele posicionamento mencionado anteriormente, que pretende uma acomodação salvadora, como se vê tipicamente nas religiões em geral.

Nesse aspecto ele se destaca mesmo considerado um representante do Judaísmo, pois, evidencia a forma pertinente de interpretação tanto da história (muitas vezes absolutizada como no caso do marxismo) quanto da lógica (também considerada como verdade única como no caso do positivismo ou do cientificismo), conforme crítica de Arendt (2012), não entendendo que uma ou outra sejam nocivas por si mesmas e que o comportamento e as atitudes humanas possam se ver em algum momento livres delas, mas pretende sim, o não aprisionamento e principalmente, o não entendimento de que qualquer dos princípios, seja ele qual for, pode exercer o papel de parâmetro único e panacéia na humanidade.

No citado elogio, Arendt utiliza-se ainda do exemplo de Kant para estabelecer um paralelo comparativo buscando evidenciar as anomalias de uma afirmação sobre o verdadeiro às custas da humanidade enquanto espontaneidade expressiva. Segundo a autora a inumanidade, para usar o termo por ela empregado, emerge da universalização comportamental, isto é, quando da Crítica da Razão Prática, Kant tentou normatizar a ação humana, incidiu em violação de um dos princípios mais fundamentais da constituinte da humanidade, o fechamento ou a inviabilização da possibilidade criativa, plural e incomensurável dessa ação.

Assim, o famoso Imperativo categórico resultava na divinização do “dever ser”, culminando na negação da liberdade enquanto inerente ao fazer da sociedade e do indivíduo, extraindo-lhe o direito premente de pensar, de escolher e de agir. Por tudo isso é que Arendt sustenta que mesmo Kant com sua iniciativa de padronização comportamental em benefício da humanidade, do qual não se dúvida a intenção virtuosa, atua como detrator do humano, isto é, promotor da inumanidade, vez que esta última se caracteriza justamente pela negação da liberdade, da ação e da expressão como um todo, que em paralelo com a dinâmica da ideologia totalitária, tem a ver com a solidão e privação da convivência.

Nesse sentido de desumanidade é que pode-se asseverar sobre a universalização como intolerância com os que não correspondem ao modelo paradigmático inclusive comportamental.

Do ponto de vista filosófico, é a pluralidade entendida como incerteza da expressividade tipicamente humana que perfaz o caminho da convivência e, portanto, da tolerância enquanto atitude a ser desenvolvida pelos que vivem juntos, ainda que suas condições sejam baseadas na diferença.

Assim, Lessing não só apontava para o ideal de vida social, como também, dava testemunho filosófico de interpretação da responsabilização no que diz respeito à atuação individual no mundo, isto é, atuava como verdadeiro filósofo, convencido de imprevisibilidade do humano, mas, também, de seu compromisso com a sua existência e a do outro.

Lessing, porém, se regozijava com o que sempre – ou pelo menos desde Parmênides e Platão – atormentou os filósofos: a verdade, tão logo enunciada, imediatamente se transforma numa opinião entre muitas outras, é contestada, reformulada, reduzida a um tema de discurso entre outros. A grandeza de Lessing não consiste meramente na percepção teórica de que não pode existir uma verdade única no mundo humano, mas sim na sua alegria de que realmente ela não exista e, portanto, enquanto os homens existirem, o discurso interminável entre eles nunca cessará. Uma única verdade absoluta [...] teria significado o fim da humanidade. (Ibidem, 2008, p.36)

A transitoriedade, o não acomodar-se sugere a lei do movimento entendida como benefício e utilizada em prol dessa não estagnação, ou seja, não conformar-se tem muito da razão sábia que naturalmente é reflexiva e crítica. O compromisso de criticidade não se observa somente no procedimento do alheio, mas, no seu próprio, e isto é notório em Lessing, que não sugere uma convivência pacífica a partir da aceitação do outro como seu semelhante, mas da aceitação de si mesmo como outro e de que no espaço social há lugar para os diferentes.

A crítica, na concepção de Lessing, sempre toma partido em prol da segurança do mundo, entendendo e julgando tudo em termos de sua posição no mundo num determinado momento. Tal mentalidade nunca pode dar origem a uma visão definida do mundo que, uma vez assumida, seja imune a experiências posteriores do mundo, por se agarrar solidamente a uma perspectiva possível. [...] Precisamos muitíssimo de Lessing para nos ensinar esse estado mental, [...] A obsessão do século XIX com a história e o compromisso com a ideologia ainda se manifestam tão amplamente no pensamento político de nossos tempos que somos inclinados a considerar o pensamento inteiramente livre, não utilizando como muleta nem a história nem a lógica coercitiva, como desprovido de qualquer autoridade sobre nós. (Ibidem, 2008, p.15)

Assim, pressupondo a compreensão de que o mundo só é mundo a partir da existência do humano e de sua consciência comunicativa, é que pode-se falar de um compromisso verdadeiro com ele, no entanto, dado necessário e decorrente dessa consciência comunicativa e de sua permanência é a existência do outro, pois, humanidade não se afirma sem a diversidade ou a partir da univocidade dos seres que a compõe. A totalização não comporta comunicação, isto é, anula o humano, ao passo que “Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos”. (ARENDDT, 2008, p. 34)

No discurso, tornavam-se manifestas a importância política da amizade e a qualidade humana própria a ela. Essa conversa [...] refere-se ao mundo comum, que se mantém “inumano” num sentido muito literal, [...] Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. (ARENDDT, 2008, p.33)

Por outro lado, considerando que as respostas se constituem como resultado final de um processo de silenciamento, próprio dos métodos tirânicos, despóticos e ditatoriais, Lessing o considerava como tentativa de evitar o diálogo e conseqüentemente de evitar a audição de pensamentos divergentes e, sobretudo, de ter contato com atitudes e posturas avessas às que convencionalmente se têm; condenava, a postura daqueles que visavam o convencimento ou a resposta argumentativa em prol do embate cujo resultado tinha em si o germe da assimilação do outro, “considerava a tirania dos que tentam dominar o pensamento pelo raciocínio e sofismas, obrigando à argumentação, como algo mais perigoso para a liberdade do que a ortodoxia” (Arendt, 2008, p.16), que lembra aquela razão enlouquecida pela busca do poder conforme aponta Rouanet (1987).

[...] ele renunciou explicitamente ao desejo de resultados, na medida em que podiam significar a **solução final de problemas** que seu pensamento se colocara; seu pensar não era uma busca da verdade, visto que toda verdade que resulta de um processo de pensamento necessariamente põe um fim ao movimento de pensar. [...] Estimular o pensamento: Os *ferramenta cognitionis* que Lessing disseminou pelo mundo não pretendiam comunicar conclusões, mas estimular outras pessoas ao pensamento independente, e isso sem nenhum outro propósito senão o de suscitar um discurso entre pensadores. O pensamento de Lessing não é o diálogo silencioso (platônico) entre

mim e mim mesmo, mas um diálogo antecipado com outros, e é essa a razão de ser essencialmente polêmico. (Grifo nosso - ARENDT, 2008, p.17)

Assim, a busca de uma verdade única e capaz de abarcar toda a realidade se mostra um atentado à liberdade de pensamento e uma forma eficaz de aprisionar a ação em conjunto, que por sua vez passa a ser atitude homogeneizada, isto é, massificada, própria de uma massa e não propriamente ação de um indivíduo que se compromete com o mundo e sua permanência, é, portanto, ação igual a dos que associam sua existência à citada verdade.

A razão dita louca, por Rouanet, manifestou-se na história segundo Arendt (2008), na tentativa de concordar os discursos pela homogeneização, que se viu na *Fraternité* da Ilustração, acrescida aos “pilares da verdade” já existente, da *Liberté* e da *Égalité*. Muito embora de aparência insuspeita assim como em alguns casos é a tolerância, a fraternidade da Ilustração tinha a ver com a massificação por não identificar nos oprimidos ou nos miseráveis a condição de singularidade e de justiça que lhes é devida enquanto participante da comunidade humana.

A incoerência da fraternidade associada à “aceitação” da existência do outro e da convivência com o “inferior”, lembra muito daquilo que sofre também a tolerância, assimilada como aceitação de mundo “como ele é”, que na verdade tem mais proximidade com a conformação própria do irracionalismo, ou seja, do irracionalismo travestido de tolerância e de fraternidade, estas que muito embora possam ser consideradas por alguns filósofos, como características até mesmo inatas ao homem invariavelmente são instrumentalizadas em prol das ideologias de dominação.

A fraternidade, que a Revolução Francesa acrescentou à liberdade e à igualdade que sempre foram categorias da esfera política do homem [...] tem seu lugar natural entre os reprimidos e perseguidos, os explorados e humilhados, que o século XVIII chamava de infelizes, *lês malheureux*, e o século XIX de miseráveis, *les misérables*. (ARENDT, 2008, p.22)

É justamente no sentido primeiro de fraternidade, aquele da característica humana por excelência, isto é, não no sentido pretendido pela Ilustração ou por qualquer outra ideologia histórica, que Lessing, na interpretação arendtiana sugerirá o

estabelecimento de laços fraternos que unem inclusive grupos exilados pelas ideologias de cunho totalitário.

A humanidade sob forma de fraternidade, de modo invariável, aparece historicamente entre povos perseguidos e grupos escravizados; [...] Esse tipo de humanidade é o grande privilégio de povos párias; é a vantagem que os párias deste mundo, sempre e em todas as circunstâncias, podem ter sobre os outros. [...] é como se, sob a pressão da perseguição, os perseguidos tivessem se aproximado tanto entre si que o espaço intermediário que chamamos mundo (e que, evidentemente, existia, antes da perseguição, mantendo uma distância entre eles) simplesmente desapareceu. (Ibidem,2008, p.21)

A fraternidade que emerge espontaneamente entre os grupos entendidos como infelizes ou miseráveis é fruto da comunicação de dores e sofrimentos do quais são acometidos. Nesse sentido, a modalidade de massa que surge é resultante de um impulso natural, não coercitivo e nem de acomodação, mas, visando em última análise a preservação dos mais fragilizados. Trata-se de um movimento imprevisível do ponto de vista estratégico ou estatístico, pois ainda que se possa imaginar tal união entre os desfavorecidos, não se pode avaliar com precisão os métodos ou os destinos dessa aproximação, pois o fazem espontaneamente.

Aqui, Arendt estabelece uma diferenciação substancial entre a força e o poder. O último é sempre exercido nos tramites da ideologia totalitária de solidão, silenciamento e aniquilação das relações no mundo. A força, no entanto, aparece como alternativa única dos excêntricos não com vistas à inversão dominadora, de tornarem-se senhores e escravizarem os que os escravizavam, mas, como única forma de manter-se como parte do mundo humano.

O embate dialético de verdades que aproximam e repelem no âmbito das amizades politicamente interpretadas, como em Arendt (2008), não é a solução, mas, mostrasse como indicativo, por onde é possível escapar do domínio do normatizador e chegar ao próximo parâmetro humanizador das relações.

Como Lessing era uma pessoa totalmente política, insistia que a verdade só pode existir onde é humanizada pelo discurso, onde cada homem diz não o que acaba de lhe ocorrer naquele momento, mas o que “acha que é verdade”. No entanto, essa frase é praticamente impossível na solidão; ela pertence a uma área onde existem muitas vozes e onde a enunciação daquilo que cada um “acha que é verdade”

tanto une como separa os homens, de fato estabelecendo aquelas distâncias entre os homens que, juntas, compreendem o mundo. Toda verdade fora dessa área, não importa se para o bem ou o mal dos homens, é inumana no sentido literal, da palavra; mas não porque possa levantar os homens uns contra os outros e separá-los. Muito pelo contrário, é porque teria o efeito de subitamente unir todos os homens numa única opinião, de modo que de muitas opiniões surgiria uma única, como se houvesse a habitar a Terra não homens em sua infinita pluralidade, mas o homem no singular, uma espécie com seus exemplares. Se isso ocorresse, o mundo, que só pode se formar nos espaços intermediários entre os homens em toda sua diversidade, desapareceria totalmente. (Ibidem, 2008, p.40)

Por fim, ao assumir como postura de tolerância o partidarismo em prol da vida do mundo e da permanência do homem nesse mesmo ambiente, se constitui como o passo seguinte ao princípio dialético da amizade politizada, implementada no relacionamento humano forjado pelo discurso, uma nova significação das nuances relacionais entre os parâmetros filosófico-ontológicos de sujeito e de objeto.

Assim retornamos ao meu ponto de partida, à espantosa falta de “objetividade” no polemismo de Lessing, à sua parcialidade sempre atenta não em termos do eu, mas em termos da relação dos homens com seu mundo, em termos de suas posições e opiniões. [...] Qualquer doutrina que, de princípio, barrasse a possibilidade de amizade entre dois seres humanos seria rejeitada por sua consciência livre e certa. Teria imediatamente tomado o lado humano e não ligaria para a discussão culta ou incluta em cada uma das partes. Esta era a humanidade de Lessing. (ARENDRT, 2008, p. 38-39)

3.4. Alternativas ao binômio sujeito-objeto: O agir comunicativo e o Abrangente

Dentre os parâmetros filosóficos que fundamentam as teses trabalhadas até o presente momento, acerca das razões que permeiam o fazer sócio-político desde a Ilustração até a atualidade no tocante à tolerância como atitude e expressão da racionalidade, mas também do reconhecimento da ideologia como representante do irracionalismo, encontra-se a reflexão a respeito da interação ou dicotomia sujeito-objeto a qual se deve, portanto, acrescentar a contribuição de Habermas com sua “razão comunicativa” que se apresenta como uma espécie de nova concepção acerca dessas relações, bem como também, a aproximação da proposta fenomenológica, ainda que de maneira breve, utilizando-se de Jaspers com a intenção de solidificar o parecer inovador no que diz respeito às bases que sustentam a intersubjetividade como alternativa ao dilema sujeito-objeto e que corroboram a tolerância da atualidade.

Rouanet (1987) ao analisar as críticas de Habermas (1989) em “Teoria da ação comunicativa”, dirigidas ao corpo das aporias da dialética negativa de Adorno e também à obra de Foucault, a aponta como sendo o instrumento pelo qual a razão por ele classificada como sábia encontra sua expressão de autenticidade incidindo em uma espécie de “novo racionalismo”, no sentido de revigoração e retomada de sua fundamentação iluminista, isto é, sempre à procura da autonomia, cuja finalidade é também a delimitação e ao mesmo tempo o desvelamento da trama do assim chamado novo irracionalismo.

A ação comunicativa de Habermas (1989) surge no contexto de autocrítica da razão, ou mesmo no cenário de acusação desta pelo pseudo-racionalismo, pretensamente crítico, mas também, da ingenuidade geradora de seu acovardamento, enquanto enlouquecida, sobretudo, ao assimilar insuspeitadamente o status de centralidade não identificando a propositura das ideologias como meios alternativos ao seu exercício, inclusive, assumindo o status de crítica, somente devido à razão sábia.

Segundo os parâmetros de Habermas (1989) acerca do estabelecimento e caracterização da ação comunicativa como método de revigoração da razão, no interior da modernidade do iluminismo, um dos fundamentos básicos que inexoravelmente dão o direcionamento novo e eficaz para a atitude de perfil comunicativo encontra-se no problema da *relação sujeito-objeto* e no modo como histórica e filosoficamente esses parâmetros epistêmicos foram concebidos e desenvolvidos na dinâmica das correntes filosóficas que o postulam, ou o assumiram inconsciente e até irrefletidamente.

Dessa forma, tanto os ideólogos franceses, quanto os positivistas e mesmo os marxistas, acabaram por estabelecer invariavelmente, apenas uma inversão de exercício de hegemonia no âmbito dessa relação, onde num determinado momento a ênfase repousava sobre o objeto e noutro a mesma ênfase estava sobre o sujeito. No entanto, o que mais chama a atenção, é o fato de que ao enfatizar, ainda que momentaneamente ou o objeto ou o sujeito, descuidou-se das bases axiológicas que deveriam permear e servir de padrão orientador para as atitudes ditas normatizadoras, como o são as ideologias e todo o quadro do irracionalismo de todas as épocas, isto é, desprezaram que “todo ato linguístico supõe o telos da autonomia” (Rouanet, 1987, p.343), no sentido de que toda racionalidade, bem como, todo discurso e toda a prática destinam-se e adquirem sentido, na conotação iluminista de autonomia e a partir dela na constituição individual e social.

Em decorrência desse primeiro fundamento, a proposta de Habermas (1989) de razão comunicativa é justamente uma nova significação dessa relação, não mais de caráter unilateral, linear ou mesmo monológico, o filósofo “tenta transcender esse pensamento paradoxal opondo o conceito adorniano de razão uma razão mais ampla⁷⁸, que não se baseie mais na relação sujeito-objeto, e sim na relação entre sujeitos: a razão comunicativa” (Ibidem, 1987, p.339).

Assim, Habermas (1989) apresenta sua alternativa a qual denominou como “teoria da ação comunicativa” em prol de um entendimento mútuo, cujos fatores inspiradores e primordiais para suplantar a dicotomia sujeito-objeto, diziam respeito ao problema da dominação do *Alter*, isto é, para que o acordo e a nova funcionalidade entre sujeitos fossem realizados seria necessário e condição fundamental que houvesse franca argumentação excluindo-se ações abruptas, ainda que travestidas da insuspeitabilidade da qual muitos dos regimes ideológicos fizeram uso; em segundo lugar, o abandono da teleologia do sucesso, isto é, a obliteração das dinâmicas de supervalorização do subjetivo em detrimento do objetivo, e vice e versa.

O conceito de agir comunicativo está formulado de tal maneira que os atos do entendimento mútuo, que vinculam os planos de ação dos diferentes participantes e reúnem as ações dirigidas para objetivos numa ação interativa, não precisam de sua parte ser reduzidos ao agir teleológico. Os processos de entendimento mútuo visam um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento. O acordo não pode ser imposto a outra parte, não pode ser extorquido ao adversário por meio de manipulações: o que manifestamente advém de uma intervenção externa não pode ser tido na conta de um acordo. Este assenta-se sempre em convicções comuns. [...] Nesse aspecto, a situação de ação é, ao mesmo tempo, uma situação de fala na qual os agentes assumem alternadamente os papéis comunicacionais de falantes, destinatários e pessoas presentes. [...] a relação eu-tu pode ser observada como uma conexão intersubjetiva e, assim, objetualizada. (HABERMAS, 1989, p.166)

O segundo ponto de fundamentação para o mencionado revigoramento, por meio dessa razão comunicativa de Habermas (1989), consiste naquilo que Rouanet (1987)

⁷⁸ Em Habermas a racionalidade possui diversas formas, que equivale a dizer que há tipos de racionalidade; estas podem ser deduzidas pela ciência, no sentido de estar cômico, de saber, ou, ter ciência de algo, que é implícita à crença, ou seja, integra aquilo que geralmente se denomina consciência, que se pode aduzir ou racionalizar de maneira plural, aleatória e até mesmo espontânea, assim, “deparamo-nos com diversas raízes de racionalidade: racionalidade epistemológica ou cognitiva, racionalidade teleológica e racionalidade comunicativa.” (PEREIRA et al; 2014, p.451)

chamou de interações espontâneas, isto é, o não aprisionamento, ou, a não padronização da subjetividade e mesmo da intersubjetividade, pela razão dominante, opressora e até tirânica.

Talvez esse seja considerado um dos pontos cegos, ou passíveis de crítica por parte de alguns ideólogos, quando asseveram sobre a aplicabilidade de tal teoria, estabelecendo sua crítica sobre uma possível ausência de praticidade desse modelo de espontaneidade subjetiva intercomunicada, no entanto, o solo onde incidiria e se observaria esse fenômeno é a própria realidade social. Nesse sentido, a linguagem aparece como elemento determinante dessa aproximação retomando o intento primaz do movimento iluminista de todas as épocas, a autonomia dos sujeitos imbricados nessa relação,

O solo social de sua teoria está no mundo vivido, em que se dão as interações espontâneas regidas pela razão comunicativa. A razão passa a ter um lugar: ela se enraíza nas estruturas da intersubjetividade mediatizada pela linguagem, que supõe o uso da razão, em cada uma de suas etapas, tanto na dimensão objetiva quanto na social e objetiva. (Rouanet, 1987, p.343)

Essa teoria da sociedade pretende retomar o caminho da racionalidade sábia, contudo, não se desprende dos laços materialistas de inserção mundana enquanto valor existencial, ou seja, a contraproposta de Habermas (1989) implica necessariamente uma solução voltada à prática para se valer coerentemente de uma crítica decisiva, que na realidade diz respeito ao engendramento de uma sociedade, por assim dizer, nova.

A nova racionalidade não remete mais àquela razão direcionada única e exclusivamente ao intelecto objetivado pela produtividade científica ou limitado ao aspecto cognitivo. Contudo, também não pretende refazer o caminho ideológico de apenas inverter a tônica da relação que fundamenta o escopo da face tirânica da hegemonia, mas pretende em último caso, evidenciar o processo comunicativo dessa relação.

A considerar que toda comunicação pressupõe, para além da linguagem pré-estabelecida, nos vários âmbitos de suas nuances lógicas de compreensão, parâmetros de consenso e acordo⁷⁹, tendo em vista ainda valores que dizem respeito à

⁷⁹ [...] o mundo da vida, constitui, pois, o contexto da situação de ação; ao mesmo tempo, ele fornece os recursos para os processos de interpretação de ação com os quais os participantes da comunidade

funcionalidade da existência como valor inerente no mundo concebido em dinâmica própria, o filósofo articula a racionalidade comunicativa a três âmbitos, “um mundo objetivo de fatos ou acontecimentos, um mundo social de normas e solidariedades e um mundo subjetivo de sentimentos e emoções” (Rouanet, 1987, p.159).

Muito embora se possa considerar as análises de Habermas (1989) muito mais próximas da linguística, enquanto tentativa de re-significar os parâmetros epistemológicos das relações, há que se reconhecer, porém, o caráter social ao qual sua teoria frequentemente é remetida pelo fato de pressupor posturas tipicamente humanas e próprias de racionalidade sábia, que somente se pode observar através de outra relação, não tão teórica, a relação homem-mundo⁸⁰.

[...] a representação de fatos é apenas uma dentre as várias funções do entendimento mútuo linguístico. Os atos da fala não servem apenas para a representação (ou pressuposição) de estados e acontecimentos, quando o falante se refere a algo no mundo objetivo. Eles servem ao mesmo tempo para a produção (ou renovação) de relações interpessoais, quando o falante se refere a algo no mundo social das interações legitimamente reguladas, bem como para a manifestação de vivências, isto é, para a auto-representação, quando o falante se refere a algo no mundo subjetivo a que tem um acesso privilegiado. Os participantes da comunicação baseiam seus esforços de entendimento mútuo num sistema de referências composto de exatamente três mundos. Assim, um acordo na prática comunicativa da vida cotidiana pode se apoiar ao mesmo tempo num saber proposicional compartilhado intersubjetivamente, numa concordância normativa e numa confiança recíproca. (HABERMAS, 1989, p.167)

procuram suprir a carência de entendimento mútuo que surgiu em cada situação de ação. Porém, se os agentes comunicativos querem executar seus planos de ação em bom acordo, com base numa situação de ação definida em comum, eles têm que se entender acerca de algo no mundo. Ao fazer isso, eles presumem um conceito formal de mundo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes) como aquele sistema de referência com ajuda do qual podem decidir, o que em cada caso, é ou não é o caso. (HABERMAS, 1989, p.167)

⁸⁰ A concepção de mundo de Habermas supõe três significações específicas, o mundo objetivo, das coisas estabelecidas; o mundo subjetivo ao qual o indivíduo possui acesso privilegiado; e, o mundo intersubjetivo, onde há a intercomunicação racional e, portanto relacional-interativa inclusive de convicções e expressões típicas que caracterizam a multiplicidade e a não possibilidade de mensuração unívoca dessas manifestações. Este talvez seja o diferencial da “teoria do agir comunicativo de Habermas, pois, preconiza a interdependência, isto é, a não verticalidade ou o aditamento a partir de uma única matriz de compreensão do real, mas entende este último não somente como fato, mas, como manifestação, e, portanto, como fenômeno, que na prática tem a ver com a variação dos pontos de partida entendidos como necessários para a inter-relação. Somente pode haver variação quando se parte dessa compreensão de que a realidade é notadamente aleatória e incomensurável em sua totalidade, fato este que se pode observar com clareza a partir do aprofundamento linguístico de interpretação mundana.

Por fim, ao salientar de início a gama de raízes múltiplas pelas quais a racionalidade pode ser definida, fica evidente que seu uso mais do que sua essência possível, tem referência direta com o sujeito que a direciona, “é necessário termos em mente, tal como nos adverte Habermas, que a racionalidade está na forma com que os sujeitos fazem uso do saber encarnado em suas manifestações simbólicas do que em relação ao saber em si e sua correspondente aquisição” (Gomes, 2014, p.450).

Dessa maneira Habermas direciona sua crítica a instrumentalização da razão pela ideologia, que segundo sua análise, se deu por meio da homogeneização e da hegemonia da técnica e da ciência impostas à sociedade de forma a condicionar inclusive os modos de comunicação que perfazem as interações, daí a “teoria da ação comunicativa”, que em suma pretende “reconstruir teoricamente a razão a partir de outras bases” (Ibidem, 2014, p.450). Nesse sentido, a “teoria da ação comunicativa conforme preconizada por Habermas (1989) oferece um paradigma diferencial e estrategicamente posto, porque entende a possibilidade e a sublimidade do fazer racional como sendo diretamente dependente tanto do “saber”, conforme a consideração comumente aceita, mas também, necessária e intrinsecamente ligada aos sujeitos e à comunicação desses, isto é, no parecer do filósofo, a racionalidade é relacional.

[...] a racionalidade, que se apresenta com um potencial emancipatório, passa a emergir das manifestações simbólicas dos sujeitos capazes de linguagem e ação, ou seja, da capacidade do homem em realizar suas ações, com a natureza ou com a humanidade. [...] A expressão “racional” pressupõe a existência de uma estreita relação entre racionalidade e saber, de modo que a racionalidade de uma emissão ou manifestação fique inicialmente condicionada à confiabilidade do tipo de saber que a fala expressa ou que a ação encarna. (Ibidem, 2014, p.450)

A coexistência de argumentos múltiplos que se rivalizam, conceituando-se espontaneamente, definindo-se como pertinente e impertinente, melhor ou pior, é o critério último para a afirmação da razão comunicativa e para os propósitos de clarificação conceitual ora objetivados, pois, evidência em primeiro momento a interação entre sujeitos que se expressam, ou melhor, que exteriorizam sua racionalidade através do discurso; conseqüentemente, tal comunicação desvela o que comumente se denomina convicção, isto é, o momento em que individualmente há uma contribuição particular para o mundo, trata-se da fase de intersubjetividade a qual Habermas (1989) faz menção ao propor o agir comunicativo como alternativa para a

dicotomia sujeito-objeto, assim, “o que passa a prevalecer não é mais a verdade proposicional e sim a busca cooperativa da verdade, sempre com o objetivo da obtenção de convicções intersubjetivas baseadas no critério dos melhores argumentos”. (GOMES, 2014, p.451)

Em contrapartida ao modelo de consciência que é vivenciado desde Platão até Hegel, que “concebe a razão enquanto relação de uma subjetividade com o objeto do conhecimento”, onde o primeiro antecipa-se ao segundo do ponto de vista valorativo, Habermas (1989) imagina esse novo modelo centrado na intersubjetividade e na relacionalidade comunicativa, ou seja, entende que as relações humanas em si, não podem estar sob a égide da dominação, ou da concepção de que haja hierarquia quando se define através da mediação linguística.

Neste tipo de racionalidade são consideradas as relações que se estabelecem entre os sujeitos quando se referem ao mundo e agem interativamente, utilizando-se da linguagem. Trata-se de um novo paradigma que considera a linguagem como um recurso pragmático de interação dos seres humanos entre si. Aqui a racionalidade fixa-se nos procedimentos que os protagonistas de um processo comunicativo estabelecem através da argumentação, sempre com vistas ao entendimento mútuo, quando se referem ao mundo objetivo das coisas, ao mundo social das normas e ao mundo subjetivo das vivências e emoções. (Ibidem, 2014, p.451)

Conceitualmente, o assim chamado “paradigma da linguagem ou da intersubjetividade”, define os objetivos de concretude moral e ao mesmo tempo de viabilização subjetiva que perpassa tanto as concepções particulares, quanto àquelas que se exteriorizam, mas também, prevê uma comunicação compreensível e passível de acordo quando das pretensões de validade no que tange ao mundo objetivo.

Numa perspectiva de cunho fenomenológico, encontram-se as teorias de Karl Jaspers (2011) que ao versar sobre o problema da relação, aqui brevemente mencionado a partir das teorias de Habermas (1989), acercadas interações entre sujeito e objeto, o trata como desafio relativo a fenômenos, isto é, dizendo respeito à realidade como se apresenta ou como é percebida. Sua primeira e significativa contribuição para o que se pretende averiguar na presente pesquisa é a definição desta como dicotomia.

A primeira reflexão por ele desenvolvida sobre as nuances entre o binômio em pauta, parte da noção de fenômeno, que tem a ver com a forma como os indivíduos se

deparam com a realidade que os cerca e a partir disso a conceituam para só posteriormente externar sua compreensão na relação com os outros que compõe essa mesma realidade fenomênica. Intrinsecamente ao processo descrito, o sujeito se afirma e se constitui em relação ao objeto do qual passa a ter acesso. No entanto, a pergunta que se interpõe nesse aspecto diz respeito ao modo como o sujeito que percebe e procura relacionar-se com o mundo interage com ele enquanto objeto.

Problema de maior envergadura surge certamente, quando da percepção do sujeito de que o objeto com o qual se relaciona, não é somente objeto, em outras palavras, é objeto, mas também sujeito em certa medida. Nesse aspecto se impõe um novo questionamento no interior dessa aproximação, como pode o sujeito primeiro, interagir com outro sujeito excetuando-se da relação tradicional entre sujeito-objeto, passando a considerá-lo como tão sujeito como se é?

A contribuição de Jaspers nesse sentido se coloca como de fundamental importância, pois chega à raiz da problemática ocidental de interpretação do que seja o real, como se observou, essa é talvez, uma das principais teses assimiladas e experienciadas através dos séculos pela civilização ocidental, e que a caracteriza em boa medida.

Para o filósofo há necessariamente uma relação conflituosa em pauta, pois, a depender das respostas acerca da relação do primeiro sujeito para com o segundo, é que será possível asseverar conjecturas sobre o modo de constituição daquilo que denominamos relação social, ou realidade. Se, se trata o outro, entendido como segundo sujeito, como sendo mais um constituinte da realidade fenomênica com a qual nos deparamos constantemente, mas que acaba por ocupar um status de objeto nessa compreensão, então teremos a reprodução daquilo que se tem observado nas sociedades contemporâneas, a pessoa como coisa, reificada, isto é, entendida como igual a todo o resto que se lhe apresenta.

Mas por outro lado, caso a resposta para o quê, ou quem é o outro na constituição fenomênica que se apresenta, tiver relação com outro ser tão sujeito quanto o primeiro, que sua designação segundo sujeito somente se estabelece por conta de sua descoberta vigorar realmente em segundo plano, pois em primeiro está a descoberta do “eu”, enquanto “eu mesmo” e se considerarmos que o mesmo processo ocorre também na descoberta do outro “eu”, o que se obterá é que a sociedade ou a realidade é na verdade uma teia de “eus” que se relacionam com a mesma importância, sendo que o

real diferencial entre eles é na verdade a posição que ocupam em relação ao outro, isto é, sempre em segundo plano, bastando variar de posicionamento para que se observe com maior clareza esse fato de descobrimento e consideração alheia.

