

A INSTABILIDADE BIDIMENSIONAL DA TOLERÂNCIA LIBERAL

Ricardo Corrêa Araújo

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar a instabilidade dupla da tolerância liberal, uma ligada à necessária provisoriabilidade de sua adequação e outra derivada da insuficiência da sua justificação, a fim de defender a deseabilidade da primeira e propor uma superação da segunda. Para isto, será apresentada uma noção da tolerância como ideal moral, diferenciando-a das noções fronteiriças indiferença, aceitação e intolerância. Em seguida, será mostrado como a tolerância deixa de ser a resposta adequada a certos casos, em que se mostrará mais apropriado adotar uma daquelas três possibilidades. Por último, nos casos em que a resposta liberal apropriada continuar sendo a tolerância, será sugerida a necessidade de justificá-la através de um cesto de justificações, epistemológicas, prudenciais e morais, que fracassam isoladas, mas podem funcionar reunidas.

Palavras-chave: Filosofia política, tolerância, instabilidade, justificação.

Abstract: The aim of this paper is to present the double instability of liberal toleration, one linked to the necessary provisionality of its adequacy and another derived from the insufficiency of its justification, in order to defend the desirability of the former and propose an overcoming of the latter. For this, a notion of toleration as a moral ideal will be presented, differentiating it from the borderline concepts of indifference, acceptance and intolerance. Then, it will be shown how toleration ceases to be the appropriate response to certain cases, in which it will be more appropriate to adopt one of those three possibilities. Finally, in cases where the appropriate liberal response remains toleration, it will be suggested the need to justify it through a basket of justifications, epistemological, prudential and moral, which fail if isolated, but can work together.

Keywords: Political Philosophy, toleration, instability, justification.

Introdução

Há algumas décadas, a tolerância vem se tornando um conceito central para a Filosofia política e um problema prático premente para as sociedades liberais democráticas contemporâneas. Isto ocorreu porque ganharam relevo novos problemas, ligados a questões raciais, de gênero e de orientação sexual, entre outras, que passaram a desafiar as teorias liberais e a gerar conflitos e disputas na sociedade civil. Simultaneamente, problemas supostamente já resolvidos em termos teóricos e práticos, como a liberdade de expressão e de religião, voltaram a provocar inquietação social com o surgimento de novos fatores, como a proliferação dos discursos de ódio e o crescimento da indústria pornográfica, por um lado, e a proliferação de religiões não cristãs, por outro.

Tudo isto deixou clara a existência daquilo que John Rawls formularia paradigmaticamente como “o fato do pluralismo” (RAWLS, 2011, p. XVII), evidenciando a insuficiência das teorias da tolerância liberais e a consequente necessidade de investigações renovadas sobre a questão, já que aquelas, partindo da *Carta sobre a tolerância* de John Locke e culminando nas respostas fornecidas por John Stuart Mill em seu ensaio *Sobre a liberdade*, estavam bem sedimentadas enquanto respostas aos problemas da sua própria época, fixando-se em pontos como a separação dos âmbitos público e privado, a forte defesa da liberdade de expressão e a valorização da individualidade, bem como estabelecendo firmemente o critério do dano a outrem como a única alegação justificável para interferir na vida privada dos indivíduos (Cf. HORTON; MENDUS, 1985, p. 1).

A aparente inadequação desta tradição de pensamento filosófico, ao menos em sua formulação original e/ou em sua recepção canônica, para tratar os novos problemas surgidos resultou em crescente número de estudos, que têm deixado claro que o reconhecimento da importância da tolerância nas democracias liberais é proporcional à ambiguidade e aos paradoxos ligados à sua adequada conceituação, dificultando as tentativas de sua aplicação na resolução dos muitos problemas relacionados a ela que atingem tais sociedades: “Ambivalence is a distinguishing feature of the concept of toleration” (FORST, 2014, p. 65). Aliás, uma simples observação dos títulos dos textos listados nas referências bibliográficas deste artigo revela que a noção de tolerância é associada a termos que a adjetivam não só como ambivalente, mas como instável, elusiva, paradoxal, difícil e até mesmo impossível. Todavia, espera-se aqui que alguns problemas conceituais indicados por tais termos possam ser ao menos atenuados, de modo que a prática da tolerância seja mais facilmente defensável nos casos em que ela continua sendo a resposta mais apropriada, uma esperança comum àqueles que valorizam as democracias liberais:

In part the motivation for this paper arises from the familiar hope that by becoming clearer about the meaning of toleration we may achieve a better understanding of what toleration requires of us and when it is appropriate, and that is may in turn encourage the practice of toleration (HORTON, 1994, p. 7).

Neste artigo, se tentará concretizar esta “esperança familiar” através de uma análise da reconhecida instabilidade da tolerância, apontando sua bidimensionalidade, pois considera-se que isto permitirá o esclarecimento de alguns problemas conceituais, com a possibilidade de um tratamento teórico mais adequado de cada um deles e o consequente fortalecimento das práticas tolerantes, necessárias ao liberalismo democrático. De fato, é possível dizer que a tolerância é instável de dois modos: em primeiro lugar, aquilo que

determinada comunidade política considera como objeto possível e apropriado da tolerância varia historicamente; em segundo lugar, as justificações para tolerar tais objetos sofrem diversas objeções, muitas vezes agravadas pelas obscuridades conceituais já mencionadas, de modo que mesmo a tolerância supostamente adequada e desejável pode começar a parecer injustificada em alguns casos, desestabilizando sua continuidade.

A primeira dimensão daquela instabilidade será pensada aqui como constitutiva e desejável, enquanto reflexo das transformações no contexto moral de uma comunidade política (Cf. HORTON, 1996, p. 40). Isto será feito mostrando-se que a tolerância é um ideal moral, cuja estrutura pode ser adequadamente fixada em termos conceituais, mas cuja aplicação muda de acordo com alterações naquele contexto, de modo que alguns dos objetos a que ela se aplica podem deixar de ser considerados toleráveis. Nestes casos, tais objetos podem passar a ser mais apropriadamente tratados de outras maneiras, isto é, com indiferença, sendo plenamente aceitos ou mesmo legalmente proibidos, passando a ser objeto de intolerância por parte do Estado. Do mesmo modo, objetos que são indiferentes, aceitos ou intoleráveis em dado contexto moral podem passar a ser objeto de tolerância em outro, valendo o mesmo para cada uma das possibilidades. A adequada compreensão deste deslizamento entre tais possibilidades permitirá a redução de obscuridades e ambiguidades, além da refutação de alegações de impossibilidade da tolerância, o que pode ser obtido ao não se incorrer no equívoco de tentar aplicá-la em situações em que ela deixou de ser a resposta adequada, devido à mudança na percepção coletiva de alguma crença ou prática anteriormente tolerada. Então, esta dimensão da instabilidade da tolerância se mostra como decorrente das inevitáveis e desejáveis transformações do contexto moral.

