

PAUL RICŒUR

LEITURAS 1

EM TORNO AO POLÍTICO

Tradução:
MARCELO PERINE



X 57447

Índice

NOTA EDITORIAL	7
----------------------	---

1. O PARADOXO POLÍTICO

HANNAH ARENDT

DA FILOSOFIA AO POLÍTICO (1987)	15
---------------------------------------	----

JAN PATOČKA

JAN PATOČKA, O FILÓSOFO-RESISTENTE (1977)	23
---	----

JAN PATOČKA E O NILISMO (1990)	28
--------------------------------------	----

ÉRIC WEIL

A "FILOSOFIA POLÍTICA" DE ÉRIC WEIL (1957)	39
--	----

VIOLÊNCIA E LINGUAGEM (1967)	59
------------------------------------	----

KARL JASPERS

A CULPABILIDADE ALEMÃ (1949)	71
------------------------------------	----

ILUMINAR A EXISTÊNCIA (1986)	83
------------------------------------	----

2. POLÍTICA, LINGUAGEM E TEORIA DA JUSTIÇA

O JUSTO ENTRE O LEGAL E O BOM (1991)	89
--	----

JOHN RAWLS: DA AUTONOMIA MORAL À FICÇÃO DO CONTRATO SOCIAL (1990)	109
--	-----

O CÍRCULO DA DEMONSTRAÇÃO (1988)	129
--	-----

3. A SABEDORIA PRÁTICA

TAREFAS DO EDUCADOR POLÍTICO (1965)	145
ÉTICA E MORAL (1990)	161
TOLERÂNCIA, INTOLERÂNCIA, INTOLERÁVEL (1990)	174

Tolerância, intolerância, intolerável

(1990)

Dois perigos ameaçam o discurso sobre a tolerância: o da banalidade e o da confusão. Banalidade de uma posição oficial que possibilite um ceticismo qualificado; confusão entre dois domínios nos quais o termo deveria revestir significações diferentes. Para diminuir o primeiro perigo, pensei em acrescentar um terceiro termo à dupla *tolerância-intolerância*, o de *intolerável*. A primeira reação do coração é sempre esta: “Isso é francamente intolerável!” Acontece aqui como com a justiça: “Isso é injusto!”, é o nosso primeiro protesto. É pela indignação que entramos no problema. Mas quem diz isso? Quem apela para o intolerável? É o intolerante, projetando sobre o outro sua injusta *rejeição*, ou o tolerante, descobrindo os limites da sua tolerância, na *abjeção*? Temos, portanto, uma dupla fronteira: rejeição — abjeção. Essa ambigüidade do intolerável nos remete ao outro perigo: o da confusão dos gêneros; o que vale na esfera do direito constitucional vale no plano das mentalidades e das tradições culturais? E o termo não muda completamente de sentido, ou até mesmo não perde toda aplicação, quando se o estende ao plano da prática religiosa e da reflexão teológica? Gostaria de contribuir para dissipar essa confusão de gêneros, procedendo do modo mais analítico possível — o que nos permitirá voltar sobre as ambigüidades do intolerável e, se possível, superá-las.

I

A raiz comum dos dois usos do termo “tolerância” no francês atual não se presta à ambigüidade. Lemos no Robert, na pa-

lavra *tolerância*, o sentido n. 1: “fato de tolerar alguma coisa, de não interditar ou exigir quando se poderia fazê-lo; liberdade que resulta dessa abstenção”.

A *abstenção* é o traço destacado. Mas abstenção de quem? Quem poderia não se abster? E como se passa da abstenção à liberdade que dela resulta? Que liberdade? O dicionário se abstém de precisar, pois aí se entra na questão posta pela diversidade dos domínios de aplicação. Não deixemos o dicionário antes de ter notado um sentido n. 2 da palavra *tolerância*, que, curiosamente, torna-se o sentido n. 1 da palavra *intolerância*. Enquanto o sentido n. 1 parecia visar a instituições, autoridades, que não são distinguidas, o sentido n. 2 visa ao comportamento individual: “atitude que consiste em admitir no outro uma maneira de pensar ou de agir diferente da que pessoalmente se adota”. Passando da instituição, pressuposta pelo sentido n. 1, ao indivíduo, visado pelo sentido n. 2, passamos da abstenção à *admissão*; da abstenção de interditar ou de exigir por quem poderia fazê-lo à admissão da diferença por cada um. Mas qual cada um? O cidadão? O homem privado? O membro de uma Igreja ou de uma comunidade de pensamento? Em que circunstâncias se passa da abstenção de interditar à admissão das diferenças? Como disse antecipadamente, é notável que, na definição do termo *intolerância*, a atitude individual passe na frente da regra pública ou comum. O sentido n. 1: “tendência a não suportar, a condenar o que desagrade nas opiniões ou na conduta de outro”. É nesse nível que se lança o grito ambíguo: “Isso é intolerável!” É só em segundo lugar que a intolerância é definida como o negativo da tolerância no primeiro sentido, isto é, institucional: “disposição hostil à tolerância eclesiástica ou civil”. Eis aqui as duas instâncias nomeadas ao mesmo tempo: instância eclesiástica, instância cívica.