Nesse sentido o mencionado conflito ocorre simplesmente pelo fato de que cada “eu” parte sempre da consideração do “eu” primeiro e no mais das vezes não se permite ou não admite a consideração de inversão do olhar como forma de conhecimento crítico do real, ou seja, quando da não consideração e compreensão das nuances processuais de descoberta do outro como “eu”, o que se tem são conflitos em prol do “si mesmo”, que não raro desembocam na aniquilação dos dois “eus”, ou seja, ao aniquilar ou “outro”, também o “eu” se desfaz, pois, só pode reconhecer-se como “si mesmo” em relação com o “outro” que o confirma enquanto “eu”.

Aqui se apresenta a problemática da chamada dicotomia sujeito-objeto, pois, ao considerar o “outro” como sujeito, necessariamente esse “outro” desempenhará dois papéis, o de sujeito e o de objeto, ou seja, ainda que considerado como sujeito em relação com outros sujeitos, em certa medida não deixa de ser objetado; muito embora haja o esforço por tê-lo em medida diversa daquela simplista, própria do modo irracionalista de asseverar, o que se tem na prática é que todo sujeito que esteja para além do “si mesmo”, resultará em objeto, em alguma medida.

Aproximação e repulsa resumem as variáveis dessa relação, ou seja, ao mesmo tempo que se interpelam um para o outro, também atuam separadamente quase antagonicamente opostos. A solução encontrada por Jaspers (2011) reside na adoção de uma nova conceituação, tal com em Habermas (1989), que alude a essa nova conceituação com o “agir comunicativo”, Jaspers por sua vez, sugere o “abrangente”, “[...] conjunto de sujeito e objeto que, em si mesmo, não é sujeito, nem objeto”. (JASPERS, 2011, p.41), como novo modelo pelo qual se devem considerar as interações do binômio.

A busca pelo sujeito híbrido, por assim dizer, aloca-se na procura incessante de uma nova compreensão do ser a partir da realidade a qual está vinculado, ou seja, justifica-se tal implemento pela situação dramática que emerge da intolerância como atitude de não consideração do “outro” como sujeito, que revela o *modus operandi* do tradicional irracionalismo; é o que se tem observado, a retomada de uma antiga e extremada proposição, a do “outro” única e exclusivamente como objeto, fator que no dizer de Jaspers (2011) só faz aprofundar a dicotomia sujeito-objeto.

A dicotomia sujeito-objeto constitui a estrutura fundamental de nossa consciência. Só ela permite que o conteúdo infinito do abrangente adquira clareza. Tudo o que é traduz-se obrigatoriamente no abrangente da dicotomia sujeito-objeto. Quanto ao próprio abrangente, não cabe pensá-lo como objeto (coisa), porque, em tal caso, ele se faria objeto (oposto ao sujeito). Se quisermos pensá-lo, haveremos de renunciar à base oferecida pelos objetos que temos diante de nós quando os pensamos. E, por isso, buscamos um outro fundamento, que não seja sujeito nem objeto.(JASPERS, 2011, p.41)

Não raro, essa nova fundamentação desemboca numa nova antropologia, ou em um novo conceito de humanidade a partir de sua reconsideração, porque reorienta a ênfase da compreensão para a interação comum, abarcada pelo abrangente como simbiose entre o sujeito como sujeito e o sujeito como objeto, e na direção contrária o novo paradigma também é válido, ou seja, do objeto como sujeito e do objeto como objeto, dessa forma tudo o que se revela como realidade independente de sua constituinte está incorporado ao abrangente, compilador de todas as nuances da realidade como se apresentam, a saber, na pluralidade.

Ao concluir essa breve exposição de propostas para o hodierno significado do paradigma fundamental das relações no interior do ocidentalismo (das interações entre sujeito-sujeito), algumas conclusões devem ser elencadas com a finalidade de sustentar os novos modelos de associação que se dão na sociedade contemporânea, visando em último caso não somente servir à interpretação filosófica em sua atuação reflexiva, mas seu intento mais importante é indicar as lacunas que apontam para a tolerância não como teoria, mas como atitude que precisa ser entendida em nupérrimo contexto para que continue desempenhando o papel de assembleia, no sentido de congregar os diversos setores na direção da convivência adjetivada como pacífica e, por fim, a partir da supracitada re-significação, implementar uma nova concepção educativa.

Assim, partindo das concepções habermasiana e Jasperiana é possível elencar posturas inovadoras que enfatizem a tolerância como necessária, ainda que em contexto de contestação de sua importância para as relações que se dão no tecido social como um todo. A “teoria do agir comunicativo”, que prevê uma conexão pelo acordo e pela consideração das relação entre sujeitos como definidora da validade do real e portanto da aceitabilidade do político e social a partir desse acordo, mediado pela linguagem e pela compreensão, são pressupostos para o modelo contemporâneo de tolerância.

Por outro lado, o “abrangente” de Jaspers (2011), que acentuadamente prefere utilizar o ser ontológico como definidor das relações, isto é, entendendo que entre seres (notadamente fala de humanidade) não há como categorizar única e exclusivamente cada participante dessa aproximação como objeto ou como sujeito, também exercerá importante base fundamental para que se compreenda a tolerância como meio pelo qual a sociedade atual poderá desenvolver um projeto substancial capaz de educar a partir da concepção de multiplicidade interpretativa, dada a espontaneidade dos indivíduos que se interpõe nessa relação.

3.5. Recapitulação e considerações

De cunho sócio-político a análise ora desenvolvida tem como ponto de partida a continuidade da crítica iniciada no capítulo precedente com Ortega y Gasset cuja avaliação se faz através da definição de que a ideologia da ciência leva à negação da espontaneidade e, portanto, da individualidade; e em Pareto para quem tal avaliação está voltada à ideologia social-marxista que segundo o pensador, não possui status científico dado seu subjetivismo. Todavia, a continuação dessa apreciação respeitante à ideologia estabelece-se principalmente pelas reflexões arendtianas acerca do modo como a ideologia anteriormente apresentada como expressão do irracionalismo e da intolerância fez uso indevido de aspectos de racionalidade a ela associada pelas correntes históricas do Positivismo e do Marxismo para obnubilar o cenário social democrático e imprimir princípios de horror nas relações humanas.

Nesse sentido, os métodos denunciados pela filósofa colaboram diretamente para compreensão dos mecanismos pelos quais a ideologia contemporânea se valeu para chegar aos fins que almejava mais especificamente conhecidos pela violência explícita e, sobretudo, pela chamada violência simbólica, aqui entendida como aquela que destrói a componente social a partir de dentro, isto é, a partir da interioridade.

Outro mecanismo obstaculizador do agir tolerante é a sistemática infiltração do parecer ideológico nocivo nos regimes reconhecidamente válidos assumindo leis e constituições renomadas e eticamente chanceladas pela comunidade global, camuflagem que permitiu à intolerância assumir uma postura de neutralidade aparentemente inofensiva que no fundo visava a adesão dos mais diferentes da sociedade em prol de

uma futura padronização pela normalidade, que em última instância incidiu em massificação.

Representantes dessa massificação são a lei do movimento histórico e a lei da evolução natural desenvolvidas por Marx e Darwin respectivamente que segundo Arendt são as bases para que o totalitarismo contemporâneo desenvolvesse e chegasse ao extremismo das considerações sociais viabilizando a dominação alheia como *modus operandi*, já que vigorava a lei do mais forte e a luta de classes. Assim, esse movimento extremado da história e do movimento determina as vidas dignas de serem vividas e as não dignas, bem como também, determina as possíveis liberdades por ele crivado.

Em comparação ao processo de massificação engendrado pelo terror da lei, a tolerância se caracteriza também por meio de leis, no entanto, não se trata de leis supra-naturais que determinam inclusive o modo de ação dos indivíduos por ela regidos, ao contrário, ela se constitui de liberdades e espontaneidades incomensuráveis, ou seja, de aleatoriedades que não podem ser medidas porque não são conhecidas, trata-se de trabalhar com o inesperado e com leis que determinam o que não pode ser feito dentro de um convívio social e assim, contar com a expressividade das idiossincrasias múltiplas.

Os mecanismos desse movimento extremado da lei do movimento, traduzido em ideologia tanto pelo cientificismo quanto pelo socialismo é flagrado em três fundamentos-chave de identificação: 1)a tentativa de explicação total, sem deixar margem para incompreensões de qualquer natureza; 2)a adequação da realidade tendo em vista corroborar os valores relativos ao fazer ideológico vigente e; 3)a aniquilação das causas motivadoras de possíveis espontaneidades que venham a compor o cenário de dominação implementado. Como modelos dessa perspectiva de movimento extremado em prol da lei única que rege tudo encontram-se as iniciativas escolares pretendidas pelos Ideólogos franceses à época de Bonaparte e também posteriormente de Althusser e Gramsci, pois pretendiam a modelagem do real a partir de suas ideologias, com a finalidade de testificação e manutenção da mesma.

Outra análise que parte da filósofa diz respeito ao deserto (*éremos*) e a solidão do homem isolado de seus pares (*monos*), que são notadamente elementos pré-totalitários, e, substanciais para que se obtenha como fim último do agir ideológico a homogeneização pela padronização tanto comportamental quanto de consciência, forjando uma univocidade e massificação tamanha que o resultado é a dissolução dos

limites entre o público e o privado e principalmente a neutralização do homem isolado e desinteressado do mundo que o cerca, ou seja, por não mais estar comprometido com a fabricação do mundo (*Homo faber*) também não adere a diversidade dos modelos de vida nele contido como preservação, assim, colabora-se diretamente para que a lei da seleção natural da biologia seja transferida e posta em prática na vida social, onde somente sobreviverá o mais adaptado.

O pressuposto de ação tolerante é apresentado pela figura histórica de Lessing cuja vida e obra subjetiva e intelectual não pretendem a aceitação do “outro” como meramente “outro”, mas, a aceitação do “eu” como “outro” invertendo a relação normativa entre sujeito e objeto instrumentalizada pela ideologia ao longo da história. Em Lessing, Arendt apresenta uma crítica à ideologia pela autonomia em prol da segurança do mundo, em que do compromisso com o mundo brota uma consciência que percebe a necessidade de existência do “eu” e do “outro” como forma mais simples de comunicar-se e assim estabelecer, na esteira do pensamento de Aristóteles a essencialidade humana que não se observa pela massificação comportamental ou pelo escalonamento dessa coexistência e sim pela força comunicativa da relação “eu” e “tu”.

Tal comunicabilidade é alternativa ao binômio paradigmático e relacional entre sujeito e objeto estabelecidos hierarquicamente desde a dimensão linguística até a social através da teoria habermasiana do agir comunicativo que se fundamenta na mesma relação re-significada pela intersubjetividade relacional, ou seja, da consideração sujeito-sujeito em substituição ao paradigma anterior, visto que esta nova modalidade implicaria tanto na dinâmica de consideração igualitária no sentido de afirmação das idiosincrasias entre os interlocutores que se justapõe, quanto na acessibilidade ao outro, ainda que antagônico por meio do acordo comunicativo pré-estabelecido.

Para Habermas toda razão é comunicativa donde advém o critério do melhor argumento das convicções intersubjetivas, como forma relacional entre sujeitos que se expressam em prol de um entendimento mútuo e que por elas possibilitam o escalonamento hierárquico previsto para as definições éticas que regem uma sociedade, ou seja, a partir da razão comunicativa de Habermas é que se torna possível a relação pacífica ainda que permeada pela disputa que caracteriza em melhor e pior argumento, mas que legítima por supor a igualdade do embate e o acordo tanto de linguagem quanto de procedimento, ou seja, um agir tolerante.

Por fim, a teoria de Jaspers do abrangente aponta para um outro modelo de re-significação da relação entre o binômio sujeito-objeto, pautada no que denominou de abrangente, ou seja, na teoria de que a interpretação da realidade é sempre vista como no binômio, de um sujeito para o mundo enquanto objeto, mas que na realidade deve pautar-se na objetivação do sujeito e sujeição do objeto, em outras palavras é o mesmo que afirmar a necessidade de que nas relações deve predominar a mutabilidade dos inúmeros pontos de vista possíveis que atribuem os valores de sujeito e objeto de acordo com a ocasião e que estas definições podem inclusive torná-los híbridos, isto é, propor que sejam sujeitos e objetos simultaneamente.

A teoria do agir comunicativo e do abrangente dão o ponta pé inicial para que se possa discutir não mais a partir da comparação entre tolerância e racionalidade, mas que a aquela seja tratada do seu próprio exercício e também de seus limites, principalmente por ter sido definido o modelo de tolerância do qual se está discutindo e aderindo, que pautado na racionalidade do Iluminismo de todas as épocas como afirma Rouanet (1987) tem como ponto de partida a criticidade e a humanidade definidas pela incomensurabilidade, aleatoriedade e pluralidade fenomênica e pelo status de sujeito obtido em sua característica relacional pressuposta do tecido social de convivência, mas que mantém seu objetivo de propiciar autonomia aos que dela se aproximam viabilizando as garantias de manutenção da vida como valor maior. A reflexão seguinte desenvolve a discussão sobre o agir tolerante a partir de seus limites visando desenvolver o âmbito educacional e escolar por meio do qual é possível criar uma postura genuinamente tolerante, não associada a nenhum tipo de ideologia, mas, que tenha como fundamento principal a liberdade de manifestação e condição.

Capítulo IV

4.1. Crítica da tolerância pura ou repressiva

A consideração da tolerância a partir dos paradigmas que a fundamentam e que dão a tonalidade do modo como é possível dimensioná-la, tanto em sua significação quanto em sua prática, tem por finalidade mínima o reconhecimento de sua importância e conseqüentemente de seu uso enquanto atitude daqueles que pretendem uma convivência qualificada como pacífica no interior da sociedade contemporânea.

O presente capítulo versa inicialmente sobre uma suposta insuspeitabilidade da tolerância e, por isso, estabelece uma reflexão crítica ao modelo contemporâneo de sua prática, que traz como medida de sua extensão a passividade e a neutralidade, conceituação bastante próxima, porém carente de precisão, daquilo que se observou das teorias do abrangente de Jaspers (2011) e do agir comunicativo habermasiano (1989), onde a re-significação conceitual visa re-interpretar a prática da tolerância contemporânea.

Contudo, a tolerância apresentada desde o início como expressão da racionalidade, própria do Iluminismo e da busca por autonomia como *telos* da humanidade, procura um aparato crítico aonde possa evidenciar um uso não meramente de aparência, mas com implicações diretas sobre a séria questão da convivência dita social. Por isso, a crítica da tolerância ora exposta partidariza-se visando dirimir usos indevidos e distorções do tema, isso se dá a partir das teorias de Marcuse (1970) contrapondo-se à neutralidade onde se pode asseverar, para muito além do aparente, uma defesa e uma afirmação da sempre crescente necessidade do uso da tolerância enquanto atitude que corrobora a vida social partidarizada em prol do teor humanístico de consideração.

É nesse sentido que Marcuse (1970) chama a atenção para distinção entre as tolerâncias: a primeira chamada imparcial, que visa igualar os mecanismos e os indivíduos internos que constituem as idiosincrasias sociais atuais e, a segunda que pretende a valorização das diferenças como nuances da constituinte humana, portanto partidária do humanitário.

A segunda parte deste capítulo tem como pressuposto a consideração de que a referida tolerância sábia, é parte integrante dos esforços e da compreensão de uma sociedade plural, no sentido de que é composta nitidamente por indivíduos e comunidades diferentes, que necessitam de mínima, porém mútua consideração para compartilhar o mesmo mundo. Assim, as teorias desenvolvidas por Walzer (1999) compõem a orientação e ao mesmo tempo o elogio da tolerância enquanto circunstância pela qual se pode entrever a convivência entre diferentes.

Engrossando a fileira dos críticos da tolerância ingênua, aquela que passivamente se faz pela aparência e pela normatização do politicamente correto, Walzer (1999) identifica inclusive um *continuum*, isto é, um mecanismo pelo qual a tolerância criticada se pretende insuspeita. Contudo, através do filósofo e, com os acréscimos do pensamento político de Arendt é possível estabelecer não somente uma crítica e um elogio, mas, distinções, tais como a tolerância não somente entendida em termos de atitude espontânea e, portanto, circunstancial, mas também, como ação planejada em prol do seu objetivo primaz, que é a convivência múltipla e ao mesmo tempo pacificada podendo-se inclusive verificar uma tolerância sistematizada, procedimental como sugere Walzer (1999) através da educação escolar.

Por fim, é apresentado o respaldo comunitarista como fundamento para a aproximação entre política, tolerância e educação, que prevê o entendimento do ambiente e da prática escolar como propício à convivência entre diversidades e peculiaridades e que por isso deve estar imbuído do ideário tolerante.

No dizer de Marcuse (1970), a tolerância tornou-se instrumento de repressão, pois, de acordo com a utilização e a conotação adquirida a partir do uso e da cultura com a qual se relaciona, seu significado pode ser forjado à luz de concepções de cunho individualista cujo objetivo último é o benefício próprio ou de um grupo em detrimento de outros, negando a pluralidade e a multiplicidade que perfazem as ações humano-sociais, conceituando assim, uma pseudo-tolerância.

A tolerância, contudo, não pode ser indiscriminada e igual com respeito ao teor da expressão, nem em palavra nem em ato. Não pode proteger falsas palavras e falsos atos que contradizem e combatem as possibilidades de libertação. [...] a sociedade, porém, não pode ser indiscriminatória nos casos em que estão em perigo a pacificação da existência, e a própria liberdade e felicidade: nesse caso, certas coisas não podem ser ditas, certas ideias não podem ser expressadas, certas políticas não podem ser propostas, certa conduta não pode ser

permitida sem transformar a tolerância num instrumento de continuação da servidão. (MARCUSE,1970, p.93)

Em seu ensaio intitulado: “Tolerância repressiva”, que compõe a iniciativa de averiguação relativa ao tema em pauta com o título de “Crítica da tolerância pura⁸¹”, engendrado conjuntamente por Wolff e More JR., pretende como conclusão de sua investigação, a consideração da intolerância como método comum, à atitude tolerante em algum sentido, sobretudo, no quesito político, pois, parte da concepção de que a mesma encontra-se entre os conceitos empíricos necessariamente partidários.

Ao referir-se à intolerância como método comum à tolerância, Marcuse (1970) parte de sua utilização na atualidade, como serva da opressão, isto é, um instrumento, ou ferramenta que ao invés de colaborar decisivamente para que se alcance a convivência pacífica das relações, contribui diretamente para o movimento contrário, ou seja, serve à opressão e a afirmação do poder, sobretudo, no âmbito social.

Ainda que sejam verdadeiras as críticas feitas pelo filósofo à tolerância enquanto instrumento repressivo que serve ao crescente e por vezes mascarado espaçamento e fragmentação das relações intrassociais, há de se reconhecer que ao menos aparentemente, tais relações sustentam-se através da manutenção de ideologias conflitivas, implicação do processo democrático propriamente dito. Portanto, tal iniciativa de embate acaba por colaborar com o desenvolvimento de uma reflexão notadamente honesta, quando da proposição e confirmação da importância da atitude tolerante mesmo em dias de forte reivindicação de sua transposição.

O autor chama de “tolerância libertadora” a tolerância pautada como parâmetro de sustentação das relações. Sua apresentação se dá pelo viés do utopismo social, isto é, da consideração de sua perspectiva positiva e não negativa. Assim, refletir sobre a tolerância libertadora constitui-se como uma espécie de missão cujo objetivo máximo é “romper a solidez da opressão a fim de abrir espaço mental em que essa sociedade possa ser reconhecida pelo que é e pelo que faz” (MARCUSE, 1970, p.87), ou seja, que as

⁸¹Sobre o título da obra e sua semelhança com a célebre “Crítica da Razão Pura” de Kant, os próprios autores justificam-se denotando inclusive a obra kantiana como paradigma razoável para a obra ora utilizada. Assim se expressam: “Os autores pedem desculpas pelo título da obra, que, leviana, mas ainda assim respeitosamente, plagiaram. Este pequeno livro contém, talvez, algumas ideias não estranhas a Kant. Mais do que a modéstia leva-nos a referir-nos a uma nota de pé de página de A crítica da Razão Pura: “O ‘Eu penso’ expressa o ato de determinar minha própria existência”. Gostaríamos de aplicar essa afirmação não como fez Kant somente a um tema transcendental, mas também a um empírico”. (MARCUSE, 1970, p.9)

atitudes de cunho claramente humanístico, como é o caso da tolerância, ocupem e preencham as lacunas daquilo que o pensador denominou como inexistente na atualidade: a sociedade humanitária.

Tal carecer humanístico ao qual o filósofo se refere está em consonância com outras reflexões históricas e previamente desenvolvidas, evidenciando o pano de fundo que permeia todas as distinções que sustentam tanto a intolerância no seu sentido negativo (puro), quanto à tolerância, também no sentido negativo (desvirtuada, “pura”); assim, em conexão com a reflexão estabelecida por Rouanet (1987) onde há por um lado, o irracionalismo puro e, por outro, a razão louca, isto é, contaminada pelo irracionalismo, e, por isso, passível de crítica; há, por assim dizer, a tolerância contaminada pela intolerância; dessa maneira, mal comparando, teríamos uma tolerância enlouquecida e uma intolerância pura donde se entende a necessidade do estabelecimento de uma crítica à tolerância como expressão de racionalidade enlouquecida e a afirmação de uma intolerância tolerável.

Para tanto, deve-se tomar o cuidado de uma atenta apreciação conceitual acerca do partidarismo dessa postura diligente da tolerância. Certamente a presente ponderação também possui referência com as teses levantadas por Rouanet (1987) quando de sua leitura acerca da solução habermasiana de se re-considerar, no interior das relações ocidentalmente constituídas a partir do binômio sujeito-objeto, a escolha e a eleição de uma das partes imbricadas nessa dinâmica comunicativa, tendo como reverberação prática o escalonamento de esferas equivocadamente classificadas de maneira antagônica ou mesmo hierárquica.

Nessa perspectiva, em Jaspers (2011), por exemplo, a nova tentativa de interpretação encontra na ontologia seu fator diferenciador, principalmente ao propor, literalmente, o “abrangente”, como recurso alternativo ao qual o mesmo denominou como “dicotomia” sujeito-objeto, buscando legitimamente um novo olhar sobre tal antagonismo relacional, Jaspers aponta para uma posição aparentemente neutra e, portanto, imparcial.

No entanto, talvez seja através da teoria do conhecimento de Kant, que esse fenômeno relacional se torne mais claro e consistente para o entendimento do modo como Marcuse (1970) o interpreta, de forma a iluminar a postura dos que ainda propõe a tolerância como *conditio sine qua non*, e que não obstante as problemáticas encontradas ao longo dessa propositura ainda a vêem como vértice para onde convergem a

convivência aditada com o epíteto de pacífica. Contudo, investir numa crítica a um elemento fortemente marcado pelo *status* histórico de conciliador tornou-se um repto dada a característica de insuspeitabilidade por ela alcançado.

Assim, do ponto de vista da construção conceitual notadamente humanística reivindicada por Marcuse (1970) há de se mencionar e destacar as contribuições e incursões kantianas a respeito das interações que muito embora possam ser entendidas como única e exclusivamente pertencentes ao corpo da epistemologia (teoria da ciência), todavia, direcionam-se e acabam por incidir no cotidiano das atitudes que sustentam a convivência como pressuposto de uma concepção tolerante acerca da vida.

Para falar dessa contribuição é preciso pontuar que Kant utiliza-se do binômio relacional para enfatizar sua epistemologia, sobretudo, nas primeiras definições respeitantes aos juízos analíticos e aos juízos sintéticos como modos exclusivos do conhecimento. Muito embora com terminologia diferente, ao invés de usar o supracitado conceito, prefere a utilização dos termos, “sujeito” e “predicado”, em nada diferindo daquela, sobretudo, no quesito substancialidade e significado.

Em todos os juízos em que se concebe a relação de um sujeito com um predicado (considerando só os juízos afirmativos, pois nos negativos é mais fácil fazer, depois, a aplicação), esta relação é possível de dois modos: ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo nele contido (de um modo tácito), ou B é completamente estranho ao conceito A, se bem se ache enlaçado com ele. No primeiro caso chamo ao juízo analítico, no segundo, sintético. Os juízos (afirmativos) são, pois, aqueles em que o enlace do sujeito com o predicado se concebe por identidade; aqueles, ao contrário, cujo enlace é sem identidade, devem chamar-se juízos sintéticos. Poder-se-ia também denominar os primeiros juízos explicativos, e os segundos, de juízos extensivos, pelo sentido de que aqueles nada aditam ao sujeito pelo atributo, apenas decompondo os sujeitos em conceitos parciais compreendidos e concebidos (ainda que tacitamente) no mesmo, enquanto, pelo contrário, os últimos acrescentam ao sujeito um predicado que não era de modo algum pensado naquele e que não se obteria por nenhuma composição. (KANT, 2014, p.23-24)

Tendo categorizado os juízos sintéticos como também de consideração *a priori*, numa espécie de divisão interna ao mencionado juízo, entendendo por *a priori* os tipos de conhecimento que ocorrem sem a necessidade de uma experiência empírica, ou mesmo anteriores a esta. Tal compreensão somente pode ser tomada em consideração a partir da definição do juízo sintético como participante de alguma forma, das causas puras, ou como no dizer do próprio Kant, são os “inevitáveis temas da razão pura: Deus,

liberdade e imortalidade” e continua sua categorização mais generalizada, “A ciência cujo fim e processos tendem à solução destas questões chama-se Metafísica” (KANT, 2014, p.21).

Notadamente o problema que se impõe aos conhecimentos ditos *a priori*, mas, sobretudo, dos juízos sintéticos *a priori* é a questão de atribuir o título de ciência a uma prática carente das mínimas comprovações que credenciam uma especulação ao caráter de conhecimento tácito. Trata-se, portanto, de pareceres não somente partidários, mas dogmáticos, fruto apenas de um exercício especulativo sem correspondência qualquer com a realidade fenomênica, desvinculado da atualidade das circunstâncias e, por não estar submetido ao critério do real dicotomiza-se dele ao sinal das primeiras contradições.

Por outra parte, abandonando o círculo da experiência, podem estar seguros de serem contraditados por ela. O desejo de estender os nossos conhecimentos é tão grande que só detém seus passos quando tropeça em uma contradição claríssima; mas as ficções do pensamento, se estão arrumadas com certo cuidado, podem evitar tais tropeços, ainda que nunca deixem de ser ficções. (KANT, 2014, p.22)

Nesse sentido, Kant justifica a metafísica e as causas consideradas puras, pela necessidade de expansão epistêmica partilhada pela humanidade, isto é, sua causa é a vontade inelutável de ilimitado conhecimento, ainda que o mesmo careça de comprovação, procura efetivar-se como modo epistêmico. Assim, a tolerância, comumente entendida por sua positividade, comporta desde a filosofia kantiana, enquanto pressuposto de uma possível leitura feita por Marcuse, à possibilidade de uma crítica plausível.

A considerar, como se disse, que segundo Kant o conhecimento encontra-se em duas grandes esferas, a dos juízos analíticos e a dos juízos sintéticos, permeados pela apriorística e também pelo *post experientium*, e, com a finalidade de compreender as nuances das afirmações da crítica de Marcuse ao conceito de tolerância deve-se compreender uma e outra para posteriormente comparar ambas as teorias desenvolvidas para as relações.

O juízo analítico é aquele pelo qual tanto A (sujeito) quanto B (predicado) fazem parte de uma mesma identidade, sendo essa perspectiva de categorização apenas elucidativa, e no dizer do próprio autor, explicativa, e ainda, para fins didáticos seria

possível afirmar que se tratasse de um juízo de características auto-explicativas, sobretudo, por utilizar-se de um mecanismo notadamente cartesiano, no que diz respeito a metodologia do conhecimento de si mesmo, pois, “[...] nada aditam ao sujeito pelo atributo, apenas decompondo os sujeitos em conceitos parciais compreendidos e concebidos (ainda que tacitamente) no mesmo [...]” (KANT, 2014, p.23-24), ou seja, uma de suas finalidades consiste na fragmentação daquilo que se é, claramente voltada para a elucidação identitária, como bem reconhece Marcuse (1970) na introdução de seu texto, justificando o “plágio” do título e mencionando a citação da Crítica da Razão Pura de Kant, que se encontra no interior de sua obra, [...] “O ‘Eu penso’ expressa o ato de determinar minha própria existência”. Gostaríamos de aplicar essa afirmação não como fez Kant somente a um tema transcendental, mas também a um empírico”. (MARCUSE, 1970, p.9).

Nesse sentido, e, seguindo a interpretação de Marcuse (1970) pode-se categorizar a condição humana, ou o parâmetro humanístico ao qual este faz referência, como sendo um juízo analítico, pois, comparativamente suas características assemelham-se. O parecer humanístico torna-se um juízo analítico à medida que é apriorístico, isto é, atua como conceito direcionador e gerador, atrelado necessariamente aos “inevitáveis temas da razão pura”, como definiu Kant. Assim, é próprio da humanidade afirmar-se dogmaticamente e dessa maneira torna-se legítimo o esforço de universalização conceitual, é o que se denomina a partir de Kant como princípios fundamentais.

Por outro lado, os juízos sintéticos são chamados extensivos, isto é, não são auto-explicativos como aqueles, mas caracterizam-se pela necessidade externa de conceituação, ao que se observa uma intensa incorporação de atributos que lhe tragam elucidações positivas ou mesmo negativas. Este talvez seja o caso da tolerância enquanto conceito pelo qual se pode atribuir um adjetivo, pois, em primeiro plano ela é instrumento pelo qual se pode classificar ou atribuir significado ao próprio sujeito em relação com aquilo que lhe causa estranheza, ou seja, com os predicados com os quais não se identifica, não se define.

Em segundo lugar, a tolerância é um juízo sintético por colaborar para a comunicação entre sujeito e predicado, e mais uma vez é “*meio pelo qual*”, se obtém determinada finalidade. Por fim, uma terceira consideração que coloca a reflexão na esteira das exposições marcusianas, o problema de quando se considera a tolerância

como sendo analítica, isto é, necessária por si mesma, não agregada, mas inerente ao ser humano. Tal postura inviabiliza qualquer crítica no sentido de que, considerada como dogma, isto é, como conceito puro e metafísico, situa-se para além da racionalidade e não pode mais ser considerada como expressão dessa.

Assim, o valor das críticas marcusianas à tolerância reside em sua definição como meio necessário por si mesmo, e não como condição intrínseca ao ser humano, no que diz respeito à construção de uma sociedade mais humanística, por assim dizer, e também, pelo fato de considerar, em acordo com os fundamentos da moral moderna, evidentemente extraídos da filosofia ética e moral de Kant, reconhecer a universalidade necessária à convivência pacífica, como exigência de uma vida sem medos e de reconhecimento recíproco.

Como todo conceito historicamente situado entre as práticas que corroboram as atitudes relativas à convivência humana garantindo a existência mínima e também a coexistência entre diferentes, a tolerância desde seu início sempre teve características de um nítido partidarismo, isto é, desde sua origem intencionou a clareza conceitual de adjetivar o âmbito das relações. No entanto, é na contemporaneidade que ela assume uma nova fisionomia sócio-política, cuja marca maior é a passividade, que muitas vezes baseou-se na neutralidade, tal como em Jaspers (2011) com a teoria do abrangente, que supunha basicamente uma atitude que não era necessariamente nem de objeto e nem de sujeito.

