

**TOLERÂNCIA E AMBIVALÊNCIA**

**A iminência da culpa como fundo vivencial da tolerância**

**TOLERANCE AND AMBIVALENCE**

**The imminence of guilt as the experiential background of tolerance**

***André Barata***

Instituto de Filosofia Prática  
Universidade da Beira Interior

### **Abstract**

By clarifying the radical ambivalence that constitutes the relations of tolerance, this article seeks to distinguish different aspects of tolerance that are articulated in an ambivalent way: rational/abstract tolerance and lived/phenomenological tolerance; under- and overdetermined tolerance; active and passive tolerance, among others. In terms of theoretical political reflection, this ambivalent structure is particularly sensitive to distortions; reason enough for a careful effort in order to avoid partial descriptions that could allow a hypocritical use of tolerance. Subsequently, this article attempts to link tolerance, in its experiential roots, to a communally shared guilt background. In view of this relation, it is also proposed that such a common background is, in its essence, nothing but the subjective modes of temporality living. A final section of this article highlights the identity character as the specific character of the social phenomenon of discrimination in the wider context of intolerance phenomena.

### **Resumo**

Através do esclarecimento da ambivalência radical que constitui as relações de tolerância, este artigo procura distinguir diferentes aspectos da tolerância que se articulam de forma ambivalente: tolerância racional/abstracta e tolerância vivida/fenomenológica; tolerância sub- e sobredeterminada; tolerância activa e passiva, entre outras. No plano da reflexão política teórica, esta estrutura ambivalente é especialmente sensível à distorção, o que exige um atenta consideração no sentido de se evitar descrições parciais da tolerância que caucionem um seu uso hipócrita. Em seguida, este artigo procura ligar a tolerância, na sua radicação vivencial, à culpabilidade comunitariamente partilhada. Em vista desta articulação, é também defendido que um tal fundo comum consiste, essencialmente, em modos subjectivos de vivência da temporalidade. Uma secção final do artigo salienta a especificidade identitária do fenómeno social da discriminação no quadro mais amplo dos fenómenos de intolerância.

### **Palavras-chave/Keywords**

Tolerância, ambivalência, sentimento de culpa, discriminação, narcisismo.

Tolerance, ambivalence, guilt feelings, discrimination, narcissism.

Como a justiça em geral, a tolerância é antecipada, na existência, pela percepção do seu contrário. É a intolerância injustamente praticada e assim sentida que vem situar uma ordem de motivos que dá razões, no plano das ideias, ao esforço de conceptualização da tolerância. Não fora, por exemplo, a intolerância religiosa o escândalo para os homens das Luzes e não teria Voltaire devolvido à consciência dos seus concidadãos, depois de um pungente relato da desgraça de Jean Calas em o *Traité sur la tolérance* (1763), como um seu corolário racional, a célebre qualificação da tolerância como “apanágio da humanidade” no respectivo verbete no *Dictionnaire philosophique* (1764).

Mesmo a benignidade antropológica que caracteriza o pensamento de um Jean-Jacques Rousseau não dispensou a palavra *intolérance* do vocabulário do seu *Du contrat social* (1762), e precisamente com a “intolerância”, aliás muito lucidamente articulada na sua dimensão política, a circunscrever o território conceptual da “tolerância” num célebre capítulo sobre a ideia de uma religião civil.<sup>1</sup>

## I. Do narcisismo das pequenas diferenças à culpabilidade

É habitual reportar o pensamento de Freud sobre a tolerância e a intolerância ao conceito de “narcisismo das pequenas diferenças”<sup>2</sup> pela primeira elaborado em termos psicanalíticos em *O Tabu da virgindade* (1918), através de uma reformulação do conceito

---

1

☞ «Ceux qui distinguent l’intolérance civile et l’intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu’on croit damnés ; les aimer serait haïr Dieu qui les punit : il faut absolument qu’on les ramène ou qu’on les tourmente.» (Rousseau, 1762: IV, 8)

2

☞ Cf. Fuks, 2007.

de “tabu do isolamento pessoal” proposto pelo antropólogo Ernest Crawley no seu ensaio de 1902 *The Mystic Rose*. De acordo com Freud, uma motivação narcísica pode encontrar em diferenças mínimas entre duas partes, aliás pouco perceptíveis para uma terceira parte, base para uma hostilidade entre as primeiras, sejam essas partes indivíduos ou grupos de indivíduos. Mas logo nesta primeira referência ao fenómeno, Freud mostra-se algo relutante em admitir uma sua generalização como esquema explicativo geral para a tolerância. Limita-se a apreciar o “tentador” que seria considerar semelhante hipótese.<sup>3</sup>

Por outro lado, a pretensão a uma generalização encontra um obstáculo evidente no facto de esta forma de narcisismo dispor de um alcance por princípio limitado, só valendo para partes muito semelhantes, o que deixa de fora os casos realmente sérios de diferença, em que “ser diferente” representa menos um problema de genuína alteridade mas, sobretudo, um problema de identidade.

Em *Mal-estar e Civilização*, o tema é retomado em termos idênticos e até exemplificado com rivalidades conhecidas entre países ou regiões vizinhos, designadamente entre espanhóis e portugueses, o que confirma a inadequação deste tipo de fenómeno para cobrir toda a extensão de situações relacionadas com o fenómeno da intolerância.

Mas, mesmo nos casos em que se pudesse à partida considerar haver adequação, seja por exemplo a relação de rivalidade entre espanhóis e portugueses (exemplificada por Freud), é explicitamente reconhecido não ficar claro de que maneira esta forma de narcisismo explica o antagonismo.

(...) it is precisely communities with adjoining territories, and related to each other in other ways as well, who are engaged in constant feuds and in ridiculing each other – like the Spaniards and Portuguese, for instance, the North Germans and South Germans, the English and Scotch, and so on. I gave this phenomenon the name of “the narcissism of minor differences”, a name which does not do much to explain it. (Freud, 1930: 114)

☐ «It would be tempting to pursue this idea and to derive from this ‘narcissism of minor differences’ the hostility which is every human relation we see fighting successfully against feelings of fellowship and overpowering the commandment that all men should love one another.» (Freud, 1918: 199)

Freud vai mais longe e deprecia a presumível intensidade de malignidade associada às rivalidades e aos antagonismos ocasionados por este tipo de condição vizinha ou semelhante, assumindo, pelo contrário, que esta é uma via natural de trabalho comunitário de construção de uma identidade coesa.<sup>4</sup> Longe, pois, de constituir um processo de intolerância (a não ser de uma forma muito superficial), o narcisismo das pequenas diferenças é parte de um processo de identidade comunitária.