Por outro lado, continuarão existindo objetos que parecerão adequadamente toleráveis, isto é, objetos aos quais não se é indiferente e que não se pode aceitar, por reprová-los moralmente, mas que não se considera adequado proibir, de modo que se decide tolerar sua existência. Todavia, estes talvez sejam os casos em que há mais polêmica, justamente porque há um conflito interno ao agente tolerante entre o desejo de rejeitar e a decisão de não interferir¹, a qual precisa ser justificada, para ele mesmo e para os demais participantes do respectivo contexto moral. A insuficiência destas justificações é o que constitui a segunda dimensão da instabilidade da tolerância, uma que é

¹ Para este ponto específico, vide: NICHOLSON, 1985, p. 163; RAPHAEL, 1988, p. 139; MENDUS, 1989, p. 19; HORTON, 1994, p. 11 e 2006, p. 28; FLETCHER, 2006, p. 2411; WILLIAMS, 2006, p. 274 e 2009, p. 49; SCANLON, 2009, p. 31.

indesejável, desde que o agente tolerante já decidiu racionalmente que não deve interferir com aquilo a que objeta em determinado caso, e evitável, desde que se consiga apresentar justificações estabilizadoras desta decisão.

Diante desta caracterização, a proposta deste artigo é mostrar, a partir de uma definição estrutural da tolerância enquanto ideal moral, como ela se diferencia das noções fronteiriças que a demarcam, a saber, indiferença, aceitação e intolerância, bem como as razões para que estas, após determinadas mudanças no contexto moral das democracias liberais, possam passar a ser as respostas adequadas a objetos anteriormente tolerados como, respectivamente, certas diferenças religiosas, a orientação sexual/gênero e os discursos de ódio. Feito isto, será proposto um tipo de justificação da tolerância, aplicável aos casos em que se considerar, após a análise da primeira dimensão da sua instabilidade, que ela é a resposta adequada, reunindo razões epistemológicas, prudenciais e morais, que fracassam isoladas, mas podem funcionar se reunidas. Esta possibilidade segue uma indicação feita por Bernard Williams, com a diferença que se tentará incluir as razões morais ligadas à autonomia no cesto de justificações das práticas de tolerância, possibilidade que ele rejeita explicitamente, ao reunir apenas as razões epistemológicas e prudenciais em sua própria tentativa de justificar aquelas práticas (Cf. WILLIAMS, 2009, p. 58 e 2006, p. 417).

I. A estrutura conceitual da tolerância como ideal moral

Antes de apresentar a estrutura conceitual da tolerância, é conveniente abordar duas questões. A primeira é que a tolerância, além de ser um ideal moral ou princípio, também é uma prática e uma virtude ligadas àquele ideal. O motivo para antecipar aqui esta questão é que há autores que atribuem parte dos problemas com a tolerância à pretensão de considerá-la não apenas como prática, mas também como ideal, inevitavelmente de matriz liberal, capaz de fundar tal prática, pois isto colocaria esta última na dependência de valores especificamente liberais e, em consequência, dificultaria sua justificação diante de indivíduos e grupos não liberais (Cf. WILLIAMS, 1996 e 2009; MACEDO, 1995a e 1995b). Esta questão será tratada por ocasião da apresentação da estratégia de justificação múltipla da tolerância, quando será mostrado que esta dificuldade não atinge as razões epistemológicas e prudenciais, que são adequadas e suficientes para justificá-la diante de interlocutores não liberais, devendo-se reservar as razões morais de justificação, ligadas ao valor da autonomia, apenas aos interlocutores que partilham a crença liberal no valor desta última. A segunda questão é que a tolerância será pensada aqui como aplicável tanto à relação entre indivíduos e/ou grupos, no âmbito da política informal ou da cultura de fundo, como entre o Estado e indivíduos e/ou

grupos, no âmbito formal do ordenamento jurídico, embora as teorias liberais da tolerância geralmente considerem que o caso paradigmático de tolerância política é aquela exercida pelo Estado ou governo em relação a indivíduos e/ou grupos (VITA, 2009, p. 61). Nesta perspectiva, a tolerância política seria apenas aquela praticada no âmbito público da política formal, regida pelo ordenamento jurídico. Todavia, embora este seja o tratamento majoritário da questão, ele não é unânime entre os teóricos liberais, de modo que alguns deles consideram que a tolerância, enquanto ideal e/ou virtude moral liberal, deve ser considerada como a justificação para a sua prática não apenas pelo Estado, mas também entre indivíduos e/ou grupos no âmbito da política informal (SCANLON, 1996). Aqui, a tolerância política será considerada tanto uma virtude de Estados, praticada na política formal e no âmbito público juridicamente organizado, como de indivíduos e/ou grupos, praticada na política informal da sociedade civil ou da cultura de fundo. Assim, esquematicamente, a tolerância é uma virtude praticada por agentes movidos pelo ideal de tolerância, de modo que ela é simultaneamente um ideal, uma virtude e uma prática, aspectos que não devem ser separados: “[...] conceptual, moral and practical issues cannot always be separated in any adequate understanding of the value of the toleration” (HORTON, 1994, p. 8).

Passando agora ao ponto da estrutura conceitual da tolerância, há diversos autores que, com graus de complexidade e detalhamento variáveis, propõem uma tal estrutura². Para os propósitos deste artigo, será adotada como guia a proposta por Peter Nicholson (NICHOLSON, 1985), com a incorporação das observações feitas por John Horton (HORTON, 1996). O próprio Nicholson não invoca nenhuma originalidade para sua análise da estrutura conceitual da tolerância, embora reivindique a pretensão de oferecer um relato mais completo (Cf. NICHOLSON, 1985, p. 158-159). Todavia, as sugestões feitas por Horton fazem com que este relato acrescente originalidade à sua completude, tornando-se extremamente profícuo. Ele inclui seis componentes da tolerância: 1) O *desvio* significa que ocorre algo diverso do que o agente tolerante pensa, faz ou crê que deveria ser feito; 2) a *importância* significa que este desvio não pode ser algo trivial; 3) a *desaprovação* do desvio deve ser moral, considerando-o como um erro; 4) aquele que tolera deve ter o *poder* para suprimir, impedir ou dificultar o que é tolerado, caso deseje; 5) apesar disto, o agente tolerante decide não exercer este poder, *não rejeitando* o desvio ou permitindo que ele continue; 6) esta não-rejeição é considerada correta e aquele que tolera é *bom* (Cf. NICHOLSON, 1985, p. 159-160). Esta

² É possível encontrar formulações variadas em: NICHOLSON, 1985; MENDUS, 1989; HORTON, 1996; WILLIAMS, 1996 e 2009; FORST, 2009, 2014 e 2017.

apresentação dos elementos é sucedida por uma correspondente definição da tolerância como virtude: “To sum up: toleration is the virtue of refraining from exercising one’s power to interfere with others’ opinion or action although that deviates from one’s own over something important and although one morally disapproves of it” (NICHOLSON, 1985, p. 162).

