

PAZ, JUSTIÇA E TOLERÂNCIA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Luiz Paulo Rouanet

PUC-Campinas/Universidade São Marcos - Doutor em Filosofia pela FFLCH/USP

Resumo

O artigo parte da conjuntura internacional para descrever e defender os valores da paz, justiça e tolerância no mundo contemporâneo. Efetua uma análise histórica e filosófica dos três conceitos, examinando sua ocorrência no pensamento de autores como Erasmo, John Rawls e Michael Walzer, e termina propondo uma classificação provisória dos tipos de tolerância, indicando qual, na opinião do autor, é o mais indicado para promover a convivência pacífica no mundo contemporâneo.

Abstract

This paper develops from the contemporary conjuncture to the values of peace, justice and tolerance, which it describes and advocate. The three concepts are analysed from a philosophical and historical point of view, being appointed in the work of such authors as Erasmus, John Rawls and Michael Walzer. Finally, it proposes a provisory classification of kinds of tolerance, the author choosing one of them as the most indicated to promote a peaceful co-existence in contemporary world.

Palavras-Chave

Paz – Justiça – Tolerância – Filosofia Política – História Moderna

Keywords

Peace – Justice – Tolerance – Political Philosophy – Modern History

Introdução

Não há dúvida de que entramos no século XXI. Este começou, inquestionavelmente, no dia 11 de setembro de 2001. E o fato de que tenhamos tanta certeza assim é que é mais assustador, pois os acontecimentos nos Estados Unidos nesse dia contém algo de um indizível horror. A prova disso é a comoção que causou no mundo inteiro, inclusive tradicionais adversários dos Estados Unidos como Rússia e Cuba. É triste que o século se inicie com uma tragédia. Também foi assim no século XX, que segundo o historiador inglês Eric Hobsbawm começou em 1914, com o início da Primeira Guerra Mundial, que marcou ao mesmo tempo o fim da *belle époque*. O século XX terminou, ao ver do mesmo historiador, em 1991, com o colapso da União Soviética. Outros poderiam ver na derrubada do Muro de Berlim, esse marco. Seria mais otimista, do ponto de vista da liberdade humana (Hobsbawm 1995).

O século XXI começou com uma tragédia, que não aponta perspectivas nada animadoras. No entanto, o futuro, por definição está sempre aberto. Depende de nós, em alguma medida, lutar para que o século não termine pior do que começou. Em cada uma de nossas atividades, em nossos círculos de influência, devemos divulgar nossos ideais. Em nosso caso, estes são os ideais da paz, da justiça e da tolerância. Somente estes ideais podem servir de parâmetro para uma conduta ética no século que se inicia. Muito pode ser feito, esta é a nossa crença. Neste texto, gostaríamos portanto de desenvolver as três noções, de paz, justiça e tolerância, mostrando a sua necessidade e pertinência no mundo atual e sugerindo maneiras de lutar pela implementação daquilo que esses ideais propõem.

O ideal da paz

Não podemos aqui fazer uma história da paz. Por esse motivo, iremos nos deter no pensamento de Erasmo de Roterdã (1467-1536), um dos maiores pacifistas da história, a um tal ponto que erasmismo se tornou quase sinônimo no século XVI, de uma atitude tolerante e pacifista, ou irenista. Nesse sentido, o século XVI, que foi o século também das guerras de religião, teve uma primeira metade mais conciliadora, no que diz respeito às disputas religiosas, e a segunda metade, quando

as obras de Erasmo foram postas no *Index*, menos, A primeira metade, portanto foi erasmista. Na segunda, com o Concílio de Trento e a renúncia do Imperador Carlos V, predominou a intolerância e a perseguição religiosa, culminando no massacre conhecido como a Noite de São Bartolomeu (1572)¹.

Erasmo dizia que a paz mais injusta é preferível à guerra mais justa². Quanto ao controverso conceito de uma guerra justa Erasmo diz, em outro texto: “que uma guerra seja justa, deixaremos a resposta em suspenso: a quem sua própria causa não parece justa?”³. Aristóteles também já dizia que ninguém pode ser juiz em sua própria causa.