A crítica de Marcuse se refere a essa nova face que em nome da tolerância admite o intolerável sob a justificativa de uma neutralidade no que diz respeito as mencionadas relações. As práticas de coerção das oposições e de silenciamento dos pares e atitudes não padronizados, constituem uma tolerância chamada pelo filósofo de “repressiva”, capaz de reprimir os aspectos que diferenciem qualquer interpretação dos parâmetros estabelecidos *a priori*, em outras palavras é como se o ato de tolerar tivesse se tornado absoluto, sinônimo de aceitação total, consentimento e univocidade. Tal modo interpretativo é na verdade uma forma de tornar a tolerância em ideologia, no sentido de mascaramento da realidade e absolutização conceitual.

Nas sociedades modernas o que se viu foi justamente a afirmação da tolerância para as atitudes consoantes com as intenções dos que exercem os domínios tanto no âmbito da sociedade política, governos e entidades de cunho globalizador, mas também, no que diz respeito ao âmbito da sociedade de massa, propriamente da indústria cultural

que se desenvolveu sob esse espectro de uma tolerância desinteressada e que invariavelmente deu impulso ilimitado a essa prática, cujos fins resultaram numa *ataraxiasuigeneris*, descaracterizando os pressupostos teóricos e até práticos do tolerar, e em último caso transmutando-os em críticas de cunho superficial que mascararam aqueles que na prática seriam os verdadeiros alvos de uma crítica contundente e decisiva.

A tolerância com o racialmente mau parece agora um bem porque serve a coesão do todo na estrada da prosperidade sempre crescente. A tolerância com a imbecilização sistemática de crianças e adultos pela publicidade e propaganda, a libertação do espírito destrutivo ao volante dos automóveis, o recrutamento e treinamento de forças militares especiais, a importante e benevolente tolerância com a fraude declarada no comércio, no desperdício, na obsolescência planejada, não são distorções e aberrações, constituem a própria essência de um sistema que fomenta a tolerância como meio de perpetuar a luta pela vida e suprimir as alternativas. As autoridades em educação, moral e psicológica vociferam contra a delinquência juvenil; vociferam menos, porém, contra a orgulhosa apresentação, em palavras, atos e imagens de foguetes cada vez mais poderosos, mísseis, bombas – a delinquência adulta de toda uma civilização. (MARCUSE, 1970, p.89)

Visivelmente, se trata de uma crítica situada e propositadamente engendrada à sociedade norte-americana, que por ocasião do pós-guerra encontra-se imersa num ambiente conflituoso, mas de autoafirmação de suas próprias atitudes, visando intencionalmente veicular seus propósitos de domínio e justificação armamentista, ou seja, pretende estabelecer uma crítica, sabidamente superficial, mas que colabora com sua intenção primaz de safar-se delas direcionando-as às práticas geralmente consideradas intoleráveis em seus níveis mais brandos e que por vezes constituem-se até mesmo como desafio interno de uma sociedade hegemônica; por outro lado, além de buscar inocentar-se ante possíveis críticas, ainda utiliza-se de um instrumento deveras eficaz, a máscara de uma atitude insuspeitada e marcadamente universal, a tolerância.

Marcuse em sua proposição de crítica à tolerância, puramente concebida, ou a ela praticada de maneira ilimitada, destarte toda a problemática que a envolve e a limita, não prescinde de sua utilização, ao contrário, a prevê como necessária e dentro das perspectivas de “dever ser”, isto é, mais uma vez remontando aos critérios éticos kantianos de universalidade procedimental.

Assim, segundo suas análises a tolerância tem em si o germe da universalidade enquanto juízo sintético *a priori*, predicado/objeto que adjetiva e direciona as atitudes

internas relativas tanto ao fazer político quanto ao fazer sócio-educativo do ponto de vista da consideração do sujeito.

É nesse sentido que o filósofo afirma que “A tolerância é um fim em si mesma.” (MARCUSE, 1970, p.88), isto é, em prol de sua afirmação encontram-se as prerrogativas de universalidade como fator definidor da legitimidade do uso da tolerância ainda como prática na atualidade. No entanto para que a mesma atue de maneira a colaborar verdadeiramente para a convivência é preciso desmascarar a tolerância superficial de análises que escondem os reais intentos, sobretudo, políticos.

O prevalecimento da utilização da violência como método educativo das sociedades, pelo qual se pretende alcançar uma determinada univocidade com aparência de aceitabilidade, própria dessa passividade a qual, na modernidade tem sido associada à tolerância, constitui-se propriamente como interpretação viciada, de por meio da legalidade, da institucionalização atingir os fins de poderio.

Geralmente, a função e o valor da tolerância dependem da igualdade predominante na sociedade onde é praticada. A tolerância em si fica sujeita critérios indisputáveis: o seu alcance e limite não podem ser definidos em termos da respectiva sociedade. Em outras palavras, a tolerância é um fim em si mesma apenas quando realmente universal, praticada tanto por governantes quanto por governados [...] E a tolerância universal é possível apenas quando nenhum inimigo real ou suposto exige, no interesse nacional, a educação e a instrução do povo na violência e destruição militares. (Ibidem, 1970, p.90)

Dá se entender a pressuposição marcusiana de engrossar as fileiras da crítica e, também, de limitar a compreensão da tolerância, pois enquanto esta estiver sob a égide de um entendimento viciado de se pactuar inclusive com o intolerável, e por intolerável deve-se compreender todas as nuances relativas a precarização das condições necessárias à vida, será preciso estabelecer barreiras que inviabilizem tal prática.

4.2. Limites, fundamentos e finalidades da tolerância

A violência opressiva ou repressiva, praticada pela doutrinação sistemática ou velada pelo argumento democrático tem se apresentado no percurso do processo de construção da identidade político-social contemporânea de maneira a estabelecer as bases referenciais a que se devem recorrer quando da conceituação do antônimo de tolerância, entendida como expressão da ausência do respeito mínimo e ao mesmo

tempo, de ausência da compreensão maturada acerca da coexistência e convivência a qual refere-se o ideal de tolerância.

Segundo Ferrater Mora (s/d), o entendimento sobre o papel da violência como intolerância contextualizada no exercício social europeu e que se aplicou também às “colônias” em todo o mundo subjugado da época das conquistas marítimas, inclusive na América Latina, dividiu a opinião dos expoentes do pensamento político e filosófico posteriores a esse período. A divisão culminou em prol, tanto da intolerância justificada como defesa de uma verdade universal, quanto como empecilho ao desenvolvimento⁸² europeu vez que a intolerância fomentava a concepção de que há verdades dogmáticas,

Os autores mais “progressistas” a esse respeito foram taxativos: a intolerância, mantida, foi prejudicial; impediu o florescimento das artes e das ciências e, ao limitar as condições do exercício do pensamento, comprometeu a originalidade e, com ela, a possibilidade de descobrir a verdade. Os autores mais “tradicionais” não foram menos taxativos; a intolerância, argumentam, nada mais é do que o legítimo exercício da defesa da verdade contra o erro. (FERRATER MORA, s/d, tradução nossa)⁸³.

A violência ligada à intolerância produz um desencontro teórico e prático ao mesmo tempo, pois do ponto de vista epistêmico sugere um adjetivo que a rotula negativamente⁸⁴ enquanto parecer não concorde, que por sua vez reverbera no campo social e prático com posturas que sugerem a exclusão alheia, sob a justificativa ideológica e por vezes hegemônica no ideário popular. É o caso de muitas religiões e partidos políticos que buscam uma doutrinação, que na medida em que se efetiva retira do âmbito social de convivência a possibilidade do diferente.

⁸² Nesse mesmo sentido Marcuse afirma: “A lição, porém, é clara: a intolerância retardou o progresso e prolongou o massacre e a tortura de inocentes durante centenas de anos” (MARCUSE, 1970, p.96).

⁸³ Los autores más “progresistas” fueron en este respecto tajantes: la intolerancia, mantuvieron, fue perjudicial; impidió el florecimiento de las artes y de las ciencias y, al limitar las condiciones del ejercicio del pensamiento, ahogó la originalidad y, con ello, la posibilidad de descubrir la verdad. Los autores más “tradicionalistas” no fueron menos tajantes; la intolerancia, argüeron, no es más que el legítimo ejercicio de defensa de la Verdad contra el error. (s/d, p.1858).

⁸⁴ À título de informação complementar, consulte-se a obra “Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade” que no Epílogo cita Bobbio para fundamentar a dupla existência do conceito de tolerância e de intolerância, uma voltada para a compreensão simples e positiva e outra para um entendimento invertido dessa relação. (CARDOSO, 2003, p.164)

A tolerância de crenças religiosas diferentes implica o problema da verdade, enquanto a tolerância das minorias étnicas comporta a superação de preconceitos, e esses últimos são combatidos de modo diferente do modo como se enfrentam as questões religiosas. (ABBAGNANO, 2007, p.1144).

A compreensão dogmática, que pressupõe a violência como fundamento das atitudes referentes ao não tolerável, seja do ponto de vista progressista ou do tradicionalista, para utilizar as nomenclaturas de Ferrater Mora e Abbagnano, tendo expressado notadamente o caráter fundamentalista de seus enunciados denota essa concepção de tolerância associada à excentricidade, onde o indivíduo excêntrico é entendido como exceção em relação a um determinado padrão seja de crença ou de comportamento. Voltada para a educação escolar e, por isso, respeitante a prática da tolerância, Louro (2011), para citar um exemplo, sugere que tal postura seja fruto da compreensão da tolerância como assimetria, condescendência, permissão, indulgência, ou, suportação, e que, nesse aspecto, não condiz com o sentido político de tolerar, e muito menos com o modo circunstancial até aqui defendido.

Ao contrário, o dogmatismo é sinal indicativo e, constitutivo da intolerância negativa propriamente dita e confirmada à luz da tradição filosófica na qual é classificada como “a certeza de estar de posse de uma verdade absoluta, que se procura impor por anuência ou repressão” (Abbagnano, 2007) e, “para obter anuência ou para eliminar a oposição”, ou ainda segundo Japiassú (2001), onde curiosamente o termo intolerância aparece constando no verbete fanatismo⁸⁵, “é a atitude passional de sectarismo, de intolerância e de agressividade relativamente às pessoas que não comungam da mesma [...] convicção (ou ideologia) política ou que não defendem os mesmo valores”.

Na interpretação histórica de Ferrater Mora (s/d), os séculos XVIII e XIX⁸⁶ foram decisivos para a averiguação acerca da tolerância como atitude a ser praticada no convívio da pluralidade e transitoriedade de valores morais que se espraiava na

⁸⁵ Sobre o fanatismo afirma Voltaire: “Quanto mais seitas houver, menos cada uma delas é perigosa; todas são reprimidas por leis justas que proíbem assembleias tumultuosas, as injúrias, as sedições, e que estão sempre em vigor pela força coercitiva”. E sobre a intolerância como “direito”, ele escreve: “O direito a intolerância é, portanto, absurdo e bárbaro; é o direito dos tigres, e realmente horrível, porque os tigres não dilaceram senão para comer, enquanto nós dilaceramos por causa de alguns parágrafos” (Voltaire, 2006, p.30 e 33).

⁸⁶ Sobre a tolerância praticada na modernidade, bem como seu diferencial em relação à sua prática e fundamentação pós-moderna, consulte-se o capítulo cinco da obra “Da Tolerância” (1999).

mentalidade moderna. Segundo ele, o diferencial desse período em relação aos outros períodos em que a tolerância se estabeleceu como símbolo da coexistência entre os múltiplos, é que a reflexão se direcionou para a compreensão dos limites da mesma, como confirma Walzer:

[...] minha suspeita é a de que a verdadeira dissensão entre os filósofos não está em saber se tais limites existem – ninguém acredita seriamente ao contrário -, mas sim em saber até onde se estendem [...] Argumentar que se deve permitir a coexistência pacífica de grupos e/ou indivíduos diferentes não é argumentar que devem tolerar todas as diferenças concretas ou imagináveis. (Walzer, 1999, p.9)

Pois, afinal, os eventos bélicos que viriam no século XX já eram se não planejados, forjados no interior das sociedades européias, principalmente por uma espécie de tolerância silenciosa no seio da democracia, conforme atesta Arendt (2012):

[...] os movimentos totalitários mostravam que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo, tanto quanto as instituições e organizações articuladas e visíveis no país. Assim, quando os movimentos totalitários invadiram o Parlamento com seu desprezo pelo governo parlamentar, pareceram simplesmente contraditórios; [...] Tem sido frequentemente apontado que os movimentos totalitários usam e abusam das liberdades democráticas com o objetivo de suprimi-las. (ARENDR, 2012, p.440).

A invariabilidade da tolerância, não se sustenta, segundo as visões dos filósofos acima citados, pois afinal, pode servir de instrumento inclusive para o totalitarismo governamental e, não raro, disfarçar-se no interior da própria democracia, sob a insuspeita liberdade de expressão.

Portanto, limitar a tolerância é um exercício necessário para o fazer democrático atual, pois, a mesma implicaria em intolerância posterior em caso de aceitação tácita de toda e qualquer expressão, dada a dimensão incomensurável e aleatória das idiosincrasias podendo resultar, inclusive, em nocividade moral com a ausência de princípios diretores mínimos de respeito ao ser humano e respeito a seus direitos fundamentais.

Tendo tratado das perspectivas que perfazem o caminho até a admissão de um consenso de usualidade tanto terminológico quanto político-social, Marcuse (1970) categoriza duplamente o modo como a tolerância se apresenta. Muito embora sua

definição seja de uma tolerância ativa e de uma passiva, a leitura e, portanto, o contato com suas teses de fundamento assertivo proporcionam interpretar tal duplicidade como “pura” e, “não pura”, ou ainda, de uma maneira mais elucidativa e até mais coerente como, “partidária” e, “não-partidária”.

“É ela de dois tipos: 1)a tolerância passiva das atitudes e ideias enraizadas e tradicionais mesmo que seus efeitos nocivos sobre o homem e a natureza sejam evidentes; 2)a tolerância ativa, oficial, concedida à direita e à esquerda de empreender movimentos de agressão e de paz, ao partido do ódio assim como ao partido da humanidade. Denomino de abstrata ou pura essa tolerância não-partidária na medida em que ela se abstém de tomar partido – mas, ao fazê-lo, ela realmente defende o mecanismo de determinação já estabelecido” (MARCUSE, 1970, p.91)

Utilizando-se de Stuart Mill⁸⁷ e na esteira do esforço em prol da autonomia, próprio do Iluminismo de todas as épocas, mais uma vez, no dizer de Rouanet (1987), Marcuse defende uma tolerância de cunho partidário, isto é, em prol da libertação e da autonomia, vinculada, portanto, à criação de uma “sociedade em que o homem não seja mais escravizado pelas instituições que, desde o início, viciam a autodeterminação” (MARCUSE, 1970, p.92).

O conceito de tolerância sempre esteve de certa forma associado ao conceito de liberdade, numa espécie de movimento dialético de afirmação recíproca em que o

⁸⁷ Marcuse é denominado por alguns pesquisadores como “Marxista revisionista” (MONDIN, 1983), no entanto, sua reflexão parece transpor as possíveis barreiras acerca de tais classificações. No opúsculo “Tolerância repressiva”, por exemplo, claramente lança mão de uma leitura kantiana a respeito dos princípios que fundamentam as relações sociais contemporâneas, mas também, com farta menção textual, faz referência à tradição liberal situada especificamente no Utilitarismo do Inglês John Stuart Mill (1806-1873). É com base neste filósofo que Marcuse passa a relacionar e até mesmo anexar o conceito de tolerância ao conceito de liberdade, com a finalidade de estabelecer uma análise dos horizontes e dos limites da tolerância praticados no interior das sociedades contemporâneas, notadamente fruto das concepções liberais. Tal ligação, entre liberdade e tolerância já fizera parte das reflexões do filósofo inglês, daí que sua utilização por Marcuse possa ser entendida inclusive como sendo uma espécie de reconhecimento para muito além dos condicionamentos e classificações referentes às escolas filosóficas. Nesse sentido, uma leitura acerca da obra e contribuição de Mill, relativos ao binômio: liberdade e tolerância também se pode encontrar em Cardoso (2003), que o define da seguinte forma: “Ser tolerante, em matéria de pensamento, é necessariamente ter um espírito aberto às críticas de suas opiniões e de sua conduta para poder, a partir delas, reconhecer ocasionalmente uma opinião falaciosa. Ter convicções e estar seguro de uma determinada doutrina não é, pois, arrogar-se infalibilidade. A intolerância está ‘na ousadia de decidir a questão pelos outros, sem lhes conceder que lhe ouçam o que possa ser dito em contrário’ (Mill, 1991, p.67).” E, com relação aos limites da tolerância continua Cardoso “ O critério do limite da tolerância é o ‘prejuízo definido’ ao outro.” (CARDOSO, 2003, p.50 e 54). Ou o próprio Mill “O único propósito com o qual se legitima o exercício do poder sobre algum membro de uma comunidade civilizada contra a sua vontade é impedir dano a outrem... Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e espírito, o indivíduo é soberano. (MILL, 1991, p. 53)

primeiro justifica o segundo e vice e versa, ou seja, considerar a liberdade, de expressão ou mesmo de ação, ainda que de parecer contrário ao convencionalmente estabelecido, colabora diretamente para sua conceituação, sobretudo, no sentido de atitude, pressupondo inclusive uma comunicação prévia e não proposital, entendendo que não necessariamente deve ser consciente, mas que a mesma ocorre de maneira espontânea, confirmando o senso Iluminista de que “liberdade é auto-determinação, autonomia, [...] estipula a capacidade de dirigir a própria vida: de ser capaz de determinar o que quer fazer ou não, o que tolerar ou não”(MARCUSE, 1970, p.92). Nesse sentido, “A tolerância que ampliou o escopo e conteúdo da liberdade sempre foi partidária – intolerante para com os protagonistas do *status quo* repressivo”(MARCUSE, 1970, p.91), isto é, sempre atuou como partidária da liberdade e tendo-a como finalidade plausível.

Muito embora pareça antagônico ponderar a partir de uma filosofia nitidamente considerada liberal, quando se partidariza opostamente a esta, como é o caso de Marcuse, é notório o esforço e a honestidade intelectual do filósofo em desprender-se, ainda que de maneira breve e, portanto, temporária, de conceitos prévios ou mesmo de cunho ideológico e particular. Talvez sua postura seja de arraigada compreensão do sentido por ele mesmo atribuído ao que se pretende como *telos* da humanidade, a convivência pacífica entre os diversos, daí afirmar a tolerância em âmbitos não comuns, mas antagônicos para justamente fundamentar seu parecer universalista acerca dessa atitude.

Segundo o pensador alemão, o mérito da tolerância empreendida e praticada pelos assim chamados liberais é o de, mesmo estando em posição de dominação e preponderância, assegurar a liberdade de expressão e de posicionamento social, em outras palavras, trata-se de não educar pela violência e principalmente não colocar em risco a existência daquele que é considerado como oposição.

Contudo, também no modelo liberal há limites e, bastante claros no que se refere as expressões e manifestações de oposição. O filósofo vê na tolerância liberal um fundamento lógico, por assim dizer, isto é, uma lógica interna ao ato de tolerar, pois segundo consta, inclusive historicamente, há um impulso, como já se mencionou, de conduta moralista de “dever ser” implícito ao fazer social, notadamente voltado ao progresso e melhoramento das condições pelas quais se viabiliza a existência do outro antagônico.

Mas até mesmo o caráter totalmente inclusivo da tolerância liberalista baseava-se, pelo menos em teoria, na proposição de que os homens eram (potencialmente) indivíduos que podiam aprender a ouvir, ver e pensar por si mesmos, desenvolver por igual seus próprios pensamentos e capacidades contra a autoridade e opiniões estabelecidas. Esses eram os fundamentos lógicos da liberdade de discurso e reunião. A tolerância universal torna-se duvidosa apenas quando não mais prevalece seu fundamento lógico, quando a tolerância é administrada a indivíduos manipulados e doutrinados que repetem, como suas, as opiniões dos senhores para os quais a heteronomia se transformou em autonomia. (MARCUSE, 1970, p. 95)

Portanto, a recriminação marcusiana relativa à perda de universalidade tolerante praticada pelos liberais, quando da obliteração do senso crítico opositor, diz respeito ao momento em que se esvai essa lógica interna das relações, do reconhecimento da subjetividade humana, comum a todos, no sentido de que lhe é próprio o melhoramento, indicado pelo desenvolvimento da capacidade de “ouvir, ver e pensar por si mesmo”, que quando negligenciado ou instrumentalizado, principalmente tendo em vista a doutrinação, que também se poderia denominar como sublevação ideológica, no sentido atribuído por Arendt (2012), claramente deixa de ser tolerância, pois visa em última análise, não o desenvolvimento *per se*, mas, conduz à univocidade discursiva, a uma universalização fictícia e não natural, no sentido de criada, inventada para que o domínio se expanda e continue concentrado ainda que injustificadamente.

Nas sociedades liberais firmemente estabelecidas da Inglaterra e Estados Unidos, a liberdade de expressão e reunião era concedida até mesmo à inimigos radicais da sociedade contanto que não efetuassem a transição da palavra ao ato, do discurso à ação. (Ibidem, 1970, p.91)

A considerar, portanto, a lógica interna da consideração alheia como caminho para o melhoramento ou para o progresso enquanto desenvolvimento de uma consciência pacífica de convivência, a repressão, ou violência, torna-se explicitamente criminosa. Contudo, a associação da consideração do outro antagônico, ou não acorde, à postura puramente tolerante, no sentido de que o mesmo exerce tal discordância pela concordância, repetição funcional do convencionalmente padronizado, talvez evidencie melhor a proporção opressiva já tratada em Arendt (2012) como forma eficaz de silenciamento.

Na prática, tal atitude repressiva quando incorporada à tolerância assemelha-se ao novo irracionalismo analisado por Rouanet (1987), pois este se insere na dinâmica da racionalidade, adjetivando-lhe a perspectiva de dominação, isto é, de exercício do poder, em detrimento da legítima liberdade e autonomia tipicamente racional, ou seja, segundo Marcuse (1970), tal tolerância contemporânea, “pura”, visa preponderantemente o emudecimento das capacidades lógicas internas ao modo de compreensão liberal de tolerar, isto é “Esse tipo de tolerância fortalece a tirania da maioria, contra a qual protestam os autênticos liberais” (MARCUSE, 1970, p.88).

De outro lado, porém, a autêntica tolerância, “partidária” reconhece a necessidade de limitações ao seu próprio fazer, trata-se como em Rouanet (1987), quando menciona uma racionalidade sábia, que tem como característica a criticidade, ainda que relativa a si mesma, da tolerância dita, dos “autênticos liberais” como pretende Marcuse, crítica, pois se classifica a si mesma como predicado, em prol de um sujeito, limita-se por reconhecer-se voltada à liberdade, à verdade, que são elogios próprios da humanidade enquanto juízo analítico, isto é, elogios daquele que é considerado fundamento último e até metafísico, ao qual se pressupõe como vértice dos esforços em prol da existência mútua.

Por esses motivos, a tolerância não pode ser considerada fora de suspeita, ao contrário, deve-se trazer à tona os modos como ela é instrumentalizada para fins de dominação, tal como o foi a racionalidade ao longo de todas as épocas, contudo, não basta tal denúncia, mas se faz necessário reafirmar seu valor por meio do desvelamento de sua constituinte sadia.

A tolerância, contudo, não pode ser indiscriminada e igual com respeito ao teor da expressão, nem em palavra nem em ato. Não pode proteger falsas palavras e falsos atos que contradizem e combatem as possibilidades de libertação. Justifica-se a tolerância indiscriminada nos debates inócuos, na conversação, na discussão acadêmica; é indispensável na empresa científica, na religião privada. A sociedade, porém, não pode ser indiscriminatória nos casos em que estão em perigo a pacificação da existência, e a própria liberdade e felicidade: nesse caso, certas coisas não podem ser ditas, certas ideias não podem ser expressadas, certas políticas não podem ser propostas, certa conduta não pode ser permitida sem transformar a tolerância num instrumento de continuação da servidão. (Ibidem, 1970, p.93)

Assim, a necessidade a qual se faz referência, de uma nova afirmação da tolerância enquanto núcleo sadio do desenvolvimento da sociedade contemporânea supõe, não a sua substituição terminológica, seja por termos consistentes como o “respeito” ou mesmo a “solidariedade”, pretendidos por muitos, mas de acordo com a tradição filosófica e principalmente a considerar a dinâmica interna das usurpações próprias da luta pelo poder, que não mede esforços e nem as consequências de tais atos, reconsiderar a sua capacidade em contribuir diretamente para o intento último e universal, isto é, para as razões primazes daquilo que se denominou verdadeiramente fundamental e respeitante à humanidade em sua constituinte comum.

4.3. O telos da tolerância: o progresso humanitário

Se a tolerância no âmbito do liberalismo está vinculada a liberdade, Marcuse entende que a mesma, em consequência de sua primeira ligação conceitual, também relaciona-se de maneira direta com o problema da verdade, sendo que sua finalidade mais importante está nela contida. A verdade no sentido adotado pelo filósofo dá a originalidade que faltava à tolerância contemporânea, pois a direciona para os conceitos que de fato transitam entre os que interferem diretamente no modo de vida sócio-político, isto porque, a verdade como consequência direta da tolerância supera a lógica ou mesmo a história⁸⁸, como critério pelo qual se pode alcançar o melhoramento do social em vista de sua qualificação humanística.

Para que o indivíduo se torne livre como pretende tal progresso humanitário, há de se precaver dos modos repressivos aos quais as diversas sociedades e os inúmeros modelos de governo lançaram mão ao longo da história com a finalidade, já desvelada,

⁸⁸ Ao aproximar os conceitos de tolerância e de verdade, Marcuse o faz à luz de uma compreensão de verdade fundamentada nos princípios extraídos da filosofia kantiana, isto é, não entende a verdade como o entendiam os movimentos totalitários e os movimentos marcadamente ideológicos, mas como juízo analítico. Portanto, o filósofo parte da possibilidade de que haja conceitos realmente universais, tais como a humanidade e seus valores ditos humanísticos. Nesse aspecto Arendt em *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo* (2012), pondera que nesses movimentos de cunho ideológico-dominador, o conceito de verdade era concebido metafisicamente, isto é, tratava-se de uma verdade a qual se pretendia universalizar, para além da história e da lógica, estas que por sua vez, se constituíam como ideologias passadas ante a novidade do modelo totalitário de verdade que, não raro mostrava-se doutrinário, dogmático e até infalível. “A principal qualificação de um líder de massas é a sua infinita infalibilidade; jamais pode admitir que errou. Além disso, a pressuposição de infalibilidade baseia-se não tanto na inteligência superior quanto na correta interpretação das forças históricas ou naturais essencialmente seguras, forças que nem a derrota nem a ruína podem invalidar porque, a longo prazo tendem a prevalecer. Uma vez no poder, os líderes da massa cuidam de algo que está acima de quaisquer considerações utilitárias: fazer com que suas predições se tornem verdadeiras.” (ARENDR, 2012, p. 482)

de busca do poder. Marcuse chama a atenção para uma nova modalidade de doutrinação, que nem mesmo é chamada como tal, dada sua sutileza e principalmente a transformação de seu método, em relação ao modelo tradicional de doutrinação, enquanto este parte da opressão explícita como *modus operandi*, aquele, reside de forma elementar na prática democrática, camuflando-se na “neutralidade”, ou no nivelamento dos opostos, sob a justificativa de consideração igualitária, isto é, nivelamento pela igualdade, desprezando as expressões idiossincráticas.

No entanto, a mencionada iniciativa não deixa de ser uma forma de repressão, sobretudo, no que se refere às conceituações mais elementares e necessárias de uma sociedade cuja base primeira tende a ser a racionalidade de leis que garantam minimamente a existência do outro. Assim, a tolerância enquanto neutralidade e nivelamento dos critérios que definem o certo e o errado, o bom e o mal como pressupostos axiológicos equiparados, incide invariavelmente no libertarismo⁸⁹, numa espécie de *laissez-faire* mesmo de omissão que consequentemente enseja a admissão de práticas de violência justificada como obstrução inclusive das liberdades mais fundamentais e espontâneas.

É neste sentido que a violência como repressão justificada tem se configurado a partir da sociedade de informação, e não raro, sob os auspícios do *status* histórico e racional da atitude de tolerar e nesse caso, indiscriminadamente, usurpando inclusive da própria democracia, para alcançar tal doutrinação. Portanto, a sonegação da verdade e o obscurecimento do diferente, em prol do nivelamento total, que muito embora sejam conceitos bastante discutidos e sempre colocados em evidência tanto como balizadores das ideologias, que se pretendem absolutas, quanto das opiniões ditas relativas, são as consequências mais notórias da usurpação da tolerância divulgada como imparcialidade ou como passividade.

⁸⁹ O Libertarismo constitui-se como uma das bases fundamentais da discussão acerca do problema histórico-filosófico da liberdade. Em suma, é a postura que considera a liberdade como fim em si mesma, isto é, parte do pressuposto que os indivíduos possuem uma liberdade total e irrestrita, que na prática não é efetuada. No entanto, trata-se de uma das concepções mais utilizadas pelo fazer comum. De acordo com Abbagnano o Libertarismo é: “1.O mesmo que anarquismo; 2.Qualquer teoria (não só anárquica, mas também liberal, socialista, radical etc.) que exalte ou privilegie o valor liberdade em relação a tudo o que possa sufocá-la; 3.Corrente política neoliberal que insiste na exigência de limitar a intervenção do Estado na vida política (Hayek, Nozick), de modo que salve os direitos individuais de liberdade”. (ABBAGNANO, 2007, p.706)

Dessa maneira, ao extrair-se da democracia a postura de neutralidade, disfarçada na igualdade extrema surgem duas contradições imediatas: a primeira, a da tolerância imparcializada pela democracia, nesse aspecto assumidamente de tonalidade igualitária e universalizante, sua função é impedir a denúncia dos mecanismos de opressão ou de inferiorização alheia, nos moldes daquilo que se refletiu acerca da ideologia, fator que contradiz e até desqualifica a genuína tolerância, pois, esta tem como característica particular, o situar-se, o partidizar-se, tornando-se implemento em prol do melhoramento e do progresso especificamente humanístico.

A segunda, por sua vez, refere-se ao nivelamento de conceitos paradigmáticos que deveriam estabelecer as balizas referenciais dos limites socialmente acordados como mínimo necessário para a justiça⁹⁰ ou mesmo para a felicidade, como mencionado por Marcuse.

Isto é, quando a tolerância torna-se refém da democracia corrompida pela ilusão da imparcialidade, acaba colocando em mesma escala, por exemplo, os conceitos de bem e de mal, cuja distinção mínima supõe noções como a de justiça. Tornados pareceres de igual consideração, sem distinção qualquer, nem mesmo para fins de julgamentos intrínsecos às nuances sociológicas que preveem normatizações basilares de convívio, os conceitos assim nivelados colaboram diretamente para uma tolerância “pura”, no sentido metafísico da definição kantiana, que muito se tem praticado na sociedade contemporânea, ou seja, uma tolerância permissiva, de tudo e para tudo, que ao mesmo tempo em que se apresenta como genuína, também falseia a realidade enquanto fenômeno.