Tratando-se a fundo do problema da intolerância, haverá, então, que deslocar a atenção para outros elementos significativos, que não passarão pela maior sensibilidade às diferenças entre semelhantes, mas por aspectos que, estruturando a organização da existência colectiva de uma forma ou de outra, produzem condições de maior ou menor intolerância. É para este tipo de análise que Freud chama a atenção no imediato seguimento do abandono de uma explicação narcísica, expondo, quase sob a forma de um paradoxo, a relação entre uma comunidade fundada sobre a ideia do “amor universal” – a comunidade cristã pensada a partir da teologia Paulina – e uma “extrema intolerância”, por um lado, e a relação entre uma comunidade sem qualquer relação com uma fundação no amor – a Roma dos romanos – e um apreciável repúdio pela intolerância religiosa.<sup>5</sup> Quer isto dizer que há modos afectivos que estruturam a organização da existência colectiva de uma sociedade, que não terão de ser necessariamente os mesmos, podendo, por exemplo, ser um modo amoroso ou não, e que esta diferença implica uma forte repercussão nas práticas de tolerância e de intolerância das sociedades. Será, sobretudo, a evidência desta regulação afectiva da organização da existência colectiva nas sociedades que conduz Freud às suas hipóteses originárias sobre uma explicação psicanalítica da vida humana em comum.

---

4

☞ «We can see that it is a convenient and relatively harmless satisfaction of the inclination to aggression, by means of which cohesion between the members of the community is made easier.» (Freud, 1930: 114)

5

☞ «When once the Apostle Paul had posited universal love between men as the foundation of his Christian community, extreme intolerance on the part of Christendom towards those who remained outside it became the inevitable consequence. To the Romans, who had not founded their communal life as a State upon love, religious intolerance was something foreign, although with them religion was a concern of the State and the State was permeated by religion.» (Freud, 1930: 114)

Nas suas considerações de perfil antropológico em *Totem e Tabu* (1913) Freud descreve o evento de um parricídio perpetrado por uma comunidade de irmãos (a horda primitiva) que, assim, se liberta do jugo de um pai despótico (pai primitivo) que de tudo e de todos dispunha, que tudo possuía. A significação deste parricídio não é inteiramente apreendida sem a menção à sequência canibal do assassinato, que leva os filhos a comerem o pai, e a sua totemização.<sup>6</sup> A ambivalência dos sentimentos dos filhos<sup>7</sup> posta a nu nesta sequência é a verdadeira raiz da interiorização comunitária da culpa. O pai primitivo, fonte e fim de todo o poder, é ele mesmo respeitado e o seu poder invejado. Com a sua morte não se pôs simplesmente termo a uma injustiça; garantiu-se a sua continuidade, até de forma mais intangível e por isso mais poderosa, mas contida por mediações que conseguem dominar, sem extinguir, o terror intolerável. O poder do pai, mau grado a sua morte, prossegue disponível, também, e sobretudo, para assegurar a continuidade da própria sociedade.

A narrativa que pudesse antropologicamente explicar a origem desta ambivalência, explicação prosseguida em *Mal-estar e Civilização* (1930) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939) é menos importante do que a sinalização da ambivalência em si mesma e a ênfase do seu papel. Com efeito, sem a ambivalência não seria compreensível a interiorização comunitária da culpa que, sobrevivendo às polémicas sobre a sua origem, é reconhecida pelo olhar analítico de Freud como preenchimento do espaço relacional com uma tonalidade afectiva de culpabilidade. Naturalmente, a necessidade de que haja uma tal tonalidade negativa e repressora tem sido contestada. Um importante ensaio de Herbert Marcuse – *Eros e Civilização* (1955) – notabilizou-se pela sua tentativa de libertar a humanidade deste jugo de culpa a que nos haveríamos condenado segundo Freud e que se actualiza em angústia.

Le sentiment de culpabilité qui, dans l'hypothèse freudienne, est inhérent au clan des frères, et sa consolidation ultérieure dans la société, est d'abord un

---

6

☐ «Psycho-analysis has revealed that the totem animal is in reality a substitute for the father (...)» (Freud, 1913: 141)

7

☐ «I have often had occasion to point out that emotional ambivalence in the proper sense of the term – that is, the simultaneous existence of love and hate towards the same object – lies at the root of many important cultural institutions.» (Freud, 1913: 157)

sentiment de culpabilité né de la perpétration du crime suprême, du parricide. L'angoisse surgit des conséquences du crime. Cependant ces conséquences sont doubles : elles menacent de détruire la vie de groupe en supprimant l'autorité qui (bien que par la terreur) a préservé le groupe ; et, en même temps, cette suppression promet une société sans le père, c'est-à-dire sans suppression et sans domination. Ne doit-on pas affirmer que le sentiment de culpabilité reflète cette double structure et son ambivalence ? (Marcuse, 1955 : 66)

A pergunta de Marcuse enuncia já a resposta que, do seu ponto de vista, fará mais sentido – não é a ambivalência que vem a propósito de sentimentos de culpa objectivamente fundados na consciência do crime perpetrado, mas bem ao contrário são esses sentimentos de culpa que vêm alimentados pela ambivalência que os precedeu. Dando conta desta ordem de razões, que claramente subordinam a culpabilidade à ambivalência, Marcuse pergunta-se até que ponto a existência humana em sociedade tem de se organizar na forma de ambivalências, se essa organização historicamente constituída é uma inevitabilidade histórica ou simplesmente uma contingência.

Est-ce que l'interdépendance de la liberté et de la répression, de la production et de la destruction, de la tyrannie et du progrès, constitue réellement le *principe* de la civilisation ? Ou, est-ce que cette interdépendance n'est que le résultat d'une organisation *historique* de l'existence humaine ? En termes freudiens : le principe de plaisir et le principe de réalité sont-ils inconciliables au point d'exiger la transformation répressive de la structure instinctuelle de l'homme ? (Marcuse, 1955 : 16)

A proposta de Herbert Marcuse em *Eros e Civilização* visava pensar, de um ponto de vista especulativo e abstracto, a possibilidade de uma civilização não repressiva ainda a partir do quadro filosófico subjacente à proposta psicanalítica de Freud. Situando-se num registo utópico, Marcuse não contesta, pois, a organização histórica que estruturou *de facto* de forma culpabilizadora a sociedade ocidental: contesta-a sim, mas num plano *de jure* e, mais exactamente, por não constituir, no seu entender, uma inevitabilidade, por se poder conceber, pelo menos em termos ideais, uma outra civilização, não repressiva. É no juízo sobre esta inevitabilidade que Marcuse diverge de Freud e ainda aí por razões que crê poder atribuir a Freud.

Assumindo, pois, como *de facto* a organização histórica da existência colectiva humana, nas sociedades ocidentais, a partir de uma ambivalência culpabilizadora, decorre como uma consequência natural o reconhecimento de que essas sociedades ocidentais se organizam intersubjectivamente em forças de atracção e de repulsa estabilizadas pela universalidade do sentimento de culpa.

Em *Moisés e o Monoteísmo*, Freud articula a sequência totêmica que instalaria primitivamente a ambivalência no homem social, apresentada em *Totem e Tabu*, com a história do monoteísmo das religiões adâmicas, mais particularmente, com a transição do judaísmo para o cristianismo, que é interpretada por Freud como uma transição do centro da atenção da figura do pai para a do filho, e que nem sequer dispensa uma totemização ambivalente do pai.