Dentre os textos que Erasmo escreveu, ao longo de seus 69 anos, dedicados ao tema da paz, escolhemos um que nos parece extremamente pertinente no momento atual: a *Consultatio de bello Turcis inferendo*, ou, em tradução livre, “Consulta sobre se se deve ou não guerrear contra os turcos”, texto escrito sob encomenda em 1530. Entenda-se que, por “turcos”, Erasmo está se referindo aos seguidores do Islã de maneira geral, ou ainda, num grau maior de generalidade, a todos os não cristãos, com o uso de um adjetivo análogo aos bárbaros, pelos quais os gregos entendiam todos aqueles que não falavam grego, que balbuciavam (bar, bar, bar...).

153

A Consultatio de bello Turcis inferendo

Para começar, o texto que ora analisamos teve origem numa consulta feita pelo jurista Johann Rink sobre a pertinência de uma guerra contra os turcos. Na verdade, os turcos vinham ganhando terreno, numa sucessão impressionante de vitórias, desde a tomada de Constantinopla, em 1453 (1454? A data é de Jean-Claude Margolin) até chegarem às portas de Viena, em 1530. Esta última investida representava, aos

¹ Ver Rouanet 2000a; ver também Idem, 2000b. Para uma análise histórica da Noite de São Bartolomeu ver, entre outros, Delumeau (1989: 185). Ver ainda Lecler (1955).

² “(...) um prince pieux sera parfaitement avisé à s’attacher à une paix, même injuste, plutôt que d’entreprendre même la plus juste des guerres, car il sait qu’elle est précédée, accompagnée et suivie par un immense océan de malheurs, un affreux bourbier de vices, une terrible peste morale.” (Margolin 1973:41).

³ Idem, “L’institution du prince chretien”, p. 191

olhos da cristandade, o *nec plus ultra*. Não era possível permitir que os turcos avançassem mais. A consulta visa pedir a opinião de Erasmo, o renomado e já idoso pacifista, sobre a ação a seguir nessa oportunidade. Lutero, outro grande contemporâneo de Erasmo, dizia que os turcos eram “o flagelo de Deus”, que havia sido enviado para castigar os pecados da cristandade e que, por esse motivo, estes não deviam oferecer resistência. Tal não é a opinião de Erasmo. Seu pacifismo não é absoluto. Como mostra Jean-Claude Margolin (Erasmo 1973: 333 e *passim*) o pacifismo de Erasmo, embora baseado em princípios, não é jamais abstrato, levando sempre em consideração o caso concreto. Em outros termos, não se trata de um pacifismo cego. No caso presente, julga sim que a cristandade deve se defender, a única guerra justa sendo aquela que se faz com a finalidade de defesa⁴. Mas adverte que a guerra contra os turcos não pode ser o pretexto para pilhagens e massacre de populações, que a guerra deve ser travada também com meios justos, a cristandade devendo servir de exemplo. Para esclarecer sua posição, Erasmo escreve que considera absurda demais a idéia de que é proibida à cristandade o direito de fazer a guerra. “Há pessoas, com efeito, que consideram que, de maneira absoluta, o direito de guerra é proibido aos cristãos. Opinião que estimo por demais absurda para ter a necessidade de refutar.” (Erasmo 1973: 351)

“O que ensino é que não se deve jamais empreender a guerra, a menos que o fracasso de todas as outras tentativas a tenha tornado inevitável: a razão é que a guerra é uma coisa tão perniciosa em sua própria natureza que, mesmo sob a conduta do mais justo dos príncipes e com os motivos mais justos ela engendra em geral uma quantidade maior de males do que de benefícios devido à crueldade (*malhonnêteté*) dos soldados e chefes.” (*idem*: 352)

⁴ No que seria seguido por Rawls, por exemplo, em “Fifty years after Hiroshima” (1995), publicado em John (Rawls 1999b: 565-572). Segundo Rawls, os soldados inimigos precisam ser atacados não porque sejam diretamente responsáveis pela guerra (o são, mas menos do que os líderes políticos e militares), mas porque “um povo democrático não pode se defender de outra maneira, e defender-se é preciso. Sobre isto não há escolha.” Há uma tradução minha que deve ser publicada até fevereiro acompanhado de uma nota introdutória (Rouanet 2001).

Erasmus acrescenta, pouco depois, que “Se retirarmos aos cristãos o direito de fazer a guerra em condições determinadas, devemos retirar aos juízes o direito de punir os culpados” (*idem*: 353). Opinião com a qual não concordamos inteiramente, pois não se deve confundir a ação com o julgamento. Uma ação que vise prender um acusado a fim de levá-lo a julgamento nos parece justificada. Não uma ação que vise ela própria fazer justiça, como no caso de ações retaliatórias⁵.