Tais situações de tolerância “pura”, ou de doutrinação travestida, aparentam-se a partir da sociedade dita de informação, onde o foco da dominação antes posto sobre os domínios governamentais que se davam por meio da absolutização ideológica, agora, para além do que se poderia asseverar, seu foco é a própria informação, pois, no modo como ela é veiculada e no tempo-espço entre o fato e a notícia, encontram-se os meios de eficácia da assim chamada massificação⁹¹.

⁹⁰ As noções de justiça, felicidade e tradição, que aparecem nas análises de Marcuse (1970) e são utilizadas pelo autor, sobretudo para fundamentar sua crítica à tolerância, pretendem expor conceitos com os quais, de alguma forma, a tolerância esteja relacionada; contudo, não serão explorados no presente texto investigativo, por não se coadunarem com o intento último do mesmo.

⁹¹ Massificação aqui entendida como forma de manipulação sistemática e coletiva definida por Adorno e Horkheimer (1947) como produção de padronização, aos moldes industriais da contemporaneidade: “Os

Com a massificação, o indivíduo não reconhece nos fatos do mundo, nenhuma conspiração, porque de fato, não há, todavia, não consegue transcender a aparência factual, e por isso está à mercê da informação divulgada proposital e estrategicamente. Assim, Marcuse (1970) sugere que o critério da verdade é a criticidade, a insegurança conceitual aos moldes filosóficos como afirmado por Arendt (2012), que exige a ruptura com a aparência informativa rompendo com os condicionamentos exclusivamente externos, que só fazem homogeneizar as condutas e as consciências.

A título de exemplificação o autor da “Tolerância repressiva”, supõe que a considerar, a passividade como característica da tolerância adjetivada como “pura”, não se pode dela extrair, nem os benefícios por ela pretendidos a partir de sua incursão histórica, de convivência e, nem mesmo os benefícios posteriores tais como a contribuição para a libertação. Nesse sentido a tolerância não tem contribuição alguma para o fazer sócio-político e talvez nem mesmo devesse vigorar entre os propositores humanísticos.

Como na democracia se considera que a oposição é possível, guardadas as devidas limitações, os opositores do regime são tolerados, porém, continuam em

interessados inclinam-se a dar uma explicação tecnológica da indústria cultural. O facto de que milhões de pessoas participam dessa indústria imporia métodos de reprodução que, por sua vez, tornam inevitável a disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais. O contraste técnico entre poucos centros de produção e uma recepção dispersa condicionaria a organização e o planejamento pela direção. Os padrões teriam resultado originariamente das necessidades dos consumidores: eis por que são aceitos sem resistência. De facto, o que o explica é o círculo da manipulação e da necessidade retroactiva, no qual a unidade do sistema se torna cada vez mais coesa. O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1947, disponível em: <http://ebooks-academicos.blogspot.com.br/>>). O conceito pressupõe uma sociedade (a massa), entendida não como multidão aglomerada, mas como conjunto de pessoas ainda que espalhadas coadunam necessidades e comportamentos forjados por um organismo, governo ou ideia dominante ou, que se pretende como tal. No campo da educação a massificação aparece segundo análise de Belo (2011) como impedimento à espontaneidade própria tanto do conhecimento quanto do indivíduo no ambiente escolar, justamente por não colaborar com as perspectivas de normatização e padronização em prol de universalizações que corroborem a dominação dos que a ostentam por meio de índices de unificação e aferição internacional: “Nota-se que, com a massificação da educação, os defensores da escola pública têm denunciado o agravamento da qualidade do ensino e o descaso do Estado pelo ensino público, revelado pelos índices publicados pelo Ministério da Educação. Assim, todos esses elementos de mudanças educacionais ocorridas no seio da sociedade moderna e democrática impulsionam a duvidar da responsabilização estatal pela educação pública com a finalidade de promover uma formação com apelo ao esclarecimento da consciência em prol da emancipação humana. Sobretudo nessa sociedade atual, em que a razão coloca o direito do Estado acima do direito dos membros da sociedade. Para Adorno (1995b, p. 123), esta colocação potencialmente engendra o horror. O quadro problemático apresentado pela educação pública nesse contexto social favorece os defensores da educação privada que enfatizam as virtudes colhidas em relação ao sucesso de seus alunos nos resultados de exames realizados, ampliando as qualidades do modelo organizacional de educação com base em critérios de mercado.” (BELO, 2011, p.26-27 – Revista poíesis pedagógica).

desvantagem e nunca poderão ultrapassar tais limites, ou seja, o poder torna-se perpetuado por meio dessa “tolerância”, que em nada⁹² contribui com os “tolerados”, pois nem lhes extingue a existência, e nem mesmo as impulsiona, justificado sob o temor da tomada do poder.

Dessa forma, Marcuse (1970) inverte a relação sujeito-objeto, ou, sujeito predicado, pois segundo seu parecer não se deve considerar, como de costume, que a atitude de tolerar somente tem a ver com os grupos considerados excêntricos, pois nesse sentido, o que ocorre é o contrário, são os dominantes que são toleradas pelas dominados, isto é, são os governos, as entidades, as instituições e a própria lei enquanto engendrada pela hegemonia que se universalizou pela história é que verdadeiramente são tolerados.

Além disso, proponho mudar o centro da discussão: dirá ela respeito não apenas, e não principalmente, à tolerância com extremos, minorias e subversivos radicais etc., mas à tolerância com as majorias, com a opinião pública e oficial, com os protetores tradicionais da liberdade. (MARCUSE, 1970, p.97).

Com tal inversão, a insuspeitabilidade do ato de tolerar se perde, primeiramente por não se sustentar como alternativa aos que exercem o poder, pois afinal também são tolerados pelos excêntricos da sociedade, que podem cedo ou tarde engendrar, como é típico do processo histórico, novas janelas de oportunização tanto ideológicas quanto de exercício do poder e da dominação. Em segundo lugar, chama a atenção o fato de que a transposição da ótica da tolerância como suporte do outro, mencionada por Marcuse (1970), democratiza e redistribui, por assim dizer a responsabilização e atitude consciente.

Ao transpor essa lógica marcusiana de entendimento tolerante para as práticas educacionais, a questão desenvolve-se nas considerações interpretativas e de relevância dos modelos educacionais implementados, como quando mencionada por Louro (2011), da suposta assimetria incentivada pelo termo tolerância constante no texto do Currículo

⁹² Em nota, Marcuse evidencia suas intenções ao ponderar sobre a não-contribuição da tolerância entendida como pura: “Desejo reiterar no interesse da discussão que se segue que, de fato, a tolerância não é indiscriminatória e “pura” mesmo nas sociedades mais democráticas. As limitações subjacentes [...] restringem a tolerância antes que ela comece a ser empregada. A estrutura antagônica da sociedade manipula as regras do jogo. Os que se levantam contra o sistema vigente estão, a priori, em posição desvantajosa, que não é melhorada pela tolerância com suas ideias, discursos e jornais”. (MARCUSE, 1970, p.97)

escolar do Estado de São Paulo (2008) e que segundo seu entendimento no que se refere à abordagem das questões de gênero, colabora para o estabelecimento de níveis de aceitabilidade social de tal público, pois, categoriza através da subjacente aceitação do outro, aqueles que possuem o status de posição superior e os que se encontram entre os inferiorizados, àqueles cabe a função de aceitar ou não estes últimos implicando assim, numa aparente consideração alheia, corroborando a insuspeita bondade da tolerância.

No entanto, o que está em jogo nesse aspecto, é o fato de que esse modelo de tolerância corresponde ao modelo ao qual Marcuse (1970), apresenta com o nome de repressiva, ou seja, passiva e assimilada pela massa e que em seu entender deve ser denunciada, pois colabora com a doutrinação e com a “ditadura da maioria”, na desconsideração do diferente e do excêntrico.

Na esteira das reflexões de Marcuse (1970), e com conotação marcadamente latino-americana de compreensão da atitude de tolerância, Cardoso (2003) acentua o que se poderia denominar como caráter positivo e até propositivo da reafirmação da tolerância contemporânea como conceito a ser praticado em prol de suas finalidades elementares e de grande significado e utilidade para o contexto social da atualidade.

A tolerância, [...] contrapõe-se a hegemonia de qualquer cultura que domina e marginaliza as demais. Portanto, a tolerância tem limites claros. Não se pode tolerar a intolerância nas relações de exploração entre os povos, classes ou grupos sociais. Sem limites, a tolerância seria sua própria negação. (Cardoso, 2003, p.20)

A hegemonia da maioria, como é própria do fazer democrático atual, além de não se justificar no tocante à legalidade de direitos inerentes aos indivíduos, que analiticamente situam-se no âmbito da humanidade, também, não se justifica do ponto de vista sócio-político dessa constituição humanística, pois, a padronização tem nuances de totalitarismo engendrado por mecanismos inumanos, cuja versatilidade mal pode ser medida, mas que aos poucos vai sendo desvendada e denunciada, muitas vezes até estereotipada e assumida como atitude “partícipe” do fazer democrático.

[...] Qualquer reivindicação de se expressar a cultura de uma minoria em público tende a produzir ansiedade entre a maioria (daí a controvérsia na França sobre o hábito muçulmano de cobrir a cabeça nas escolas públicas). Em princípio, não há coerção de indivíduos, mas a pressão para que todos se assimilem à nação dominante, pelo

menos no que se refere a práticas públicas[...]. (WALZER, 1999, p.36)

Há que se reconhecer, portanto, os limites da tolerância engendrada pela contemporaneidade, porque, dada sua consideração de “pureza”, ou “neutralidade”, “passividade” e até “insuspeitabilidade”, é possível a partir dela, ou melhor, de sua aparência desenvolver doutrinações ideológicas que notadamente forjam uma sociedade internamente intolerante, que ao invés de fortalecer e promover a convivência pacífica por meio da diferença, atestada pela individualidade que forja o tecido social, acaba por estimular e manter o *status quo* repressivo para com as chamadas minorias ou excentricidades. Dessa maneira, se faz necessário a partir de uma análise contemporânea apontar os possíveis caminhos e iniciativas que viabilizem a “nova” modalidade de tolerância que se pretende tendo em vista a urgência dos tempos atuais.

4.4. A nova tolerância e suas práticas: *continuum*, diferença dispersa e circunstancialidade

Tendo considerado aqueles que se podem denominar como limites da tolerância, visto que esta atitude não pode ser considerada, como já salientado alheia a qualquer suspeita, se faz necessário que a mesma se tenha em muito boa conta para que sua manutenção, ainda que não indiscriminadamente, seja levada em consideração e na melhor das hipóteses, posta em prática, a partir de uma compreensão mais límpida de suas questões empíricas e, portanto, sociais, que a corroboram a partir do interior das sociedades marcadamente conflituosas dada toda a gama de idiosincrasias com as quais se tece a convivência.

Tendo em vista ainda, o epíteto de pacífica e de equidade, no sentido de justiça igualitária e por isso, garantidora da estabilidade democrática da vida de grupos e individualidades, pressupostas pela igualdade de oportunidades, Walzer (1999) estabelece uma diferenciação mínima entre os dois modelos de tolerância que se pôde conhecer até o presente momento, aquele de aparência, que remonta a um conservadorismo de tolerar o excêntrico e “permitir” sua existência, que notadamente faz insurgir novos e velhos preconceitos, divisando sociedades em prol de um solipsismo cuja finalidade é exilar pela solidão, retirando as capacidades que inviabilizam a manutenção do poder de alguns poucos.

E, por outro lado, Walzer (1999) propõe o “novo” modelo de tolerância, que por sua vez se pode caracterizar duplamente, tanto por *Tolerance*, quanto por *Toleration*⁹³, uma sistemática e outra de caráter espontâneo, mas que convergem para a consideração da multifacetada fenomenologia humanística a qual se tem observado e convivido na contemporaneidade com ênfase consciente certamente jamais vista.

Ao primeiro modelo de tolerância, àquele sobre o qual, nas abordagens marcusianas a crítica recai, subsumindo a problemática da aparência de tolerar e, portanto, de conviver, Walzer acrescenta um *continuum*⁹⁴, isto é, o filósofo colabora para o desvelamento de outro aspecto desse mecanismo, o processual, que conceitualiza a tolerância como atitude de espírito homogenizador que acaba por criar uma aceitação, não tácita, mas bastante próxima disso descrita da seguinte maneira,

A primeira delas, que remonta às origens da tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII, é simplesmente uma resignada aceitação da diferença para preservar a paz. As pessoas vão se matando durante anos e anos, até que, felizmente, um dia a exaustão se instala, a isso denominamos tolerância. [...] Uma segunda atitude possível é passiva, descontraída bondosamente indiferente à indiferença: “tem lugar para tudo no mundo”. Uma terceira decorre de uma espécie de estoicismo moral: um reconhecimento baseado no princípio de que os “outros” têm direitos, mesmo quando exercem tais direitos de modo antipático. Uma quarta expressa abertura para com os outros; curiosidade, talvez respeito, uma disposição de ouvir e aprender. E, no ponto mais avançado do continuum, está o endosso entusiástico da diferença. É um endosso estético, se a diferença for tomada como a representação cultural da grandeza e diversidade da criação divina ou do mundo natural. É um endosso funcional, se a diferença for vista, como na liberal argumentação multiculturalista, como uma condição necessária para a prosperidade humana, aquela que possibilita a cada homem e mulher as escolhas que dão significado a sua autonomia. (WALZER, 1999, p.16-17)⁹⁵

⁹³ A distinção ora mencionada entre *Tolerance* e *Toleration* é estabelecida por Walzer para dimensionar e sintetizar as diversas modalidades do uso do termo tolerância em sua abordagem, “De fato, a tolerância como atitude assume muitas formas diferentes, e a tolerância como prática pode se organizar de diferentes maneiras”. (WALZER, 1999, p.XII)

⁹⁴ De maneira mais resumida o filósofo apresenta o mesmo *Continuum* da seguinte maneira: “Dos que são capazes de agir assim direi, sem levar em conta sua posição no *continuum* da resignação, indiferença, aceitação estoica, curiosidade e entusiasmo [...]” (WALZER, 1999, p.18)

⁹⁵ Ainda que se assevere que tais pontuações possam colaborar para uma tolerância genuína, deve-se precaver de uma análise ingênua com relação à sua aparência. Assim, para uma possível adoção dessa crítica em detrimento da consideração do diferente como fundamento para a convivência, afirma o pensador: “Mas não será a tolerância mais estável se as pessoas ocuparem um ponto mais avançado no *continuum*? [...] Não há dúvidas de que as relações pessoais que atravessam fronteiras culturais seriam melhoradas se as pessoas avançassem para além da tolerância mínima que as descrições gráficas da intolerância visam a produzir. [...] No fim, contudo, devo indagar se essas asserções ainda são sustentáveis na emergente versão ‘pós-moderna’ da tolerância” (Ibidem, 1999, p.18-19)

Walzer não coaduna suas análises a esta última concepção de tolerância visto que a mesma se expressa de maneira contraditória como endosso, não como tolerância. Dessa forma se descaracteriza a tolerância, pois esta incide em convivência pacífica do diferente e discordante, isto é, “Se quero que os outros estejam, nesta sociedade, entre nós, então não estou tolerando, mas sim apoiando a alteridade” (WALZER, 1999, p.16-17).

Assim, para o filósofo, ser tolerante significa reconhecer que toda e qualquer sociedade é composta por pluralidade de pessoas, que mesmo em suas características mais elementares possuem outras tantas diversas formas, por vezes até inimagináveis do ponto de vista do próprio indivíduo e da própria sociedade em que participa, de se representar. Trata-se, portanto, de conviver despretensiosamente, ou seja, para além de endossar uma vida, ou uma atitude, até porque o fato de endossar subordina o outro ao crivo do que endossa. Por despretensão deve-se entender aqui o fato de conviver com o que não se coaduna, com o que não se adotaria para si e que enquanto atitude pode ser considerado reprovável devido ao fato de não acordar com o usualmente posto.

Em qualquer sociedade pluralista sempre haverá pessoas, por mais firme que seja seu compromisso com o pluralismo, para as quais será muito difícil conviver com alguma diferença particular – talvez uma forma de culto, de organização familiar, uma dieta alimentar, uma prática sexual ou um modo de vestir. Embora defendam a ideia de diferença, essas pessoas apenas toleram as diferenças concretas. Mas mesmo pessoas que não sentem essa dificuldade são chamadas de tolerantes. São aquelas que aceitam homens e mulheres cujas crenças não adotam, cujas práticas se recusam a imitar. Convivem com uma alteridade que, por mais que aprovem sua presença no mundo, é diferente daquilo que conhecem, algo de fora e estranho. Dos que são capazes de agir assim direi, [...] que se trata de pessoas que possuem a virtude da tolerância. (WALZER, 1999, p.17-18)

Neste aspecto a primeira argumentação, a do *continuum* aproxima-se, não totalmente, mas parcialmente do projeto Moderno, por assim dizer, que por sua vez enfatiza a tolerância por meio da afirmação de grupos e indivíduos confirmados por suas características histórica ou culturalmente adquiridas, fortalecendo assim a coexistência, no sentido de compartilhar de um espaço comum, isto é, de viver em comunidade, o que não quer dizer que houvesse qualquer circunstância pacífica, mas minimamente de aceitação.

Portanto, o pressuposto Moderno da tolerância consistia peremptoriamente em reforçar a separação entre grupos e até entre indivíduos, tencionando entre a assimilação individual ou o enraizamento grupal, entre a evasão e o compromisso.

Na esteira desse pensamento Moderno, o projeto dito Pós-moderno possui características que tem enfatizado uma espécie de “diferença dispersa”, ou seja, apontando para além de qualquer padronização, suprimindo a mencionada tensão moderna de convivência, e até deslocando a ênfase, da decisão individual pela massa ou pelo grupo tradicional, para a interpretação livre de si e conseqüentemente dos grupos.

Trata-se da busca ou extinção de fronteiras entendendo que tanto o “eu”, enquanto “sujeito”, e o “outro”, também considerado em igualdade como “sujeito”, e nesse sentido, a igualdade parece denotar o que de fato pretende os parâmetros de justiça e consideração mútuas, são denominados como estrangeiros, ou, imigrantes. Ou seja, é na verdade o esforço por colocar a ênfase na diferença que reside na espontaneidade e incomensurabilidade das potencialidades humanas de manifestação.

Em sociedades imigrantes, [...], as pessoas começaram a provar o que poderíamos considerar como uma vida sem fronteiras definidas e sem identidades singulares ou seguras. A diferença está, por assim dizer, dispersa, de modo que se encontra em toda parte, todo dia. Os indivíduos fogem de seus limites provincianos e se misturam livremente com membros da maioria, mas sem necessariamente assimilar-se a uma identidade comum. O controle do grupo sobre seus membros é mais frouxo do que jamais foi no passado, mas não é de modo algum anulado por inteiro. O resultado é uma constante mistura de indivíduos de identidade ambígua, o casamento entre indivíduos de grupos diferentes, portanto, um multiculturalismo muito intenso que se percebe não apenas na sociedade como um todo mas também num número crescente de famílias e até mesmo de indivíduos. (WALZER, 1999, p.114-115)

Portanto, a tolerância como proposta pós-moderna sugere uma sociedade de identidades parasitárias, ou seja, em constante movimento e sem a necessidade de assimilar-se ou de confirmar-se univocamente, “O projeto pós-moderno solapa qualquer espécie de identidade comum e comportamento-padrão. Origina uma sociedade em que os pronomes plurais “nós” e “eles” (e até mesmo os pronomes mistos “nós” e “eu”) não têm referentes fixos. Aponta para a própria perfeição da liberdade individual”. (WALZER, 1999, p.116)

De acordo, portanto, com o sentido dado pelo pensador à proposta pós-moderna de interpretação das relações que pressupõe a tolerância como voltada para a convivência entre os diferentes e com o acréscimo de pacífica, destaca-se o fundamento habermasiano e kantiano de livre transição interpretativa dos papéis sociais que podem desempenhar os sujeitos dessa interação.

Por fim, a tolerância entendida a partir da pluralidade e da diferença como parâmetros de relacionamento e entendimento da sociedade contemporânea, entranha-se nas perspectivas processuais do conflito entre o procedimental e o circunstancialmente posto, sobretudo, pela Modernidade em seu entendimento de justificação de conduta. Dessa forma Walzer propõe ainda que a tolerância que se pretende pacificadora está atrelada às circunstâncias dada a transitoriedade axiológica e conseqüentemente atitudinal da atualidade.

No dizer de Michael Walzer (1999), a tolerância pode ser considerada uma atitude, principalmente quando a mesma assume como procedimento um fazer múltiplo e não seriado, ou não determinado, isto é, a tolerância passa a ser uma atitude quando expressa a pluralidade das concepções e do *modus vivendi* convencionado no dia a dia das inúmeras sociedades.

Considerando a possibilidade de não haver somente um modelo de tolerância para designar tal ênfase na perspectiva da atitude, Walzer diferencia esse primeiro modelo por meio do termo *Tolerance*. Há também, a tolerância como prática, que pode desdobrar-se em diferentes maneiras, contudo, esta se diferencia da concepção anterior por conter a organicidade como característica particular. Portanto, a tolerância vincula-se necessariamente ao campo da moral, sendo uma atitude que pode por um lado ser sistematizada conscientemente e, nesse sentido entendida como *Toleration*, mas, também, podendo ser não sistematizada, como *Tolerance*.

Tal abordagem acerca da tolerância entendida como sistêmica ou não-sistêmica, é o principal fundamento para a compreensão da conceituação sócio-política de Walzer. Tais ideias foram traduzidas pelo cientista social como interpretações da tolerância, que revelam invariavelmente a mentalidade e as atitudes que decorrem dessa compreensão. Assim, *tolerance* por se tratar de uma ideia não sistemática, que foge aos padrões da legalidade, no sentido de ligada a um padrão estereotipado e frequentemente pré-estabelecido que moralize as condutas, vincula-se diretamente a espontaneidade, isto é, sem demarcações e sem previsibilidade.

Por outro lado a *toleration* vigora no cenário público, como a atitude nomeadamente proposital, com finalidade estabelecida e publicada, pois remete os indivíduos constituintes à obrigatoriedade da adaptação em prol da convivência com o outro.

A convivência pacífica em uma dada sociedade pressupõe a interação e a aceitação mútuas dos indivíduos que a compõe. Para isso, são estipulados regramentos básicos, mínimos, que sejam capazes de assegurar a cada indivíduo politicamente estabelecido no seio social, os ditames e os direitos relativos ao corpo dessa sociedade a qual pertence. Assim, tem-se o espírito que permeia o fazer jurídico e ao mesmo tempo, o espírito que permeia os princípios dos grandes sistemas, considerados universais, tais como os chamados Direitos Humanos. Trata-se na prática, de uma estratégia minimalista, com vistas para a universalidade.

Contudo, “não há princípios que regulem todos os regimes de tolerância, ou que nos obriguem a agir em todas as circunstâncias, em todas as épocas e lugares, em nome de um conjunto particular de arranjos políticos ou constitucionais” (Walzer, 1999, p.5). E neste sentido é possível asseverar, acerca da criação de leis que cerceiam os indivíduos em suas atitudes. A sociedade atual, com suas variações múltiplas e imensuráveis, com sua transitoriedade e transformação dos chamados valores consensuais, aparenta certa vulnerabilidade e inconstância, principalmente frente aos “novos” modelos atitudinais assumidos corporativa e individualmente no âmbito social⁹⁶.

Por isso Walzer (1999) define a moderna atitude de tolerância (*toleration* ou *tolerance*) como de caráter procedimentalista ou circunstancialista. Por procedimentalismo entende uma espécie de biologismo jurídico onde o estabelecimento de leis e regras válidas universal e indistintamente, é corrompido pela prática que o confunde com a padronização inclusive comportamental dos indivíduos que compõe uma sociedade. Obviamente que o que aqui se condena é o procedimentalismo e não a moral de procedimentos, esta por sua vez é expressa tipicamente nos estabelecimento de leis e regras mínimas a nortear as atitudes. Aqui refere-se diretamente ao minimalismo jurídico de Kant com o estabelecimento de princípios mínimos de convivência. Por

⁹⁶ Como referência a essa crise de transitoriedade que se pode detectar no fazer social, leia-se o texto de Louro, publicado no V Colóquio sobre questões curriculares, disponível em <http://www.unb.br/in/his/gefem>.

outro lado, o circunstancialismo implica necessariamente no estabelecimento de uma moral jurídica cujo vértice não é a lei, mas, as circunstâncias e o julgamento, e a indicação do correto e do incorreto, são determinados pelo acaso das circunstâncias imbricadas, não havendo assim, um padrão imperativo, qualquer que seja.

Através do circunstancialismo, que é deveras um relativismo, todavia não de caráter irrestrito, o que se pode obter é justamente uma moral de circunstâncias, tendo em vista o ser aleatório e não presumível que pode ser observado nas atitudes dos indivíduos socialmente compostos.

A alteridade imanente do conceito de tolerância observado a partir das teorias circunstanciais de Walzer conferem um novo modelo de uso do termo, onde o indivíduo, não como no período das “trevas”, era impelido à suportar o outro, mas sim, a re-significar a relação, procedimento este que é mais ético e ao mesmo tempo o único possível para as relações ditas humanas, principalmente quando o objetivo é a convivência pacífica; Segundo as teorias ora estudadas, há a necessidade de uma “mão-dupla” na (re) interpretação da tolerância, no sentido de que tolerar significa ser ao mesmo tempo objeto e sujeito de uma ação, ser dual, ao mesmo tempo coadjuvante e protagonista, tolerante e tolerado.

Na continuidade de Marcuse (1970), Walzer (1999), realça a necessidade de que a tolerância não seja vista de maneira ingênua, ou insuspeitadamente, e até mesmo como finalidade última do *telos* humanístico de pacificação, ou seja, que, de acordo com sua natureza, a tolerância se caracteriza com alguma relatividade que dela emergindo, sobretudo, acerca das considerações múltiplas por ela comportadas, pode ser sim utilizada como meio de se alcançar a hegemonia. Deve haver segundo Walzer (1999), uma ponderação sobre a tolerância e o modo como aparece nos diversos cenários sociais, com a finalidade de desmistificar seu *status*, e implementar, por outro lado, que a mesma pode, em algum sentido, não ser tão pertinente como comumente apresentado.

No entanto, a tolerância possui valores que lhes são próprios, há em seu bojo uma forte ligação com princípios caros ao fazer social tais como a liberdade, a verdade, a justiça, a convivência, entre outros. Dessa maneira afirma Walzer (1999):

Não porque as pessoas de fato sempre lhe dão valor – é óbvio que muitas vezes não o fazem. O sinal de que é boa é o fato de as pessoas sentirem-se tão fortemente inclinadas a dizer que lhe dão valor. Elas não conseguem justificar-se, nem para si mesmas nem perante os

outros, sem endossar o valor da coexistência pacífica e da vida e liberdade a que ela serve. Este um fato sobre o mundo moral – pelo menos no sentido limitado em que o peso da argumentação recai sobre aqueles que rejeitariam esses valores. São os praticantes da perseguição religiosa, da assimilação forçada, da guerra das cruzadas ou da “purificação étnica” que precisam se justificar, e geralmente se justificam não defendendo o que fazem, mas negando que o fazem. (WALZER, 1999, p.4 e 5)

Ao elaborar um elogio referente ao parecer tolerante há que se envidar esforços intelectivos e de averiguação para que se consiga observar minimamente e com alguma clareza conceitual as nuances internas à mencionada prática que conforme anteriormente mencionado possui características que direcionam os questionamentos acerca da tolerância para uma usualidade que a situa entre os conceitos que sustentam a mundo tal como ele é,

[...] quero aqui apenas sugerir o que a tolerância sustenta. Ela sustenta a própria vida, porque a perseguição muitas vezes visa à morte, e também sustenta as vidas comuns, as diferentes comunidades em que vivemos. A tolerância torna a diferença possível; a diferença, torna a tolerância necessária. (Ibidem, 1999, p.XII)

Dessa maneira evidenciam-se as urgências intrínsecas às realidades por ela possibilitadas, como no caso da “coexistência pacífica de grupos e pessoas com histórias, culturas e identidades diferentes, que é o que a tolerância possibilita” (WALZER, 1999, p.4)

Assim, o primeiro elogio devido ao parecer tolerante tem a ver com o espaço por ela propiciado para uma sociedade de cunho humanístico, conforme sugerido por Marcuse (1970) que a dimensiona como aquela que deve ser conhecida e praticada para que o desenvolvimento ou o melhoramento social seja alcançado tanto qualitativa, quanto quantitativamente, ou seja, possui a responsabilidade de promover a pluralidade a partir da convivência entre os diferentes, não divisados hierarquicamente.

O segundo⁹⁷ elogio tem a ver com o parecer político de exercício do poder e entrelaça-se com o terceiro, o da divisão de classe, entendido aqui não no sentido

⁹⁷ Inspirada nas chamadas “Questões práticas”, título do Capítulo IV “Da Tolerância” (1999), propõe-se uma reflexão elogiosa da tolerância com alguns acréscimos como no caso do primeiro elogio, mas também, com alguns paralelismos das teorias walzerianas com aquilo que se pretende, sobretudo nas

estabelecido pelas teorias de Marx, mas, em consonância com as reflexões de Walzer e do comunitarismo. Com relação ao poder, e citando Stephen L. Carter em *The Culture of Disbelief*, Walzer diagnostica o modo como a tolerância tem sido apresentada na atualidade, como uma forma de exercer o domínio sobre alguém cuja função ou, a situação e até mesmo a conaturalidade inferiorizou. Tolerar seria, nesse sentido, o mesmo de permitir e de aceitar o outro estabelecendo condições para sua existência, discurso que assume notadamente a tonalidade de ameaça e impede a tolerância de mão dupla, ou de espontaneidade.

Do ponto de vista das relações políticas talvez este seja um mecanismo que funcione em alguma situação complexa, mas está longe de ser chamado de tolerância com vistas para a convivência pacífica, que deveria ser o intento maior da sociedade global, mas que por muitas vezes é solapado pela manutenção da vida abastada em detrimento da existência alheia e com menor consideração pelo fato já citado de uma pseudo-inferioridade que serve somente à dinâmica do poder.

Nesse sentido, Walzer aponta para o respeito mútuo como atitude que mais contribui para a tolerância dita pacífica, “a atitude mais atraente, talvez, mas não necessariamente a que tem maior probabilidade de se desenvolver ou a mais estável ao longo do tempo” (Walzer, 1999, p.69).

Mas devíamos avançar nesse paradigma rumo a algo como o “respeito mútuo”, ou seja, se não eliminamos a existência concreta de indivíduos (ou nações) mais poderosos – em qualquer dos sentidos que isso signifique – ao menos podemos trabalhar com a ideia de que não precisamos eliminar/rebaixar aqueles que estão “por baixo”. (GODOY JUNIOR, 2013, p.193)

Assim, o filósofo aponta para uma solução paliativa na busca de tal “respeito mútuo” de envergadura mais estável para o âmbito político, do que a própria tolerância. No que se refere a esse modelo de tolerância apresentada pelo próprio Walzer (1999), ele mesmo faz advertência: “A tolerância é, muitas vezes, subestimada, como se fosse o mínimo que se pode fazer por nossos semelhantes, o menor de seus mínimos direitos” (1999, p.XI).

questões políticas, de gênero e educativas. Assim, não serão tratadas, nem o problema da tolerância com os intolerantes, justificado pelos limites de tolerar expostos anteriormente, nem seus aspectos religiosos.