Nicholson considera que apenas alguns destes elementos da tolerância, o terceiro, o quarto e o sexto, precisam de esclarecimento. Em relação ao terceiro elemento, a desaprovação de desvios importantes que se tolera deve ser moral: “The tolerator disapproves morally of the deviation” (NICHOLSON, 1985, p. 159). De acordo com isto, são excluídas questões de antipatia ou aversão (*dislike*), de gosto ou inclinação (*tastes or inclinations*) e até de preconceito (*prejudice*) do âmbito da tolerância como ideal, sob a alegação de que “[...] such feelings are not morally grounded, and cannot be the ground of a moral position” (NICHOLSON, 1985, p. 160). Nicholson admite que estes sentimentos podem ser importantes para o que chama de estudos históricos ou sociológicos, já que estes utilizam a tolerância como um termo descritivo, mas não podem ser levados em conta quando se trata de um uso prescritivo deste termo, isto é, quando a tolerância é pensada como um ideal moral. O quarto elemento da tolerância, o poder, é uma condição amplamente aceita para que se possa falar em tolerância, em vez de mera submissão àquilo que não se pode impedir (Cf. NICHOLSON, 1985, p. 161). O tolerante precisa ter condições de interferir com aquilo que desaprova moralmente, mas que decide: “(...) power is a precondition to choosing non-rejection” (NICHOLSON, 1985, p. 161). Todavia, Nicholson faz uma ressalva para incluir em suas considerações aquelas situações em que alguém pode não ter poder concreto para interferir com aquilo que desaprova moralmente, mas, supostamente, também não o faria mesmo se pudesse, por possuir uma disposição tolerante ou por acreditar na tolerância (NICHOLSON, 1985, p. 161). O último elemento que precisa ser esclarecido é a bondade ou virtude (*Goodness*) do ato de tolerar. Este componente gera quase imediatamente o chamado “paradoxo da tolerância”, a saber, considerar que é bom ou virtuoso permitir voluntariamente algo que se julga errado. A solução deste paradoxo será apresentada por ocasião da análise a ser feita das justificações da tolerância, que serão suficientes para dissolvê-lo: “Once the possible reasons for toleration are introduced into the discussion, then this first paradox is dissolved and rendered innocuous” (HORTON, 1994, p. 14). O mesmo ocorrerá com o chamado “paradoxo de Popper”, relacionado aos limites da tolerância, que será tratado ao abordarmos as situações em que a tolerância deixa de ser a resposta apropriada e deve ser substituída por outra atitude, no caso, a intolerância.

Esta estrutura conceitual proposta por Nicholson se torna mais complexa e original pela análise que Horton faz dela (HORTON, 1996) a fim de responder ao “paradoxo de Horton”, que formularemos a seguir³. Considere-se alguém que sente aversão por pessoas de determinado grupo racial, que considera inferiores ou repugnantes, mas que, ao mesmo tempo, é capaz de conter quaisquer atos discriminatórios contra elas. Se a autocontenção de uma aversão moralmente infundada, como é o caso desta aversão racista, significasse exercer a virtude da tolerância, o racista que conseguisse não praticar atos discriminatórios contra aqueles que despreza por motivos raciais seria virtuoso. A necessidade de refutar este exemplo do racista autodeclarado tolerante, que consegue isto por aparentemente se enquadrar na definição padrão da tolerância, bem como de refutar qualquer um que apresentasse objeções igualmente preconceituosas e desarrazoadas, mas conseguisse contê-las, leva Horton a questionar como alguém se torna mais tolerante. Segundo ele, isto pode ocorrer de dois modos: o primeiro e mais óbvio é quando alguém passa a tolerar condutas que desaprova, deixando de tentar impedi-las; o segundo modo seria se alguém aumentasse o número de condutas que desaprova, ao tornar-se mais preconceituoso ou restritivo, mas, ao mesmo tempo, não tentasse impedi-las. Nos dois modos contemplados, a tolerância seria uma função da quantidade de desaprovações ou objeções feitas por alguém, desde que consiga contê-las:

The crucial problem in this context arises from the fact that the question of toleration only arise where there is some objection to the conduct which is the potential object of toleration. [...]. Hence, how tolerant a person or group is, will be in part a function of the range of actions or practices to which the person or group has a negative attitude. So, apparently, the wider the range of negative attitudes, the wider the scope for practicing toleration (HORTON, 1994, p. 16).

O paradoxo é que, sendo assim, alguém poderia ser considerado mais tolerante aumentando a quantidade de objetos que desaprova por considerá-los desviantes (desde que contivesse seu desejo de proibi-los), ao passo que

³ Desconheço qualquer tentativa anterior àquela que fiz em “Os paradoxos solúveis e insolúveis da tolerância” (texto de minha autoria, submetido para publicação em 2018) de utilizar a expressão “paradoxo de Horton” para nomear o terceiro paradoxo analisado pelo próprio Horton (HORTON, 1994, p. 7). O que ele afirma é que este paradoxo ainda não tinha sido explicitamente formulado e discutido enquanto tal, mas apenas insinuado (HORTON, 1994, p. 16-17) Em sua discussão dele, Forst chega a colocar em dúvida se ele seria um “*general paradox*” (FORST, 2017, p. 417), embora depois afirme que Bayle já teria uma possível solução para as questões que ele levanta (FORST, 2017, p. 423). Todavia, Forst não se refere ao paradoxo como “paradoxo de Horton” nem aborda a possível originalidade de Horton em sua formulação. Ele o nomeia como “paradox of the tolerant racist” (FORST, 2014, p. 68). Por outro lado, quando utiliza a expressão “Horton’s paradox” (FORST, 2017, p. 424), Forst não a utiliza para nomear o paradoxo que afirmamos que Horton apresenta originalmente como tal, mas como uma crítica à recusa de Horton a adotar a sua concepção normativa da tolerância como respeito.

outro alguém poderia ser considerado menos tolerante ao reduzir a quantidade de tais objetos (tornando-se indiferente a eles ou passando a aceitá-los): “This conclusion will surely strike most people as counterintuitive and paradoxical” (HORTON, 1994, p. 17). Esta conclusão se mostra assim porque nossa imagem de alguém que possui a virtude da tolerância não é compatível com a possibilidade deste alguém possuir um amplo leque de restrições, antipatias e/ou aversões injustificadas em relação a outras pessoas, às suas crenças, práticas, etnia ou raça (Cf. HORTON, 1996, p. 38). A partir disso, para dissolver o paradoxo, Horton altera a estrutura conceitual da tolerância proposta por Nicholson, acrescentando que a desaprovação moral, seu terceiro elemento, deve ser considerada razoável do ponto de vista do contexto moral da comunidade política e não apenas do indivíduo que desaprova algo. Assim, se alguém desaprova algo moralmente, mas não fornece razões compartilháveis para esta desaprovação, apenas motivações idiossincráticas, como seus próprios gostos e preconceitos, sua abstenção de tentar proibir, interferir ou prejudicar crenças, práticas e/ou pessoas ligadas àquele suposto desvio não pode ser considerada um caso de tolerância:

[...] we cannot dispense with the agent’s perspective, because only if the agent does have some objection to what is tolerated will it make sense speak of that person as showing tolerance. However, it does not follow that this perspective is beyond criticism (HORTON, 1996, p. 32).