Em outra passagem, Erasmus critica aqueles que comparam os turcos a animais, que podem ser mortos como um cão raivoso:

“Ora, os cristãos, de maneira geral, consideram erroneamente que qualquer um tem o direito de matar um turco como se fosse um cão raivoso pelo único motivo que ele é turco. Se tal licença fosse concedida, cada um teria o direito de matar um judeu: ora, quem desse mostras dessa audácia não escaparia ao rigor da lei civil. É verdade que o magistrado cristão pune os judeus se eles cometem alguma infração às leis públicas às quais se encontram submetidos; mas não são condenados à morte devido à sua diferença de religião, e isso porque a religião cristã é feita de persuasão, e não de coerção, é inculcada, não imposta à força” (*idem*: 354).

155

Um trecho em especial chama a atenção, e parece bem condizente com os dias que vivemos. Suponhamos que a guerra seja decidida contra um determinado Estado, admitamos, como diz Erasmus,

“que tudo ocorra rápida e favoravelmente, conforme a nossas esperanças; suponhamos que nossos exércitos ocupem todos os territórios mantidos pelos turcos; com que guarnições asseguraríamos a proteção de tantas províncias? A menos que se considere necessário entregar-se a uma carnificina e destruir todas essas nações! Se pouparmos os vencidos, eles tentarão sem dúvida alguma uma rebelião, e se esmagarmos todos os homens nessas regiões, seus vizinhos ficarão tranquilos? Pois vários desses países fizeram alianças.” (*idem*: 370)

⁵ Erasmus não hesita em censurar ao papa (Leão X) o apoio a uma cruzada contra os turcos. Carta a Leão X, 21 de maio de 1515 (Allen II, ep. 355), citado por Margolin, Erasmus 1973: 334, n. 2: “Quanto a fazer a guerra com os turcos, Cristo não o aprova, os apóstolos não o aconselham” (1. 174-175).

Assim, Erasmo conclui que “uma guerra contra os turcos não é de meu agrado, a menos que nos force a isso uma necessidade inelutável” (*idem, ibidem*).

Como conclusão provisória, antes de passar a outro item, considero que os escritos de Erasmo sobre a paz em geral, e em especial a *Consultatio* que acabamos de passar em revista são de uma grande atualidade e merecem ser lembrados num contexto de ressurgimento de um conflito Ocidente-Oriente tendo como base crenças religiosas e políticas diferentes. Voltaremos a tratar disto na conclusão deste texto.

O ideal da justiça

Quanto ao ideal da justiça, este é melhor encarnado, em nossos dias, pelo pensador norte-americano John Rawls. Como é sabido, este escreveu, em 1971, *Uma teoria da justiça*, obra que revolucionou o pensamento político contemporâneo, a tal ponto que levou o também norte-americano Robert Nozick a escrever que “Os filósofos políticos precisam a partir de agora trabalhar no âmbito da teoria de Rawls ou então explicar por que não o fazem” (Nozick 1974: 183).

Para expor em linhas gerais, a teoria de Rawls, como diz o próprio título de seu livro mais influente, é *uma* teoria da justiça entre muitas possíveis. Por uma série de motivos, considera que ela é razoável e que, também por motivos razoáveis, pode-se esperar a adesão a ela de uma grande número de pessoas. De modo algum ela se apresenta como *a* teoria da justiça. É uma espécie de paradoxo, pois, se o fizesse, estaria comprometendo o seu objetivo de ser uma teoria única, pois isto não seria aceito por todos com base em que é impositiva. Ao propor-se como apenas mais uma, deixa que as pessoas escolham livremente se querem ou não aderir a ela, e geralmente o fazem. De tal maneira que se tornou um paradigma no campo da filosofia política, justificando a frase de Nozick. Muitos autores basearam-se nela para formar suas próprias teorias, e não só no campo da filosofia, como no campo do direito, da economia e da ação social, por exemplo.

A teoria da justiça proposta por Rawls intitula-se “teoria da justiça como equidade”. Consiste basicamente em dois princípios, um princípio de liberdade e um princípio da igualdade. Pelo primeiro,

“cada pessoa deve ter um direito igual à mais extensiva liberdade básica compatível com uma liberdade similar para outros;
Segundo: desigualdades sociais e econômicas devem ser arranjadas de tal forma que se possa esperar razoavelmente que ambas (a) sejam para a vantagem de cada um e (b) ligadas a posições e cargos abertos a todos” (Rawls 1971: 60, §11).