Em relação a classe como inserção elogiosa da tolerância, há de se reconhecer que a mesma propicia uma reflexão que vai de encontro ao problema da classificação social que desde de Marx tem desafiado a constituição humanitária, sempre plural, mas com a exigência de um *status* de igualdade mínima que propicie a princípio a sobrevivência e posteriormente o desenvolvimento de indivíduos e grupos.

A tolerância pode atuar num cenário onde haja a desigualdade entre grupos cujas características são evidentemente distintas, seja pela cultura ou mesmo pelo desenvolvimento político e histórico que as caracterizou, no entanto, sob a insuspeitabilidade de assimilação de grupos transformados em classes, obtém-se intolerância, isto é, uma classificação voltada para a repressão, já mencionada em Marcuse (1970) em sua Crítica da tolerância repressiva, que ao contrário do que se poderia pensar, não tem como objetivo último dissipar o opositor, o antagônico, o excêntrico, mas, como se trata de uma espécie de marginalização, mantê-lo em tal situação, fomentando o reconhecimento do domínio do mais forte.

Um grupo étnico ou religioso que constitua o lupemproletariado de uma sociedade, ou uma subclasse, é com certeza o foco de extrema intolerância – não que seus membros sejam massacrados ou expulsos (pois eles muitas vezes desempenham um papel economicamente útil que mais ninguém quer assumir), mas são diariamente discriminados, rejeitados e humilhados. Os outros cidadãos, sem dúvida, se resignam com sua presença, mas essa não é a espécie de resignação que conta como tolerância, pois vem acompanhada pelo desejo de que esse grupo fosse invisível. [...] Na prática, é improvável que haja respeito específico ou maior tolerância, a menos que a ligação entre classe e grupos seja rompida. (WALZER, 1999, p.77)

Walzer aponta para a desvinculação dos conceitos de grupo e classe, como solução em prol de uma tolerância voltada para o reconhecimento do outro não somente como participante da sociedade, mas, como de igual consideração. Nesse sentido, ações como a valorização das hierarquias internas de cada grupo, como forma de estabilização social, contribui com a não assimilação, entendida como perigo eminentemente circunscrito aos agrupamentos cuja identidade fragmenta-se ao ponto de colocar em dúvida sua própria identidade, inclusive do ponto de vista cultural.

Nessa mesma perspectiva, privilegiar grupos minoritários incentiva a intolerância, “Causa uma verdadeira injustiça” e “gera perigosos ressentimentos políticos”, no interior das sociedades que comportam grupos, geralmente categorizados

pela história, ou pelo desenvolvimento político. Ao extinguir-se o paradigma que une classe e grupo, se está optando por aquilo que Habermas (1989) já previa para as relações de comunicação que são na prática um modo diferente de falar sobre as relações humanas que tecem as interações tolerantes, ou seja, nessas relações não pode haver a interpretação unívoca de que, ou se é objeto, ou, se é sujeito, mas, que no interior das comunidades, ambas as realidades, sujeito e objeto dizem respeito aos indivíduos que dele compartilham. Assim, aumenta o entendimento de que “em sociedades pluralistas, uma tolerância maior, exige um igualitarismo maior” (WALZER, 1999, p.78).

Em “Da Tolerância” as questões de gênero situam-se como a terceira questão prática, da qual a tolerância se faz necessária, no entanto, para a elaboração ora em curso, a questão de gênero se constitui como a quarta maneira de se propor a tolerância como fazer benéfico para a atualidade (precedida pelo *telos* humanístico, pelo parecer político e pela divisão de classes). Nesse aspecto específico, ela vigora em comum acordo com a diversidade cultural, colaborando decisivamente com as escolhas individuais feitas internamente aos grupos que comportam tais diversidades, ou seja, o intolerável⁹⁸ está submetido ao modelo político de Estado adotado como paradigma. Dessa forma não são toleradas internamente práticas compulsórias, ainda que digam respeito ao uso religioso e que façam frente ou ameacem a estabilidade estatal.

O argumento a favor da tolerância tem a ver com o “respeito pela diversidade cultural” – uma diversidade concebida, como ocorre no modelo-padrão de Estado-nação, como consequência de escolhas feitas por membros estereotípicos de uma comunidade cultural. (Ibidem, 1999, p. 82)

⁹⁸ CARDOSO (2003, p. 164) fundamenta sua argumentação sobre a tolerância no cenário do multiculturalismo a partir das reflexões de BOBBIO (1992, p.210) onde afirma haver dois pares do binômio tolerância e intolerância. O primeiro, o mais simples refere-se as atitudes cuja clareza denota a origem e o fator impulsionador da atitude, dessa maneira, “Quando defendemos os valores de liberdade, respeito às diferenças culturais e convivência pacífica, estamos nos referindo a tolerância em sentido positivo e rejeitando atitudes de preconceito e de todas as formas de exclusão do diferente que constituem a intolerância em sentido negativo”. (CARDOSO, 2003, p.164) e a intolerância nesse sentido diz respeito à tentativa de, sob a justificativa ideológica, ou de dominação política como no caso da hegemonia da tradição em detrimento do novo, pretende seu emudecimento. O outro lado do binômio, a tolerância apresenta-se como negativa, isto é, quando esta “veicula sentidos de indiferença diante do outro, condescendência ante o erro, indulgência com a opressão, tudo em nome de uma tranqüilidade de vida descompromissada”. (p.164) Quando, porém, “A denúncia desta e a sua oposição significam defender a intolerância em sentido positivo: aquela que revela a firmeza nos princípios, isto é, que defende a justa exclusão de tudo aquilo que provoca opressão e desigualdades sociais” (p.164-165), tem-se a intolerância positiva.

O autor trata particularmente de questões que se destacam por sua ligação política com o Estado, tais como o ato de cobrir o corpo das mulheres, prática tipicamente muçulmana⁹⁹, ainda que residam em sociedades liberais como a francesa. Contudo, a pluralidade e complexidade das questões de gênero não somente desafiam o amadurecimento de ações tolerantes, mas, se mostram verdadeiras oportunidades educativas na promoção da diferença, e nesse sentido, as teorias de tolerância propostas por Walzer (1999) endossam as inovadoras e não menos desafiadoras tentativas de se re-significar aspectos historicamente convencionados e que muitas vezes impedem uma compreensão maximizada tanto das escolhas particulares, quanto das questões de poder implícitas à sua manutenção.

A Teoria Queer, por exemplo, cujo expoente na atualidade, é a filósofa Judith Butler, e que tem seu fundamento maior nas análises de Foucault, considera necessária uma nova compreensão acerca das definições relativas ao gênero, lembrando que o binarismo é mero constructo histórico-social e que as relações que dele decorrem reverberam no tolhimento e na repressão das espontaneidades e multiplicidades de manifestação tanto individual quanto comunitária.

Não se deve fazer divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discricção é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apóiam e atravessam os discursos. (Foucault, 1988, p.30)

⁹⁹ Nesse aspecto Walzer (1999) também menciona os exemplos da *Sati*, que é “a auto-imolação de uma viúva hindu sobre a pira funerária do marido” (p.80), e a mutilação genital, clitoridectomia ou infibulação. “Essas duas operações geralmente praticadas em meninas ou jovens mulheres num grande número de países africanos [...]” (p.81); Mas também as atuais “Guerras sobre o aborto”, onde muito embora o autor verse a partir da realidade estadunidense, expõe o modo como a partir de tais interações emergem os conflitos entre fundamentalistas e relativistas no âmbito sócio-político da luta pela hegemonia popular e jurídica. Portanto, em suas reflexões Walzer problematiza os limites da tolerância nos lugares de tais práticas colocando em evidência a relação entre costumes, religiões, práticas rituais entre outros tradicionalismos, muitos vezes considerados inumanos, todavia, justificados por uma ideologia transcendental. O problema que se coloca nesse contexto diz respeito a delimitação da tolerância e da discrepância entre os paradigmas, ao qual Walzer (1999) conclui: “Que diferenças culturais sobrarão depois que essas disputas forem resolvidas, como um dia serão, a favor da autonomia feminina e da igualdade de gêneros? Se os tradicionalistas estiverem certos, nada sobrará. Mas é improvável que estejam. A igualdade de gêneros assumirá formas diferentes em diferentes tempos e lugares, e até no mesmo lugar entre grupos diferentes de pessoas, e alguma dessas formas se mostrará coerente com a diferença cultural. Pode acontecer que os homens venham a desempenhar um papel maior na preservação e reprodução das culturas a que dizem dar valor” (WALZER, 1999, p.86).

Dessa forma, a Teoria Queer apresenta-se como alternativa que se insere na perspectiva tanto Habermasiana, quando pretende uma nova dimensionalidade das relações de gênero, a partir da reconsideração do *locus* do sujeito e de sua interação com outros sujeitos, mas também, marcusiana e walzeriana no que tange a partidarização em prol da preservação e manutenção da vida mesma dos atores imbricados nesse contexto,¹⁰⁰portanto, a Teoria Queer encontra-se filosófica e socialmente unida à tolerância enquanto propositura atitudinal.

4.5. A educação como prática de tolerância

Por fim, a última das práticas a qual se pretende elogiar e ao mesmo tempo problematizar aqui, tem a ver com a tolerância e seu estreito vínculo com o fazer educacional, especificamente escolar. Walzer (1999) insere o tema da educação em perspectiva com as práticas de tolerância.

Nesse aspecto da abordagem, o autor sugere conclusivamente que a tensão que se observa no interior do âmbito escolar, é a oportunidade pela qual é possível educar os indivíduos para a prática tolerante da convivência pacífica, vez que a escola é o lugar onde se encontram as diversidades e as multiplicidades que forjarão a comunidade da qual ela mesma é fruto e parte fundamental. Dessa afirmação pode-se inclusive dizer que ela é o vértice das discussões político-sociais que se estabelecem externamente, isto é, ou dela foram extraídos, ou para ela convergem direta ou indiretamente.

Assim, o autor aponta para indícios de conflitos intraescolares que sugerem a necessidade da tolerância enquanto paradigma subjetivo, mas também, como baliza orientadora do proceder escolar objetivo, em seus diversos aspectos, notadamente na

¹⁰⁰ Cabe ressaltar que “A Teoria queer afirma ainda que as estratégias de grupos minoritários, como os homossexuais, reforçam um binarismo, onde um dos pólos sempre será normativo, deixando o centro deste cenário vazio (Stein & Plummer, 1997). Com isso a proposta não seria abandonar, mas sim problematizar estes binarismos.[...] podemos descrever assim, um posicionamento anti-normativo entre as diferentes orientações sexuais, desnaturalizando identidades como principal estratégia. Já segundo Namaste (1996), uma das principais apostas queer, é ainda abranger uma multiplicidade de identidades, repensando o binarismo hetero/homossexualidade, não apenas levando em conta minorias homossexuais, mas também identidades sexuais que não são tidas como transgressoras, tais como determinadas posições heterossexuais não legitimadas. Desta forma, segundo este autor, através do questionamento de binarismos, abriremos um espaço maior de construção individual na sociedade, uma vez que não se trabalha com a ideia de um sujeito inserido em grupos onde ele seja identificado como tendo uma identidade imutável. (Souza, Alberto Carneiro Barbosa de. “Se ele é artilheiro, eu também quero sair do banco” : um estudo sobre a co-parentalidade homossexual / Alberto Carneiro Barbosa de Souza ; orientadora: Terezinha Féres Carneiro. – 2008. p.16)

relação Estado (currículo) e escola, Estado e família, escola e família, escola-conteúdo e aluno, aluno e professor, professor e conteúdo, entre tantas relações possíveis de serem observadas através do âmbito da educação formal.

No entanto, esses conflitos colaboram diretamente para a valorização do conceito de tolerância como promotor da convivência pacífica. O primeiro é o conflito entre *Polis* e *Domus* (Estado e família/casa), que pode aparentar uma discussão superficial, porém de substancial importância, sobretudo, quanto a classificação da educação como política ou de sua exclusão desse âmbito, visto estar vinculada com a primeira, segunda e terceira proposições práticas relativas à tolerância feitas por Walzer (1999), a saber, essa propositura traduz na escola a relação entre Estado e família enquanto grupo e a relação entre os indivíduos que compõe essas esferas sociais.

Tal categorização, diz respeito ao conflito que se estabelece a partir da mencionada relação em que a criança como indivíduo, formado pela educação dos valores familiares relativos ao seu pertencimento primeiro, passa a frequentar a escola, entrando em contato com outros conhecimentos previamente estabelecidos e adquiridos pela humanidade ao longo de sua existência e, que passam a compor a dimensão ampliada do mundo previamente estruturado, trata-se da relação estudante (indivíduo) com a escola (estrutura pré-estabelecida – conhecimentos acumulados histórica e culturalmente)

O segundo conflito parte dessa aproximação entre indivíduos que representam seus grupos sociais e familiares e são inseridos na dinâmica relacional escolar, relação que muitas vezes incide em tentativa de dominação de grupos menores numericamente ou, de grupos diferenciados culturalmente donde se deve precaver de tal usurpação que na verdade reconhece a escola como formadora mais efetiva inclusive do ponto de vista da convivência.

Contudo, a mencionada precaução não se refere exclusivamente a esses grupos que emergem da prática social e que de maneira proselitista pretendem-se hegemônicos e por isso mesmo buscam doutrinar a partir da infância, por vezes não reconhecidos formalmente, mas pode ser assumida pelo próprio Estado quando se pretende totalitário. Assim, a tolerância quando considerada internamente ao fazer escolar torna-se necessária visto parecer o único modo pelo qual se pode conferir à escolarização, considerada enquanto instrumento intermediário, uma postura crítica de convivência pacífica e ao mesmo tempo limitadora dos espaços entre pareceres diferentes.

O terceiro problema é o mais contundente, tanto por sua aparência quanto por aquilo que dele quase não se discute, talvez pelo fato de que a resposta histórica não colabore diretamente com as possíveis intenções investigativas dos que a empreendem. Aparentemente a discussão gira em torno da definição acerca do caráter político da educação, como mencionado no primeiro conflito, contudo, o aspecto que se depreende dessa perspectiva primeira está contido nas entrelinhas do problema e diz respeito ao embate entre as esferas pública e privada, que em Arendt (2013a) é o principal fundamento da crise da educação contemporânea.

Por isso, tendo como ponto de partida a reflexão acerca do papel mediador da escola, ou de sua instrumentalização, bem como a associação da tolerância à política, nos moldes como se apresenta na atualidade seja pela aparente pureza de seu proceder, seja pela genuína tolerância que parte da igualdade mínima como pressuposto, mas, que mantém a ênfase axiológica sobre a diferença como fator pacificador dessa convivência, se consolida a necessidade de avaliar os efeitos e as nuances dessa relação entre escola e política, como representantes do embate citado por Arendt (2013a) entre as esferas pública e privada, cuja maior reverberação se observa no ambiente escolar entendido como local de forjamento da convivência pacífica entre os diferentes.

A origem do citado conflito situa-se de um lado pela postura do Estado em estabelecer parâmetros, que se possam reconhecer pelo currículo escolar e que estejam em acordo com a formação pretendida por ele e estabelecida no espaço democrático de participação. Por outro lado, as crianças, não consideradas aprioristicamente, isto é, como *tabula rasa*, trazem para a escola, a educação não formal (não-escolar), recebida pelos pais e pelos grupos dos quais participam, que até então perfaziam única e exclusivamente a construção identitária individual, mesmo que tais características fossem notadamente individualizantes de sua personalidade e de seu conhecimento. Assim, compreende-se a natureza de tal conflito, pois, “Todos os regimes internos têm de ensinar seus próprios valores e virtudes, e esse ensino certamente irá rivalizar com tudo aquilo que as crianças aprenderam de seus pais ou em suas comunidades” (WALZER, 1999, p. 93)

É dever do Estado ensinar a todas as crianças seus próprios valores e o fortalecimento de sua cultura. Isso, a princípio, pode rivalizar com crianças que vêm de outra comunidade política, com costumes diferentes. No entanto, é justamente essa diferença e seus desafios que

podem proporcionar uma útil lição de tolerância. (GODOY JUNIOR, 2013, p.194)

Por isso, ao educar as crianças, não se pode desprezar que também se está fazendo reverberar, como via de mão-dupla, ou seja, assim como a escola recebe nos estudantes as nuances próprias de seu pertencimento primeiro e procura equacioná-los no sentido de equidade, também os inúmeros grupos de onde derivam os referidos estudantes, recebem através destes mesmos as novas concepções as quais os grupos familiares não possuíam acesso ou deliberadamente as desprezavam.

Trata-se de uma troca de valores e significações própria de todo tipo de relação considerada dialética conforme sentido já exposto. Contudo, a depender das intenções, sobretudo do Estado, pode-se gerar e incentivar fantasias de se estabelecer um “Novo mundo” em detrimento de um “Velho mundo”¹⁰¹, é a chamada ideologia de assimilação.

O papel político que a educação representa em uma terra de imigrantes, o fato de que as escolas não apenas servem para americanizar as crianças mas afetam também a seus pais, e de que aqui as pessoas são de fato ajudadas a se desfazerem de um mundo antigo e a entrar em um mundo novo está sendo construído mediante a educação das crianças. É claro que a verdadeira situação não é esta. O mundo no qual são introduzidas as crianças, mesmo na América, é um mundo velho, isto é, um mundo preexistente, construído pelos vivos e pelos mortos, e só é novo para os que acabaram de penetrar nele pela imigração. (ARENDRT, 2013a, p. 226)

A pensadora tem como ponto de partida a absolutização que pode estar implícita à fantasia de assimilação mencionada, que via de regra instrumentalizaria a educação

¹⁰¹ Segundo Arendt, “O papel desempenhado pela educação em todas as utopias políticas, a partir de tempos antigos, mostra o quanto parece natural iniciar um novo mundo com aqueles que são por nascimento e natureza novos. No que toca à política isso implica obviamente um grave equívoco: ao invés de juntar-se aos seus iguais, assumindo o esforço de persuasão e correndo o risco do fracasso, há a intervenção ditatorial, baseada na absoluta superioridade do adulto, e a tentativa de produzir o novo como um *Fiat accompli*, isto é, como se o novo já existisse. Por esse motivo na Europa, a crença de que se deve começar das crianças se se quer produzir novas condições permaneceu sendo principalmente o monopólio dos movimentos revolucionários de feição tirânico que, ao chegarem ao poder, subtraem as crianças a seus pais e simplesmente as doutrina. (ARENDRT, 2013, p.225) Desta forma, a filósofa chama a atenção para a desconfiança que se deve cultivar no que diz respeito ao parecer que liga a educação à política, pois a doutrinação em prol de um Estado totalitário, estrategicamente lança suas raízes na escolarização como forma de uniformizar tanto currículo, quanto atitudes e mentalidades que não se restringem unicamente ao âmbito escolar, e cuja reverberação se observa na sociedade como um todo. Assim, a ilusão de um mundo novo em detrimento de um mundo velho mostra-se fruto de uma ideologia onde pode justificar a exclusão dos que constituíram o mundo como ele é, isto é, a extinção dos idosos, que representam a velhice do próprio mundo e, também, a extinção da memória daqueles que decisivamente colaboraram com sua existência passada na constituição mundana com suas características positivas e negativas.

escolar em prol de uma separação, entre o “velho” e o “novo” tal como na dinâmica das ideologias já mencionadas cuja função maior é fazer perder a força que se obtém pela convivência, tal separação nada mais é do que a perda do senso comum em prol de uma uniformização atitudinal, evitando tanto a espontaneidade aleatória, quanto as discrepâncias que em algum sentido impediriam a governança, sobretudo pelo grau de imprevisibilidade que pode surgir do contato entre o “novo” e o “velho”.

Assim, questões de gênero, de credos, de etnias, entre tantas outras idiosincrasias, acabam por construir a identidade escolar enquanto prática social e política marcadamente pluralista, justamente pelo fato de compor-se pela aleatoriedade dos diversos grupos familiares que seus estudantes representam. E, neste quesito Walzer e Arendt (2013) inicialmente distanciam-se na interpretação sobre a ligação entre escola e política, no entanto, ao incorporar a educação e, conseguintemente a escola às suas reflexões, como lugar do encontro entre a educação cultural trazida pelas crianças, mas também, da educação formal e estatal, bem como seus efeitos na vida familiar, ambos acabam denotando seu caráter político.

Todavia, deve-se observar que para além da incorporação da educação escolar, em suas ponderações também postulam princípios que lhes são caros para tal associação entre política e educação, assim, em Arendt, se observa o embate crítico em prol da não-uniformização ou massificação totalitária e ao mesmo tempo a luta contra o engendramento de uma sociedade que contradiz os princípios da pluralidade, daí a filósofa entender que, no tocante a educação, deve-se precaver de sua instrumentalização pelo parecer político, pois sua eficácia serviria inclusive para práticas de padronização indesejada no âmbito democrático e de convivência.

A educação não pode desempenhar papel nenhum na política, pois na política lidamos com aqueles que já estão educados. Quem quer que queira educar adultos na realidade pretende agir como guardião e impedi-los de atividade política. Como não se pode educar adultos, a palavra “educação” soa mal em política; o que há é um simulacro de educação, enquanto o objetivo real é a coerção sem o uso da força (ARENDR, 2013, p.225).

Nesse sentido, é preciso que se esclareçamos dois principais aspectos pelos quais segundo a pensadora a educação supostamente não se enquadraria no âmbito da política propriamente dita, mas também tal justificação é importante pelo fato de que a compreensão desses pressupostos a título de coerência interna coaduna-se com as

perspectivas político-educacionais das proposições práticas walzerianas relativas à tolerância que, em última instância notabilizam seu papel tanto de atitude política de convivência, quanto de educação em prol da pacificidade constante no ato de preservação do mundo.

A princípio, dos pressupostos de Arendt (2013a) depreende-se que o fundamento de sua elaboração tem a ver com a distinção entre a esfera pública e a esfera privada que correspondem à vida mesma da política e da família respectivamente; em consequência sua afirmação também tem a ver com aquilo que Marcuse (1970) denominou como “ditadura da maioria”, e que possui ligação com as pedagogias modernas no quesito fortalecimento da identidade comum e, na chamada autonomia infantil. Desta última desenvolve-se a justificação do enunciado arendtiano sobre a não ligação entre política e educação que ao afirmar a autonomia do estudante em seu mundo exilado o fecha para a relação com o mundo dado e o coloca em status de superioridade enquanto não dependência dos veteranos. Tal afirmação de autonomia inviabiliza inclusive a tolerância como atitude tanto política quanto escolar que vincula as esferas em questão pela escolarização enquanto compromisso com o mundo posto.

Para Arendt, o problema da livre e indiscriminada associação entre política e educação ultrapassa as breves citações que se pode encontrar em seu célebre texto “A crise na educação”, mas estende-se à obra: “A condição humana”, onde a autora trata das perspectivas filosóficas e políticas que permitiram a humanidade chegar ao limite de sua condição, o extermínio de si mesma, propiciado pelo regime totalitário alemão, nela é possível deparar-se com os fundamentos de sua afirmação acerca daquele dilema educacional.

Assim, o primeiro aspecto de sua preocupação é decorrente desse intento explicativo e ao mesmo tempo denunciativo dos absurdos engendrados pelo horror da Segunda Guerra Mundial, que inclusive a impulsiona a escrever a referida obra, isto é, a autora parte de um dilema notadamente humanitário¹⁰², cujas raízes comprovadamente

¹⁰² É importante mencionar que, muito embora a autora situe sua reflexão político-filosófica na experiência alemã da Primeira e da Segunda Guerra Mundial, e que sua reflexão acerca da educação esteja situada geograficamente entre as fronteiras estadunidenses, a própria filósofa afirma a universalidade dramática com que se constitui, tanto a guerra quanto a crise, para além dos fronts em que ocorreram no momento de sua análise. “[...] se compararmos essa crise na educação com as experiências políticas de outros países no século XX, com a agitação revolucionária que se sucedeu à Primeira Guerra Mundial, [...] É de fato tentador considerá-la como um fenômeno local e sem conexão com as questões principais do século, [...] Se isso fosse verdadeiro, contudo, a crise em nosso sistema escolar não se teria

encontram-se na esteira de uma política de consideração homogeneizadora e que ao mesmo tempo foi engendrada a partir do âmbito social de convencimento e doutrinação ideológica, ou seja, para ela, a mera associação da educação, sem as devidas ressalvas, à política, entendida ao modo como é praticada na contemporaneidade, usurpadora das esferas de tudo aquilo que se constitui como público e social é nociva e compromete o próprio futuro da sociedade.

Em consequência das ponderações de sua obra, Arendt (2013b) atenta para a possibilidade de que a educação tenha seus pressupostos de convivência mútua perdidos ou distorcidos pela normatização/homogeneização, na tentativa de igualar as idiossincrasias tipicamente humanas, ou, pelo *éremos* (*deserto*), em outras palavras, pelo enfraquecimento comum através da política de obliteração da comunicação no exílio comunitário, que visa fortalecer as comunidades em sua identidade (*idion*) aparente, mas evita seu envolvimento com outros grupos.

Noutra oportunidade, analisando Aristóteles e a sociedade grega Antiga, Arendt apresenta o argumento que esclarece, de certa forma, o modo como surge o problema da identidade enquanto subjetividade, como fator a ser valorizado para se reconhecer a cidadania privada e ao mesmo tempo comum.

Segundo o pensamento grego, [...] O surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)” (ARENDR, 2013b, p. 28)

Assim, a partir da constituição do “eu” privado e do “eu” social é possível entrever os citados aspectos de conflito entre as esferas decorrentes dessa constituição que se observou primeiramente na *Polis* grega, ainda que de maneira seminal e que, reverberaram até o presente do fazer político-social.

tornado um problema político e as autoridades educacionais não teriam sido incapazes de lidar com ela a tempo. Certamente, há aqui mais do que a enigmática questão de saber porque Joãozinho não sabe ler. Além disso há sempre a tentação de crer que estamos tratando de problemas específicos confinados a fronteiras históricas e nacionais, importante somente para os imediatamente afetados. É justamente essa crença que se tem demonstrado invariavelmente falsa em nossa época: pode-se admitir como uma regra geral neste século que qualquer coisa que seja possível em um país pode, em futuro previsível, ser igualmente possível em praticamente qualquer outro país”. (ARENDR, 2013a, p.222)

A crítica arendtiana vai de encontro às pedagogias modernas que justificadas sob o argumento da autonomia do aprendiz, inventam um mundo à parte, o da infância. Nesse mundo, o esforço é para que se tornem alheias aos aspectos extra-escolares, isto é, ao mundo para o qual deveriam ser preparadas, e no qual inegável e gradativamente estão sendo inseridas mediante conteúdos e convivências tanto com adultos mais experientes capazes de, pela dinâmica escolar, estabelecer uma troca de experiências múltipla e praticamente incomensurável, do ponto de vista qualitativo, mas também, excluídas da convivência com outras crianças de formação inicial diversa e por vezes antagônica, no que se refere à gradação e à própria faixa etária.

Sob o pretexto de respeitar a independência da criança, ela é excluída do mundo dos adultos e mantida artificialmente no seu próprio mundo, na medida em que este pode ser chamado de um mundo. Essa retenção da criança é artificial porque extingue o relacionamento natural entre adultos e crianças, o qual, entre outras coisas, consiste no ensino e na aprendizagem, e porque oculta ao mesmo tempo o fato de que a criança é um ser humano em desenvolvimento, de que a infância é uma etapa temporária, uma preparação para a condição adulta. (ARENDDT, 2013a, p.233)

A composição desse chamado, mundo infantil, enfatizado por práticas escolares de valorização do ato de brincar como forma de aprender conteúdos em detrimento de práticas preparatórias para o mundo adulto, representado pelo ensino-aprendizagem conteudista e pelo ato de fabricar, quando considerados a partir de sua exclusividade submetem a criança à perda do senso de responsabilidade pelo mundo do qual também é artífice, e à perda do sentido de hierarquia mínima necessária, relativa à velhice do mundo, pois, ao conviver somente com outras crianças, engendra-se uma homogeneização, que longe de tornar iguais os direitos e as oportunidades, sujeita a criança ao domínio tirânico da maioria, impossibilitando-a de escapar dele pela expressão voluntária e espontânea, e isso se dá pelo fato de não haver uma representação capaz de intervir de fato numa realidade arbitrária de aprisionamento e empobrecimento das experiências.

Assim ao emancipar-se da autoridade dos adultos, a criança não foi libertada, e sim sujeita a uma autoridade muito mais terrível e verdadeiramente tirânica, que é a tirania da maioria. Em todo caso, o resultado foi serem crianças, por assim dizer, banidas do mundo dos adultos. São elas, ou jogadas a si mesmas, ou entregues à tirania de seu próprio grupo, contra o qual, por sua superioridade numérica, elas não podem se rebelar, contra o qual, por serem crianças, não podem

argumentar, e do qual, não podem escapar para nenhum outro mundo por lhes ter sido barrado o mundo dos adultos. A reação das crianças a essa pressão tende a ser ou o conformismo ou a delinquência juvenil, e frequentemente é uma mistura de ambos. (ARENDDT, 2013a, p.230-231)

A padronização que decorre dessa ausência é observada através da perda do senso de autoridade cuja consequência óbvia é a geração de uma sociedade em que a tolerância é na verdade ou um empecilho, porque exige a consideração do diferente num ambiente de “iguais”, ou, uma atitude de condescendência na relação entre grupos novos e velhos, nesse sentido, essa convivência tem caráter de permissão e frequentemente revela a inferioridade de um dos grupos, é por isso que, com base na concepção da filósofa esse modelo pedagógico não pode ser útil à tolerância entendida como pacífica, pois, através dela “As relações reais e normais entre crianças e adultos, emergentes do fato de que pessoas de todas as idades se encontram sempre simultaneamente reunidas no mundo, são assim suspensas” (ARENDDT, 2013a, p.230).

Portanto, o primeiro aspecto destacado pela pensadora relativo à sua afirmação de nocividade da aproximação entre política e educação se justifica na postura isolacionista em prol da padronização e do silenciamento das minorias, bem como também, nas perdas do senso comum e do senso de autoridade minimamente necessário para o estabelecimento do tecido social e por abrir espaço a todo tipo de despotismo.

O segundo aspecto acerca do entendimento e das razões pelas quais a autora manifesta-se contra essa aproximação entre política e escola, provavelmente tem a ver com o arcabouço histórico e cultural do qual a filósofa extrai em grande medida suas teorias acerca do embate entre o público e o privado, entre a educação familiar e o citado “simulacro de educação”, que se dá pela politização da primeira, ou pela educação de adultos relativa à esfera política.

Em “A condição humana”, a filósofa parte da premissa que necessariamente fundamenta o surgimento da *polis* grega, a vida envolta pela atividade, que se pode observar tanto na família quanto na política, contudo, o ideal de liberdade que a perpassa sugere a dicotomia entre as esferas em questão principalmente pelo modo como colocam em prática as atividades que lhes são próprias. Muito embora se trate de uma abordagem cuja finalidade resida na busca de explicitar o sentido da *vita activa*, como parte do processo pelo qual ela pretende definir o homem e sua condição no

mundo, é possível que se estabeleça um paralelo com sua concepção a respeito da citada afirmação de que a educação não pode ser política, bem como de seus desdobramentos relativos à tolerância.

O pressuposto básico da leitura arendtiana a respeito da *polis* e de suas nuances referentes ao público e ao familiar, consiste na análise do problema da necessidade¹⁰³ que vigorava no ideário comum, sujeitando as atividades ou, ao mero ato de sobreviver, como no caso da ação intra-familiar, do qual o responsável era o senhor, ou dominador, que exercia o governo unilateralmente, estabelecendo-se como maioral em relação aos outros membros da família, mas também, às atividades consideradas não de manutenção da vida, mas de qualificação dela, isto é, de cidadania, estas diziam respeito ao ato de intervir na cidade e, a partir dela compor aquilo que era considerado como esfera pública, isto é, a reunião dos que governam suas casas e que compunham um corpo de igualdade já que todos esses governavam.