Assim, é preciso qualificar aquilo que pode ser considerado uma desaprovação *moral*, pois esta só poderá ser tratada como tal a partir de razões compartilháveis no contexto moral relevante. Porém, esta qualificação deve ser estendida também ao quinto elemento, isto é, à decisão de não interferir, cujas razões não podem ser apenas ligadas à perspectiva do agente tolerante, mas precisam ser compartilháveis pelo referido contexto moral, o que não significa que tais razões precisam ser aceitas por todos, mas que precisam ser consideradas razões e não mera expressão de gosto ou idiossincrasia. Isto significa que só é possível falar em tolerância quando for cumprida uma tríplice exigência, apresentando-se: 1 – razões para considerar algo como um desvio relevante; 2 – razões para desaprovar moralmente este desvio; 3 – razões suficientes para não tentar interferir com isto, ou seja, para tolerar. A falta de razões do primeiro tipo implica que o caso não deve ser um de tolerância, mas de indiferença, enquanto a falta de razões apenas do segundo tipo implica que o desvio deveria ser aceito. Por outro lado, a falta de razões do terceiro tipo, na presença de razões do primeiro e do segundo tipos, indica o limite da tolerância, de modo que a intolerância seria a resposta apropriada. Por último, como já dito, a presença dos três tipos de razão significa que estamos diante dos casos em que a tolerância é a resposta apropriada e

justificada. As combinações entre comparecimento e ausência destas razões explicam a instabilidade bidimensional da tolerância. As três primeiras combinações se referem àqueles casos em que a instabilidade se deve a mudanças no contexto moral, de modo que as respostas apropriadas passam a ser, respectivamente, indiferença, aceitação, e intolerância razoavelmente motivada. Quanto à quarta combinação, quando há a presença dos três tipos de razão, a indesejável instabilidade da tolerância, se ocorrer, indica uma insuficiência de justificação, isto é, indica que as razões para tolerar não foram adequadamente apresentadas ou são insuficientes. Assim, a seguir, serão abordadas as atitudes ligadas às três primeiras combinações, isto é, as noções fronteiriças “indiferença”, “aceitação” e “intolerância”, que demarcam a tolerância de modo historicamente instável, enquanto a quarta combinação, quando a atitude de tolerância é a considerada adequada, será abordada posteriormente, com a proposta de utilização do cesto de justificações epistemológicas, prudenciais e morais, que se considera capaz de estabilizar aquela.

II. As fronteiras móveis da tolerância: indiferença, aceitação e intolerância

As transformações no contexto moral, com os respectivos deslocamentos multidirecionais entre a tolerância e suas noções fronteiriças, podem ser acompanhadas de modo quase esquemático, se forem consideradas as principais áreas em que questões de tolerância costumam entrar em pauta:

The instability of tolerance is evident in cases of religion, speech and sex. In the first case, tolerance tends toward indifference; in the second, arguments of harm seek to push tolerance over the threshold and justify the state's intervention against hate speech and obscenity; in the third case, sexual orientation, tolerance is constantly subject to the demand for respect and acceptance (FLETCHER, 1996, p. 2600).

Certamente, estas indicações de Fletcher possuem fundamento histórico e sua percepção influencia este artigo, todavia, isto não significa concordar que os deslocamentos apontados por ele sejam os únicos que aconteceram e muito menos que haja uma necessidade de que seja sempre assim, como será mostrado a seguir, ao considerarmos os modos como determinadas crenças e/ou práticas têm se deslocado.

1. Indiferença

A indiferença é algumas vezes tomada como uma forma de tolerância. Nestes casos, ela é resumida pela fórmula “viva e deixe viver”. Esta guarda ainda a possibilidade de se tratar da tolerância propriamente dita, pois, “deixar

viver” não exclui que haja boas razões para considerar algo relevante desviante, desaprová-lo moralmente e, não obstante, deixar de interferir com ele. Assim, algumas vezes, a origem da tolerância religiosa foi pensada como ligada à indiferença:

As práticas da tolerância podem, por exemplo, refletir apenas ceticismo ou indiferença. Tais atitudes foram, com certeza, importantes para o crescimento da tolerância como prática no final das guerras de religião (...), mas ceticismo e indiferença, pelo contrário, significam que as pessoas não mais desaprovam profundamente as crenças em questão, e sua atitude não é, no sentido rigoroso, a da tolerância (WILLIAMS, 2009, p. 48).

Esta atitude de tolerância “no sentido rigoroso” exige que o agente tolerante “desaprove profundamente”, isto é, moralmente, aquilo que tolera. Porém, as práticas da tolerância mencionadas exigem o mesmo para merecer este nome e não se desaprova moralmente diferenças que se considera irrelevantes. Se alguém não se importa com aquilo que seu vizinho assiste na televisão ou com o que ele come, ou seja, se isto lhe é indiferente, seria adequado dizer que ele pratica a tolerância em relação àquele? A resposta negativa é provocada pela ausência da percepção de um desvio significativo, isto é, porque faltam os dois primeiros elementos do ideal moral de tolerância. Não é o caso que alguém assista aos mesmos programas televisivos e tenha dieta similar aos do vizinho, quando não haveria sequer a percepção de qualquer diferença. Pode ser que se pense que as suas escolhas são ruins e até mesmo repugnantes, mas considerá-las mera questão de gosto, moralmente irrelevantes, de modo que seria possível ignorá-las ou fazer piada a respeito, mantendo-se simultaneamente uma ótima relação de vizinhança. Todavia, mudanças no contexto moral podem transformar estas diferenças em casos de desvios relevantes e moralmente reprováveis. Imagine-se que estes vizinhos sejam um vegetariano militante e um churrasqueiro profissional. É provável que considerem os recíprocos hábitos alimentares como desviantes do que julgam adequado. Como a alimentação tem importância significativa em suas vidas, também é provável que este desvio seja visto como algo desagradável e relevante, talvez até mesmo suficiente para impedir um convívio amistoso entre ambos, mas ainda teríamos um caso de indiferença moral. Então, até aqui, que eles não tentem interferir com as respectivas dietas não configura um caso de tolerância. Mas considere-se as duas possibilidades seguintes de transformação do contexto moral. Imagine-se que, em algum momento futuro, houvesse uma crença generalizada de que comer carne é um erro, seja porque este hábito compromete gravemente o meio-ambiente para as gerações futuras ou porque se passasse a admitir que os animais têm uma percepção do seu próprio sofrimento que não havíamos percebido. Inversamente, suponha-se

que se espalhasse a crença de que o vegetarianismo compromete significativamente o desenvolvimento de crianças submetidas precocemente a tal dieta. Em qualquer dos dois casos, o que ocorreria seria um deslocamento da questão, que deixaria o campo da indiferença para o campo da tolerância, pois haveria um desvio moralmente reprovável que se poderia decidir, desde que com boas razões, tolerar. Todavia, esta situação também poderia se transformar ainda mais, caso uma ou outra das crenças alternativas sugeridas acima fosse solidamente fundada na ciência da época, pois isto poderia ser suficiente para que as práticas de comer carne ou as vegetarianas deixassem de ser toleradas e fossem proibidas. Este seria um exemplo hipotético de deslocamento no sentido indiferença-tolerância-intolerância.