Este segundo princípio é também conhecido como “princípio da diferença”, pelo qual, havendo desigualdade, essa desigualdade seja revertida em benefício dos menos favorecidos na escala social.

Trata-se de uma teoria de origem contratualista. O artifício empregado por Rawls, equivalente ao hipotético estado de natureza dos autores contratualistas clássicos (Hobbes, Locke e Rousseau), é o da “posição original”.

Trata-se de um artifício, ou de uma *apresentação*, para usar o seu termo⁶, pela qual se remete a uma situação hipotética, na qual as pessoas, ignorando sua posição e a posição dos demais na sociedade, bem como seus talentos e habilidades respectivos (o “véu de ignorância”), escolhem aqueles princípios mais eqüitativos, pelos quais, na pior das hipóteses, não seriam prejudicados, ou não sairiam perdendo.

O recurso ao “véu da ignorância” é necessário, ao que parece, para que a pessoa não se veja tentada a modificar a sua concepção de justiça com base em motivações heterônomas, seja em seu favor, seja em favor de outrem.

A teoria da justiça como eqüidade se aplica inicialmente à chamada “sociedade bem ordenada”, isto é, a sociedade onde se supõe que todos os problemas básicos estejam resolvidos, e que seja uma democracia estável. Se funcionar nessa sociedade, diz Rawls, então poder-se-á mais facilmente verificar em que medida pode funcionar em outras sociedades (Rawls 1971: 8, § 2).

Aqui, nossa preocupação é mais com a justiça internacional. Por esse motivo nos remeteremos diretamente à sua teoria da justiça para a sociedade mundial, que ele aborda, de forma sucinta, em *Law of peoples* (Rawls 1999a).

⁶ Por exemplo, (Rawls 2000: 220): “fica claro que a posição original deve ser tratada como um procedimento de apresentação”.

O Direito dos povos

Rawls divide o seu livro, *The Law of Peoples*, em quatro partes. A primeira, “A primeira parte da teoria ideal”, apresenta o direito dos povos como fazendo parte do que ele denomina “utopia realista”. Segundo ele, uma “filosofia política é realisticamente utópica quando estende o que se pensa ordinariamente como os limites das possibilidades políticas práticas” (*idem*: 6). Em seguida, explica porque emprega “povos” em lugar de “Estados”. Depois fala do que chama de as “duas posições originais”. Uma é aquela que vimos acima. A outra, diz respeito ao direito dos povos, às nações entre si.

“Como no primeiro caso, é um modelo de representação, já que molda o que consideramos - eu e você, aqui e agora - como condições justas sob as quais as partes, desta vez os representantes racionais dos povos liberais, irão especificar o Direito dos Povos, guiados por suas razões apropriadas.” (*idem*: 32, § 3)

Como se trata ainda do plano da teoria ideal, supõe-se que as sociedades que fazem parte desse acordo sejam liberais e democráticas.

Proseguindo, Rawls apresenta os princípios do Direito dos Povos, o que significa a paz democrática, tratando por fim da razão pública na Sociedade dos Povos Liberais.

Na “Segunda parte da teoria ideal”, Rawls examina a tolerância em relação aos povos não liberais, estende essa tolerância aos “povos hierárquicos decentes”, isto é, aqueles países que vivem não em uma democracia, mas que são sociedades razoavelmente justas. Fala ainda dos Direitos Humanos (§ 10) e faz alguns comentários finais.

Na terceira parte, trata do plano da teoria não ideal. Aí vai se deter sobre a doutrina da guerra justa (§§ 13 e 14), das “sociedades sobrecarregadas” (como a nossa, sobrecarregadas pela corrupção e pelo peso da dívida externa - Rawls não fala da dívida externa, mas sim dos corruptos) e trata da justiça distributiva entre os povos (§ 16).

A Parte IV conclui falando sobre a razão pública e o Direito dos Povos (§17) e sobre a possível reconciliação em nosso mundo social (§18).

Por razões de tempo, não poderemos apresentar aqui de modo mais detalhado a teoria exposta em *The Law of Peoples*, limitando-nos a indicar sua leitura para embasar as discussões atuais. Um capítulo central é o 16, que trata da justiça distri-

butiva entre os povos. Este, a nosso ver, é o núcleo que precisa ser atacado a fim de se alcançar uma sociedade global mais justa.