We have already said that the Christian ceremony of Holy Communion, in which the believer incorporates the Saviour's blood and flesh, repeats the content of the old totem meal – no doubt only in its affectionate meaning, expressive of veneration, and not in its aggressive meaning. (...) Judaism had been a religion of the father; Christianity became a religion of the son. The old God the Father fell back behind Christ; Christ, the Son, took his place, just as every son had hoped to do in primaeval times. (Freud, 1939: 87-88)

Mas mesmo fora do âmbito circunscrito às análises freudianas, e até fora do círculo da psicanálise, Jean-Paul Sartre alcança resultados que, mesmo partindo de bases muito distintas, desde logo excluindo a ideia de um inconsciente, e sobre uma explícita posição ateia, comportam a mesma dimensão fundamentalmente culpabilizadora das relações intersubjectivas. A partir de uma fenomenologia do olhar do outro em *O Ser e o Nada*, Sartre dá conta de uma reificação vulnerabilizadora do ser da consciência logo que esta reconhece a possibilidade do olhar alheio sobre a sua presença no mundo - “é em face do outro que sou culpado”.

É desta situação singular que parece tirar a sua origem a noção de culpabilidade e de pecado. É em face do outro que sou *culpado*. Culpado, antes de mais, quando, sob o seu olhar, experimento a minha alienação e a minha nudez como um decaimento que devo assumir; é o sentido do famoso: “Eles conheceram que estavam nus” da Escritura. (...) Assim, o pecado original é o meu surgimento num mundo onde há o outro, e, sejam quais forem as minhas relações ulteriores com o outro, elas não serão mais do que variações sobre o tema originário da minha culpabilidade. (Sartre, 1944: 410)

A culpabilidade comunitária e culturalmente desdobrada a partir da ambivalência face a um passado primevo, e que podemos reportar à figura de um Outro-em-letra-maiúscula, actualiza-se no espaço social público em *relações de tolerância* face aos outros-em-letra-minúscula. Significará isto que existe um estrato de culpabilidade a suportar a tolerância, justamente dentro de limites toleráveis, e que a realizará como tolerância em acto? Se assim for, a tolerância requererá uma palavra de justificação, pois então o mais “natural”, no sentido do que será mais inercial, seria uma tendência à intolerância. Haverá um aspecto “contra-natura”, por assim dizer, ou simplesmente

“esforçado” na conduta ou atitude tolerante? Qual é precisamente a relação que existe, assumindo-se que exista alguma, entre tolerância e culpabilidade?

## II. Aspectos da tolerância

Um sumário escrutínio pelos usos vocabulares do verbo “tolerar”, dos substantivos “tolerância” e “intolerância”, e dos adjetivos “tolerável” e “intolerável”, permite fazer distinções suficientes para que se deva concluir pela existência de diferentes aspectos, nem sempre sobreponíveis, da tolerância. Contudo, antecipa-se desde já que, apesar da sua pluralidade, os diversos aspectos da tolerância participam em grande medida do mesmo esquema geral que caracteriza o entendimento psicanalítico da culpabilidade.

De acordo com um primeiro aspecto, muito intuitivo mas também demasiado próximo de uma descrição mecanicista, entende-se a tolerância como capacidade de suportar, não sem custo, um desvio, maior ou menor, mas sempre limitado, face a um ponto neutro, de menor custo possível, ponto de repouso, inercial. Podemos designá-la como *concepção mecânica da tolerância*, válida para os sistemas sociais como para o psiquismo humano. No seu esquema geral, não diverge da hipótese económica de Freud, de acordo com a qual corresponde ao desprazer uma tensão, mais ou menos tolerável, que o psiquismo procura aliviar através da libertação de quantidades de energia, em vista de um ponto de menor tensão possível. Para Freud, em *Mal-estar e Civilização*, a civilização tem por premissa esta permanente tensão a medir-se nos termos de uma tolerabilidade.<sup>8</sup> Este é um aspecto estritamente mecânico ou natural, ainda anterior à representação simbólica, classificável como pré-política portanto.

Um segundo aspecto – que designaremos *aspecto ambivalente da tolerância* – resulta da percepção, mais subtil, de características ligadas à análise semântica do vocábulo “tolerar”, o que desloca a atenção para o plano das representações,

☐ «Since civilization obeys an internal erotic impulsion which causes human beings to unit in a closely-knit group, it can only achieve this aim through an ever-increasing reinforcement of the sense of guilt. What began in relation to the father is completed in relation to the group. If civilization is a necessary course of development from the family to humanity as a whole, then – as a result of the inborn conflict arising from ambivalence, of the eternal struggle between the trends of love and death – there is inextricably bound up with it an increase of the sense of guilt, which will perhaps reach heights that the individual finds hard to tolerate.» (Freud, 1930: 133)

designadamente no seu alcance político. Desse ponto de vista, há registo de uma ambivalência entre um aspecto mais passivo, de dor ou pena que se sofre, causadas pelo tolerado que tem de se suportar, por um lado, e um aspecto mais activo, em que aquele que tolera mantém, a seu custo, o tolerado. Esta ambivalência repercute no possível sinónimo que poderíamos encontrar no verbo “suportar”: o tolerado que se suporta passivamente no sentido de o sofrer, ou o tolerado que é activamente suportado por quem o tolera no sentido de quem o aguenta. Esta ambivalência, já apontada por Diogo Pires Aurélio, no seu estudo sobre a tolerância para a *Enciclopédia Einaudi*<sup>9</sup>, desdobra-se em múltiplos contextos, mas preservando sempre, como sua característica mais persistente, o seu carácter profundamente ambivalente, o que lhe confere um traço essencial de tensão que já havíamos apontado à condição culpabilizada que Freud reconhecia nas comunidades humanas.<sup>10</sup>

Historicamente, a ideia de tolerância impõe-se na idade moderna e, de certo modo, consagra-se como uma das invenções mais bem conseguidas das Luzes. Sob essa perspectiva, a tolerância constitui-se como um resultado do uso prático da razão. Segundo esta *concepção*, a tolerância assume o aspecto de uma construção política formal, um dispositivo sem ponto de referência, que estabelece através de um conjunto de regras gerais abstractas um espaço normativo cujas fronteiras são definidas em função dos limites à diferença aceitáveis para que seja assegurada a convivialidade. Designamos esta como o *aspecto racional da tolerância* por nela estar essencialmente em causa a prescrição de um regramento racional que possibilite a coexistência num mesmo espaço social, cultural e económico de agentes com valores de vida e entendimentos sobre o mundo distintos.

Ainda dentro deste entendimento racional da tolerância, há que notar que tipo de agentes está a ser considerado – se indivíduos tomados por si mesmos, se grupos sociais, identificados seja sob que critério for, se conjuntos de valores e ideias, correspondam estes últimos a sistemas culturais, religiosos, ou outros. Do primeiro para

---

9

☞ «Assim, a tolerância, ora nos aparece como “paciência, dissimulação, sofrimento”, ora como “vigor de ânimo para sofrer coisas difíceis e duras”.» (Cf. Diogo Pires Aurélio, 1996: 179.)