Por outro lado, o percurso contrário já ocorreu, com as práticas e as correspondentes teorias da tolerância religiosa ao longo do século XVII, quando os casos de intolerância que geraram as guerras de religião se transformaram no caso paradigmático de tolerância. De fato, desde suas primeiras abordagens teóricas, a tolerância foi tomada como um princípio, como uma razão de ordem moral capaz de obrigar seres racionais à autocontenção de comportamentos invasivos e controladores em relação à religião alheia, mesmo se houvesse vontade e poder para fazê-lo. Os engenhosos e duradouros argumentos a favor da tolerância religiosa, posteriormente estendidos a outros âmbitos, pressupõem crenças e esperanças de ordem sobrenatural, ausência de coação na relação entre estas duas e a consciência livre dos indivíduos, bem como um sentimento de responsabilidade pelo modo como cada um estabelece esta relação (Cf. FLETCHER, 1996, p. 2421). Estes argumentos tornaram a intolerância religiosa uma atitude manifestamente irracional, devido à impossibilidade de atingir seus objetivos, a saber, fazer com que alguém modifique à força crenças que devem ser livremente professadas, de modo que a tolerância se tornou a resposta adequada:

Neither the state nor other coercive bodies can intervene to bring about desired behaviour, because [...] individuals must do it on their own, and coercive threats [...] prevent [...] individuals from acting with internal motivation (FLETCHER, 1996, p. 2459).

Todavia, após longo período de estabilidade, a tolerância religiosa começou a sofrer um deslocamento em direção à indiferença: “The slide toward indifference may also provide, as it did in Europe, the only solution to some religious disputes” (WILLIAMS, 1996, p. 316). Isto começou a ocorrer quando algumas daquelas premissas para a tolerância religiosa, como a crença em uma ordem sobrenatural e a esperança de salvação, começaram a falhar. De fato, para ateus ou agnósticos, estas premissas perderam credibilidade, de

modo que o argumento a favor da tolerância religiosa deixou de fazer sentido para eles, que se tornaram indiferentes à questão. Ademais, mesmo para muitos crentes, a questão religiosa perdeu centralidade, com o desencantamento do mundo ou com os processos de secularização, de modo que os desvios religiosos perderam relevância, se tornando cada vez mais objeto de indiferença nos Estados liberais democráticos: “Thomas Jefferson set the tone for American liberal politics when he said ‘it does me no injury for my neighbor say that there are twenty Gods or no God’.” (RORTY, 1990, p. 257). Neste caso, houve um deslocamento histórico no sentido intolerância-tolerância-indiferença, chegando-se ao secularismo comum nas democracias liberais.

Porém, esta questão, que parecia estar pacificada em termos práticos e teoricamente resolvida, tem sofrido transformações que alteraram esta situação estável. No caso emblemático de Jefferson, embora ele afirmasse ser indiferente à possibilidade de que alguém não acreditasse em Deus, havia uma situação semelhante à época em que Locke estabeleceu os fundamentos teóricos para a tolerância religiosa, a saber, a esmagadora maioria das pessoas que formavam o contexto moral relevante eram cristãs. Assim, nos dois casos, se tratava, respectivamente, de tolerar ou de ser indiferente às práticas religiosas de uma mesma família. Agora, a diversidade é muito mais profunda, não se tratando mais de tolerar apenas outras religiões cristãs ou de ser indiferente a elas, pois há um espectro muito mais amplo, com práticas desconhecidas, radicalmente diversas e potencialmente reprováveis, inclusive por razões não diretamente religiosas, que provocam o desejo de interferência e de proibição. Por outro lado, se aumentou o número de ateus e de agnósticos nas sociedades democráticas, facilitando o aumento da indiferença religiosa, tais sociedades também incluem contextos morais em que há participação significativa de crenças religiosas, de modo que a importância concedida à religiosidade não permite tratá-la com indiferença, mas exige respeito ou aceitação. Isto significa que nos encontramos em uma situação em que, além da indiferença às questões religiosas, também há uma tolerância instável, que precisa ser continuamente justificada, exigências de aceitação e até mesmo, na pior hipótese, casos de intolerância e perseguição religiosas a serem contidos pelo Estado. Assim, a religião fornece um exemplo paradigmático dos constantes deslocamentos entre a tolerância e suas noções fronteiriças.

2. Aceitação

Do mesmo modo que ocorre com a indiferença, a aceitação também já foi e é inadequadamente tratada como uma forma de tolerância. Isto ocorre quando se apresentam desvios considerados relevantes, de modo que não

seriam possíveis atitudes de indiferença, mas também não parece possível apresentar razões para desaprová-los moralmente, de modo que seria um caso de aceitação ou respeito, como pode ser reivindicado para a diversidade religiosa. Todavia, o exemplo que Fletcher utiliza, como um caso típico de deslocamento no sentido intolerância-tolerância-aceitação, é a orientação sexual. De fato, embora as práticas homossexuais tenham sido moralmente reprovadas e até criminalizadas nas democracias liberais até poucas décadas atrás, atualmente, ao menos nas grandes cidades destas sociedades, os homossexuais não querem mais ser apenas tolerados, mas plenamente aceitos, na medida em que não consideram que estão fazendo algo moralmente reprovável, mas simplesmente diverso da maioria (Cf. HORTON, 1996, p. 35). Esta convicção por parte daqueles que são alegadamente tolerados, sob qualquer aspecto e não apenas o da orientação sexual, é um dos principais motivos dos deslocamentos da tolerância para a aceitação. Por outro lado, em contextos nos quais as relações homossexuais ainda são moralmente discriminadas, mesmo não sendo mais consideradas intoleráveis e, portanto, proibidas, ainda haverá muitos homossexuais que considerarão sua própria orientação sexual como moralmente desviante, contentando-se com a busca da tolerância. Assim, as questões ligadas à orientação sexual parecem passar da intolerância à tolerância e desta para a aceitação, como indicado por Fletcher. Todavia, se a orientação sexual for examinada um pouco mais de perto, isto se mostra mais complexo, pois a sexualidade não se limita à dicotomia heterossexual/homossexual. Assim, basta pensar em práticas como a pedofilia ou a zoofilia para ficar evidente que os deslocamentos não seguem sempre a direção intolerância-tolerância-aceitação, mas podem fazer o caminho inverso, pois tais práticas, que em contextos como a antiguidade greco-romana e o meio rural já foram consideradas toleráveis, estão hoje no campo do intolerável nas democracias liberais.

A questão é que todos os casos em que a aceitação for a resposta apropriada só serão tratados como exemplos de tolerância imprópriamente, ao menos enquanto não for possível apresentar razões, persuasivas no respectivo contexto moral, para sugerir que aquilo que está em foco é moralmente reprovável. Nos casos deste tipo, quando não há argumentos decisivos para desaprovar moralmente tais desvios e menos ainda para tentar proibi-los, estes tendem a ser aceitos, não apenas devido a tal falta de razões, mas pela pressão dos seus agentes, para os quais até mesmo a pretensão de tolerá-los parecerá ofensiva:

De fato, quando a indiferença ou a ausência de reprovação se tornam a norma, referências à tolerância podem parecer inapropriadas ou mesmo ofensivas: um

casal homossexual ficaria provavelmente ofendido se percebesse que os vizinhos “toleram” sua convivência (WILLIAMS, 2009, p. 48).