O ideal da tolerância

Difícilmente se pode falar do surgimento da noção de tolerância antes do século XVI⁷. O que houve até então foi o confronto entre visões de mundo conflitantes ou mesmo opostas, umas procurando impor-se às outras. O mais próximo que temos no que concerne a um comportamento tolerante, por parte dos governantes, por paradoxal que seja, é o Império Romano. Este, mesmo impondo seu domínio em grande parte do mundo antigo, aceitava porém as leis e crenças locais. Nesse caso, portanto, a tolerância estava claramente a serviço da dominação. Parafraseando Kant, *crede no que quiserdes, mas obedeci, mas pagai impostos* (Kant 1977: A 484). Como diz Michael Walzer, “O domínio imperial é historicamente a forma mais bem-sucedida de incorporar a diferença e facilitar (exigir é um termo mais preciso) a coexistência pacífica. Mas não é, ou pelo menos nunca foi, uma forma democrática ou liberal.” (Walzer 1997: 15; 1999: 22-23) Esse é o regime de tolerância a que Walzer denomina “impérios multinacionais” (*idem* 1997, p. 14; 1999, p. 21).

Prosseguindo neste breve histórico, não se pode dizer que, depois da queda do Império Romano, no século V d.C., tenha havido muitas formas de regimes tolerantes. Assistiu-se a uma ascensão do Islã, a partir dos séculos VII e VIII, a que correspondeu, mais tarde, uma reação cristã, na forma das Cruzadas. Algo que não há, por conseguinte, nesse período, é tolerância, seja de uma lado, seja de outro. Existe sim, um confronto aberto entre concepções rivais⁸.

⁷ Opinião que encontra apoio em ninguém menos do que Jacques Le Goff: “A noção de tolerância (e, correlativamente, a de intolerância) surge no século XVI”. (Le Goff 2000: 38).

⁸ Pode-se falar, contudo, de uma certa tolerância no seio da comunidade islâmica instalada na Europa, mais precisamente na Península Ibérica, com a convivência entre árabes e judeus. Para a história das invasões na Europa ver, entre outros, Anderson (1992). Sobre a tolerância e a intolerância entre os muçulmanos, ver Talbi (2000).

Assim, não se pode falar de fato do surgimento da noção de tolerância antes do século XVI. E ela vai surgir, paradoxalmente, como primeira reação à publicação das teses de Lutero e à eclosão que se seguiu do Protestantismo (Lecler 1955). Erasmo é mais uma vez o grande nome que surge nesse período quando se fala de tolerância.

Mas de fato, a noção de tolerância surge justamente em um século de intolerância e de guerras religiosas como foi o século XVI, cujo ponto culminante e emblemático, como já apontamos, foi a Noite de São Bartolomeu.

O século XVII assiste a períodos intermitentes de guerras de religião mescladas a ambições territoriais, com o surgimento e fortalecimento dos Estados-nação. Não parece que haja aí tolerância, mas antes imposição de religiões oficiais. Muito tempo se passaria antes que a religião e o Estado se separassem, este prescindindo da caução religiosa, aquela renunciando ao apoio de seu “braço secular” na execução de políticas religiosas (Ricoeur 1995: 187).

No século XVIII assiste-se a um arrefecimento desse conflito, na verdade com a vitória provisória do espírito laico sobre o religioso, exemplificada primeiro na expulsão dos jesuítas da França (e do Brasil) e depois no anti-clericalismo dos filósofos iluministas (cf. Voltaire 1993). A religião é vista como intolerante por natureza e é tratada, por sua vez, justa ou injustamente, com intolerância.

O século XIX, a chamada “era do imperialismo”, na expressão de Hobsbawm, vê uma intolerância de outro tipo, sobretudo racial, com a continuidade da escravidão no Brasil, o colonialismo europeu com sua noção implícita (e às vezes explícita) da superioridade de um povo sobre outro. É a época da reação, da Restauração, da ascensão da burguesia. Não cabe falar tampouco nesse período de tolerância.

Quanto ao século XX, este foi, também no ver de Hobsbawm, um novo século da intolerância, só que não mais religiosa, mas sim ideológica. Segundo esse historiador,

“Esse é um dos preços que se paga por viver num século de guerras religiosas, que têm na intolerância sua principal característica. Mesmo os que propalavam o pluralismo de suas não-ideologias acreditaram que o mundo não era grande o bastante para uma coexistência permanente com religiões seculares rivais. Confrontos

ideológicos como os que povoaram este século erguem barricadas no caminho do historiador. A principal tarefa do historiador não é julgar, mas compreender, mesmo o que temos mais dificuldade para compreender (Hobsbawn 1995: 14).