10

☞ Deste ponto de vista estritamente semântico, também Freud refere uma significativa ambivalência da palavra ‘Tabu’. (Freud, 1913, 67)

o segundo e terceiro casos, há uma diferença crucial, na verdade instituinte do multiculturalismo, e que consiste na extensão do direito à igual consideração entre indivíduos aos sistemas culturais e religiosos considerados em si mesmos. Esta diferença, de natureza sobretudo conceptual, tende a obscurecer-se pela forma religiosa que cedo assumiu o discurso sobre a tolerância. É como tolerância religiosa que a tolerância política se constitui historicamente na modernidade europeia, após a longa chaga das guerras religiosas.

O aspecto racional da tolerância tem, todavia, limites que não são apenas os do limites do tolerável, como quando se prescreve, por exemplo, que o limite à liberdade de cada um, dentro de certo espaço de convívio, está na liberdade do outro, ou ainda, quando se afirma, a propósito de um espaço de tolerância, que neles todos os posicionamentos são tolerados com excepção do intolerantes. Além destes limites formais à extensão da tolerância, limites estipuláveis a partir de deduções racionais completamente transparentes, há um outro limite, qualitativo, que resulta da ausência de materialidade nesta construção racional da tolerância. Não há nela, se considerada por si só, incorporação de experiência vivida, história sofrida e sobrelevada pela força do presente. A concepção racional da tolerância poderia designar-se, alternativamente, como *aspecto abstracto da tolerância*. Como faltava à ética de Kant a *Sittlichkeit* hegeliana enquanto superação do momento abstracto do indivíduo, também a tolerância, se mantida apenas em bases racionais formais, e pelo mesmo excesso de abstracção desencarnada, depressa se vê sem sustento para valer mais do que uma forma sem conteúdo, um mero procedimento formal desprovido de significação própria, ou seja, um formalismo. Este limite tem a sua fenomenologia numa ausência de vivência da tolerância.

A consequência desta limitação da concepção racional da tolerância está na possibilidade permanente da sua conversão completa, ou meramente parcial por um regime de coexistência, numa *apresentação subdeterminada da tolerância*, de acordo com a qual o “outro”, sendo respeitável na sua diferença, como fim, não chega nunca a ser concretizado na sua “alteridade”. É simplesmente “outro”, tal qual nós sermos “outros” para os outros, de forma absolutamente simétrica e reversível, à maneira de uma peça de roupa que tanto veste pelo direito como pelo avesso. Este é um aspecto da tolerância que pressupõe a degradação de uma genuína assunção do outro, concepção algo desleal porque pretende ser um respeito absoluto que, afinal, está fatalmente condicionado: respeita-se o outro apenas no que nos decidimos, exclusivamente por nós mesmos, ser respeitáveis; o outro é fim *em si* mesmo, sim, mas apenas até onde nós somos fins *para nós* mesmos. E o critério, naturalmente, é nosso. Não é concedido ao outro o direito de decidir em que é fim para si mesmo, porque a medida da sua

finalidade é a nossa própria finalidade. O outro é fim *em si mesmo* mas não *para si mesmo*.<sup>11</sup>

Este aspecto subdeterminado da tolerância, ou até mesmo hipócrita, dispõe-se como uma igualização sem conteúdo, que não sendo militantemente desplicente – não se trata de não querer saber das diferenças – acaba por se tornar desplicentemente militante – só se chega a reconhecer as diferenças justamente porque importa só reconhecê-las. Não existe realmente vontade de conhecer as diferenças, pode mesmo ser intrusivo ir além do reconhecimento que deveria, havendo sentido das coisas, uma vez assegurado prescrever um afastamento de quem reconhece relativamente ao reconhecido. Esta concepção vem, naturalmente, associada ao relativismo que igualiza independentemente da consideração do que está a ser igualizado, igualização por decreto, o que não é possível sem uma desvalorização das identidades, tomadas como moeda de troca de um mercado que se empresta a toda a forma de transacção sob um fundo globalizado. Amartya Sen é, a este propósito, clarificador ao introduzir a distinção entre “valor da tolerância” e “igualdade na tolerância”, e tomando ambas como constituintes da tolerância.<sup>12</sup> Simplesmente, uma vez introduzida a distinção, ficam dadas condições para que se pergunte qual dos dois aspectos importa mais, a qual deles importa realmente atender estando em causa operacionalizar a tolerância. A “racionalização” da tolerância é, em si mesma, problemática, mas nem por isso dispensável.

O “reconhecimento” do outro mais não faz, do ponto de vista de uma fenomenologia que procurasse descrever a vivência da tolerância, do que terminá-la.

---

11

☒ Essencialmente por estas razões, Goethe endereça, nas suas *Máximas e Reflexões*, uma crítica contundente à ideia de tolerância. Para o grande escritor alemão, a tolerância só pode ter um valor transitivo, devendo dar lugar a uma genuína compreensão e aceitação das diferenças, que ele designa por *apreciação*; de outra forma, a tolerância será ofensiva: «Tolerance should really only be a passing attitude. It should lead to appreciation. To tolerate is to offend.» (Goethe, 1906: §875) «Appreciation is the true form of liberality.» (Goethe, 1906: §876)

12

☒ «Há outra distinção útil entre (1) o *valor da tolerância*, segundo o qual devem tolerar-se os vários credos, ideais e acções de povos diferentes, e (2) a *igualdade na tolerância*, segundo a qual a tolerância que é proporcionada a uns deve, racionalmente, ser facultada a todos (excepto quando a tolerância de alguns acarretasse intolerância para outros).» (Sen, 1999: 243)

Não há nada a descrever, não há uma fenomenologia legítima da tolerância. Este agastamento tem, porém, uma explicação. O que o reconhecimento realmente faz é impor a distância de uma censura, como do público para o privado, ou mesmo para o íntimo, ou ainda do consciente para o inconsciente, tudo serve para iludir uma fenomenologia nua por detrás do gesto da tolerância. Sob o preceito desta forma de tolerância, os homens já não vivem num mundo, “habitam” o seu mapa com muitos e muito diferentes nomes de localizações. Esta tolerância que é alheamento reconhecido face aos “tolerados” traduz-se, para os “tolerantes”, num mundo da vida (*Lebenswelt*) irreconhecível, sem vivência próxima, cujas mediações raramente conseguem evitar, mesmo nos redutos mais privados, o recurso às formas abstractas, e por isso já de si distanciadoras, das leis do Direito, das regras da Ética, dos procedimentos da Deontologia, toda a esfera normativa que, talvez, encontre hoje a mais perfeita consecução nos mundos “livres” ou “libertos” dos jogos *on line*, mundos que procurariam compensar como a sua fórmula MMPORG (*Massively Multiplayer Online Role-Playing Game*) a proximidade em falta de um mundo real cada vez menos intersubjectivo, mas apenas acabando, ironicamente, por reforçar o auto-abandono de si através de uma imersão num mundo cada vez mais populado – massivamente portanto – e cada vez mais finalizado em regras, leis e procedimentos.