Pois bem, a análise que proponho consistirá em distinguir os níveis de aplicação dos conceitos de tolerância e de intolerância, tomando a cada vez como pedra de toque a autenticidade ou inautenticidade do grito de indignação: “Isso é intolerável!” Distinguirei:

1) o plano *institucional*, essencialmente o do Estado, da Igreja (as Igrejas, como veremos, só puderam exercer o poder de interditar por meio do Estado);

2) o plano *cultural*, em que se afrontam opiniões, correntes e escolas de pensamento nas quais se exprimem as atitudes fundamentais com relação ao outro, justamente as que são visadas pelo sentido n. 2 de tolerância e o sentido n. 1 de intolerância;

3) o plano *religioso e teológico*, enfim, em que se exerce um certo sentido da verdade: a verdade na caridade.

Se esse trabalho de esclarecimento se impõe hoje, é porque ainda enfrentamos dificuldades para sair de uma época tumultuosa na qual essas distinções não foram feitas, porque eram simplesmente impensáveis. De um lado, no plano institucional, foi admitido até a Revolução Francesa, em princípio, mas depois dela sob formas residuais, que a instituição eclesiástica e a instituição política, embora distintas, apóiam-se mutuamente, sendo que as duas linhas de força se juntam na idéia de poder de direito divino. O político pede ao religioso, representado pela sua hierarquia, a *unção*, isto é, o sinal da sua sacralidade; em troca, a instituição eclesiástica pede ao político a *sanção* do braço secular para aquilo que ela considera cisma ou heresia. Essa troca entre *unção* e *sanção* constitui uma relação instrumental cruzada, na qual cada uma das instituições recebe da outra o que lhe falta: a força espiritual do sagrado para o político e a força física da constrição para o religioso ou, mais exatamente, para o eclesiástico. De outro lado, no plano teológico, a idéia de unidade de fé é considerada evidente, sendo que protestantes e católicos se juntam na mesma convicção de que não há lugar para várias religiões no mesmo espaço político, nem para várias confissões cristãs no mesmo espaço religioso. Se se acrescenta a deplorável exegese feita por Agostinho do versículo do Evangelho de Lucas, tirado do contexto da parábola do Grande Banquete: "Força-os a entrar", a afirmação da unidade de fé se prolonga facilmente em apelo à sanção do braço secular, em troca da sacralidade conferida ao político pela unção.

O que acabo de apresentar de modo esquemático constitui um tipo-ideal, ao modo weberiano, mais do que uma descrição que leve em conta épocas e circunstâncias particulares na história e na geografia. Esse tipo-ideal, todavia, é o que designa a fórmula: *Uma fé, uma lei, um rei*, que Élisabeth Labrousse pôs como

subtítulo à sua bela obra sobre a *Revogação do edito de Nantes*. Relativamente a esse tipo-ideal, o edito de Nantes constituiu uma verdadeira anomalia, na medida em que certa pluralidade de regimes de direito foi instituída de maneira pragmática, sem ter verdadeiramente comprometido, no plano das justificações políticas e teológicas, o tipo-ideal que acabo de reconstruir.

Como se chegou à fazer da abstenção um valor positivo, a ponto de a inversão de sinais ter produzido a idéia de admissão das diferenças? E como essa inversão se reflete no plano emocional da indignação em face do pretensamente intolerável? O que temos a descrever é a dissolução do tipo-ideal resumido na fórmula: “Uma fé, uma lei, um rei”, e o nascimento de outro tipo-ideal.

Essa dissolução consiste, essencialmente, na conquista de uma separação entre o que Élisabeth Labrousse designa no seu livro como “justificações políticas” e “justificações teológicas” da intolerância. Eu apenas intercalarei entre esses dois planos o das mentalidades, das tradições culturais. Veremos como cada uma dessas duas ordens — até mesmo três — de justificação sofreu um destino diferente, desenvolveu uma história distinta e, ao mesmo tempo, conferiu um sentido cada vez mais diferenciado aos termos *tolerância* e *intolerância*, nascidos na época da confusão dos planos e dos gêneros.

II

Situando-nos primeiro no plano *institucional*, aquele no qual se cruzaram a unção eclesiástica e a sanção política nos séculos passados do Ocidente cristão, assistimos a dois fenômenos que dão à noção de tolerância seu sinal negativo de abstenção; a saber, a perda da unção eclesiástica pelo poder político, portanto sua dessacralização, e a perda da sanção do braço secular pela instituição eclesiástica, portanto sua impossibilidade de constringir, da qual diremos, na terceira parte, como pôde ser valorizada religiosamente e justificada teologicamente. Caso não queiramos nos ater a esse duplo fenômeno de perda — perda da unção e perda da sanção —, de que novo tipo-ideal procede para nós hoje a *abstenção* de interditar e de exigir? Que é o político sem a unção do religioso? Das duas respostas sinônimas que darei, es-