Para terminar esta parte, antes de passarmos às conclusões, propomos uma classificação provisória de quatro tipos de tolerância:

a) tolerância governamental: é quando o poder estabelecido tolera a coexistência de crenças e práticas religiosas divergentes, desde que não ponham em xeque a estabilidade e a legitimidade do Estado;

b) tolerância passiva: é a tolerância que os homens do século XVIII (Kant, Goethe) qualificavam de odiosa, arrogante, pois é aquela tolerância em que se está convencido da superioridade de sua própria crença, mas em que se aceita que outros tenham ou pratiquem suas próprias crenças;

c) tolerância ativa: é aquela em que, independentemente de sua própria convicção religiosa ou política, defende-se ativamente o direito de outrem a ter e praticar suas próprias crenças;

d) tolerância da indiferença: é aquela em que as pessoas pouco se importam com as convicções dos demais, numa espécie de relativismo limítrofe com a apatia (Ricoeur 1995: 184).

É evidente, portanto, que consideramos a terceira alternativa como aquela forma de tolerância que tem maiores possibilidades de sucesso dentro do objetivo de promover os objetivos da paz, justiça e tolerância no mundo,

Conclusão

É claro que a apresentação aqui realizada dos conceitos de paz, justiça e tolerância foi apenas parcial, centralizando-se sobre autores mais do que sobre os próprios conceitos. Tal desenvolvimento caberia melhor em um livro. Assim mesmo, esperamos ter demonstrado a relevância e a pertinência desses conceitos para se pensar o atual contexto mundial, no qual a paz mundial está tão seriamente abalada.

Quanto a uma guerra com o Afeganistão, que correria o risco de se estender a uma guerra com os povos muçulmanos, o pensamento de Erasmo parece desaconselhar tal medida. No que se refere aos ideais de justiça e tolerância estes constituem o único remédio, a nosso ver, para nos dirigirmos a uma paz futura, ou perpétua, como queria Kant.

Referências Bibliográficas

- ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS. *A intolerância*. Org. française Barret-Ducrocq. Trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- ANDERSON, Perry. *Passagens da Antigüidade ao feudalismo*. Trad. beatriz Sidou, 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente - 1300-1800*. Trad. Maria Lucia Machado e Heloísa Jahn (notas). São Paulo: Cia. Das Letras, 1989, p. 185 e ss.
- ERASMO. *Guerre et paix dans la pensée d'Erasmus de Rotterdam*. Org., trad. e notas por Jean-Claude Margolin. Paris: Aubier Montaigne, 1973.
- HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos - O breve século XX - 1914-1991*. 2ª ed. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995
- KANT, Immanuel. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung". *Werke in 12 Banden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, Band XI.
- LECLER, Joseph, S.J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, t. I, Paris: Aubier-Montaigne, 1955.
- LE GOFF, Jacques. "As raízes medievais da intolerância". In ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS. *A intolerância*. Org. française Barret-Ducrocq. Trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- _____. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1999a.
- _____. *Collected Papers*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1999b
- _____. "A teoria da justiça como equidade", in *Justiça e democracia*, trad. bras., SP: Martins Fontes, 2000.

- RICOEUR, Paul. *Em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995
- ROUANET, Luiz Paulo. “O teste da tolerância”. *Jornal de Resenhas. Folha de São Paulo*, 11 de setembro de 1999, p. 7. 1999.
- _____. *O enigma e o espelho: uma análise dos discursos sobre a paz de Erasmo e Rawls*. Tese de Doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000a.
- _____. “Um panorama das discussões sobre a paz e a tolerância”, *Síntese – Revista de Filosofia*, vol. 27, 88, maio-agosto 2000, p. 183-98, 2000b.
- _____. “Nota introdutória a ‘50 anos após Hiroshima’ de John Rawls”. *Revista do Curso de Direito da Universidade São Marcos*, vol. II, no. 2, no prelo, 2001.
- TALBI, Mohammed. “Tolerância e intolerância na tradição muçulmana”. In *ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS, A intolerância, op. cit.*, p. 55-59, 2000.
- VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993
- WALZER, Michael. *On Toleration*. New Haven and London: Yale University Press, 1997.
- _____. *Da tolerância*. Trad. Almiro Pisetta, São Paulo: Martins Fontes, 1999.