Esta ausência de mundo próximo é também abstrair da consciência. A fenomenologia iludida sob a construção racional da tolerância seria, caso fosse permissível, fenomenologia de uma vivência da má-consciência que nos assalta quando optamos não apenas por reconhecer uma diferença mas por ir ao fundo da questão que seria conhecê-la e, nesse sentido, procedermos ao trabalho da confrontação conosco, à interrogação sobre as razões desses “outros” às vezes tão “outros” e, não menos, à auto-interrogação sobre as razões das nossas escolhas, as que nos fazem ser “outros” aos olhos dos outros. Neste jogo de reconhecimento está sobretudo em causa o imperativo «Não incomode, que não o incomodo!», e que vale também para o trabalho de uma consciência face à possibilidade de uma culpabilidade que emergisse na forma de má-consciência. Para Freud, é crível que teria sido exactamente este reenvio à consciência moral que a instância do Tabu viera assegurar:

If I am not mistaken, the explanation of taboo also throws light on the nature and origin of *conscience*. It is possible, without any stretching of the sense of the terms, to speak of a taboo conscience or, after a taboo has been violated, of a taboo sense of guilt. Taboo conscience is probably the earliest form in which the phenomenon of conscience is met with. (Freud, 1913: 67)

Como complemento desta hipótese de explicação da origem antropológica da consciência moral, e seu correlato sentimento de culpa, Freud expõe, em *Mal-estar e*

*Civilização*, uma explicação da origem genealógica da consciência moral, por referência à descrição tópica, designadamente das suas relações com o Super-Ego.

The super-ego is an agency which has been inferred by us, and conscience is a function which we ascribe, among other functions, to that agency. This functions consists in keeping a watch over the actions and intentions of the ego and judging them, in exercising a censorship. The sense of guilt, the harshness of the super-ego is the same thing as the severity of the conscience. (Freud, 1930: 136)

Destas observações sobre os aspectos racional e subdeterminado da tolerância importa reter duas conclusões. Em primeiro lugar, uma tolerância abstraída da sua vivência, tolerância exclusivamente formal, sem um suplemento de consciência moral, facilmente decai em hipocrisia, pelo que se justifica um fundo substantivo que preserve a forma do vício do formalismo. Em segundo lugar, no quadro histórico em que as sociedades ocidentais europeias se desenvolveram, esse fundo que suporta, fenomenologicamente, a vivência de uma tolerância é sobretudo, se não mesmo exclusivamente, um fundo de culpabilidade.<sup>13</sup>

Um último aspecto da tolerância aproveita a sua estrutura ambivalente, designadamente entre uma posição activa e outra passiva, como lados transitáveis e assim permutáveis de uma polaridade, privilegiando, por conveniência, um dos lados da ambivalência, de acordo com um processo semelhante ao que Sartre descreve como “*má-fé*”. Este uso das propriedades ambivalentes da tolerância, postas ao serviço de uma “*tolerância*” nominal, para deslocar o seu efeito em função da escolha de âmbitos mais convenientes, corresponde a uma *apresentação sobredeterminada da tolerância*.

---

13

☒ Importa notar aqui que, da mesma maneira que assinalar uma dada construção histórica da tolerância sob um fundo de culpabilidade não implica reconhecer um vínculo necessário entre tolerância e culpabilidade, também pouco sentido faz, mau grado algum senso comum sobre a matéria, afirmar a singularidade da construção europeia e ocidental da tolerância, como se lhe fosse exclusiva. Sobre este ponto, Amartya Sen faz o seguinte comentário: «(...) a opinião segundo a qual os valores asiáticos são de natureza essencialmente autoritária tem sido em geral, na Ásia, quase exclusivamente a dos porta-vozes dos que estão no poder (apoiados por vezes – e reforçados – por afirmações ocidentais exigindo que os povos assumam o que é encarado especificamente como “valores liberais do Ocidente”).» (Sen, 1999: 255)

Entre os autores mais críticos de uma manipulação oportunista e cínica da ambivalência da ideia de tolerância, encontra-se Slavoj Žižek, para quem toda a retórica da universalidade dos direitos do Homem, do multiculturalismo e da tolerância política visam justificar, ainda que de forma aparentemente desideologizada, um estado de coisas que, mantivesse ele uma apresentação ideologicamente articulada, seria abertamente combatido como socialmente injusto, legitimando um elogio da intolerância.

De maneira muito significativa, os mesmos adeptos do multiculturalismo que se opõem ao eurocentrismo enquanto norma, opõem-se igualmente à pena de morte, tratando-a com repugnância como um vestígio de costumes vindicativos bárbaros primitivos (...). Por outro lado, o partidário liberal do multiculturalismo tolerante aceita por vezes até mesmo as violações mais brutais dos direitos do homem, ou mostra pelo menos uma certa relutância em condená-las, como medo de ser acusado de impor ao Outro os seus valores próprios. (Žižek, 2004: 76-77)

Este tipo de posição cínica, que Žižek denuncia, estrutura-se como uma tolerância cinicamente ambivalente, para a qual está muito pouco em causa promover a pluralidade política e multicultural, mas aceitar para o outro, com base na admissão meramente nominal daquela promoção, o que jamais aceitaríamos para nós mesmos – por exemplo, o rito da excisão feminina, por que se mutilam genitalmente mulheres adolescentes. Esta maneira cínica de tolerar é apenas, ou pelo menos pode apenas ser, uma desculpa sofisticada para o imobilismo. Justificando-nos pelo multiculturalismo, auto-limitamo-nos convenientemente na capacidade de tomar partido.

Contudo, com isto Žižek não recusa realmente a validade política, a partir de um posicionamento crítico, da ideia de tolerância. Apesar da forma contundente como pronuncia um “elogio da intolerância”, nos momentos decisivos da sua argumentação o que se encontra é um registo de denúncia de “falsa” tolerância (cf. Žižek, 2004: 77), e não tanto de recusa da tolerância. Do mesmo modo, são dicotomizados entendimentos de universalismo que, no entender de Žižek, podem ser verdadeiros ou não (cf. Žižek, 2004: 83). Assim, é esta *falsa tolerância* em particular, este particular modo de ver, que não é o da verdadeira Universalidade, que Žižek denuncia criticamente.

Esta crítica à tolerância, designadamente a de com ela, sob um certo entendimento descomprometido, nos descomprometermos da obrigação de tomar partido perante a barbaridade e a exploração não pode ser atribuída inteiramente, sequer nos seus aspectos mais decisivos, a Žižek. Com efeito, quase 40 anos antes, ainda longe da vulgarização dos temas e do linguajar pós-moderno, multicultural, neoliberal, Herbert Marcuse produzia um ensaio, na ocasião bastante influente, intitulado “A

Tolerância Repressiva”, num pequeno livro colectivo, com Barrington Moore e Robert Paul Wolff, de título *Crítica da Tolerância Pura*. Nesse ensaio, Marcuse dá conta das deslocações de usos que a fórmula política da tolerância proporciona a partir da ambivalência entre o activo e o passivo – «D’active, la tolérance est devenue passive; laissez-faire les autorités en place ! » (Marcuse *et al.*, 1969: 14).