Esta rejeição à tolerância, considerando-a inapropriada e ofensiva ou, como a qualificaram Kant e Goethe, arrogante e insultuosa (FROST, 2014, p. 65), é o principal fator da instabilidade da tolerância no sentido tolerância-aceitação: “Understandably, activist gays and lesbians do not like to be treated as second best [...]. They wish to be accepted and respected for their own normal mode of coupling” (FLETCHER, 1996, p. 2590). Isto significa que eles não aceitam que seu modo de associação seja considerado moralmente reprovável, mas apenas desviante, se isto indicar estritamente um modo diverso daquele de uma maioria contingente. Esta questão, aplicada à religiosidade, não será abordada em detalhes aqui, mas já foi indicado que as diferenças religiosas também podem passar a ser vistas como algo a ser aceito ou respeitado, em vez de ignorado ou tolerado, especialmente pelas religiões mais fortemente marcadas por processos de racionalização, como pode ser exemplificado pelas relações recentes entre a religião católica e as protestantes históricas.

3. Intolerância

Finalmente, além de delimitada pela indiferença e pela aceitação, a tolerância também é demarcada pela intolerância, ocupando assim uma região instável entre estas três possibilidades. A intolerância, enquanto proibição legitimada de algo, se torna a conduta apropriada quando este se mostra como um desvio relevante que é desaprovado moralmente, isto é, com boas e compartilháveis razões dentro do contexto moral relevante, e não há razões contrárias capazes de superar o desejo de intervenção causado pelas primeiras, ou seja, não há razões convincentes neste contexto para que se tolere aquele algo. Fletcher sugere que a liberdade de expressão, amplamente coberta pela tolerância nas sociedades liberais, tem sofrido um deslocamento para a intolerância, especialmente quando envolvendo os discursos de ódio e a pornografia, com a utilização de argumentos alegando danos (*harm*) a outrem com este fim (Cf. FLETCHER, 1996, p. 2600). Este tipo de argumento segue o tradicional critério liberal estabelecido por Stuart Mill com o seu princípio do dano: “Tão logo alguma parte da conduta de uma pessoa afeta de forma prejudicial o interesse das outras, a sociedade tem jurisdição sobre ela, e saber se o bem-estar geral será ou não beneficiado se houver uma intervenção naquela conduta torna-se uma questão aberta à discussão” (MILL, 2010, p. 145).

Este é um ponto reconhecidamente polêmico, pois a autoimagem das sociedades liberais democráticas é parcialmente constituída pelo valor atribuído

ao seu constitutivo sistema de direitos e liberdades, entre as quais a liberdade de expressão, que deve ser prioritário e igualmente disponível para todos os cidadãos, o que é exemplarmente descrito no primeiro princípio de justiça proposto por Rawls (Cf. RAWLS, 2011, p. 6). Atualmente, porém, este enorme valor atribuído à liberdade de expressão não impede que a tolerância se mostre maximamente instável em relação a ela, com as palavras e imagens julgadas ofensivas ultrapassando facilmente o limiar da tolerância quando passam a ser vistas como danosas ou prejudiciais (Cf. FLETCHER, 1996, p. 2510). Todavia, há defensores da liberdade de expressão que enfatizam a segunda parte do princípio do dano de Mill e consideram insuficiente que expressões ofensivas sejam consideradas prejudiciais para que seja justificado deixar de tolerá-las, pois ainda seria preciso avaliar o equilíbrio entre o dano causado pela expressão danosa e o valor da liberdade de expressão: “For Mill, that an action ‘harmed’ another was not itself conclusive proof that it ought not to be tolerated. Its harmfulness merely established that it was eligible for restriction” (JONES, 1985, p. 136).

A princípio, esta não parece ser a posição de Fletcher porque, além de não enfatizar a segunda parte do princípio, segundo a qual a interferência com as ações prejudiciais se torna “aberta à discussão”, ele também afirma que, em muitos casos, a expressão causa dano diretamente e o Estado não hesita em intervir para punir seus autores, uma atitude que ele aprova. Entretanto, uma verificação da lista de “danos diretos” feita por ele mostra que são incluídas apenas agressões diretas, como chantagem, extorsão, violação de direitos autorais e difamação (FLETCHER, 1996, p. 2594), que ninguém defende razoavelmente que deveriam ser toleradas. Por outro lado, quanto aos objetos controversamente toleráveis, como os discursos de ódio e a pornografia, ele afirma que “The instability of tolerance derives from the relentless drive to find some harm in offensive speech and thus push it into the category of suppressible behavior” (FLETCHER, 1996, p. 2548). Os argumentos deste “implacável movimento” para mostrar as expressões ofensivas como danosas, a fim de retirar a tolerância a elas e empurrá-las para a ilegalidade, sugerem que o uso repetido dos insultos e imagens racistas, étnicos, homofóbicos e misóginos reforça as posições e atitudes subordinadas dos grupos afetados, causando-lhes danos indiretos, mas suficientemente graves para justificar a proibição de tais expressões, ainda que diminuindo a liberdade daqueles que assim se expressam (Cf. FLETCHER, 1996, p. 2558). Contrariamente a este movimento, por alegar que a livre expressão, ainda que extremamente valiosa, pode ser muito facilmente suprimida, Fletcher enumera alguns argumentos favoráveis à tolerância deste tipo de expressão ofensiva e indiretamente danosa: 1 – ser forçado a tolerar opiniões detestáveis exercita a virtude da

tolerância; 2 – uma vez iniciada, a censura facilmente atinge níveis extremos, sendo uma espécie de ladeira escorregadia que se deve evitar começar a descer; 3 – a proibição dos discursos intolerantes termina por atrair para eles mais atenção do que merecem, podendo aumentar sua circulação e alcance (Cf. FLETCHER, 1996, p. 2535). O primeiro argumento pode ser invalidado pela ausência do quarto elemento conceitual da estrutura da tolerância, pois o agente tolerante não pode “ser forçado a tolerar”, mas precisa possuir o poder para suprimir, impedir ou dificultar o que é tolerado, caso deseje. O segundo argumento, por sua vez, pode ser refutado por considerações igualitaristas tipicamente liberais, mostrando que a inação do Estado diante daquelas ofensas danosas significa falhar em tratar os cidadãos assim ofendidos/prejudicados com igual consideração. Por fim, o terceiro argumento fracassa por não mostrar que a maior divulgação daqueles discursos seria um mal maior do que aquele causado pelos seus efeitos.