colherei a segunda; primeira resposta: é o Estado leigo; segunda resposta: é o Estado de direito. Não escolho a primeira resposta, embora ela não seja falsa, mais pela razão de o termo laicidade exprimir ainda hoje, no nosso vocabulário, a falta de distinção, a confusão entre o plano institucional — no qual tolerância significa exatamente abstenção e nada mais — e o plano cultural — no qual tolerância exprime uma relação polêmica, oscilando entre a hostilidade e o reconhecimento mútuo entre o que se deve chamar de cultura leiga, isto é, não religiosa, agnóstica, e uma cultura religiosa, principalmente católica, em nosso país. Embora seja historicamente verdadeiro que foi sob o impulso da cultura leiga que o Estado de direito nasceu, é segundo seus próprios critérios que devemos defini-lo. Com efeito, temos um ponto de referência objetivo, e direi até mesmo um instrumento de medida do seu crescimento: é, precisamente, a ampliação do espaço de liberdade que resulta dessa abstenção (relembremos a primeira definição do termo “tolerância” e seu corolário: liberdade que resulta dessa abstenção); portanto, liberdade, mas liberdades no plural: de expressão, de reunião, de culto, de publicação, de ensino para todos os cultos e todas as escolas de pensamento. Que justificação *positiva* pode ser dada dessa abstenção do Estado, e das liberdades que dela resultam? Direi que, no novo tipo-ideal, é a idéia de *justiça*. Essa resposta não é dada freqüentemente. Por essa razão insisto um pouco sobre ela. Encontrei na grande obra do filósofo de Harvard, John Rawls, *Teoria da justiça*, um encorajamento para explorar essa via teórica. Ela tem, efetivamente, a vantagem de propor não uma, mas duas formulações do princípio de justiça, sendo que o segundo prepara a transição do plano institucional ao plano cultural. A primeira formulação é bem conhecida: é a igualdade diante da lei; a segunda diz respeito aos processos que visam limitar as desvantagens dos mais desfavorecidos em toda partilha desigual de benefícios e encargos. Gostaria de mostrar que a tolerância se relaciona com esse segundo princípio, pelo menos tanto quanto com o primeiro. O laço com o primeiro é fácil de mostrar: é o princípio de cidadania igual; ele implica que cada um tenha direito a uma liberdade igual à de todo outro indivíduo ou grupo. Nesse plano, liberdade de consciência e liberdade de expressão coincidem; pois, sem expressão e sem comu-

nicação, a consciência, o foro interior permanecem mudos, portanto oprimidos. A função da lei é aqui impedir que a expressão da liberdade de um se sobreponha à expressão da liberdade de outro. Veremos logo a seguir como o intolerável intervém nesse nível. Mais do que sobre o primeiro princípio, gostaria de insistir sobre o segundo, mais controvertido e mais difícil de delimitar. Por que um segundo princípio de justiça? E de que modo ele concerne ao nosso problema da tolerância? Pois bem, é preciso dizer que as liberdades formais se exercem normalmente no quadro de comunidades — Igrejas, associações, sociedades de pensamento etc. — que têm *interesses*, que têm um peso social, uma audiência — o que, queiramos ou não, gera entre elas uma situação de desigualdade não mais formal, mas material. A diferença numérica é uma dessas desigualdades, e a mais visível; há ainda a desigualdade de riqueza patrimonial ou financeira, mas também a desigualdade de riqueza em homens, em cultura, em tradição, em autoridade moral etc. Donde o recurso ao segundo princípio de justiça, que exige que na distribuição das vantagens e desvantagens o grupo mais fraco seja o menos desfavorecido possível; mais exatamente, que o crescimento das vantagens para os mais desfavorecidos seja compensado pela diminuição das desvantagens dos mais favorecidos na competição.

Deixo de lado o caráter contratualista que Rawls dá a esse princípio, o qual considero aqui como uma fábula didática: suponhamos que temos de escolher a melhor distribuição possível, postos sob um véu de ignorância relativamente ao nosso pertencimento a este ou àquele grupo, assim como aos interesses em jogo. Pois bem, escolheríamos a distribuição menos desfavorável aos mais desfavorecidos, no caso em que esta fosse a sorte reservada à nossa comunidade. Esqueçamos a fábula e digamos: a justa repartição será aquela que for mais oposta ao princípio sacrificial comumente designado pela alegoria do bode expiatório. Isso basta, a meu ver, para definir a liberdade religiosa numa situação de desigualdade material, uma vez satisfeita a igualdade formal diante da lei: é a distribuição que favorecerá a comunidade mais fraca. Assim é o Estado de direito no seu aspecto não mais apenas formal, ao qual corresponde a cidadania igual, mas também no seu aspecto material, que se chama normalmente de “igualdade

de oportunidades”. “Minimizar a vitimização”, esta seria a sua divisa. Em vista disso, é preciso tomar como termos de referência os interesses concretos dos grupos minoritários. A proteção contra a obstrução não basta; a correção das desigualdades devidas à diferença de peso social é exigida pela regra de justiça. A tolerância assume então um sentido positivo: à abstenção acrescenta-se o reconhecimento do direito de existência das diferenças e do direito às condições materiais de exercício de sua livre expressão. Desse modo, a justiça não se separa de certa proteção dos interesses dos grupos mais fracos, na medida em que a justiça é inseparável de uma ação corretiva com relação aos abusos resultantes da pretensão do mais forte de se sobrepor à esfera de exercício da liberdade do outro. Do princípio de abstenção, começamos a nos deslocar para o princípio da admissão.