### III. Tolerância, culpabilidade e temporalidade

Porque a ambivalência da tolerância é estrutural e não um acidente que decorresse de outras características mais estruturantes, são múltiplas as formas de se polarizar e de, assim, transformar o seu âmbito. Tal como a polarização activo/passivo, a dicotomia atrás analisada entre uma concepção racional e outra subdeterminada da tolerância deverá ser pensada a partir de um quadro ambivalente, cujos pólos, no caso, serão os do par forma/conteúdo, ou ainda, como também Marcuse desenvolve, os do par abstracto/concreto e apartidário/partidário.<sup>14</sup>

Mas o fulcro da ambivalência na tolerância, o que a torna estrutural independentemente das formas concretas que assuma, reside no facto de a tolerância, considerada por si mesma, apenas consistir num dos pólos de uma ambivalência mais ampla que tem por pólo oposto a intolerância, uma e outra referidas ambivalentemente à mesma culpabilidade comunitária, num triângulo de relações e injunções.

Esta referência à culpabilidade poderia parecer prescindível desde que o acto de intolerância fosse pensado nos termos simplesmente utilitários de uma injustificada insatisfação para o agente, e que por isso, apenas por isso, não toleraria o que não lhe

---

14

☒ «Elle este de deux sortes:

1. La tolérance passive à l’égard d’attitudes ou d’idées « établies » et profondément ancrées, quand même elles ont de toute évidence un effect nuisible sur l’homme et la nature ;
2. La tolérance active, officiellement accordée à la droite et à la gauche, aux partisans de l’agression, comme aux partisans de la paix, au parti de la haine comme à celui de l’humanité. J’appelle cette tolérance, libre de toute prise de position, une tolérance « abstraite » ou « pure », d’autant plus qu’elle empêche tout attachement à un parti ; par-là, en fait, elle sauvegarde la machinerie de discrimination déjà en place. La tolérance susceptible d’étendre la portée et le contenu de la liberté fut toujours partisane et intolérante à l’égard des adeptes du statu quo.» (Marcuse *et al.*, 1969 : 17)

traz, directa ou indirectamente, nenhuma satisfação. Em contrapartida, a tolerância à insatisfação fundamentar-se-ia apenas no cálculo e no juízo de uma menor insatisfação e, portanto, de uma maior, ainda que mais ou menos diferida, satisfação. Em grande parte, contudo, a capacidade de tolerar reporta-se exactamente a essa capacidade de diferimento e não apenas ao conteúdo do diferimento. Aquilo que se sofre passivamente e se aguenta activamente quando se tolera é também uma retenção no tempo, retenção que perturba, traz sofrimento e exige superação. Nenhuma tolerância é capaz de se perpetuar no mesmo sentido de que ninguém é capaz de suspender indefinidamente a sua própria respiração. O tolerável modula o tempo dentro dos limites da resistência de quem tolera. Deus seria sumamente tolerante se fosse essa a sua vontade, mas não os homens nem as sociedades que habitam.

Ora, mas esta é justamente a relação com o tempo que uma fenomenologia da culpabilidade revela. A intensidade dos sentimentos de culpa é o sinal da vivência dolorosa de um bloqueio do prosseguimento da temporalidade do sujeito, seja do sujeito imerso no sentimento de culpa, seja da comunidade consciente da culpa.<sup>15</sup> Quando Macduff derrota finalmente MacBeth, a expressão de alívio que traz ao mundo, exibindo a cabeça do tirano, é esta: *The time is free* (V,ix,21). A libertação do tempo é a libertação face à culpa intolerável que MacBeth trouxera ao mundo. E se o tirano é responsável pela sua culpa, ninguém, porém, é dispensado da responsabilidade de a libertar. Porque a culpabilidade é, essencialmente, um problema intersubjectivo, só intersubjectivamente pode ser enfrentada.

Posta de lado a pretensão de que a forma racional da tolerância fosse suficiente, exposto o risco de, por aí, fazer-se decair a tolerância em hipocrisia, reencontra-se, pois, na culpabilidade, a fonte vivencial que confere significado próximo à tolerância. A capacidade de tolerar não é a capacidade de nos culpabilizarmos, e com certeza não é maior por suportarmos maiores ou mais intensos sentimentos de culpa. A tolerância não é um exercício de masoquismo; pelo contrário, antecipa-se ao masoquismo para não o ser. O outro é tolerado antecipando o processo formador do sentimento de culpa face ao outro, simulando *a anteriori* e por convicção a mesma retenção do tempo, que, no caso da culpa, sucederia *a forteriori* e de maneira forçada. A tolerância previne a ocorrência

---

15

☐ «To be guilty implies something unresolved or irreparable which gets stuck in its unfinished state and like a foreign body resists melting in the progression of life. Guilt thus stops the movement of life and ties us to a moment in the past, which it presents at the same time as irretrievable to us.» (Fuchs, 2003: 9)

desprevenida dos sentimentos de culpa que o cometimento da intolerância pode despertar. A compensação pelo seu esforço não está imediatamente dada, implicando uma satisfação protelada que, à falta da evidência dada, requer convencimento e convicção.

O imbricamento íntimo nesta conexão entre tolerância e culpabilidade justifica um esforço analítico de consideração separada de alguns dos seus aspectos mais importantes.

1. A tolerância imprime aos relacionamentos intersubjectivos uma *contra-tendência* face à culpabilidade neles sempre latente, ou seja, face às possibilidades de conduta culpável que acompanham a descrição desses relacionamentos. Com efeito, se os sentimentos de culpa podem ser descritos, em relação à vivência da temporalidade, como uma retenção do seu prosseguimento, em virtude de um “acto culpável” que faz as vezes de obstáculo e cadeia à vivência temporal, a conduta tolerante, por seu turno, ao diferir, e assim suspender, um acto culpável, prevenindo o seu efeito sobre a vivência da temporalidade, mantém o curso desta de algum modo liberto.
2. A tolerância é subjectivamente constituída sobre e com o conteúdo *latente* da culpabilidade. Com efeito, na conduta tolerante os actos diferidos, e assim retidos na ordem dos acontecimentos, consistem em actos de dissensão ou conflito sobre finalidades e valores últimos, ou seja, aqueles actos que detêm maior susceptibilidade ao juízo comunitário de culpa e ao sentimento de culpa.
3. A tolerância não seria vivencialmente concebível sem a culpabilidade. Com efeito, é a culpabilidade comunitariamente partilhada, ou seja, a iminente possibilidade dos sentimentos de culpa, por parte do agente, e dos juízos de culpa, por parte da comunidade, que sobressalta, a propósito de quaisquer relacionamentos intersubjectivos, a possibilidade da acção, levando-a a conter-se, nos termos de uma atitude tolerante. Não fora, pois, a existência efectiva de uma culpabilidade partilhada, e nada motivaria vivencialmente a tolerância, nada a suportaria além das razões simplesmente formais.
4. Há uma importante modificação na passagem de uma condição de iminência permanente de culpa (sofrida ou imputada) nos relacionamentos intersubjectivos à situação de tolerância. Enquanto aquela condição resulta sobretudo (ainda que não só) de uma herança comunitária assimilada passivamente pelo agente no seu processo de aculturação, e que dessa