Esta discussão mostra como este tipo de instabilidade da tolerância é necessário e desejável, pois as discussões sobre o que constitui dano e sobre que grau deste seria necessário para deixar de tolerar algo são intermináveis, de acordo com as transformações no contexto moral. Ademais, estas discussões podem ser consideradas internas a este contexto, de modo que tal instabilidade seria um deslocamento argumentativamente justificado, tipicamente liberal e democrático: “Liberalism purports to be a view that justifies religious toleration not only to religious skeptics but to devout (...). It distinguishes between the values a person can appeal to in conducting his own life and those he can appeal to in justifying the exercise of political power” (NAGEL, 1991, p. 156). Isto não significa um secularismo militante nem um liberalismo perfeccionista, pois, como mostrado por Rawls em sua tardia visão inclusiva da razão pública, os cidadãos podem utilizar suas próprias doutrinas abrangentes na argumentação sobre este “exercício do poder político”, desde que cumpram a cláusula (*proviso*) de também sustentar aquilo que tais doutrinas afirmam através de “razões políticas adequadas” (RAWLS, 2011, p. 549), isto é, razões que todos os indivíduos e/ou grupos razoáveis podem compartilhar. Deste modo, argumentos baseados na alegação de dano a outrem não poderiam contar, a fim de restringir a liberdade de expressão, exclusivamente com crenças ou valores oriundos exclusivamente das doutrinas abrangentes de determinado grupo, mas precisariam apelar para razões políticas compartilhadas, de modo que expressões meramente ofensivas às crenças de alguém não deveriam ser proibidas pelo Estado, mas toleradas. Assim, os resultados provisórios das discussões sobre a presença ou a ausência de razões consideradas como politicamente partilhadas, capazes, portanto, de justificar o exercício do poder político para proibir determinada expressão, deslocaria de

modo democrático, liberal, inevitável e desejável a fronteira entre tolerância e intolerância.

Todavia, esta área de fronteira relativa à liberdade de expressão abriga dois paradoxos interligados⁴, que serão brevemente tratados aqui para mostrar que tanto esta estratégia rawlsiana, de apelar para razões políticas compartilhadas, como as soluções propostas pelos dois autores mencionados, apelando apenas para razões tipicamente liberais para justificar os limites entre tolerância e intolerância, que seriam válidas no contexto acima qualificado como interno, deixam a tolerância em uma situação de desnecessária e conflituosa instabilidade, o que poderia ser sanado através da introdução de razões de ordem prudencial, como será mostrado no item final deste artigo.

O primeiro paradoxo foi paradigmaticamente formulado por Karl Popper: “Unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance” (*In*: HORTON, 1994, p. 14). Popper explica este paradoxo alegando que se a sociedade tolerante não for defendida dos ataques dos intolerantes, os tolerantes e a tolerância serão destruídos. Neste sentido, ele se detém majoritariamente na questão da tolerância em relação à liberdade de expressão, que deveria ser assegurada enquanto os intolerantes expressassem suas visões de modo argumentativo: “As long as these intolerant minorities discuss and publish their theories as rational proposals, we should let them do so freely” (*In*: HORTON, 1994, p. 14). Esta permissão deveria ser retirada assim que os intolerantes começassem a pregar a intolerância ou incitar a ela. Isto significaria que não importa o conteúdo da expressão, mas como ela ocorre, de modo que discursos de ódio apresentados argumentativamente deveriam ser tolerados, enquanto se apresentados através de narrativas religiosas ou de meios de persuasão não-argumentativos, os mesmos discursos deveriam ser proibidos. O outro paradoxo, bem menos conhecido, é quase uma versão do primeiro, aplicando-se também aos intolerantes que habitam as sociedades liberais democráticas: “For every act of drawing boundaries between us and those who seem to be intolerable – and often also intolerant – will appear to them to be an act of intolerance, an arbitrary demarcation. So toleration would always be its opposite, too” (FORST, 2014, p. 68). Um exemplo desta situação costuma ocorrer quando certas práticas de grupos étnicos, religiosos e/ou culturais tradicionalistas são consideradas intoleráveis. Considere-se práticas como a “circuncisão feminina”, os obstáculos culturais para que mulheres ou crianças não frequentem escolas a partir de certo nível ou a exigência de submissão feminina aos pais ou maridos. Do ponto de vista daqueles grupos em que tais

⁴ Para um tratamento detalhado e atual da questão dos paradoxos da tolerância, vide: HORTON, 1994 e 1996; FORST, 2014 e 2017; AUTOR, 2018.

práticas são identitárias, sua proibição parecerá uma “demarcação arbitrária” e haverá pressão, tanto destes grupos como de defensores intransigentes do multiculturalismo, para que a tolerância seja estendida àquelas práticas. A solução deste paradoxo proposta por Forst sustenta que os limites da tolerância deveriam ser dados pela violação de direitos civis básicos ou do direito à justificação que possuem todos os cidadãos das democracias liberais (FORST, 2014, p. 74).

As soluções propostas por ambos sugerem que os limites da tolerância poderiam ser adequadamente traçados através da justificação argumentativa da proibição daquilo que extrapolasse tais limites. Mas esta estratégia, que funciona adequadamente no que chamamos de contexto moral interno das democracias liberais, é claramente insuficiente diante dos casos evocados pelos dois paradoxos, pois aqueles grupos minoritários, embora façam parte da comunidade política, não compartilham todos os valores e crenças majoritários do seu contexto moral, sendo adequadamente considerados externos neste sentido, o que significa que as justificações racionais baseadas em valores como razoabilidade, liberdade e autonomia não funcionam com eles: “(...) quando é dito que o governo deve ter ‘algo a dizer’ para cada pessoa ou grupo sobre os quais reivindica autoridade (...) não pode estar implícito que se trata de algo a ser aceito necessariamente por aquela pessoa ou grupo” (WILLIAMS, 2009, p. 55). Diante disso, nem mesmo a visão ampliada da razão pública proposta por Rawls parece suficiente nestes casos paradoxais, pois há grupos desarrazoados que habitam as sociedades liberais democráticas e que, portanto, além de não compartilharem valores morais, não compartilham quaisquer razões políticas com os grupos razoáveis diversos, de modo que a tolerância seria máxima e indesejavelmente instável nestes casos. Porém, isto não significa que a única solução viável seria o uso da força, mas que seria adequado apresentar para tais grupos considerações de ordem prudencial, que poderiam ser compartilhadas por eles, isto é, considerações hobbesianas envolvendo os custos e riscos dos conflitos envolvendo crenças e práticas consideradas intoleráveis. Isto ampliaria as possibilidades de justificação da prática da tolerância através de um cesto de justificações estabilizador, que deve incluir, além destas razões prudenciais, razões epistemológicas e morais, ainda que o próprio Williams rejeite as do último tipo, o que parece contrariar sua melhor versão, acima citada, de que é preciso “ter ‘algo a dizer’ para cada pessoa ou grupo”, inclusive aqueles que partilham valores tipicamente liberais, como a autonomia: “[...] the practice of toleration has to be sustained not so much by a pure principle resting on a value of autonomy as by a wider and more mixed range of resources” (WILLIAMS, 1996, p. 417).