É possível que me tenha detido demasiadamente nesse aspecto político-jurídico da tolerância. Mas não estamos habituados a ver o problema da liberdade religiosa abordado sob o ângulo da justiça, menos ainda sob o aspecto de um duplo princípio de justiça.

Não concluirei esta seção do meu estudo antes de sublinhar, a título de transição para as justificações teológicas, que, situando o problema sob o signo da justiça, pusemos ao mesmo tempo entre parênteses a questão da verdade — não por ceticismo, como numa concepção que partiria do relativismo, mas porque a questão não é pertinente no plano em que nos situamos. Diante da lei, os indivíduos são reputados ter crenças, convicções, interesses que definem o *conteúdo* dos seus discursos. É precisamente esse conteúdo que a justiça ignora, porque ela é a justiça, isto é, o árbitro de pretensões rivais, não o tribunal da verdade. Destituído enquanto instância de verdade, o poder civil conquistou seu estatuto de Estado de direito. Enquanto o direito divino se definia por um conteúdo de verdade, o direito do Estado de direito é, no sentido próprio da palavra, agnóstico. Mas esse agnosticismo institucional define apenas a não-pertinência da questão da verdade com relação à da justiça. Isso exclui ao mesmo tempo o Estado confessional e o Estado leigo onisciente e onicompetente de tipo fascista ou stalinista. Quando tomamos consciência do

que significa o Estado de direito, do vazio teológico que ele implica, não devemos mais nos admirar do seu aparecimento tardio na história, nem do seu inacabamento. Trata-se de uma idéia-limite, de uma tarefa. Eis por que o apresentei como tipo-ideal do Estado liberal moderno. Para dizer a verdade, o que se requer aqui é uma verdadeira ascese do poder. Sim, a definição inicial era correta: não interditar ou exigir quando se poderia fazê-lo.

E o *intolerável* em tudo isso? Quando ele não é apenas o grito do intolerante, para quem é simplesmente intolerável o que difere da sua crença e da sua prática — digamos, a diferença como tal — o intolerável institucional, se posso dizer, é precisamente a confusão no nível das instituições entre a justiça e a verdade (ou a pretensão à verdade). Ora, esse problema se põe necessariamente na medida em que, deixei propositadamente de dizer até o momento, a proteção das liberdades exige o que J. Rawls chama de “regras de ordem” — digamos, *grosso modo*, a defesa da ordem pública; tal defesa é necessária na medida em que as esferas de liberdade são competitivas e a expansão de cada uma tende a se sobrepor às dos outros. Nesse sentido, as regras de ordem limitam a liberdade de expressão. Não podemos fazer uso da palavra em todas as circunstâncias em que teríamos desejo de fazê-lo. Ora, é delicado distinguir as regras de ordem que assegurariam a liberdade de expressão das regras que restringiriam o *conteúdo* dos discursos feitos. Em princípio, as regras de ordem não têm outro objetivo senão o de ampliar os benefícios da liberdade. De acordo com a segunda regra de justiça, o postulado é que, quanto maior for a liberdade de meu adversário, maior será a minha. Encontramo-nos aqui numa encruzilhada perigosa, entre a tendência de sobrepor esferas de liberdades rivais e a tendência, que se pode chamar de “ideológica”, da instituição pública a confundir as regras de ordem com as regras dirigidas contra o conteúdo de certos discursos. Nesse sentido, o intolerável é sempre temível. O Estado absolutamente neutro é, como disse, uma idéia-limite que serve para medir a separação entre o real e o ideal. Ora, por que não existe o Estado absolutamente neutro? Pois bem, porque ele não nasce no vazio, mas se liga a uma *cultura* que, ao mesmo tempo, ele exprime e protege.