Tendo assim, como pressuposto a vida e sua atividade as noções de igualdade e de desigualdade, no sentido de hierarquia absoluta eram os pareceres diretores da compreensão relacional nesse período. Por isso, a educação colaborava para a manutenção desse modelo de vida familiar pautada pelo senhorio do *pater familias*¹⁰⁴ que se mantido para as reflexões atuais inviabilizaria a tolerância como modo de vida próprio da família por se tratar de um governo fundado na desigualdade e, por outro lado, ela colaborava também para a ausência do agir tolerante na esfera pública, pois, a igualdade entre os pares era tamanha que não havia nenhum tipo de escalonamento que implicasse a submissão do outro ou mesmo sua classificação enquanto dicotomia de superioridade e inferioridade.

A *polis* diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Significava nem governar nem ser governado. (ARENDR, 2013b, p.38)

¹⁰³ “Desde Platão, os filósofos acrescentaram ao ressentimento de serem forçados por carências corporais o ressentimento contra qualquer tipo de movimentação. Porque o filósofo vive em completa quietude, somente o seu corpo habita a cidade, segundo Platão”. (ARENDR, 2013b, p.19-nota 15)

¹⁰⁴ Em nota, Arendt cita Coulanges em sua obra “A cidade Antiga”, referindo-se aos termos utilizados na Antiguidade para classificar o pai de família em seu exercício: “Segundo Coulanges, todas as palavras latinas que exprimem algum tipo de governo de um homem sobre os outros, como *rex*, *pater*, *anax*, *basileus*, referiam-se originariamente a relações domésticas e eram nomes que os escravos davam a seus senhores”. (ARENDR, 2013b, p.38-39)

É nesse aspecto que se pode associar o princípio de igualdade ao princípio de liberdade, pois o indivíduo só poderia ser considerado livre quando compusesse o seletivo grupo dos que não mais se ocupavam das atividades escravizantes de sustento da vida e de hierarquia. Dessa forma, ser político era agir e intervir a partir de uma sociedade de iguais, onde não se poderia governar ninguém e tampouco ser governado.

Contudo, houve uma transformação ou inversão histórica das características da *polis* grega para o modelo de concepção tanto de governo como de constituição familiar vigentes na atualidade, invertendo a lógica das relações de igualdade e de liberdade nos referidos âmbitos público e privado,

A notável coincidência da ascensão da sociedade como declínio da família indica claramente que o que ocorreu, na verdade, foi a absorção da unidade familiar por grupos sociais correspondentes. A igualdade dos membros desses grupos, longe de ser uma igualdade entre pares, lembra antes de tudo a igualdade dos membros do lar ante o poder despótico do chefe do lar [...]. (ARENDDT, 2013b, p.48)

Com tal inversão, a esfera privada que correspondia ao âmbito doméstico onde havia um governante, passou a compor um modelo ampliado dito social, onde o Estado imita as funções paternas que na Antiguidade diziam respeito somente ao senhor da casa e, por outro lado, a esfera pública entendida como lugar da liberdade e da igualdade, onde as ações em nada se relacionavam com a sobrevivência, mas diziam respeito à cidadania propriamente dita, isto é, tinham como *telos* a rivalização em prol da excelência daquilo que era característico da individualidade, foi relegada ao âmbito do particular e do privativo na atualidade.

Assim, associar a educação à política é despropositado quando não se faz a devida referência ao modelo escolhido para delas versar, ou seja, quando a filósofa pontua sua não conformidade com a ligação entre ambas, está considerando em primeira análise a historicidade e transformação do significado e da prática ocorridos ao longo dos tempos, mas, sobretudo, está pautando toda a usurpação já vivenciada por meio dos pareceres políticos quando em contato com a vida social, dessa maneira a aproximação indiscriminada de uma pela outra torna a convivência livre comprometida vez que como citado “Quem quer que queira educar adultos na realidade pretende agir como guardião

e impedi-los da atividade política. [...] o objetivo real é a coerção sem o uso da força” (ARENDDT, 2013a, p.225).

4.6. A educação como proposta comunitarista¹⁰⁵ em Walzer

Por outro lado, Walzer (1999) trata desse mesmo binômio – educação e política versando sobre o problema da lealdade aos paradigmas intra-familiares ou internos ao Estado e citando dois exemplos que identificam o referido conflito social que caracteriza a educação como integrante da política e, portanto, dando uma direção por vezes alternativa e por vezes consoante ao parecer arendtiano. Os exemplos dados pelo pensador são os da França, país cujo republicanismo vigora preponderantemente como *status* cultural e, portanto, axiomático para essa sociedade; e o outro exemplo é dos EUA que se apresentam através da política liberal, que é sem dúvida sua marca maior do ponto de vista político e econômico.

No primeiro exemplo, o da França, a comunidade árabe tenciona-se entre o assimilar-se ao crivo estatal de aceitação e incorporação do grupo à sociedade francesa, e a resistência pelo cultivo particular intra-domiciliar, mas que também ocorre em escolas não estatais e, sobretudo, na esfera religiosa permitida pela jurisprudência do republicanismo e por fim, nas relações extra-grupais como no caso do simbolismo das indumentárias em escolas do Estado. Essa talvez se constitua como uma forma de resistência frente ao grupo dominante, no entanto, corrobora o fato de que a convivência para que seja pacífica, do ponto de vista do conflito entre o político e o escolar, acaba colocando o ônus das nuances da tolerância mútua sobre a escola e nesse aspecto este é o lugar, se não propício, em vias de se tornar próprio para a convivência que cada vez mais se exige pacífica pelo bem político futuro que se pretende para a sociedade constituída e formada pelos diferentes que freqüentam e formam os locais concebidos como públicos.

¹⁰⁵ Corrente filosófica contemporânea fundamentada nos ideais da Revolução Francesa de “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”, mas também nos do filósofo Karl Marx. A princípio seus objetivos diziam respeito a valorização do conceito de “Fraternidade” da mencionada Revolução, vez que o mesmo encontrava-se na contemporaneidade quase que em desuso, no entanto com o passar do tempo e o surgimento dos chamados novos comunitaristas tais como Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Michael Sandel, Charles Taylor, entre outros, a teoria procurou enfatizar a coletividade entendida como valorização da comunidade pelo fazer político com vistas para a prática fundamentada nas idiossincrasias das inúmeras comunidades; em relação ao marxismo tradicional diferem essencialmente pelo fato de que estes pretendem a renovação da sociedade pela revolução, isto é, um recomeço desconsiderando o existente. (Diccionario de Ética y de Filosofía moral-Monique Canto Sperber, 2001, p. 272)

Com vistas para a incorporação e o reconhecimento recíproco, o Estado por sua vez, ainda que gozando do status dominante, visa a lealdade desses grupos ditos minoritários reconhecendo-lhes a história e a cultura, donde se obtém um movimento notadamente político de mão-dupla. Isso se reflete na educação escolar, pois, não raro ela procura contemplar as diversas consociações, através da adoção de um currículo que contemple, ainda que minimamente, as perspectivas de reconhecimento e de convivência com as minorias, assim segundo o pensador político,

As consociações também podem ensinar um currículo mínimo, centralizado numa história muitas vezes expurgada da coexistência e cooperação comunitárias e nas instituições mediante as quais isso se concretiza. Quanto maior for o tempo de coexistência, tanto maior será a probabilidade de que a identidade política comunitária tenha um conteúdo cultural próprio [...] Todavia, o que se ensina, pelo menos em princípio, é uma história política em que essas comunidades têm um espaço reconhecido e igual. (WALZER, 1999, p.94-95)

Nos EUA, outro país reconhecidamente constituído por grupos minoritários e marcadamente imigrantes, o liberalismo segundo Walzer (1999) assume um perfil de relatividade¹⁰⁶ no que diz respeito ao relacionamento entre as diferentes culturas que o compõe, ou seja, almeja-se do ponto de vista social uma abertura tal em que nivelamentos e hierarquizações sejam colocados à parte, isto é, postos de lado em prol da afirmação liberal de espontaneidade no que tange as escolhas individuais. Essas escolhas geralmente adotam como pressupostos os modelos de consociações coerentemente reconhecidos dentro da sociedade estadunidense.

Aqui os alunos aprendem que são cidadãos individuais de uma sociedade pluralista e tolerante - onde o que se tolera é a própria escolha de uma identidade e afiliação culturais. [...] Mas, como norte-americanos, têm direito a fazer outras escolhas e delas se exige que tolerem as identidades existentes e as escolhas ulteriores de seus pares. Essa liberdade e essa tolerância constituem o que chamamos de

¹⁰⁶ A relatividade como pretendida por Walzer, não é, em sentido algum, sinônimo da neutralidade criticada por Marcuse, pois, o último a trata a partir de uma indiferença, tal como enunciada no *continuum* de Walzer, mas que não revela uma atitude detidamente tolerante, no entanto, o primeiro sugere que a sociedade liberal, norte-americana possui características de relativização, pois desde sua formação é composta por imigrantes, assim, essa neutralidade é um mecanismo ou mesmo ferramenta em prol da convivência e aceitação recíprocas no ambiente social dos adultos, e que segundo o filósofo deve começar na infância com a escolarização que valoriza a diferença como referencial prático. Nesse contexto, a diferença ganha notoriedade em detrimento da igualdade no sentido absoluto, pois esta vigoraria internamente ao fazer democrático enquanto pressuposto mínimo de jurisdição e de consideração do outro, isto é, enquanto consideração humanística.

liberalismo americano [...] As escolas ensinam as crianças norte-americanas de todos os grupos étnicos, raciais e religiosos a serem liberais nesse sentido, e a serem assim norte-americanas [...](Ibidem, 1999, p.96)

No entanto, o papel da escola no interior dessa modalidade liberal é o de tornar as crianças em norte-americanizadas, ou seja, fortalecer a estabilidade da maturidade futura do adulto acerca de suas escolhas sempre qualificadas como epíteto de multiplicidade, ainda que haja no interior dessa escolarização, uma boa medida de historicidade e culturalidade norte-americana, todo estadunidense é forjado para as liberdades e aleatoriedades que advém da mentalidade liberal, por assim dizer, o indivíduo que se escolariza nos EUA, tende a ser um adulto de escolhas e ao mesmo tempo de certa relatividade no julgamento alheio, visto que tratado como integrante de uma ideologia, é moldado para o chamado “liberalismo americano”.

As escolas ensinam as crianças norte-americanas de todos os grupos étnicos, raciais e religiosos a serem liberais nesse sentido e a serem assim norte-americanas – da mesma forma que nas escolas francesas as crianças aprendem a ser republicanas e, portanto, francesas. Mas o liberalismo norte-americano é culturalmente neutro de uma forma que o republicanismo francês não pode ser. (Ibidem, 1999, p. 96)

No que diz respeito aos conflitos internos do fazer político que propicia a convivência prevista pelo citado liberalismo estadunidense, o filósofo procura ainda evidenciar a tensão existente entre os conservadores e os progressistas¹⁰⁷. Os primeiros são aqueles que pretendem reimplantar estereótipos tanto de cunho político, quanto de cunho social, relativos a uma espécie de “pureza americana”, desconsiderando que o país seja constituído através da miscigenação e enfatizando a primeira migração

¹⁰⁷ Conservadores e progressistas são entendidos por Walzer dentro de um conflito interno à sociedade estadunidense como aqueles que por um lado pretendem estabelecer uma espécie de pureza americana, ou seja, implantar um estereótipo que traduza um *modus vivendi* único, que revela-se nocivo por pretender em última instância aferição de classes mais próximas ou mais distantes do perfil padrão estadunidense; por outro lado, Walzer classifica como progressistas os movimento ou as mentalidade que não partem do princípio de conservação do mencionado perfil padrão, mas que pretendem-se relativos no sentido de liberalidade que não pretende a classificação em nenhum aspecto, no entanto essa postura pode ser considerada prejudicial quando entendida a partir de uma priorização de neutralidade universal, que ignora as peculiaridades em geral. No presente trabalho este modelo de conservadorismo é criticado pela abordagem que versa sobre as nocividades de se ideologizar as relações sociais e, o progressismo é criticado através da filosofia de Marcuse (1970) quando versa sobre a impossibilidade de neutralidade frente aos preconceitos e as classificações de cunho intolerante. A concepção de tolerância em Walzer aproxima-se do parecer progressista pelo nível de abertura por ele possibilitado viabilizando a livre manifestação espontânea, ainda que esta não seja uma solução tácita para o problema da intolerância.

nacional como única genuína; enquanto o segundo, de caráter progressista, é aquele utilizado pelo filósofo como modelo de tolerância, em que

A diferença parece adequar-se às duas doutrinas políticas: o republicanismo, como ensinou Rousseau, exige uma vigorosa base cultural para sustentar níveis elevados de participação entre os cidadãos; o liberalismo, que é menos exigente, pode permitir mais espaço para a vida privada e a diversidade cultural. (Grifo nosso - Ibidem, 1999, p. 96)

Pensando no embate entre conservadores e progressistas e, partindo do pressuposto de que o conservadorismo enfatiza o universalismo de homogeneização cujo resultado final seria o domínio de um pelo outro como o confirma Walzer (1999), “Os movimentos políticos que visam à unidade tendem a invocar um nativismo vulgar, e inautêntico cujo conteúdo cultural é certamente baixo. Esses movimentos não apelam para o cânone literário ou filosófico.” (WALZER, 1999, p.126), na realidade o conservadorismo esconde-se sob o véu da intelectualidade lógica para aparentar fundamentação consistente, mas no fundo não se prende à lógica (filosófica, ou literária) quando o fundamento mostra-se adverso. Assim, com vistas para a inegável pluralidade como realidade plausível, o filósofo político, sugere a própria democracia como solução ao impasse entre conservadores e progressistas:

Mas há uma resposta melhor para o **pluralismo**, a meu ver: a própria **política democrática**, onde todos os membros de todos os grupos são (em princípio) cidadãos **iguais** que precisam não apenas discutir entre si, mas, também, de algum modo chegar a um acordo. (Grifo nosso - Ibidem, 1999, p. 126)

Nesse aspecto as iniciativas do liberalismo estadunidense de convivência são valorizadas em algum sentido pelo filósofo, por pressupor a manutenção da existência do totalmente “outro”, ainda que sob o espectro do antagonismo necessário e, pela consideração da diferença como foco pelo qual é possível que o mesmo mundo seja co-habitado e, para muito além dessa perspectiva primeira, a tolerância torna-se o modo pelo qual a sociedade muda-se num lugar de paz, isto é, quando por meio dela, há o reconhecimento alheio, mas, também de si mesmo como outro, “Daí a centralidade da tolerância como questão política, manifesta em ruidosas discussões sobre correção política, discurso do ódio, currículos multiculturais, primeira e segunda línguas, imigração e assim por diante” (Ibidem, 1999, p. 125).

No Brasil, para contextualizar ações que interagem com a perspectiva mencionada por Walzer, os exemplos que aparentam o esforço mínimo estatal de consociar os diversos grupos residentes pelo reconhecimento mútuo, tem sido manifestos através de iniciativas em prol da adoção de currículos múltiplos e alargados cuja tendência é não mais partir da Europa como vértice da constituição nacional e Latino-Americana, tanto do ponto de vista histórico, quanto do ponto de vista da cultura. Muito embora a divulgação e efetivação dessas medidas sejam ainda parcamente postas em prática, reconhece-se o primeiro passo desse esforço, tendo em vista as próximas gerações.

A Resolução do Conselho Nacional de Educação (CNE)¹⁰⁸, nº8, aprovada no dia 20 de novembro de 2012, para citar um exemplo, estabelece a constituição de um currículo voltado para a manutenção da cultura e história dos remanescentes da comunidade Quilombola, bem como incentiva ações no âmbito estrutural da educação escolar voltadas para a inserção dessas comunidades à macro-sociedade da qual fazem parte geograficamente, dessa maneira, ao menos formalmente, as comunidades quilombolas passam a constituir através da ação política estatal a comunidade na qual já estavam vinculadas informalmente.

Ainda no Brasil, e exemplificando a necessidade de que as teorias acerca da tolerância como parâmetro educacional efetuem os pressupostos de pluralidade e de multiplicidade deve-se mencionar a iniciativa governamental, em consonância com o drama político territorial vivenciado pela comunidade indígena que requisita não somente a famigerada demarcação de terras, mas a implementação de territórios etnoeducacionais, ou seja, a sistematização de espaços onde a educação atenda aos requisitos de reconhecida pluralidade, não significando, em absoluto, que tais comunidades estejam circunscritas exclusivamente aos territórios demarcados educacionalmente, mas, trata-se do reconhecimento daquilo que a muito já estava posto, o ensino bilíngüe, ou multilíngüe, com professores cuja procedência não é demarcada, facilitando a intercomunicação e mútua consideração dos valores que corroboram a permanência da tradição indígena, e, ao não criar um mundo isolado, tipicamente indígena, oferece-lhe a possibilidade de conviver, inclusive, a depender de suas

¹⁰⁸ Para maior aprofundamento das medidas implementadas pelo Ministério da Educação brasileira consulte-se o sítio <<http://etnicoracial.mec.gov.br>>.

escolhas, em contato com um mundo que tradicionalmente não é seu, o “mundo dos brancos”.

Os Povos Indígenas têm direito a uma educação escolar específica, diferenciada, intercultural, bilíngue/multilíngue e comunitária, conforme define a legislação nacional que fundamenta a Educação Escolar Indígena. Seguindo o regime de colaboração, posto pela Constituição Federal de 1988 e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), a coordenação nacional das políticas de Educação Escolar Indígena é de competência do Ministério da Educação (MEC), cabendo aos Estados e Municípios a execução para a garantia deste direito dos povos indígenas. (<http://www.funai.gov.br/>)¹⁰⁹

Assim definida, a tolerância assume papel preponderante para que se compreenda sua característica política, não obstante os conflitos que a engendram, como forma de convivência pacífica, onde os pressupostos não são mais os da absolutização, mas de multiplicidade, tecendo por fim sua face social que se pode observar pela educação escolar e principalmente pelo modo como os Estados a pretendem organizando-a em prol de seu ideário, de sua composição histórica, de sua atual circunstância e de sua intenção final.

¹⁰⁹ A educação Indígena ultrapassa os limites do formalmente exposto, mas, tem se adaptado ao longo dos tempos ao modelo social não indígena, por isso, procura manter suas raízes por meio de uma educação entendida como não formalizada, isto é, que parte da prática desenvolvida internamente à sua cultura. Organismos de preservação indígena como a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) frequentemente expõem a referida definição de educação e sua relação intrínseca com a política e conseqüentemente com a necessidade de tolerar: “Os Povos Indígenas possuem seus processos educativos próprios, que ocorrem em diferentes espaços e tempos de ensino e aprendizagem, de acordo com as suas culturas e que, portanto, dizem respeito à transmissão de conhecimentos e técnicas, atividades tradicionais, rituais, modos próprios de manejo dos recursos naturais e de gestão do território, produção do artesanato, entre outros conhecimentos próprios. [...] Partimos do pressuposto de que educação não se restringe à escolarização ou aos demais processos tidos como formais, mas abrange processos diversos de ensino e aprendizagem e socialização dos conhecimentos que são essenciais para a reprodução das culturas, a gestão territorial, a autonomia e a sustentabilidade dos Povos Indígenas. Assim, é papel do Estado conhecer os diferentes processos educativos, apoiá-los e fortalecê-los, respeitando as formas próprias de organização social e as diferentes visões de mundo dos Povos Indígenas. O fomento à educação comunitária pela Funai possui um viés transversal que promove a interface com ações de diferentes setores dentro da FUNAI e de instituições que atuam com a questão indígena e cujas políticas demandam uma abordagem educativa, sempre visando o reconhecimento da autonomia dos povos indígenas. No caso dos povos de recente contato, a educação comunitária é desenvolvida dentro dos programas de recente contato, sob coordenação exclusiva da coordenação geral de índios isolados e recém contactados em razão da especial situação de vulnerabilidade desses povos e da necessidade do Estado reconhecer seus modos de vidas diferenciados. Assim, a educação comunitária se dá por meio de oficinas e outras ações de educação não escolar, trabalhando conteúdos da sociedade nacional como o ensino/aprendizado da língua portuguesa e matemática, na medida que podem ser ferramentas para o tipo de relação que esses povos desejam desenvolver com a sociedade nacional”. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/processos-educativos-comunitarios>>.

Os exemplos do Brasil, da França e dos EUA constituem-se como pontos de explicitação acerca da relação entre a esfera política e a esfera escolar, bem como da pressuposição de que a tolerância é objeto político. Portanto, os modelos colaboram diretamente para a conceituação de uma educação escolar cujo foco não seja única e exclusivamente, o ensino-aprendizagem, e nem mesmo para que seus parâmetros de qualidade sejam mensurados pela capacidade inerente aos estudantes, a chamada meritocracia, bastante conhecida no âmbito nacional brasileiro, sob o nome de competências e habilidades, vigorando como critério de avaliação quantitativa e não qualitativa do ensino-aprendizagem. Na verdade trata-se da forma insuspeita de se instrumentalizar a escola como se fosse não partidária e ao mesmo tempo como mundo à parte, conforme análise de Arendt (2013a).

O modelo de educação escolar exemplificado, sobretudo pela consideração brasileira acerca das comunidades indígenas pressupõe uma abertura para o diferente, mesmo que este seja totalmente diverso do *modus vivendi* usualmente estabelecido como padrão diretor do cotidiano da aprendizagem, favorecendo dessa maneira a convivência e a troca de experiências, que se dão a partir da prática e da permuta dos diferentes mundos, tidos como não relacionáveis entre si.

[...] O que eles pretendem no decorrer das negociações e acertos necessários é provavelmente mais importante do que tudo o que poderiam obter estudando o cânone. Precisamos pensar sobre o modo de promover a aprendizagem prática e democrática. (WALZER, 1999, p. 126)

A reflexão educacional walzeriana situa-se necessariamente em torno da compreensão de que a mesma compõe um dos aspectos fundamentais da constituinte política de qualquer sociedade, visto se tratar de um comunitarismo cuja ênfase necessariamente repousa sobre a comunidade enquanto vértice da reflexão político-social. Sua abordagem acerca do embate que se dá no âmbito social da educação, entre conservadores e progressistas¹¹⁰ associa necessariamente a educação escolar à ação politizada, como valor moral a ser cultivado.

¹¹⁰ A concepção walzeriana de crítica negativa sobre a educação pautada pelo conflito mencionado entre conservadores e progressistas está diretamente relacionada com o entendimento de Arendt sobre as “pedagogias de autonomia”, que manifestam seu extremismo ao propor uma escola como esfera exclusivamente infantil, isto é, entendida como o mundo das crianças. “De acordo com eles [teoria pós-

Pelo lado dos conservadores, visa-se em última instância a retomada de valores nitidamente de manutenção do *status* que gradativamente se tem perdido, sobretudo, pelo avanço do discurso social-relativista, porém, essa iniciativa se dá no âmbito escolar pelo conflitivo estereótipo arraigado nas disputas de espaços sociais que se desenrolam dessa concepção conservadora de revalorização dos ideais comumente atrelados às esferas familiar e estatal, tais como autoridade religiosa, ortodoxia, hierarquia, individualismo e propriedade.

Claramente a iniciativa conservadora procura preservar a constituinte moral mais elementar, relativa ao parecer uniformizador de outrora, bastante desenvolvido e disseminado através do parecer histórico ocidental. Nesse sentido, a contraposição walzeriana aponta para a nocividade desse parecer de manutenção, pela própria clareza dos problemas por ela dimensionados, tais como, a exclusão de grupos considerados minoritários e, em maior escala, a contribuição direta e indireta com a obstaculização da consciência plural a qual se tem buscado e até mesmo alcançado, em alguns aspectos políticos e sociais da contemporaneidade, que em último caso dizem respeito à tolerância qualificada como educação, isto é, o conservadorismo nega a possibilidade de uma sociedade justa e igualitária, preservando valores segregacionistas.

Na educação escolar, o problema gerado pela postura de manutenção conservadora, é observado por meio de um currículo estático, no sentido de desatualização social e científica, e por vezes seletiva de conteúdo, porque também o conservadorismo é ideológico, mas pode-se observá-lo em outras iniciativas como a meritocracia, a classificação e ascensão gradativa, possibilitada por meio de avaliações externas que sustentam índices comparativos e que finalmente estabelecem um ranking

moderna], os indivíduos não deveriam prender-se a nenhum tipo de vínculo, evitariam laços identitários, seriam livre e 'autocriados'. [...] A tendência é que mostrem para eles a importância da individualidade, da liberdade de eleição, da alegria em assumir os riscos dos relacionamentos pessoais. [...] Também seriam mostradas façanhas de indivíduos livres e histórias infantis sobre plena autonomia. A maioria dessas crianças, entretanto, teria dificuldade em aprender a ser indivíduos totalmente livre. A tendência é que busquem um modelo a que possam se integrar. Mas o modelo não existe nessa fictícia sociedade, e o que lhe seria informado é, talvez, uma ideia geral do que é uma vida radicalmente autônoma. Porém nada além disso, nada sobre projetos de vida. A consequência disso tudo seria 'um bando de indivíduos adolescentes em construção varridos por onda de excentricidade moderna e intensa (WALZER, 2005, p.16)'. À crítica da educação exclusivamente de autonomia deve-se acrescentar a perspectiva pela qual o indivíduo pode encontrar sua real autonomia, em acordo com a interpretação comunitarista que em nenhum momento prevê uma pedagogia de heteronomia mas, promove uma educação de autonomia por meio da coletividade, "A autonomia é importante e deve ser estimulada na escola, mas ela está inextricavelmente associada à coletividade: os meninos e as meninas vão tornando-se autônomos à medida que se sentem seguros dentro de seu grupo de pertencimento". (GODOY JÚNIOR, 2013, p.231)

entre melhores e piores, permitindo novas classificações segregacionistas, tais como a afirmação e escalonamento étnico (ex. “negros aprendem com maior dificuldade do que brancos”), ou ainda, qualificando a rigidez dos métodos conteudistas, inclusive de atitudes e consciência moral, tais como nos modelos militares onde a escolarização ganha evidentes contornos de padronização.

É uma obrigação que emana do acordo que estabelecemos e que estipula o propósito de manter uma sociedade composta por pessoas que se nos pareçam, uma sociedade em cujo seio seja possível levar uma vida decente e segura. Isso devemos também às crianças que trouxemos ao mundo e que somos responsáveis [...]da dor e da desgraça que causaria a eventualidade de sua exclusão. (WALZER, 2001, p.143)

Pelo lado dos progressistas, o discurso é o do relativismo moral, destacado pela postura neutra implementada no âmbito sócio-político e que pretende uma espécie de homogeneização pela igualdade. Para tanto, pretendem a viabilização de uma crítica permanente aos valores morais tradicionais negando veementemente a conceituação de certo e de errado, principalmente no que diz respeito à consciência enquanto geradora de comportamentos necessariamente relacionais, solapando o aspecto de reconhecimento de uma base mínima a qual se possa atribuir um valor gerador como explicação plausível de maturação e desenvolvimento da pluralidade e consequentemente de convivência.

No que tange a educação, mesmo com as possíveis consequências negativas acima citadas, Walzer reconhece elementos de contribuição notória do progressismo, para com uma educação enquanto atitude tolerante. O primeiro e principal elemento por ele destacado é o fato de que a visão do mundo está imbuída da aceção moral acerca da educação, isto é, voltada para a política por meio da mentalidade democrática como virtude, constituindo-se assim uma alternativa à prática conservadora, pois implementa não somente a simples participação, mas supõe a constituição de uma sociedade cuja matriz não é a homogeneização e sim a diferença como pressuposto.

Nesse sentido, o vínculo entre os indivíduos perfaz o segundo aspecto dos elogios do pensador ao modelo progressista, o da promoção da cidadania, entendida como composição plural do mundo. Assim, ele toma partido em prol da prática, ou da atitude, como maneira pela qual é possível educar um indivíduo para que sua atuação seja de cunho político, denotando a exigência da tolerância em prol da convivência.

Com ênfase na prática, e não na teoria propriamente dita, o que não quer dizer que o autor a desconsidere como se fosse menos importante na dinâmica escolar de ensino-aprendizagem, a eficácia dos exemplos, bem como a valorização das ações que façam emergir o nível de desenvoltura política do aprendiz, ganham espaço e notoriedade, ou seja, o grau de aprendizagem e assimilação dos estudantes é aferido pela capacidade de praticar política através de modelos bem ou mal sucedidos.

Educadores não podem querer que os alunos tomem a decisão correta sempre, mas pode esperar que se preocupem em pensar sobre as decisões corretas, e essa preocupação deve ser também, claro, dos educadores. A escola é algo muito mais importante que um centro de treinamento de talentos, e a partir destes pressupostos poderia se converter em um centro de argumentação moral e um guia para a tomada de decisões políticas. (GODOY JÚNIOR, 2013, p.233)

Com isso, pretende-se a obtenção de dois resultados práticos e moralmente indefectíveis, a tolerância como facilitador da convivência e a pacificação por meio da responsabilização e preservação do mundo, representados pelos indivíduos e pelas comunidades com as quais estão vinculados, tais como a turma escolar, a própria escola quando considerada no imenso e diverso grupo escolar, mas também, a sociedade como um todo.

Após deflagrar a tensão existente entre conservadores e progressistas e direcionar sua reflexão para as extensões práticas da perspectiva escolar comunitarista representada por Walzer, o currículo e a expansão da rede educacional são citados como exemplos complementares.

Na presente perspectiva comunitarista o currículo desempenha o papel de estimulador da criticidade, do contado com as diferenças e controvérsias dela decorrentes, do debate, da organização coletiva como forma de organização e ao mesmo tempo dando notoriedade e protagonismo às iniciativas do alunado. Esta talvez seja uma resposta plausível ao parecer conservador mencionado, pois, vai de encontro à tudo aquilo que possa ser considerado preservacionista.

Por outro lado, o mesmo currículo possui caráter social para o comunitarismo de Walzer, fator esse que dá a dimensão do quanto para o pensador à educação engendra a política e a política engendra a educação. Sucintamente, pode-se mencionar cinco elementos que corroboram essa concepção, a saber: 1) o currículo como supressão das

necessidades de conhecimento e nivelamento democrático igualitário de acesso à escolaridade concebida como conteúdo científico e historicamente desenvolvido e acumulado, assim, grupos frequentemente considerados como minorias encontrariam no currículo mínimo, uma maneira de acessar o conhecimento. 2) O currículo como promotor da conscientização da importância moral de se atuar efetivamente na política enquanto meio pelo qual é possível viver, conviver inclusive pacificamente; 3) Por meio do currículo é possível desfazer o embate entre o público e o privado, discussão que na presente pesquisa foi elaborada a partir do parecer de Arendt, pois através de seu estabelecimento básico é possível observar a ligação entre Estado e Escola, evidenciando que “Os menores não pertencem apenas a seus pais, eles também são da ‘república’ e, por isso, devem aprender algo da história e dos valores tanto da comunidade como da nação, e não há contradição nisso como pensam outros comunitários” (GODOY JÚNIOR, 2013, p.230) – tal elemento corresponde a dizer que a escola é no âmbito social, ao mesmo tempo uma concessão estatal, e também, uma espécie de extensão da família ou comunidade original; 4) Não obstante a mínima igualdade necessária proposta acima, deve propiciar constantes revisões que integrem a generalidade e ao mesmo tempo as peculiaridades das comunidades constituintes do âmbito escolar; 5) Dessa maneira o currículo se integra pela pluralidade, apresentada por Walzer como circunstancialidade, que implica na prática de avaliação não somente periódica mas, voltada para as circunstâncias ou casuísticas extraídas do cotidiano escolar sempre diverso e imensurável.