maneira se constitui como dispositivo de controlo da intolerância e da agressividade, já a constituição da tolerância requer o trabalho de uma activa assunção reflexiva da própria culpabilidade como condição superável. A tolerância resgata reflexivamente, para cada sujeito desta tolerância activa, o poder sobre a capacidade de modulação que, pela culpabilidade, estava entregue aos mediadores sociais dos fantasmas de culpa comunitariamente partilhados. A tolerância é, pois, assunção crítica e actuante, por parte de cada agente, da sua própria intolerância e, nesse preciso sentido, também superação “civilizacional”, para usar o termo de Freud, da organização comunitária repressiva montada sobre o preceito da culpabilidade.

A prevalência da vivência do tempo na culpabilidade e na tolerância revela-se ainda quando se procura indicar qual o critério de confrontação com a realidade que mais diz respeito a estas. É habitual dizer-se que não se “tolera” o erro e a falsidade em aritmética e em física no sentido em que se dispõe na aritmética, na física e nas ciências em geral, de algum tipo de acesso à verdade e à falsidade, enquanto seus critérios sinalizadores da realidade. Prescindirem a verdade e a falsidade, o certo e o errado da referência à tolerância parece indiciar que esta só tem a sua justificação no defeito daqueles. E, efectivamente, não é raro argumentar-se que é a incapacidade de nos determinarmos um critério racional de selecção de valores em detrimento de outros o que nos compele a tolerá-los a todos. Neste sentido, tolera-se para não se ser dogmático. No entanto, esta é uma perspectiva desviada sobre a tolerância, que se mantém apenas pelo uso deslocado do verbo “tolerar” que, por analogia, pretende evidenciar o facto de que ninguém é “forçado” contra a verdade, que não “violenta” reconhecer uma verdade, que, por essas razões, não faz sentido “tolerar” o erro e a falsidade. Estes usos impróprios chamam, ainda assim, a atenção para o âmbito próprio da tolerância – o dos acontecimentos que forçam e violentam relacionalmente os outros. Neste seu âmbito, o critério de confrontação com a realidade com que têm de lidar a tolerância e a culpabilidade é, como há muito já realçou Martin Buber, a irreversibilidade temporal dos acontecimentos. O limite desta irreversibilidade do que nos podemos fazer uns aos outros é a morte. Causar a morte ao outro é tirar as últimas consequências da irreversibilidade do tempo.<sup>16</sup>

▣ Robert Lifton, a partir de leituras de Martin Buber, correlaciona de forma explícita culpabilidade e a vivência da irreversibilidade do tempo. «The pain of this “existential guilt”, Buber tells us, stems directly from a specific act, which can neither be undone, attributed to prior experience, nor erased by social or religious confession. That irreparability has a temporal dimension, is in fact bound up with time’s irreversibility, so that recognizing the one means recognizing the other along with its ultimate individual consequence, one’s own inevitable death.» (Lifton, 1979: 138)

#### IV. A intolerância por discriminação e narcisismo

Em contexto político e social, as representações mais intuitivas de intolerância de que dispomos tendem a coincidir com situações de *discriminação*, seja racial, de género, étnica, etária, etc. Todas estas formas de discriminação, e a discriminação em geral, devem, contudo, ser entendidas como constituindo apenas uma subclasse dentro da classe geral dos actos, condutas e atitudes de intolerância. De facto, o traço que caracteristicamente representa as situações de discriminação está numa forma particular de intolerância, a saber, a intolerância às *diferenças identitárias de grupo*. Por exemplo, a discriminação de uma mulher por ser “mulher”, de um homem por ser “um gay”, de uma pessoa qualquer por não ser “um branco”, etc. Significa isto que, no que respeita à intolerância por discriminação, há que somar à caracterização “triangular” da tolerância e da intolerância, referindo-as à culpabilidade comunitária, o “efeito”, por assim dizer, combinado da referência indispensável aos processos identitários. Na discriminação, a intolerância revela um padrão de sensibilidade exacerbada às diferenças de identidade face a grupos sociais.

O fenómeno do narcisismo das pequenas diferenças, já mencionado atrás, adequa-se sobretudo à compreensão desses processos identitários e não tanto da tolerância e da intolerância tomadas em toda a sua extensão. A pequena diferença exacerba-se em contextos de vizinhança, como tem sucedido frequentemente entre portugueses e espanhóis, escoceses e ingleses, alemães do norte e alemães do sul, só para retomar os exemplos de Freud. O exacerbamento não é, contudo, apenas função da variável vizinhança. Na verdade, esse tipo de exacerbamento releva mais da ordem da rivalidade fronteiriça, processo identitário que só acidentalmente se consuma em discriminação. De facto, se a rivalidade configura uma relação de competição entre grupos, que maximiza pequenas diferenças como forma de demarcação da identidade, fá-lo, todavia, sem uma necessária implicação de segregação ou exclusão, como sucede no fenómeno da discriminação. O exacerbamento próprio à discriminação faz sentir a sua acção noutra variável. Não é a vizinhança da diferença fronteiriça, mas, bem pelo contrário, ela estar “dentro de fronteiras” o que a discriminação exacerba. As pequenas diferenças tornadas grandes que mantêm uma relação essencial com a discriminação

---

não são as que suportam a relação da rivalidade inter-grupal – que poderíamos estimar como variante benigna do narcisismo das pequenas diferenças – mas as que implicam processos de exclusão intra-grupal de grau variado, desde a simples menorização até à segregação acusatória que, em geral, se deixa descrever pela lógica do bode expiatório. Esta outra variante, maligna, de narcisismo das pequenas diferenças, não contém, porém, todas as possibilidades de ocorrência de fenómenos de bode expiatório, que poderão passar pela escolha sacrificial justificada por razões em nada relacionadas com uma diferença identitária exacerbada, ou por fenómenos, hoje bem reconhecidos ao nível dos relacionamentos em espaço escolar, como o *bullying*, e que também pouco ou nada se relacionam com a intolerância por discriminação. Há, contudo, um traço comum a esta variedade de fenómenos: são exteriorizações de violência identitária, ou seja, expressões da irresolução perturbada do reconhecimento do objecto, o que justifica a sua interpretação à luz do quadro patológico de um distúrbio de personalidade narcísica, onde é o mesmo tipo de dificuldade de reconhecimento objectal o que está em jogo.