III

Apresentei até o momento a conquista da tolerância sob o aspecto mais formal do direito institucional, embora o segundo princípio de justiça já marque uma primeira ruptura do quadro formal. Não ignoro que o nascimento do Estado de direito exprime, no plano abstrato dos códigos, uma transformação profunda das mentalidades, uma *mudança cultural*. O exame dessa mudança cultural nos servirá, ao mesmo tempo, de transição entre as justificações políticas e as justificações teológicas da tolerância. Com efeito, é em termos muito diferentes do princípio de justiça — mesmo ampliado ao princípio de diferença — que é preciso defini-la. É incontestável que o desenvolvimento de uma cultura leiga, sob a pressão da filosofia das Luzes, é o que está na origem dessa mudança, antes que tivessem aparecido as justificações teológicas que apresentarei em seguida. Até mesmo o vocabulário e a conceitualidade ligados à idéia de tolerância são tomados de empréstimo a essa escola de pensamento, não à teologia. Por “cultura leiga” entendo, num sentido puramente descritivo, uma cultura principalmente anticatólica, que se define essencialmente no plano filosófico, diante da Igreja compreendida como potência dominante, em termos de pensamento crítico oposto ao pensamento dogmático. Em face de uma Igreja que ainda se concebia como um poder de intervenção no plano institucional e como um magistério exercido sobre os saberes, as práticas e as consciências, os pensadores da Luzes criaram uma cultura secular livre da tutela eclesiástica. Se se fala de tolerância naquele tempo, é num sentido polêmico, que frisa a intolerância diante da suposta ou real intolerância do poder a que se opõe. É sobre esse pano de fundo conflitivo, sem paralelo exato nem nos países alemães nem na Inglaterra, que se desenvolveu por dois séculos a história das mentalidades na França. Não me referirei ao período que vai da festa da Federação, em 1790, até as lutas entre clericais e anticlericais no início deste século. Não o farei, pois o que me interessa é o que progressivamente emergiu dessa guerra encubada, e que chamarei de *consenso conflitual*, que define o tipo-ideal da tolerância no plano cultural em que agora nos situamos. Pois ele é o suporte concreto do Estado de direito que acabo

de descrever. Do equilíbrio entre duas tolerâncias, no qual cada campo renuncia a fazer interditar o que não pode impedir, emerge a duras penas uma tolerância positivamente conflitual, que consiste no *reconhecimento* do direito de existir do adversário e, no limite, numa vontade expressa de convivialidade cultural entre “os que crêem e os que não crêem no céu”. Apresentarei logo em seguida as razões teológicas positivas que podem ser extraídas do próprio fundo da cultura cristã, para contribuir de boa fé para essa mutação cultural. Antes quero insistir sobre as compreensíveis resistências que esse espírito de convivialidade deve superar. Se, com efeito, a tolerância é um fenômeno tão tardio na história das mentalidades, é porque ela exige sacrifícios aos quais cada um dos campos em oposição tem dificuldade em consentir. De fato, ela põe em jogo, num nível muito mais profundo que o das instituições, as *atitudes fundamentais diante do outro*. Se a tolerância, tomada nesse nível de profundidade, é tão custosa, é porque ela se choca com uma atitude que na verdade a precede e que ela vem corrigir, retificar, refrear, a saber, não a convicção enquanto tal — quero dizer: a firme adesão de um indivíduo ou de uma comunidade a uma maneira de pensar, de sentir e de agir —, mas um princípio mau que aí se mistura: o impulso de impor ao outro nossas próprias convicções. É certo que há algo de potencialmente intolerante na convicção: não admitamos facilmente que aqueles que não pensam como nós tenham o mesmo direito que temos de professar as suas convicções porque, pensamos, isso seria dar um direito igual à verdade e ao erro. Qual é, então, a idéia suficientemente forte para limitar essa espécie de violência que se insinua no coração da convicção? Não podemos mais nos ater aos princípios de justiça dos quais sublinhamos o caráter formal, estranho à problemática da verdade e do erro. É preciso encontrar um motivo positivo para essa retenção, para essa abstenção de interditar ou de exigir inscrita nas nossas constituições liberais. Esse motivo é certamente o mais difícil de assumir: é a presunção de que a adesão do outro às *suas* crenças é, ela mesma, *livre*. Só essa presumida liberdade situa a crença sob a categoria da pessoa e não da coisa e, ao mesmo tempo, a torna digna de *respeito*. O respeito é assim, no plano concreto das relações entre os homens, o que os princípios da

abstrato das estruturas institucionais. Não se deve objetar aqui que o pertencimento a uma confissão, a uma tradição cultural, é um destino que se assemelha muito a um determinismo. Pois precisamente o respeito consiste em presumir na adesão um elemento de liberdade, o qual basta para fazer do próprio destino uma categoria da liberdade e não do determinismo. Só essa presunção de liberdade — ao mesmo tempo causa e efeito do respeito — põe um freio ao impulso violento, à pulsão de constranger, que perverte toda convicção forte. E, porque põe um limite a essa propensão má, ela permanece marcada por um traço negativo: ela permanece abstenção de restringir. O que não é fácil de assumir: o preço a pagar por esse respeito é, nos termos da nossa própria convicção, o direito do outro a errar. Mas esse ainda não é o preço mais elevado. É indubitável que essa ascese da convicção corre o risco de se voltar contra si mesma e negar-se a partir de dentro. Se nossa indulgência não é ativa e, de algum modo, arrogante, mas humilde, inclinamo-nos a olhar de fora nossa própria convicção como simples opinião, como uma opinião entre outras; donde o efeito de erosão, de usura, da convicção assim relativizada. No limite, o que chamamos de “tolerância” merece mais o nome de “indiferença”, atitude segundo a qual tudo se equivale e não vale a pena comprometer-se com nada; a tolerância deixa então de ser difícil; na realidade, ela perdeu sua força, sua virtude, que consiste em pôr freios à violência da convicção ou, antes, à violência na convicção. Eis por que, no momento de introduzir esse tema, falei de *consenso conflitual* para caracterizar a tolerância ativa, positiva, a virtude da tolerância. *Consenso*, na medida em que a cultura cristã (no sentido amplo do termo, que cobre as confissões que se reclamam da mesma fundação e da mesma origem) e a cultura leiga concordam sobre valores comuns que elas fundam diferentemente, mas que enunciam em termos próximos, em parte pelas raízes religiosas da cultura leiga, nascida em última instância da secularização do cristianismo, em parte pelo componente crítico da cultura cristã, do qual falarei logo em seguida. *Consenso*, portanto, mas *consenso conflitual*, na medida em que os dois rios da modernidade têm não só fontes diferentes, mas percorrem cursos diferentes, na França talvez mais do que nos países de cultura protestante.