Seqüencialmente ao modelo curricular apresentado, destaca-se a expansão da rede escolar, com a simples finalidade de atender às comunidades menos favorecidas ou minoritárias tais como as do campo, comunidades de imigrantes e de migração, no caso específico brasileiro das populações ribeirinhas, quilombolas e indígenas entre tantas outras. A proximidade institucional, longe de situar-se no horizonte da imigração colonizadora de assimilação dos séculos XV e XVI, pretende-se como possibilidade de interação e inserção mútua, como troca de experiências educacionais cuja reverberação observa-se pela boa convivência entre os diversos grupos, partilhando conhecimentos teóricos e, sobretudo, práticos. Tal aproximação supõe em algum sentido, o ressarcimento histórico e cultural, na tentativa de suprimir os fatores de fragilização dos desfavorecidos, como ausência de infra-estrutura, alta incidência de retenção e evasão, o

problema do critério avaliativo como o talento ou o mérito, que comumente influem no acesso ao ensino entendido como de qualidade e da propícia profissionalização.

Dessa forma, o filósofo aproxima seu discurso político à concepção progressista de educação escolar, ainda que apontando para alguns possíveis problemas e ressalvas dessa maneira de interpretar o meio social, sugere estar mais próximo dela do que da primeira concepção, a dos conservadores.

Portanto, a educação comunitária tem como mote inspirador o que o próprio nome sugere a valorização da coletividade, que mais uma vez, não significa o desprezo pela individualidade, mas afirma não exclusivamente a necessidade de se considerar o coletivo como chave do entendimento da conservação do mundo como lugar co-habitável. Fator que do ponto de vista escolar impõe a adoção de comunidades de aprendizagem, onde a padronização e o igualitarismo atuam nitidamente como segregacionistas, sobretudo através da meritocracia, contribuem decisivamente para a manutenção do preconceito e de revanchismo cuja concorrência suscita no pior dos casos a xenofobia e de maneira derradeira a extinção da própria vida humana.

4.7. A tolerância na escola: um laboratório para o bem viver

A proposta de uma educação escolar voltada para a tolerância, segundo a filosofia política de Walzer, tem como ponto de partida a adoção de um currículo multiculturalmente posto, que na prática traduza as iniciativas de cunho teórico tanto de pesquisadores quanto de filósofos, mas também de todos os que se debruçam sobre a dimensão escolar entendida como local pelo qual bem ou mal a convivência diversa ocorre e que por isso mesmo deve ser instrumentalizada para se evitar o espraiamento de uma perspectiva de intolerância e de uma atitude de neutralidade geradora de indiferença. A urgência social corrobora, portanto, a necessidade de se educar para a tolerância, sobretudo, porque nos últimos anos nota-se o crescimento do nível de consciência em se salvaguardar as diversas culturas, que garantem por um lado a existência grupal e por outro, a existência pessoal inclusive com suas características peculiares preservadas.

A escola é entendida como o ponto da educação de toda uma comunidade numa via relacional de mão-dupla onde ocorre uma permuta onde de um lado as famílias que formam a comunidade sedem seus filhos à escola, que por sua vez ganha sentido a partir

dessa aquisição temporária pela qual esta procederá à socialização de cada indivíduo por meio do contato com as diferentes culturas e expressividades não uniformes que nela se encontram. Considerando que a escola é a instituição por excelência dessa socialização e que tal mecanismo se dá primeiro pela convivência com o mencionado *diferente*, mas secundariamente pelo ensino-aprendizagem de conteúdos historicamente convencionados cuja finalidade última é introduzir o senso de responsabilização pelo mundo conforme Arendt (2013a) torna-se urgente forjar através da escolarização pessoas que consigam tolerar o outro apenas como diverso.

Das iniciativas de educação para a tolerância mencionadas no início desse texto e que nos últimos anos foram implementadas por organismos internacionais como ONU e UNESCO, decorrem propostas de aplicação dessas teorias, sobretudo em relação às fundamentações ora expostas tanto da assim chamada re-significação epistemológica de Habermas e Jaspers, quanto das elaborações filosófico-políticas de Marcuse, do Comunitarismo representado por Walzer e também pelas análises arendtianas sobre a educação contemporânea.

Por isso, ao analisar o documento-cartilha: “A tolerância, umbral da paz: guia didático da educação para a paz, os direitos humanos e a democracia”, publicado pela UNESCO em 1994, bem como também, a “Declaração dos princípios para a tolerância” de 1995 pela 28ª Conferência Geral da UNESCO e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB) que contemplam notadamente o ordenamento de uma educação escolar pautada na convivência tolerante mútua e não indiferente serão pontuados aspectos escolares pelos quais é possível esse intento primaz de ensino-aprendizagem, bem como as formulações de sua compreensão teórica.

Assim, com a “Declaração dos princípios para a Tolerância” (UNESCO, 1995) houve uma definição mínima do que seja esse valor, mas também de sua importância, de sua abrangência e finalidade na conjuntura internacional contemporânea, principalmente voltada para sua prática, enfatizando-a como prioridade a partir da escolarização como forma eloquente de inculcar nos educandos os pressupostos de convivência pacífica proporcionados pelo valor tolerância.

[4.1] *A educação é o meio mais eficaz de prevenir a intolerância. A primeira etapa da educação para a tolerância consiste em ensinar aos indivíduos quais são seus direitos e suas liberdades a fim de assegurar seu respeito e de incentivar a vontade de proteger os direitos e liberdades dos outros.*

[4.2] *A educação para a tolerância deve ser considerada como imperativo prioritário; por isso é necessário promover métodos sistemáticos e racionais de ensino da tolerância* centrados nas fontes culturais, sociais, econômicas, políticas e religiosas da intolerância, que expressam as causas profundas da violência e da exclusão. As políticas e programas de educação devem contribuir para o desenvolvimento da compreensão, da solidariedade e da tolerância entre os indivíduos, entre os grupos étnicos, sociais, culturais, religiosos, linguísticos e as nações. (Grifo nosso - UNESCO, 1997, p.15 –Art.4º)

A educação para a tolerância no âmbito escolar parte, portanto, de concepções elementares como as que foram elencadas ao longo desse texto tais como pluralidade, diferença, igualdade de direitos, cidadania entre outros, como também as que foram definidas pela UNESCO (1995) como balizas éticas pelas quais a escola deve promover a educação para a tolerância tornando clara a vinculação desse valor com a paz e a preservação da vida de grupos e indivíduos e em último caso das próprias nações. Para tanto, o documento dos referidos “Princípios da Tolerância” tem como propósito o incentivo e a criação de estratégias que corroborem este ideário universal de paz e convivência seja por meio de leis ou mesmo da elaboração e efetivação de currículos multiculturais que forjem os educandos como indivíduos de acurada percepção dos meios violentos que massificam o aprendizado e a vida social.

[4.3] *A educação para a tolerância deve visar a contrariar as influências que levam ao medo e à exclusão do outro* e deve ajudar os jovens a desenvolver sua capacidade de exercer um *juízo autônomo*, de realizar uma reflexão crítica e de raciocinar em termos éticos.

[4.4] *Comprometemo-nos a apoiar e a executar programas de pesquisa em ciências sociais e de educação para a tolerância*, para os direitos humanos e para a não-violência. Por conseguinte, torna-se necessário dar atenção especial à melhoria da formação dos docentes, dos programas de ensino, do conteúdo dos manuais e cursos e de outros tipos de material pedagógico, inclusive as novas tecnologias educacionais, *a fim de formar cidadãos solidários e responsáveis*, abertos a outras culturas, capazes de apreciar o valor da liberdade, respeitadores da dignidade dos seres humanos e de suas diferenças e *capazes de prevenir os conflitos ou de resolvê-los por meios não violentos*. (Grifo nosso - Ibidem, 1997, p.16 –Art.4º)

Mesmo com o mencionado incentivo, na LDB há apenas duas menções à tolerância. Na primeira (“Respeito à liberdade e apreço à tolerância” - LDB, 1996, Título II, Art.3º), aparece juntamente com outros valores considerados como princípios pelos quais o ensino deve ser ministrado, tais como a igualdade de condições, liberdade

de aprender, pluralismo de ideias, coexistência e gratuidade. A segunda, no art.32 da Sessão III sobre o Ensino Fundamental e seu papel formador básico onde se deve incentivar “o fortalecimento dos vínculos de família, dos laços de solidariedade humana e de **tolerância recíproca** em que se assenta a vida social” (Grifo nosso - LDB, 1996). Contudo, trata-se de uma diretriz não específica e superficial das questões relativas à tolerância no ambiente escolar dado que sua menção ao valor é bastante escassa e a prática ou a adoção de currículos voltados para uma educação tolerante não são explicitadas.

Na busca de sanar tal superficialidade, os Parâmetros Curriculares Nacionais do MEC (PCNs) foram publicados em 1997 introduzindo no currículo e, portanto na prática escolar valores e abordagens de cunho tolerante, mas não se referindo diretamente à tolerância como valor ou atitude, que mostra uma tênue consonância entre o intento internacional e a elaboração de modelo brasileiro de ensino-aprendizagem.

Para auxiliar no alcance de seus objetivos, os PCNs propõem a inserção, nos currículos escolares, de atividades interdisciplinares a partir de temas transversais que abordem aspectos importantes da convivência social nesse momento histórico. Ao lado dos temas sobre a realidade em que a comunidade escolar está inserida, foram priorizados: ética, pluralidade cultural, saúde, meio ambiente e orientação sexual. (CARDOSO, 2003, p.122)

Por outro lado, no documento cartilha da UNESCO (“A tolerância, umbral da paz”), que versa especificamente sobre a educação voltada para a tolerância encontram-se o processo pelo qual esse valor deve se constituir na educação escolar básica, bem como também, as esferas¹¹¹ sociais que o integram e os princípios educacionais que devem reger a prática dos engendramentos escolares relativos a esse valor, tais princípios são:

¹¹¹ As referidas esferas do processo de educação tolerante estão postas no documento da seguinte maneira: “Tolerância: reconhecimento dos direitos dos demais em existir e viver; sociabilidade: Consciência positiva da presença dos demais em nossa esfera social; Respeito pelas diferenças: reconhecimento dos aspectos positivos da diversidade; compreensão da singularidade: valorização da diversidade humana e suas diferentes manifestações; Complementariedade como princípio da aceitação das diferenças: capacidade de integrar as diferenças com o fim de enriquecer e fortalecer a sociedade; reciprocidade como base da cooperação: capacidade de conceber e promover a realização de objetivos comuns mutuamente vantajosos para grupos diversos; Cultura de Paz: reconhecimento da interdependência e dos valores universais; compromisso de perseguir ordenamentos positivos da diversidade em um mundo interdependente. (UNESCO, 1994, p. 30)

1. Responsabilidade da escola (educar para a tolerância);
 2. Enfoque positivo da diferença de etnias;
 3. Aprender a pensar de maneira integradora;
 - 4. Integrar a educação multicultural ou intercultural;**
 5. Centrar o interesse nas similitudes;
 6. Combater o racismo em todas as suas manifestações;
 7. Criar um clima positivo na escola.
- (Grifo nosso - UNESCO, 1994, p.27 – Tradução Nossa)¹¹²

Destacado por sua característica universal, o quarto princípio versa sobre a necessidade de implantação do multiculturalismo ou interculturalismo como maneira coerente de abordagem das diversas e, por vezes, não confluentes culturas conviventes no interior do ambiente escolar. Nesse sentido há de se envidar esforços para que não haja qualquer confusão na definição de que tipo de multiculturalismo se está versando, pois, como se sabe não há somente um único modelo de concepção multicultural¹¹³. O que se pretende como colaborador da perspectiva de tolerância como implemento educacional escolar é o chamado multiculturalismo crítico, que visa “relacionar as diferenças às estruturas de opressão e a partir daí construir um projeto de libertação” (CARDOSO, 2003,p.163), estabelecendo dessa maneira os desafios da pedagogia crítica atual de “conciliar o currículo multiculturalista e a questão da libertação. A solidariedade multicultural libertadora não significa uma harmonia sólida entre as culturas, mas contém antagonismos e incertezas. Ela está mais voltada em potencializar pontos de interação do que harmonizar interesses conflitantes”. (Ibidem, 2003, p.164).

O referido projeto multicultural crítico de libertação está alinhado às perspectivas de engendramento do papel social da escola em formar indivíduos com maior consciência e compromisso humanístico, por isso, foram definidas as obrigações multiculturais de uma educação voltada para a tolerância:

- Reconhecer a interação entre as culturas;

¹¹² Se trata de principios que pueden ser de gran valor en la educación para la tolerancia.1. Responsabilidad de la escuela [educar para la tolerancia]. 2. Enfoque positivo de la diferencia de etnias. 3. Aprender a pensar de manera integradora. 4. Integrar la educación intercultural. 5. Centrar el interés en las similitudes.6.Combatir el racismo en todas sus manifestaciones.7. Crear un clima positivo en la escuela. (UNESCO, 1994, p.27)

¹¹³ Segundo Cardoso há duas concepções predominantes relativas à definição de Multiculturalismo por ele assim definidas: “Realidades e ideologias tão distintas acabaram formando diversas, e muitas vezes antagônicas, concepções de multiculturalismo. [...] podemos agrupá-las em duas tendências: o multiculturalismo liberal e o crítico, este tal como concebido por Peter McLaren. Crítico radical do multiculturalismo liberal norte-americano, McLaren o vê como uma retórica em defesa da igualdade e da mistura política, que, na verdade, desvia a atenção do racismo e da injustiça social nos EUA.[...] O que o multiculturalismo liberal propõe é uma falsa harmonia de justaposição de culturas e não o diálogo entre elas.” (CARDOSO, 2003, p.162)

- Reconhecer os valores de culturas diferentes de um modo que não encubra relações de dominação, mas que realce a importância da cultura dos imigrantes;
- Opor-se a todo critério de avaliação que reflita tendenciosidade social e etnocentrismo;
- Aplicar uma visão intercultural em todos os âmbitos da organização e atividade da escola;
- Fomentar a solidariedade e a tolerância na comunidade escolar;
- Reconhecer e valorizar o simbolismo da presença da língua materna na escola;
- Promover o enfoque pluralista de aprendizagem;
- Reconhecer o potencial das humanidades para inculcar o apreço pelas diversas culturas;
- Promover a atividade intercultural entre alunos, e reconhecer que depende da qualidade e da colaboração entre equipes de professores e entre os professores locais e estrangeiros;
- Fomentar a comunicação entre casa e escola, o meio social em que vivem as crianças e a comunidade, tanto de imigrantes como autóctonas;
- Reconhecer que a educação intercultural proporciona uma perspectiva que inclui ambos os países de origem como o anfitrião, e requer uma atitude de solidariedade entre países com diferentes níveis de recurso financeiro.
- Criar entre os professores atitudes que permitam a aplicação prática destes princípios. (UNESCO, 1994, p.29)¹¹⁴

Na esteira dessas definições, as práticas voltadas para a sala de aula, cuja finalidade é a de transformar e superar as realidades em que o preconceito ou a ideologia já lançaram suas raízes e que vigoram entre os objetivos da proposição de uma educação para a tolerância estão primeiramente voltadas para a definição dos conhecimentos e dos conteúdos considerados como necessários para que se possa forjar indivíduos críticos em relação aos modelos postos.

¹¹⁴ “La educación intercultural deberá; Reconocer la interacción entre las culturas; Reconocer los valores de culturas diferentes de un modo que no encubra relaciones de dominación, sino que realce la importancia de la cultura de los inmigrantes; Enfrentarse a todo criterio de evaluación que refleje tendenciosidad social y etnocentrismo; Aplicar una visión intercultural en todos los ámbitos de la organización y actividad de la escuela; Fomentar la solidaridad y la tolerancia en la comunidad escolar; Reconocer y valorar el simbolismo de la presencia de lenguas maternas en la escuela; Promover un enfoque pluralista del aprendizaje; Reconocer el potencial de las humanidades para inculcar el aprecio hacia las distintas culturas; Promover la actividad intercultural entre alumnos, y reconocer que depende de la calidad de la colaboración en los equipos de profesores y entre los enseñantes locales y extranjeros; Fomentar la comunicación entre la escuela el hogar, el medio social en que viven los niños y la comunidad, tanto de inmigrantes como autóctona; Reconocer que la educación intercultural aporta una perspectiva que engloba tanto a los países de origen como a los de acogida, y que requiere una actitud de solidaridad entre países con distintos niveles de recursos; Crear en los maestros aptitudes que permitan la aplicación práctica de estos principios”. (UNESCO, 1994, p.29)

O ensinamento se orienta a desenvolver nos estudantes atitudes que lhe proporcionem afrontar construtivamente todo tipo de diferenças humanas, controvérsias políticas e conflitos sociais. Na formulação dos objetivos gerais de aprendizagem se faz necessário resumir em termos amplos o que uma pessoa deve valorizar, conhecer e ser capaz de fazer para exercer a tolerância. (UNESCO, 1994, p29)¹¹⁵

Assim, com relação a esses conteúdos e ao modo como devem ser escolhidos e abordados no interior da sala de aula onde se dá a verdadeira prática desse forjamento são pontuadas as seguintes sugestões como estratégias a serem adotadas: 1- Inculcar mediante os costumes: A tolerância em todas as disciplinas; 2- O ensino de idiomas como veículo para a aprendizagem intercultural; 3- A literatura como meio para os estudos dos valores; 4- A história: uma visão integradora da experiência humana; 5- Ciências sociais e educação cívica: aprender as normas da tolerância¹¹⁶; 6- A ciência: questões de ética e responsabilidade; 7- Matemática: as estatísticas da equidade; 8- As artes e a articulação dos princípios humanos universais (UNESCO, 1994). Todos estes são segundo a mencionada cartilha exemplos e ao mesmo tempo fundamentos pelos quais é possível aproximar as disciplinas escolares da implantação de valores próprios de uma educação para a tolerância.

Por outro lado há ainda, a sugestão de temas e exemplos de lições que devem perpassar todos os níveis da aprendizagem básica segundo a UNESCO, são eles: a) Povos indígenas: a preservação das culturas humanas; b) Utilização da arte e do artesanato para consolidar a comunidade; c) O companheirismo: criar um sentimento de solidariedade (atividade 1: agrupamentos das crianças entre canções e danças; atividade 2: colaboração entre crianças de ambos os sexos nos trabalhos manuais); d) comunicação para o entendimento mútuo (atividade 3: o que eu aprecio nos demais?; atividade 4: contabilizar os preconceitos por razão de sexo; atividade 5: eliminação da discriminação racial); e) a empatia para com refugiados: aprendendo a preocupar-se com os outros; f) Imaginação, empatia e confiança: elementos de tolerância (atividade 6: imaginação – com objetivo de pela utilização da imaginação criar um clima de apoio

¹¹⁵ La enseñanza se orienta a desarrollar en los Estudiantes aptitudes que les permitan afrontar constructivamente todo tipo de diferencias humanas, controversias políticas y conflictos sociales. En la formulación de estos objetivos generales del aprendizaje resulta útil sintetizar en términos amplos lo que una persona debe valorar, conocer y ser capaz de hacer para ejercer la tolerancia . (UNESCO, 1994, p29)

¹¹⁶ A educação cívica proposta pela UNESCO no documento “A tolerância, umbral da paz” consiste na prática de aproximação dos estudantes às definições universais tais como o são os Direitos Humanos e a Declaração dos Princípios sobre a tolerância. Isso se dá principalmente a partir de uma dinâmica inovadora da inserção do corpo discente em reflexões de cunho humanístico gerando neles o sentimento cívico de pertença e responsabilidade para com o mundo.

e confiança; atividade 7: uma rede de preconceitos); g) os direitos humanos: as bases éticas da tolerância (atividade 8: a dignidade humana, o valor primordial); h) superação dos estereótipos; i) a intolerância como forma de exploração; j) a identidade; elemento básico dos direitos humanos; k) crimes de intolerância; l) debate final: o planejamento de nossos esforços em prol da tolerância (UNESCO, 1994).

Segundo a abordagem da cartilha não se trata de uma diretriz que se pretende obrigatória em sistemas de ensino e seus respectivos currículos, mas sim de um modelo primeiro de sugestões de assuntos e debates que devem permear todas as etapas gradativas da formação básica do indivíduo colaborando prática e decisivamente no implemento de uma educação para a tolerância.

Por fim, o último e primaz objetivo do processo de se educar para a tolerância prevê uma participação positiva num mundo constituído pela diversidade e pela diferença não passivas de dimensionamento e previsibilidade quaisquer. A tolerância é o valor pelo qual é possível, segundo a UNESCO (1994) transformar a vida social imersa na intolerância e na violência como meios de se alcançar uma pseudo-estabilidade das relações. Ela é o modo pertinente e de maior eloquência de se alcançar pelo diálogo e consideração mútua o ideal da não-violência e da convivência chamada de pacífica entre diferentes pessoas, grupos e sociedades em geral, ou seja, ela é a condição para a paz, para o pleno atendimento dos direitos humanos e para a vivência democrática autêntica.

4.8. Recapitulação e considerações

A iniciativa de re-significação do paradigma sujeito-objeto a partir das conceituações do termo tolerância e de sua aplicação na vida cotidiana lança mão das teorias críticas de Marcuse (1970) que identifica a dicotomia entre sujeito e objeto através da consideração de uma tolerância que se pretende pura, isto é, fora de suspeita e cujo valor se mede por ela mesma, enquanto aceitação do outro, que nesse sentido é entendido como inferior dado seus status de menoridade, como também traduz a tolerância enquanto passividade frente ao outro, ou seja, como neutralidade não partidária, que no fundo enfatiza a postura de fechamento do indivíduo que não se relaciona em prol de sua preservação, essa teoria já fora denunciada como nociva através de Arendt (2012) para quem o isolamento que conduz à solidão nada mais é do que um elemento pré-totalitário de massificação.

Marcuse (1970) estabelece suas ponderações inviabilizando a pureza das concepções de tolerância e de seu antônimo a intolerância, pois a primeira se caracterizaria pela aceitação de tudo de maneira insuspeitada e a segunda já tem deflagrada sua conotação negativa de não comunicabilidade. Por isso, o filósofo pretende que a tolerância além de não poder ser considerada por uma pseudo-pureza deve ser entendida necessariamente como não pura, que em outras palavras significa afirmar que mesmo ante a urgência em tolerar é necessário que a intolerância integre em algum sentido o parecer tolerante, isto é, tolerar não implica tolerância absoluta, do contrário seria o que o filósofo denominou como “tolerância repressiva”.

À possibilidade de uma tolerância pura/repressiva está associada, segundo Marcuse (1970) o corpo das teorias categorizadas histórica e filosoficamente como metafísicas, isto é, conceitos que principalmente em Kant adquiriram status dogmático de compreensão de verdades que ultrapassam o entendimento humano visto se tratar de realidades cuja dimensão o homem não consegue averiguar, trata-se de conceitos como Deus, a Alma, a Imortalidade entre outros, aos quais a tolerância foi incorporada equivocadamente e de onde advém toda a desconfiança relacionada a sua utilização social na contemporaneidade.

Através dos princípios fundamentais que se extraem das teorias kantianas relativas aos juízos analíticos e sintéticos é possível redirecionar de maneira plausível a discussão acerca da categorização da tolerância no hall das concepções axiomáticas em que vigora, ou seja, trata-se de redirecionar o fundamento pelo qual se está refletindo sobre a tolerância, ao invés de considerá-la como fim em si mesma e, portanto compondo o quadro do conceitos metafísicos mencionados, deve-se colocar o fator humanístico, isto é, a humanidade como medida e conseqüentemente sua existência plena e salvaguardada como vértice pelo qual a tolerância se torna não somente possível mas necessária. Dessa maneira, tendo o humanístico como parâmetro é possível versar sobre a universalização de princípios mínimos que perfazem as relações dessa sustentação.

A necessidade de se estabelecer limites à tolerância é confirmada por filósofos como Ferrater Mora, Abbagnano, Walzer e Arendt que debruçados sobre os espectros de violência disseminados nos últimos séculos, mas principalmente no séc. XX denotam a urgência de que a tolerância não seja entendida como indiferença, passividade, ou

como suportação assimétrica cuja consequência final seria a formalização e a legalização da violência propriamente dita ou simbólica.

Ao analisar a hegemonia exercida pelo Liberalismo (notadamente norte-americano e inglês) como corrente econômica, social e política, Marcuse (1970) não se utiliza de um parecer ingênuo, no entanto, também não se vale de uma crítica unilateral ou desprovida de argumentos, ao contrário, lança mão de uma reflexão que corrobora o modo como entende que a tolerância supera os engendramentos ideológicos de fechamento e não consociação que visam a exclusão da oposição. O filósofo, muito embora sempre associado ao parecer antagônico do Liberalismo, além de vincular a ação tolerante com o princípio que fundamenta essa corrente, a liberdade, utiliza-se de autores como Mill (1991) para elaborar uma espécie de elogio ao modo como na atualidade o parecer tolerante construído pelo Liberalismo possui pontos de veracidade. A análise posta através de Marcuse (1970) não intenciona elaborar uma apologia do Liberalismo, como também nem mesmo o próprio filósofo o faz, mas o que se está fazendo é fundamentar a ênfase no princípio de tolerância que está além do âmbito de ideologias quais quer sejam; por outro lado, o mencionado partidarismo de Marcuse tem a ver justamente com a tomada de partido do paradigma humanístico, isto é, a defesa e implementação da segurança relativa à própria vida, pois “O único propósito com o qual se legitima o exercício do poder sobre algum membro de uma comunidade civilizada contra a sua vontade é impedir dano a outrem [...]” (MILL, 1991, p. 53)

Como mencionado, o esforço marcusiano repousa sobre o paradigma kantiano de significação axiomática, que em outras palavras seria o mesmo que optar por valores que inspiram e direcionam o agir, se tratando, portanto de parâmetros ético-morais. Dessa maneira elucidada o modo como as ideologias invariavelmente tentaram substituir valores como a vida, a humanidade e a convivência por valores que comparativamente seriam secundários tais como a infalibilidade e a verdade discursiva e moral, cuja finalidade real reside na obliteração da liberdade alheia e invalidação dos consensos mínimos necessários mencionados, que ocorrem por meio da violência em suas diversas expressões inclusive por meio do incentivo a uma democracia entendida como dominação da minoria pela maioria.

As perspectivas teórico-práticas dos modelos contemporâneos de tolerância são abordadas a partir das inferências da filosofia política de Walzer (1999) e Arendt

(2013a), sobretudo quando aplicadas ao parecer educacional especificamente situado na escola enquanto *locus* da convivência entre os diferentes.

Os apontamentos iniciais desenvolvidos por Walzer dizem respeito a distinção entre *tolerance* e *toleration*. A primeira referente as atitudes sistematizadas pela formalidade das leis e das condutas usualmente postas, que ele posteriormente denominará como procedimentais e, a segunda permeada de espontaneidade e do reconhecimento das nuances de igualdade que perfazem os relacionamentos e não podem ser mensuradas pela previsibilidade, mas situadas para além destas nas aleatoriedades tipicamente humanas, por ele denominadas como circunstancial.

Walzer também reconhece que com o advento da reflexão pós-moderna foi incorporada à tolerância uma espécie de *continuum* que visa implementar esse valor a partir da gradação de aceitação. Contudo, o autor não entende que tal iniciativa de *continuum* seja alternativa ao parecer de uma tolerância ideológica, pois acaba por formalizar a consideração assimétrica de suportaçã já que estabelece um método único para que tal avanço ocorra e, ao final o maior avanço possível seria a permissão a alheia. Com o nome de “diferença dispersa” o filósofo aponta para o que seria o ideal da tolerância, não do endosso e da assimilação de si ou do outro em prol de um parâmetro dominante, mas, do aumento da consciência em relação ao outro e ao diferente fortalecendo a convivência e a paridade democrática, isto é, de uma socialização pela multiplicidade.

A proposição do comunitarismo walzeriano vincula-se a definição da tolerância a partir de uma moral de caráter circunstancial em detrimento da procedimental, e que nada mais é do que um relativismo não irrestrito referente ao modo como se deve julgar e conseqüentemente proceder frente às circunstâncias mutáveis e imensuráveis que se apresentam ante ao juízo.

As primeiras questões práticas são propostas a partir das reflexões de Walzer em “Da Tolerância” onde o autor elenca alguns elogios de cunho empírico aqui selecionados da seguinte maneira, o que trata da tolerância como promotora da humanidade enquanto valor, portanto relacionado à convivência que possibilita a existência alheia e não uniforme; e o relativo à política no sentido de exercício do poder, que sugere a tolerância como modo eficaz e legítimo de exercício governamental subsidiado pela pluralidade e consideração igualitária dos mais diferentes grupos; o aspecto terceiro voltado para a dinâmica historicamente estabelecida, mas, condizente

com o desafio da atualidade em combater a chamada divisão de classe, que seria impossibilitada de atuação a partir do paradigma tolerante vez que haveria a mencionada igualdade de consideração de grupos e indivíduos.

As questões de gênero propostas pelo pensador como propositura de uma utilização do agir tolerante ocupam o quarto lugar de destaque no que diz respeito às questões práticas, pois promovem e possibilitam tanto a partir das compreensões governamentais quanto grupais e até individuais uma re-significação das relações usualmente postas na atualidade, ou seja, colaboram diretamente para assegurar a liberdade expressiva e diversa ante o ideário que se constituiu como convencional exemplo de iniciativa prática e bastante próxima as propostas de Walzer (1999) é a chamada Teoria Queer defendida pela filósofa Judith Butler e fundamentada na filosofia de Foucault.

A última das considerações práticas do pensador político associa a tolerância à escola como principal *locus* do desenvolvimento da convivência sadia e pacífica a partir da relação igualitária mínima entre os diferentes, que afirma por assim dizer, a escola como mediadora e propícia para uma educação voltada para a tolerância. Tendo como fundamento as teorias comunitaristas de engendramento social, Walzer propõe três conflitos que possibilitam a compreensão da escola como vértice da tolerância, o primeiro diz respeito ao contato inicial dos estudantes considerados como representantes dos diversos grupos que compõe o tecido social - advindos da esfera familiar culturalmente múltipla, com o ambiente escolar; o segundo é o conflito que tem como pano de fundo a busca de hegemonia seja por um desses grupos culturais seja pelo próprio Estado em relação aos grupos minoritários numericamente reconhecendo de maneira indireta a eficácia da escola como formadora; e o terceiro por sua vez, é confirmado por Arendt como sendo o principal problema daquilo que chamou de crise da educação, o conflito que se estabelece entre a esfera pública e privada que no fundo é a base para os outros dois conflitos levantados por Walzer como politicidade da escola.

Depreendida dessa discussão entre as esferas pública e privada se estabelece o problema da instrumentalização da escola pela política que inicial e aparentemente apontam discordâncias entre Arendt (2013a) e Walzer (1999), no entanto o que se verá é que enquanto o filósofo concebe a escola atrelada à política e como oportunidade de se implementar uma educação voltada para a tolerância, a pensadora pretende chamar a

atenção para a possibilidade de que a escola seja instrumentalizada negativamente com objetivos de intolerância, enviesados pelo fazer político.