Numa aproximação ao racismo, que entendemos aqui como intolerância por discriminação racial, Carl C. Bell distingue três tipos de racistas, demarcando de um racista socialmente desinformado (*socially disinformed racist*) e de um racista induzido por stress (*stress-induced racist*), o racista narcísico (*narcissistic racist*), cuja conduta racista é interpretada como *sintoma* de distúrbio de personalidade narcísica.<sup>17</sup> Independentemente do nível a que poderão ser correlacionados este tipo de distúrbio e o racismo (bem como a discriminação em geral), a mera admissão dos critérios propostos pelo DSM-IV para diagnóstico deste tipo de distúrbio de personalidade, entre os quais se encontra a falta de empatia e a menorização dos outros, revela um padrão de neutralização dos inibidores à violência identitária.<sup>18</sup>

---

17

☐ «The narcissistic racist is a person whose racism is primarily a symptom of a narcissistic personality disorder (...). The personality disorder underlying this form of racism has been examined by Allport, Adorno, and others.» (Bell, 1980: 661-662)

18

☐ «There are as many different reasons for the racist act as there are etiologic agents proposed for the causes of racism. However, on examining the intrapsychic dynamics of such behavior one clear feature is manifest – a lack of empathy for the supposed inferior race.» (Bell, 1980: 661)

## V. Conclusão

É recorrente na reflexão teórica contemporânea sobre a ideia de tolerância política sucederem-se considerações sobre a ambivalência desta ideia, sobre a forma ambígua como todos os seus compromissos parecem poder, demasiado confortavelmente, desdizer-se. Há uma forte suspeita a respeito desta ideia política que se posiciona pela universalidade mas que, não tomando partidos, acaba por nem sequer tomar genuíno partido pela universalidade, ideia que recusando ainda a parcialidade dos pontos de vista, não deixa, por omissão ou abstrairmento, de a reassumir quando se autoriza nada fazer. Ainda nos Anos 60, Marcuse surpreendia afinidades entre o *laissez faire* económico e uma tolerância política que, no seu entender, poderia bem ser repressora. Muito antes, Goethe antecipara o sentido ofensivo implícito na tolerância, pelo que lhe conferia apenas uma legitimidade passageira. Nos dias de hoje, é sobretudo Slavoj Zizek quem se notabiliza pela crítica à ideia de tolerância, ideia que denuncia como parte de um sistema de representações que, com as ideias de despolitização da economia, de conformação dos direitos universais do homem aos modos ocidentais de existência, de neutralização da diferença a partir de um certo senso comum multicultural, de naturalização inevitável do que seria antes da ordem do artifício, visa, no essencial, cercear a possibilidade da escolha e do questionamento.

«A postura “tolerante” do multiculturalismo esquiva assim a questão crucial: como *reinventar o espaço político no contexto da globalização que é hoje o nosso?*» (Zizek, 2004: 81)

De algum modo, todas estas percepções sugerem que, relativamente à tolerância, o melhor é não haver entusiasmos excessivos. Primeiro que tudo, se haverá algo a tolerar será, e apenas para evitar males maiores, a tolerância. Tolerá-la exprime, de forma muito consequente, o desalento que a sustém. É a mesma falta de ânimo que transparece na célebre afirmação de Gilbert Chesterton de que a tolerância é “a virtude do homem sem convicções”. Na verdade, pesado tudo, parece bem mais fácil, ultrapassada a barreira do politicamente correcto – avatar de todos os cerceamentos – , fazer não o elogio da tolerância mas o da intolerância.

Mas, a nossa insistência vai no sentido oposto: perseveramos no elogio da tolerância, pois há toda uma outra leitura do que ela seja e do que dela se possa esperar.

---

O mal da ambivalência é, realmente, o bem de ter de decidir por que tolerância nos batemos. Freud defendeu como condição de possibilidade para uma existência em comum a iminência da culpa, fundo passivo, até inconscientemente articulado na forma do medo da punição, que perpassa os relacionamentos sociais desde uma sociedade primeva. Neste artigo, defendemos que a tolerância faz melhor do que esta culpabilidade. Assume-a reflexivamente, cada pessoa pela sua própria cabeça, dominando o seu meio plástico – a plasticidade da vivência da temporalidade.

Para quem tolera, antes de estar em causa alguma coisa mais, tolerar é enfrentar a sua própria intolerância, trazer à luz e assumir a culpabilidade que, de outra forma, mantida na obscuridade, trabalha a relação com o outro no registo da intolerância. Por isso, a pessoa que, por não ser indiferente, escolhe tolerar a não tolerar faz de si próprio uma questão de convicção.

## Referências Bibliográficas

- AURÉLIO, D. P. (1996) "Tolerância" in AAVV. (1996) *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: IN-CM, 179-230.
- BELL, Ch. (1980) "Racism: a Symptom of the Narcissistic Personality Disorder" in *Journal of the National Medical Association*, Vol. 72, N.º 7: 661-665.
- FREUD, S. (1913). *Totem and Taboo*. In FREUD, S. (1974). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Trad.: James Strachey. London: The Hogarth Press. Vol. XIII, 1-162.
- FREUD, S. (1918). *The Taboo of Virginity*. In FREUD, S. (1974). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Trad.: James Strachey. London: The Hogarth Press. Vol. XI, 191-208.
- FREUD, S. (1930). *Civilization and its Discontents*. In FREUD, S. (1974). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Trad.: James Strachey. London: The Hogarth Press. Vol. XXI, 57-271.
- FUCHS, Th. (2003). "The Phenomenology of Shame, Guilt and the Body in Body Dysmorphic Disorder and Depression" in *Journal of Phenomenological Psychology*, (33) 2. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill.
- FUKS, B. (2007). "O pensamento freudiano sobre a intolerância" in *Psic. Clin.*, Rio de Janeiro, Vol.19, N.º 1: 59-73.
- GOETHE (1906) [1998]. *Maxims and Reflections*. Trad. Elisabeth Stopp. UK: Penguin Classics.
- LIFTON, R. J. (1979) [1996]. *The Broken connection: On death and the continuity of life*. Washington DC: American Psychiatric Press.
- MARCUSE, H. (1955). *Eros et civilization – Contribution a Freud*. Trad. : J-G Némy & B. Fraenkel. Paris : Les éditions de Minuit.
- MARCUSE, H., MOORE, B., WOLFF, R.P. (1969). *Critique de la tolérance pure*. Paris : Les éditions John Didier .
- ROUSSEAU, J.-J. (1762) [1997]. *Du contrat social – Ou principes du droit politique*. Paris : Flammarion.
- SARTRE, J.-P. (1944) [1994] *L'Être et le néant – Essai de ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard.
- SEN, A. (1999) [2003] *O Desenvolvimento como liberdade*. Trad.: Joaquim Coelho Rosa. Lisboa: Gradiva.

ZIZEK, S. (2004) [2006] *O Elogio da intolerância*. Trad.: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água.