Pois bem, não gostaria de deixar esse plano das mentalidades, esse plano em que se confrontam cultura cristã e cultura leiga, sem retomar pela segunda vez a questão do *intolerável*. Resta, com efeito, um lugar para o intolerável, na medida em que não o confundamos mais com o objeto de nossa intolerância, isto é, da violência de nossa convicção. Esse intolerável é o que não poderia ser incluído no pacto do consenso conflitual sobre o qual repousa o equilíbrio — não digo a identidade — do viver-em-comum. Há para cada indivíduo, para cada comunidade, para cada coletividade nacional, o intolerável. Não citarei exemplos sobre os quais existe precisamente um consenso: nós não toleramos o racismo, o antisemitismo, o *apartheid* ou, num outro campo, a exploração sexual das crianças em benefício da pornografia comercial. E por quê? Por timidez? Inconseqüência? Retorno perverso à vitimização do bode expiatório? Ou, de modo menos escandaloso, medo de ser confrontados com a insolência, com a provocação, com a blasfêmia, em última análise, com a perturbadora diferença? Qual é o critério do intolerável? Não pode haver senão um: é o que não merece respeito, se o respeito é a virtude da tolerância no plano cultural. O que não merece respeito, porque fundado precisamente sobre o irrespeitável, a saber, a recusa de presumir a liberdade de adesão na crença adversa. Não ignoro que estamos aqui num terreno frágil; discute-se nos Estados Unidos sobre a questão de saber se a primeira emenda à Constituição, que protege a liberdade de expressão contra toda legislação limitante, dá direito de fazer a radiografia da vida íntima e privada dos candidatos potenciais à presidência da República. A violação da esfera privada — da *privacy* tão cara aos anglo-saxões — constitui um desses pontos críticos, nos quais não é fácil distinguir entre dois intoleráveis: o primeiro, que não é mais do que a expressão da intolerância, isto é, da violência em nossas convicções, e o verdadeiro intolerável, que define o que não merece absolutamente nosso respeito porque exprime o irrespeitável. Esse segundo intolerável, quando é claramente identificado pelo consenso dos que nós respeitamos, precisamente porque são a nossos olhos os guardiães do respeito mútuo, chamarei de *abjeto*, o que rejeitamos porque devemos rejeitar, portanto o que não deve ser tolerado. Mas reconheço sem dificuldade que entre

o intolerante e o intolerável verdadeiro a fronteira é móvel, se não por outra razão, pelo fato de que o próprio consenso conflitual do qual falava há pouco é o produto de uma longa história, o fruto de concessões mútuas sempre em curso, e porque renasce sem cessar o perigo de que a guerra de cada um contra cada um termine em guerra de todos contra um só — o que define o princípio sacrificial do bode expiatório. Esse ponto de hesitação tem sua projeção no plano institucional: é a questão bem conhecida de saber se se devem tolerar os intolerantes. Questão que, para receber uma resposta justa, eqüitativa, exige a mobilização conjunta dos princípios formais da justiça, particularmente o segundo, e do princípio moral do respeito devido à convicção do outro.

IV

Chegamos agora ao ponto mais crítico de nossa investigação. Que dizer das justificações teológicas da tolerância? Gostaria de dizer aqui que não é só sob a pressão da cultura leiga, mas por um retorno às motivações profundas da própria fé cristã, que tais justificações podem ser hoje formuladas. Não nego que a aceitação do pluralismo seja um fenômeno tardio e, mais uma vez, estimulado pelo espírito crítico das Luzes, ao qual pertence a própria palavra “tolerância”. Mas gostaria de dizer que, precisamente sob esse agulhão, apareceu uma nova compreensão de si por parte das comunidades cristãs, a qual penetra no seu próprio fundo, tirando dele, segundo uma palavra dos Evangelhos, “coisas novas e velhas”. E Élisabeth Labrousse mostra muito bem que as Igrejas cristãs — todas as Igrejas cristãs, sob formas diferentes e em diferentes graus — permaneceram por muito tempo tributárias de uma problemática da heresia e do cisma em nome da qual uma Igreja dominante — a Igreja católica na França — podia se considerar justificada em recorrer ao braço secular para impor seu dogma a toda a sociedade; a mesma autora nos relembra os devastadores efeitos da deplorável exegese por Santo Agostinho do versículo de Lucas 14,23, tirado fora do contexto do Grande Banquete. “Força-os a entrar!” Reencontramos aqui, dessa vez elevado ao nível do dogmatismo eclesiástico, o que eu chamava acima de “violência da convicção” ou, melhor, “violência na con-