Arendt (2013a) de início sugere tal usurpação da escola em prol de objetivos escusos pela tentativa de implementar uma ideologia de assimilação e substituição do mundo velho pelo mundo novo, trata-se de uma fantasia que muitas vezes pode ser assumida pelo Estado com a aparência de não nocividade, quando os objetivos reais são a superação dos supostos defeitos do mundo velho em prol da aquisição de um mundo novo e melhor. Na verdade o que se está fazendo é disseminando a perda do senso comum pelo isolamento e criando-se o estereótipo de que o velho deve ser descartado, desprezando em último caso que o mundo no qual tais estudantes estão sendo inseridos é constructo de sucessivos mundos velhos.

A fim de exemplificar sua denúncia e em decorrência dessa reflexão buscando criticar as pedagogias de cunho excludente, tidas como de autonomia das crianças por meio da criação de um mundo que lhes seja próprio (em detrimento de um mundo velho) onde a brincadeira representa a aprendizagem e a fabricação do mundo como forma de protagonizá-lo, Arendt (2013a) denuncia como primeiras consequências do uso indevido da educação pela política, a mencionada perda do senso comum, mas também, a perda do senso de autoridade mínima necessária para o estabelecimento do aspecto social. Dessa forma, torna-se nociva em algum sentido a usualidade política do fazer educacional notadamente escolar e justifica-se a postura de Arendt em “Entre o passado e o futuro” ao versar sobre a dicotomia entre política e educação.

Nesse sentido, dois aspectos concluem sua crítica: o primeiro de quando a política usurpando a educação engendra uma pedagogia da autonomia colaborando para a não convivência e para o isolamento entre novos e velhos mundos que passam a rivalizar em prol de uma extinção mútua, ou seja, acabam por negar a possibilidade humanística como finalidade das relações; dessa maneira, a tirania torna-se elemento possível por meio da instrumentalização da educação pela política vez que exila o grupo ou o indivíduo e ao mesmo tempo fomenta a negação da autoridade mínima necessária, abrindo espaço para o despotismo que emerge voluntariamente em meio à pseudo-autonomia dessas pedagogias pela filosofia afrontadas.

O segundo aspecto diz respeito à “atividade” que na Antiguidade perpassava toda a vida social tanto familiar de característica enfaticamente hierárquica, quanto a política entendida pela pensadora como igualitária no que diz respeito ao status entre

pares nas decisões do âmbito público. Com o passar do tempo essas características inverteram-se tornando o público em privado e vice e versa, no entanto, Arendt vê na instrumentalização histórica corroborada por fatores ideológicos a razão para não se considerar indiscriminadamente a educação como política, evitando assim sua espoliação em prol de princípios escusos.

Walzer (1999), pautado na concepção comunitarista de reinterpretação do marxismo e ao mesmo tempo da mescla e adoção de pareceres liberais confluentes para uma nova concepção de convivência, associa a educação escolar à política na medida em que esta última implementa via currículo a viabilização das idiossincrasias que emergem das comunidades como centro do fazer escolar, mas também a convivência múltipla como *Tolerance*, isto é, como atitude planejada de promoção da tolerância mútua no reconhecimento de “si” como “outro” e do “outro” como “sujeito”.

A ligação entre política e educação escolar são evidenciadas a partir dos exemplos de países tidos como modelos de multiculturalidade como EUA e França, aos quais inclui-se o Brasil, os conflitos entre conservadores entendidos como aqueles que pretendem uma implementação padronizada de perfil identitária e, os progressistas que engendram uma espécie de neutralização relativista que gera indiferença. Contudo, o filósofo está mais próximo desta última por propiciar ainda que minimamente as expressões imprevisíveis das múltiplas idiossincrasias. Nesses países, os grupos minoritários incorporam-se ao conflito teórico posto com a perspectiva de salvaguardar sua cultura e o modo como se dá o aprendizado da mesma, ou seja, trata-se de uma iniciativa que ganha contornos de sobrevivência como nas comunidades quilombolas e indígenas que procuram através da formalização curricular preservar suas respectivas identidades através do reconhecimento de um modelo de ensino-aprendizagem diferente do adotado na grande maioria dos sistemas (padronizados) de ensino.

Por fim, são apresentadas as iniciativas de implemento em prol de um modelo de educação voltada para a ação tolerante que se vem disseminando principalmente a partir das reflexões estabelecidas na década de 1990 através de seminários e congressos internacionais promovidos pela ONU e pela UNESCO que fizeram reverberar tanto políticas educacionais de cunho humanístico quanto a reflexão e adoção de currículos que contemplem gradativa e efetivamente os pareceres tolerantes de convivência social.

Da leitura da “Declaração dos Princípios da Tolerância” (UNESCO, 1995), da LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira, 1996) e do Documento –

cartilha da UNESCO “A Tolerância umbral da paz” (1994) verificou-se a aproximação prática dos conceitos filosófico-políticos desenvolvidos ao longo deste texto e da possibilidade de sua aplicação versando sobre os valores mínimos e as sugestões propostas a partir das reflexões realizadas em prol do Ano da Tolerância ocorrido em 1995.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa fora engendrada com a finalidade de contribuir para suplantação da visão pré-conceitualizada presente na sociedade atual acerca da atitude e do conceito de tolerância, sobretudo, quando de sua adoção educacional notadamente na escola.

Partiu-se do pressuposto de que a escola é o lugar por excelência da aferição relativa às perspectivas educacionais voltadas para a formação humana, desde a contemplação das definições livrescas e do dia a dia das diversas comunidades até as concepções mais elaboradas de conteúdos escolares que em última análise pretendem educar para a tolerância tida como valor humanístico geralmente retratado e associado à dignidade, ao respeito e à cidadania;

Tendo utilizado a metodologia de pesquisa bibliográfica referenciada em grandes pensadores procurou-se perpassar as principais fases históricas do desenvolvimento do pensamento humano na busca de contrapor o mencionado ideário de preconceito também construído ao longo da aquisição do arcabouço de conhecimentos e conquistas até aqui alcançados. Neste sentido em cada capítulo constam aportes políticos, sociais e, sobretudo, educacionais de onde se constatou para a atualidade a urgência da reflexão tangente a tolerância como atitude a ser salientada e aprofundada acadêmica e cotidianamente dada a ameaça que a ausência dela pode representar, pois, ao substituir ou ignorar o ato de tolerar o que se obtém invariavelmente é a hegemonia da intolerância e da irracionalidade discriminatória, que ameaçam a própria existência dos aportes mencionados.

Outra constatação advinda de uma primeira pesquisa de cunho exploratório e que se incorporou à pesquisa ora engendrada é que, a partir da inicial aferição de urgência de uma sociedade mais tolerante o meio eloqüente encontrado para que se alcance tal objetivo de valoração dos aspectos humanitários é a instrumentalização da educação escolar. Assim, foram trabalhados os principais conceitos que constituem as bases para a ideia de tolerância e dos parâmetros que desse ideal são esperados como prática incidindo peremptoriamente na associação entre educação e política voltados para uma melhor compreensão da eticidade que circunda as relações.

O percurso empreendido textualmente para que tal contribuição se fizesse minimamente plausível e ao mesmo tempo assegurasse uma leitura genuína dos problemas acerca da tolerância viabilizou-se pela aproximação das discussões e pelo elencar das principais abordagens sobre o ato de tolerar pontuados na história do conceito visto que para versar sobre ele era preciso uma aproximação contextual que neste sentido se pautou pelas análises das significações a partir das construções etimológicas e semânticas, tais como dos dicionários mais conceituados e dos pensadores que marcaram a evolução desse tema e de sua interpretação a partir do idioma como forma linguística de definição primeira.

O problema que se levantou para tal aproximação era a necessidade de reflexão crítica da perspectiva tolerante, que no dizer comum costuma ser veiculada como não passível de desconfiança, fator que produz uma acomodação denominada como expressão da irracionalidade, que quase sempre acaba por chancelar o modo como a tolerância na atualidade tem sido interpretada equivocadamente.

Na decorrência dessa interpretação o próximo ponto tratado tem a ver com o enfoque em uma das dimensões interpretativas historicamente situadas e que merecem uma reflexão mais acurada pela notória importância contextual que deu início ao modelo de tolerância desde sua definição etimológica até o desenvolvimento de seu conteúdo significativo mais desenvolvido. Assim, a Ilustração como definida por Rouanet (1987) é apresentada como contexto inicial das definições de valor sobre a tolerância pelo qual a convivência humana pode ser elogiada, ou seja, tornou-se um parâmetro principalmente por associar-se à racionalidade enfatizada e predominante nesse período.

Estabelecendo um paralelo histórico, com o desenvolvimento dos movimentos entendidos como de cunho filosófico, mas também, político, econômico e social, como o Positivismo e o Marxismo, versa-se sobre o surgimento das ideologias como mecanismo de sublevação e proselitismo em prol do poder absolutizado e em detrimento da racionalidade, ou seja, tais movimentos a instrumentalizavam para fazer valer seu aspecto dominador, fator que faz refletir o modo como também a tolerância, que associada a ela se tornou instrumento de usurpação. Tal situação por sua vez fez reconhecer a importância fundamental da tolerância a tal ponto que quando de sua negação remete todo o peso da necessidade de explicações e justificações aos que não toleram, ou aos que a ignoram.

Essa iniciativa de dominação ideológica historicamente desenvolvida fora implementada como formação-educação do homem que se pretendia através da escola, assim os ideólogos como Tracy e Condorcet planejaram a partir dos liceus escolares franceses que os estudantes fossem inseridos na dinâmica social cujo foco era a cientificidade; outro exemplo desse mesmo esforço em prol da ideologização, mas em contraponto ao primeiro modelo é desenvolvido através das ideias de Karl Marx, notadamente em Lenin, Gramsci, Lucáks e Althusser, cujo objetivo era a viabilização de uma sociedade de ênfase comum, também mediada pela escolarização. Ambos os esforços embora possuam suas características de criticidade e contribuição para o desenvolvimento humano num todo, representam em grande medida a tentativa de absolutizar um modo de pensamento, de massificação tendo como fator elementar que as unem pela iniciativa prática, a instituição escolar como *locus*.

Com o forjamento das consciências que se observou através das ideologias tanto de esquerda quanto de direita, com ênfase no social ou na tecnociência, o que se observou foi um crescente desprezo pela causa humanística como detectou Marcuse (1970). Em consequência dessa detecção se estabelece um terceiro ponto a ser debatido no interior do presente trabalho, o da crítica ao *modus operandi* ideológico que da Modernidade até a Contemporaneidade se estabeleceu numa disputa polarizada entre o binômio Comunismo-Capitalismo, como únicas opções pelas quais seria possível se construir o aspecto humano “verdadeiro” nesses períodos. Dessa maneira criticou-se esse dogmatismo exemplificando por meio da pensadora política Hannah Arendt o modo como tal binômio sempre que teve preponderância em algum sentido e em qualquer aspecto da vida social, exerceu de maneira totalitária a massificação das consciências principalmente por meio da escola.

Como consequência dessa iniciativa de afirmação ideológica, segundo Arendt (2012) houve a implantação gradativa da desertificação dos grupos e indivíduos que compõe o tecido dito social, em outras palavras, pela dominação das consciências engendrou-se o enfraquecimento grupal no isolamento adjetivado como solidão e excentricidade. Partindo desse aspecto filósofos como Habermas (1989) e Jaspers (2011) propõe tanto a partir da linguística quanto a partir da fenomenologia, a resignificação da compreensão e do modo como se relacionam os indivíduos e os grupos (étnicos, religiosos, estatais entre outros) no âmbito da sociedade.

Em ambos os pensadores, o valor modal de um parecer igualitário mínimo, procura refazer o binômio da interação sujeito-objeto, vertendo-o para uma espécie de novo binômio, entendido como: sujeito/objeto-sujeito/objeto, ou minimamente compreendido como: sujeito-sujeito. Dessa forma se imprime o princípio do novo modelo que tem se desenvolvido, formal e informalmente ao longo da contemporaneidade em contraponto às marcas da mentalidade ideológica impregnada e ainda preponderante no fazer das comunidades atuais. Trata-se do início da reformulação das bases fundamentais sociais observáveis com maior nitidez no engendramento relacional escolar, tanto pela implementação curricular que contemple tal perspectiva conforme Walzer (1999), quanto pelas interações próprias desse ambiente.

A última parte da reflexão pondera sobre essa inovadora mentalidade de tolerar, a partir dos paradigmas filosóficos e relacionais cuja base está na consideração e valoração da *diferença* que parte de uma *igualdade* mínima, propiciando a manifestação fenomênica plural e idiossincrática mencionada.

Na esteira das críticas à ideologia e tendo em vista a proposta da nova concepção da relação entre sujeito-objeto, reflete-se acerca dos limites de tolerar concluindo-se que a tolerância como aceitação tácita de tudo, ou como internalização absoluta é nociva ao fazer democrático e ao implemento da própria convivência pacífica como epíteto do valor tolerância. Assim, a partir das reflexões marcusianas são postos os limites ao ato de tolerar vez que como se viu, através de sua aparência pode-se inclusive alcançar o domínio e a submissão alheia.

O aspecto notório de elogio e proposição da tolerância como fator libertador relativo às ideologias e também aos grilhões que impedem o convívio entre os diferentes impossibilitando as manifestações multiculturais, são pautados como uma espécie de *telos*, de finalidade, no sentido de fim para o qual está destinada determinada atitude, trata-se de dimensionar o quanto a tolerância, para além dos viesados modos como vigorou e por vezes ainda vigora, evidencia a possibilidade de que a pessoa, os grupos e os Estados tomem consciência da humanidade a ser construída ou reconstruída a partir dos parâmetros de dignidade e pacificidade que fundamentam a tolerância como adjetivo necessário e juízo sintético desse novo modelo de fazer social.

Da filosofia comunitarista de Michael Walzer (1999) desenvolve-se a perspectiva de valoração da tolerância contemporânea que se dá por meio da

comunidade enfatizada como princípio de unidade e pluralidade donde emerge a necessidade de se considerar a “si mesmo” como “outro” e o “outro” como “eu mesmo”. A iniciativa comunitária surge como alternativa concreta de uma teoria e de uma prática que levam em consideração tanto os fundamentos filosóficos da Antiguidade tais como as proposições platônico-aristotélicas de governo e relação familiar próprias da composição social da época como referenciado em Arendt (2013b), como também considera as perspectivas da filosofia marxista desenvolvida enquanto comunismo-socialismo ou da própria teoria liberal pela qual se entende a necessidade de liberdade e pluralidade contemporâneas.

Sugerindo que a tolerância deve partir da prática e que desta decorrem dois âmbitos, o procedimental e o circunstancial, no qual o primeiro é o das atitudes planejadas e propositalmente engendradas para que se force um tolerar como limitação do que não se pode fazer para com o outro dado o *status* de sua dignidade e de sua igual consideração em relação aos demais; e o segundo é o da prática circunstancial considerado por Walzer como ideal, no sentido de gentilidade propícia vez que o indivíduo e as comunidades em si possuem em seu bojo a pluralidade e as mais diversas nuances de expressão. É possível garantir que tolerar não seja tido como ato de suportar, mas como atitude de igualdade em relação ao outro que é diferente em suas fenomenologias, dessa forma não se permite hierarquização e nem mesmo escalonamento das relações a não ser por mera necessidade como no caso da justiça e dos governos de forma geral.

Das concepções de Walzer (1999) tomadas como pertinentes ao ato de tolerar destacam-se quatro “locais” onde seu modelo circunstancial vigora com relativo êxito, a saber, na proposição do valor humanitário, na política, no enfrentamento da divisão de classes e, na educação.

A educação, confirmada por Walzer como local de encontro entre as diversas culturas e da vivência comum de característica plural confere à escola a função de vértice donde emerge e ao mesmo tempo para onde convergem todos os valores pela sociedade propugnados, diferentemente das percepções althusserianas de que a escola é a reprodutora do *staf* social dominante ou hegemônico, Walzer a concebe em via de mão dupla como baricentro, pois somente dessa maneira é possível inserir conceitos novos e refletir criticamente sobre o outro.

Dessa concepção escolar decorre sua coincidência com o pensamento arendtiano que por sua vez entende a mesma como mediadora entre o indivíduo advindo da esfera familiar, como representante do grupo de seu primeiro pertencimento educacional, e a sociedade. Encontro que no pensamento de Arendt (2013a) é retratado como conflito entre o novo e o velho mundo. A partir de tais asserções de Arendt e Walzer passa-se a refletir sobre a mencionada urgência de implemento do valor tolerância na esfera intermediária que é a escola já que além de possuir as características de multiculturalidade e de centro onde gravitam os valores, ela é também o instrumento pelo qual os indivíduos entram em contato com outros aspectos e modelos da mesma realidade que é a sociedade fator que inevitavelmente gera conflitos daí a necessidade detectada e proposta por Walzer de inculcar desde à infância valores que ultrapassem as ideologias, mas que a partir da circunstancialidade aleatória e não mensurável possibilitem uma cultura de paz, isto é, a escola também é o lugar do gerenciamento de conflitos entre os diversos modos de expressão, pois, “[...] tolerância que para mim é uma virtude... revolucionária até. É esta possibilidade de conviver com o diferente para poder brigar com o antagonista. O antagonista é diferente também, mas é um diferente diferente.” (FREIRE, 2014, p.201),

Fundado na urgência da convivência qualificada como pacífica Walzer sugere a criação de um currículo que contemple as inúmeras probabilidades de se versar tanto das multiculturalidades, quanto de estabelecer uma forma mais eficaz de combate às tentativas massificadoras e ideológicas de absolutização de modelos padrões e de uniformização estereotípica tanto do ensino-aprendizagem quanto dos comportamentos em geral. Note-se ainda que o currículo denota a postura política da escola como lugar de encontro e de convivência entre o novo e velho mundo, considerados a partir da ótica habermasiana e jasperiana não unilateralmente mas em constante permuta de *status*.

Por fim, atendendo a uma das resoluções definidas na preparação para o ano da tolerância que ocorreu em 1995, e fundado na diretriz que resumidamente enfatiza que, “aos intelectuais concerne o papel de renovar os fundamentos da tolerância e de questionar se ela pode ser concebida de uma forma universal” (CARSOSO, 2003, p111), e entendendo ainda que a educação escolar seja o instrumento privilegiado para forjar o agir tolerante e ao mesmo tempo prevenir a intolerância das gerações atuais e das futuras, é que a presente pesquisa foi elaborada e fundamentada nos parâmetros histórico-filosóficos e político-sociais que perfazem o ideário das comunidades que

pretendem uma convivência pacífica, trata-se de colaborar para superar a enviesada concepção de que a tolerância é suportação e condescendência, ou ainda combater que seja entendida como indiferença ou permissão para com o outro, como se este fosse inferior. Alinhando-se a essa perspectiva de caráter multicultural e comunitário, mas, sobretudo humanístico, Paulo Freire em sua participação na abertura do encontro sobre a tolerância na América Latina e no Caribe ocorrido no Rio de Janeiro (1994) sugere que “a importância do tema tolerância se dá “para a continuidade de coisas que a gente vem chamando de humanidade” (CARDOSO, 2003, p.199), ou como o próprio Walzer pontuou: a tolerância “sustenta a própria vida” e ainda, “A tolerância torna a diferença possível; a diferença torna a tolerância necessária.” (1999,p. XII).

Assim, diante no quadro de elaboração de uma tolerância para a vida do mundo e das pessoas nas mais variadas comunidades diferentes que se relacionam diversamente é que se faz necessário forjar comportamentos em prol da diferença, ou seja, a tolerância assume um valor político relacional como princípio pedagógico quando engendra atitudes não estanques ou acomodadas ideologicamente, fato é que “ninguém é tolerante porque nasceu tolerante. A gente se torna tolerante ou agente continua ou a gente se torna intolerante. Daí a possibilidade pedagógica para trabalhar com a tolerância”. (FREIRE, 201, p.202).

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ACADÉMIE FRANÇAISE <<http://www.academie-francaise.fr/les-immortels/francois-guizot>>. Acessado em: 17. mar.2015.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age.
- ARENDT. Hannah, **Entre o passado e o futuro**. 7ªed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- _____. Hannah, **A condição humana**. 11ªed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2013.
- _____. Hannah, **Homens em tempos sombrios**. 2ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. Hannah, **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- AUDI. Robert, **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. 2ªed. São Paulo: Paulus, 2011
- BAKHTIN. Mikhail, **Estética da criação verbal**. 6ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BELO. Fernanda Ferreira. **Considerações sobre a massificação da educação brasileira a partir da análise de educação e emancipação em Theodor W. Adorno**. *Ci. Inf.*, Rio Grande do Sul, v.9, n.2, p.26-27, ago/dez. 2011. Disponível em<<http://www.revistas.ufg.br/index.php/poiesis/article/view/17300>>.Acesso em: out.2015.
- BENTHAM. Jeremy, **O Panóptico**. 2ªed. Belo Horizonte: Autênciã Editora, 2008.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Ontologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BRASIL. **Diretrizes e Bases da Educação Nacional: lei 9.394, de 1996**. Brasília, 1996; 2ª Ed. 2001.p.30.
- _____. **Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN)**. Vol. 3. Brasília, 2006.p.133.
- CANTO SPERBER, Monique. **Diccionario de Ética y de Filosofía moral**.2001.

CARDOSO. Clodoaldo Meneguello, **Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

CARELLA, C. J. **Gurps Império Romano**. São Paulo: Devir, 1995.

CARNAP. R, **The Logical Syntax of Language**. London: Kegan Paul, 1937.

_____. Rudolf, **The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language**. A Superação da Metafísica pela Análise Lógica da Linguagem -Tradução de William Steinle. **Ci.Inf.**, São Paulo, v.10, n.2, p.293-309, jul/dez. 2009. Disponível em <wjsteinle@yahoo.com.br> Acesso em: Ago.2015.

CHAUÍ. Marilena, **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense Britânica, 1984.

COMTE. Augusto, **Coleção os pensadores**. São Paulo: Abril Cultura, 1978.

CUNHA. Antônio Geraldo da, **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

DE TRACY. Destutt, **Éléments D'ideologie, premiere partie: Ideologie proprement dite**. Paris: 1801.

DEPUIS. Jacques, **Introdução à cristologia**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
Encyclopedia of the Early Modern World - Disponível em:

ENCYCLOPEDIA.COM<<http://www.encyclopedia.com/>>Acessado em: 22 out.2014.

FARIA. Ernesto, **Dicionário Escolar: Latino-Português**. 4ªed. Rio de Janeiro: Companhia Nacional de Material de Ensino, 1967.

FERRATER MORA. José, **De la matéria a La razón**. Madri: Alianza Editorial, 1979.

_____. José, **Diccionario de filosofía**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, s/d.

FOUCAULT. Michel, **História da sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.

FRANÇA. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). **La Tolerancia umbral de la paz, los derechos humanos y la democracia (Versión preliminar)**.Paris, 1994. p.41.

_____. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). **Declaração de Princípios sobre a Tolerância**. Paris, 1995. p.21.

FREIRE. Paulo, **Educação como prática da liberdade**. 21ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. Paulo, **Pedagogia da Tolerância**. 3ªed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FUNAI (Fundação nacional do índio) <<http://www.funai.gov.br/>>. Acessado em: 23 nov.2015.

GABEIRA. Fernando, **O que é isso companheiro?** Curitiba: A Página, 2010.

GODOY JUNIOR, V. J. de. **O comunitarismo de Michael Walzer e as interfaces com a educação.** 2013. 300f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2013.

GRAMSCI. Antonio, **Cadernos do Cárcere: Os intelectuais; O princípio educativo; Jornalismo.** Vol.2. 2ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GUGGISBERG, Hans R. **Sebastian Castellio, 1515–1563: Humanist**

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11ªed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HESSEN, Johannes. **Teoria do Conhecimento.** São Paulo: Martins Fontes. 2000.

JAPIASSÚ. Hilton; MARCONDES. Danilo, **Dicionário Básico de Filosofia.** 3ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

JASPERS. Karl, **Introdução ao pensamento filosófico.** São Paulo: Cultrix, 2011.

JOHNSON. Allan G., **Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica.** Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

JORNAL NOTÍCIAS DO DIA <<http://ndonline.com.br/florianopolis/noticias/284173-escolas-particulares-incitaram-odio-e-preconceito-contradeficientes-diz-grupo-de-maes.html>>. Acessado em: 12 dez.2015.

JUNGES. Marcia, A alegoria da caverna e a barbárie da doçura. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos, Rio Grande do Sul, 25 de maio de 2009. Disponível em:**

JÜRGEN. Habermas, **Consciência moral e agir comunicativo.** Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

KANT. Immanuel, **Crítica da Razão Pura.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

_____. Immanuel, **Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?** Tradução: Luiz Paulo Rouanet. s/d.

LA ENCICLOPEDIA EM LÍNEA – BIOGRAFÍAS Y VIDAS <<http://www.biografiasyvidas.com/biografia/d/donosocortes.htm>>. Acessado em: 18 mar.2015.

LAROUSSE <<http://www.larousse.fr/>>. Acessado em: 12 nov.2014.

LESSING. G. Ephraim, **Natan, o sábio.** Ibpex Nacional: São Paulo, 2009.

LIDDELL. Henry George; SCOTT. Robert. *A Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press, 1996.

LOCKE. John, **Coleção os pensadores**. São Paulo: Abril Cultura, 1983.

LOURO, Guacira Lopes; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana Vilodre. **Corpo, Gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação**. 7ªed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MARCUSE. Hebert, WOLFF, Robert Paul; JR. Barrington Moore, **Tolerância repressiva**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

MARQUES, S. C. Moral. **Hume: princípios e limites da moral**. 2005. 236 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

MARTINS. Marcos Francisco; PEREIRA. Acísico dos Reis, (orgs.) **Filosofia e Educação: ensaios sobre autores clássicos**. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, **A ideologia alemã**. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (clássicos)

_____. Karl, **O Capital**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

_____. Karl. Teses sobre Feuerbach. [S.l.: s.n.], 1845.

_____. Karl; ENGELS. Friedrich, **Manifesto do Partido Comunista**. 10ªed. São Paulo: Global, 2006.

MATTÉI. Jean-François, **Civilização e Barbárie**. [S.l.: s.n.], s/d.

MELO, Eliane Pimentel Camillo Barra Nova de; MARQUES, Silvio César Moral. **Sujeito, Autonomia e Educação em Louis Althusser**. In: LIMA, Paulo Gomes; PEREIRA, Meira Chaves. *Fundamentos da Educação: Recortes e Discussões*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

MILL, J.S., **Sobre a liberdade**. 2ªed. Petrópolis: Vozes, 1991.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (MEC) <<http://etnicoracial.mec.gov.br/2013-03-06-18-02-36>>. Acessado em: 15 nov.2015.

MONDIN. Battista, **Curso de filosofia**. São Paulo: Paulus, 1983.

_____. Battista, **O Homem, quem é ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. São Paulo: Paulus, 2003.

New Dictionary of the History of ideas, 2005.

Novo Testamento interlinear Grego-Português. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

ORTEGA Y GASSET. José, **Meditação da técnica.** Rio de Janeiro Livro Ibero-Americano, 1963.

PAIM, Antonio, **História das ideias filosóficas no Brasil: As correntes.** Campinas: Edições Humanidades, 2007.

PANIKKAR. Raimon. **Diccionario de mitologias.** Volume V. Las mitologias de Ásia. [S.l.: s.n.], 2002.

PIMENTA, Pedro Paulo. RESENHA DESTUTT de TRACY. Oeuvres complètes. Ed. Claude Jolly. Volume I: Premiers écrits; **Sur l'éducation publique.** Paris: Vrin, 2011; Volume III: **Éléments d'idéologie, 1. L'idéologie proprement dite.** Paris: Vrin, 2012. **Os antípodas franceses de Kant.** In: Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade, nº19, São Paulo: USP, 2012. p.161-174.

PLATAFORMA LATTES (CNPq) <<http://lattes.cnpq.br>>. Acessado em: 07 jan.2015.

PUC-RS <<http://repositorio.pucrs.br>>. Acessado em: 02 out.2015.

RODRIGUES, M. Rafael. Análise filosófica dos desafios da Pedagogia Histórico-Crítica de Dermerval Saviani. In: Semana de Pedagogia, nº6, 20-24 de outubro de 2014. **Anais...** Sorocaba: UFSCAR, 2014. Disponível em <<http://semanadapedagogia2014.blogspot.com.br/-ISSN:2178-7247>>. Acesso em: set.2015.

_____. M. Rafael. **O Judaísmo na Sociedade Imperial do Primeiro Século e o Cristianismo nascente:** Uma abordagem histórica. 2010. 70 f. Trabalho de conclusão de Curso (especialização) – Centro Cristão de Estudos Judaico (CCEJ), Centro Universitário Assunção (UNIFAI), São Paulo, 2010.

_____. M. Rafael; O pensamento pedagógico da Companhia de Jesus. In: LIMA. Paulo Gomes; MARQUES. Silvio Cesar Moral. Fundamentos da Educação: Recortes e discussões. Volume 3. Jundiaí: Paco Editorial, 2015. P.29-49.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA <<http://www.rae.es/academicos/jaime-balmes-electo-1848>>. Acessado em: 19 mar.2015.

ROUANET. Sérgio Paulo, **As razões do Iluminismo.** São Paulo: Companhia das letras, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Do contrato social.** São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____, Jean-jacques. **Discours sur l'origine et les fundements de l'inégalité parmi les hommes.** Édition électronique: Les Échos du Maquis, 2011.

_____. Jean-Jacques, **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** São Paulo: Nova Cultural, 1991.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTOS. Benedito Souza dos, **Violência simbólica e a dem (agogia) ocracia cultural: uma abordagem social nas escolas**. São Paulo: Baraúna, 2015.

SARTRE. Jean-Paul, **O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica**. 20ªed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. Jean-Paul, **L'Existentialisme est un Humanisme**. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.

SAVIANI. Dermeval, **Pedagogia Histórico Crítica: primeiras aproximações**. 11ªed. Campinas: Autores associados, 2011.

SÃO PAULO. Proposta Curricular do Estado de São Paulo. São Paulo: SEE, 2008.

SOËTARD. Michel, **Jean-Jacques Rousseau**. Tradução: Verone Lane Rodrigues. Recife: Editora Massangana, 2010.

SOUZA, A. C. Barbosa de. **Se ele é artilheiro, eu também quero sair do banco: um estudo sobre a co-parentalidade homossexual**. 2008. 71 f. Tese (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

SPINOZA. Benedictus de, **Coleção os pensadores**. 3º ed. São Paulo: Abril Cultura, 1983.

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY
<<http://plato.stanford.edu/entries/carnap/>>. Acessado em: 02 fev.2015.

THOMPSON. John B. **Ideología e cultura moderna: Teoría crítica e social em la era de la comunicación de massas**. Coyoacán, DF/México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

TRANJAN, Tiago. **A sintaxe lógica da linguagem de Rudolf Carnap: uma análise do princípio de tolerância e da noção de analiticidade**. 2005. 182 f. Tese (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

UNISINOS <<http://www.ihuonline.unisinos.br>>. Acessado em: 10 out.2014.

VOLTAIRE, **Tratado sobre a tolerância**. Tradução: Geraldo da Silva. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

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

_____. Michael, **Demystifying terrorism: American prospect**. Vol.16. Washington: Issue, 2001.

_____. Michael, **Esferas da Justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade.**
São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WIEVIOKA, M. As mutações do ódio. Correio da Unesco, n.5, Maio 1996.