vicção". E, para desculpar essa violência, o temor de ter de pagar, pelo reconhecimento do direito dos dissidentes e dos não-crentes ao erro, o grande preço do relativismo ou, para usar uma palavra comum ao debate desse século, do indiferentismo.

O desenvolvimento que gostaria de esboçar é o que leva, no interior do próprio cristianismo, da violência da convicção à não-violência do testemunho. Essa via é árdua, mas o seu seguimento foi facilitado, paradoxalmente, pela perda progressiva da função que chamei acima de "unção do príncipe". Na medida em que a autoridade eclesiástica foi cada vez menos requerida para legitimar o príncipe é que ela pôde renunciar a usar o braço secular para sancionar pela força o que ela considerava teologicamente verdadeiro. Uma fé que já não tem de legitimar o príncipe está em vias de descobrir que seu único poder é o da Palavra. Desse ponto de vista, direi que a secularização da esfera pública foi um fator positivo na redescoberta do poder impotente da Palavra. Esse é o lado positivo do que Marcel Gauchet descreveu em *O desencantamento do mundo*. As religiões, diz ele, durante milênios fundaram a ordem social. Elas não o fazem mais sob o regime do desencantamento. Elas morrerão ou serão reconduzidas a elas mesmas, à sua vocação não fundadora? Afinal de contas, o cristianismo não fundou o Império romano, o qual imita o Império de Alexandre, o qual imita os despotismos orientais. O cristianismo encontrou o Estado fundado. Não foi senão com Constantino que a Igreja pegou o bastão de uma empresa de fundação com a qual não tinha originalmente nada a ver. Então começou a dupla relação instrumental descrita acima: o quiasma da unção sacerdotal em favor da instituição civil e da sanção imperial em favor da instituição eclesiástica. A era constantiniana acabou: a Igreja, privada do recurso e do socorro do poder, foi simplesmente remetida ao que constitui autoridade na sua mensagem e à promessa contida na palavra do Evangelho: "Ele falava com autoridade".

Mas esse foi apenas um primeiro passo fora do círculo "encantado". Como viver a pluralidade das confissões na própria confissão da fé? O atual pluralismo de fato é apenas uma trégua, um armistício, um sinal de ceticismo, ou, pior, o lamento por não ter mais a força de impor e o reconhecimento de que é preciso tolerar o que não se pode impedir? Ou, em sentido inverso, a

expressão de um reconhecimento recíproco fundado sobre o próprio Evangelho? É essa segunda interpretação que gostaria de sustentar. A exegese contemporânea e a história da Igreja primitiva nos ensinam que a proclamação do Evangelho de Jesus Cristo abriu um espaço de interpretação que, desde o início, é múltiplo, tanto do ponto de vista da organização eclesial como do ponto de vista do conteúdo da pregação; do primeiro ponto de vista, temos um arquipélago de comunidades ligadas por um laço frágil; do segundo ponto de vista, solidário do precedente, somos confrontados a uma diversidade de interpretações cristológicas, comportando uma diversidade de implicações éticas e certa variedade na concepção dos ministérios na comunidade. Testemunho desse pluralismo inicial é o simples fato de que a Igreja reconheceu e conservou quatro Evangelhos e não um só para testemunhar, por essa *unidade plural*, a proclamação central de que Jesus é o Cristo. É dessa unidade plural que temos agora de nos dar conta no nível do que chamamos, desde o início, de “justificação teológica da tolerância”. É o valor positivo desse pluralismo que temos de reconhecer nesse nível radical. Eu o farei, por minha parte, tirando o argumento do fato de que toda comunidade de fé é uma comunidade de escuta e de interpretação, dotada de uma compreensão finita, todavia aberta para um horizonte ilimitado; desse fato resulta que nenhum sistema dogmático esgota a riqueza potencial da proclamação inicial e que uma separação subsiste sempre entre a história que produziu várias figuras do cristianismo e a significação plena do Evangelho de Jesus Cristo. Concluo, no plano prático, que me parece vão buscar uma unidade institucional que não corresponde, a meu ver, ao espírito do cristianismo, e que é mais frutuoso para as comunidades cristãs praticar a cooperação e a emulação, numa proximidade sem fusão nem confusão — e isso em múltiplos níveis: o da busca fundamental, o das atividades de serviço, o do conselho e das intervenções pontuais no plano legislativo (imigração, ética genética, tortura etc.), enfim, o da hospitalidade eucarística.

A meu ver, o mesmo espírito de reconhecimento mútuo na diversidade deve estender-se às religiões não cristãs, sem que os cristãos sejam constrangidos a se fundir num sincretismo vago. Não existe ponto de vista de Sirius, de observador superior de onde se possa abraçar a multiplicidade das religiões; é sempre do

seio de um compromisso determinado que se pode reconhecer, lateralmente de algum modo — quer dizer, sem sobrevôo nem visão de profundidade —, os valores das outras religiões, se bem que é aprofundando meu próprio compromisso que posso encontrar aquele que, partindo de outro ponto perspectivo, realiza um movimento análogo. Nesse difícil diálogo, sou levado a refletir sobre a verdadeira natureza do meu compromisso na via cristã: este não consiste na obediência a uma autoridade, mas na resposta a um convite, à proposição de interpretar minha vida à luz do que o poeta William Blake chamava de *Grande Código*, a saber, o conjunto simbólico das escrituras bíblicas. Para um espectador destacado, o Grande Código — termo que Northrop Frye escolhe para título do seu ensaio de hermenêutica bíblica — parecerá necessariamente relativo a um momento particular da história das idéias e das crenças religiosas; mas, para quem adere, ele é absoluto, na medida em que entre o Grande Código e a própria vida se estabelece uma relação de interpretação circular: de um lado, eu decifro o Grande Código em função da minha capacidade finita de compreensão, de liberdade, de alegria, que o próprio Grande Código abriu para mim; de outro lado e reciprocamente, eu decifro minha vida, eu a *leio*, em função das fontes simbólicas do Grande Código, mais vasto que minha compreensão finita. Quanto a isso, a figura do Cristo não me parece limitar a significação do que chamamos *Deus*, mas de certo modo aumenta o seu enigma, o seu mistério. Como? O paradoxo aqui é que Deus se torna tanto mais o Totalmente Outro quanto mais significado de modo particular pelo Cristo. Penso aqui no magnífico hino da Epístola aos Filipenses, no qual é dito que em Cristo Deus se aniquilou, se esvaziou da sua substância, do seu poder. Esse símbolo não me remete à imagem de um Deus despótico, monárquico, patriarcal, mas de um Deus cuja potência é a da sua fraqueza. Restituindo assim à palavra *Deus* o enigma do Totalmente Outro, esse simbolismo da *Kenose* destitui de maneira total e irreversível toda pretensão autoritária de qualquer potência eclesiástica e, ao mesmo tempo, toda pretensão fundacional relativamente ao poder público. É com base nessa mesma fé no Deus verdadeiramente outro — outro de mim, certamente, mas também outro de todas as minhas representações — que podemos confessar que sua alteridade se revelou e se revela ainda *alhures*

por meio de outras Escrituras. Mas, ainda uma vez, ninguém pode confessá-lo sem estar ancorado nalgum lugar, ocupado em penetrar e em aprofundar o lugar onde se encontra e começando a ouvir os golpes de sonda, o trabalho de sondagem que irmãos longínquos realizam a partir de outros sítios distantes do meu na crosta das culturas.

Tais são, a meu ver, as justificações teológicas da tolerância: finitude da compreensão e do compromisso que deixa inesgotáveis as fontes simbólicas do Grande Código; reconhecimento lateral de maneiras diferentes das minhas de compreender o mesmo fundo simbólico; restituição ao “nome de Deus” da sua alteridade, que abre um espaço de encontro para outros conjuntos simbólicos além daquele ao qual pertencem as confissões cristãs.

Trata-se aqui de justificações teológicas da tolerância, completamente distintas das justificações políticas, mesmo estendidas ao plano em que se enfrentam cultura cristã e cultura leiga. Trata-se de justificações extraídas do próprio fundo da compreensão de si do cristianismo, particularmente do cristianismo reformado, independentemente do inegável impulso vindo do espírito das Luzes. Bem mais, esse mesmo impulso, sentido no início como contestação vinda de fora, pode hoje ser assumido do próprio interior do cristianismo, na medida em que as justificações que acabo de mencionar, principalmente o reconhecimento da finitude da compreensão, abrem um espaço para o espírito crítico por muito tempo chamado de *livre exame*. Sem dúvida concordarei comigo, ao termo desse percurso, em dizer que o termo “tolerância” mudou de tal maneira o sentido que a própria palavra se tornou inapropriada.

E o *intolerável*? Pois bem, direi, paradoxalmente, que nesse nível de profundidade só o intolerante é intolerável. O poder impotente da palavra é a sua não-violência. Isso não quer dizer que o problema do intolerável não se ponha mais. Mas ele não se põe nesse plano. O intolerável só tem lugar nos níveis anteriores: ele designa, de um lado, o que o consenso conflitual da minha cultura considera inaceitável: o abjeto, indigno de respeito, porque ele mesmo sem respeito; de outro lado, a pulsão sempre renascente do poder político em dizer a verdade em vez de se limitar a exercer a justiça, o que é a suprema ascese do poder.