III. O cesto de justificações da tolerância: razões epistemológicas, prudenciais e morais

Como foi mostrado, mudanças no contexto moral podem levar da intolerância à tolerância e desta para a indiferença, seguir o caminho inverso ou até mesmo chegar à aceitação. Então, o ideal formal de tolerância, dependendo do contexto moral em que for aplicado, pode revelar objetos moralmente reprováveis que poderiam ser tolerados, caso fossem apresentadas justificações suficientes, ou, alternativamente, crenças e/ou práticas que deveriam ser indiferentes, aceitas ou proibidas, casos em que seria impróprio reivindicar tolerância a elas: “[...] the concept of toleration has proved to be a normatively dependent concept that must be filled with normative substance, substance that has to be drawn from resources that it does not contain itself” (FORST, 2014, p. 68). Perceba-se que a dificuldade não é com a concepção formal da tolerância, isto é, com a sua definição composta por desvios relevantes moralmente reprováveis com os quais há boas razões para não interferir, mas com a questão substantiva, isto é, com o que será ou não considerado concretamente como um desvio relevante e moralmente reprovável para que, em vez de sermos indiferentes a ele ou aceitá-lo, se possa levantar a questão posterior sobre as possíveis razões para tolerá-lo ou proibi-lo: Então, se o ideal moral de tolerância permanece estável, o mesmo não vale para os resultados da sua aplicação, que variam em direção a todas as possibilidades mencionadas.

Esta instabilidade da tolerância é desejável porque pode significar casos de progresso moral, com a diminuição do sofrimento daqueles cidadãos cujas práticas deixam de ser proibidas e passam a ser toleradas ou que eram apenas toleradas, portanto, moralmente desaprovadas, e passam a ser aceitas ou consideradas indiferentes. Do mesmo modo, também pode ser considerado um progresso moral se certas práticas, como os discursos de ódio, a pornografia ou opressões ligadas ao gênero ou à raça de alguém, passam a ser julgadas prejudiciais a pessoas e/ou grupos atingidos, deixando de ser toleradas e passando a sofrer restrições estatais devidamente justificadas. Por outro lado, quando a tolerância continua sendo julgada a resposta apropriada, segundo as luzes do contexto moral relevante, sua instabilidade passa a ser indesejável, sendo necessário estabilizá-la através das justificações adequadas. Isto não significa que tal situação será imobilizada, de modo que novos progressos morais seriam rejeitados, mas sim que, enquanto a tolerância for julgada adequada em determinado contexto moral, é preciso ter razões suficientes para sustentá-la. Como já foi sugerido, um dos obstáculos a esta sustentação é o fato de existirem grupos nas sociedades liberais democráticas que fazem parte delas enquanto comunidades políticas, sendo regidos pelos respectivos

ordenamentos jurídicos, mas não enquanto contextos morais contingentes, de modo que razões epistemológicas e morais não são capazes de persuadi-los. Outro obstáculo é que mesmo grupos que fazem parte de tais contextos morais podem discordar quanto ao peso a ser dado aos valores compartilhados, como quando entram em conflito os valores da liberdade (de expressão) e do tratamento igualitário de todos os cidadãos pelo Estado, fazendo com que razões morais como o respeito ou a autonomia não funcionem adequadamente como critério justificador da (in)tolerância. Como foi dito no início, uma possibilidade de superar tais obstáculos e estabilizar a tolerância é seguir a indicação de Bernard Williams de reunir razões epistemológicas e prudenciais para justificá-la, mas acrescentar a estas, ainda que contra a expressa indicação dele (Cf. WILLIAMS, 2009, p. 58), razões morais relativas aos valores tipicamente liberais. Assim, serão apresentadas as principais razões dos três tipos, a fim de compor um cesto justificatório estabilizador da tolerância, que deverá estar disponível para todos os membros das comunidades liberais democráticas, de modo que cada um poderá retirar dele a justificação que considerar cabível, cumprindo-se assim a exigência básica de legitimação que os Estados liberais democráticos devem a todos os seus cidadãos:

Aqueles que reivindicam a autoridade política sobre um grupo têm de ter algo a dizer sobre as bases dessa autoridade e sobre porque esta autoridade está sendo usada para restringir de um determinado modo e não de outro. Além disso, [...] ao menos idealmente, a autoridade política tem de ter algo a dizer para cada pessoa por ela constrangida [...]. Essa exigência sobre a autoridade política pode ser adequadamente chamada de exigência básica de legitimação (WILLIAMS, 2009, p. 55).

1. Razões epistemológicas

Como já dito ao tratarmos a noção “indiferença”, o ceticismo foi importante para o surgimento das práticas de tolerância iniciadas após as guerras religiosas do século XVII. Alguns autores o colocam inclusive em um patamar mais elevado, considerando-o fundamental não apenas para a tolerância religiosa, mas para o próprio liberalismo: “The liberal society, as a plural and tolerant society, is justified because no one is in a position to assert the superiority of his own values” (MENDUS, 1989, p. 76). De certa forma, a conhecida proposta rawlsiana de deixar de lado questões últimas quando discutindo questões de justiça política, aplicando o princípio de tolerância à própria filosofia, também evoca o ceticismo, ainda que em sentido fraco, pois seu método de esquiva não afirma que não se pode conhecer uma ordem metafísica e moral independente, nem que isto é possível, mas apenas que buscas deste tipo não seriam capazes de fornecer uma base viável e

compartilhada para uma concepção política de justiça (Cf. RAWLS, 1985, p. 223, 230, 240).

Por sua vez, Bernard Williams parece fazer uma aposta muito mais alta no valor do ceticismo para justificar a tolerância, pois, depois de elencar algumas virtudes necessárias para este fim, como os desejos de cooperação e de paz, a empatia com os outros cidadãos e o bom senso político em relação aos custos da coerção, ele sugere o ceticismo como uma espécie de necessidade fundante: “Novamente, *por detrás disso* haverá sempre a necessidade de algum ceticismo, de ausência da convicção fanática particularmente sobre questões religiosas” (WILLIAMS, 2009, p. 58. Grifo nosso). Tomando como base o contexto moral antes da tolerância religiosa ser paradigmaticamente formulada por Locke, quando havia a firme crença em uma salvação e na ligação desta com o comportamento individual, incluído aí o modo correto de se relacionar com o divino, não se pode subestimar a necessidade de algum ceticismo, se não em relação à salvação mesma, ao menos quanto ao modo de obtê-la. Caso contrário, a importância da salvação levará necessariamente às “convicções fanáticas”. Assim, o ceticismo foi uma das condições que permitiram o surgimento da prática da tolerância religiosa:

Algumas pessoas tornaram-se cétricas acerca das reivindicações específicas de qualquer igreja e começaram a pensar que não existia nenhuma verdade – ou, pelo menos, nenhuma verdade que poderia ser descoberta pelos seres humanos – sobre a validade do credo de uma igreja em oposição ao de outra (WILLIAMS, 1996, p. 48).

Quando outras pessoas acrescentaram a este ceticismo a crença em que Deus não se importava, dentro de certos limites cristãos, com o modo específico como se cultuava (WILLIAMS, 1996, p. 296), o contexto moral estava pronto para o argumento decisivo de Locke a favor da tolerância religiosa, mostrando que a intervenção em questões religiosas seria contraproducente, na medida em que a salvação dependeria de uma busca pessoal: “Call this the logical argument against intervention. Locke uses the argument [...]. It is probably the most ingenious argument ever devised to curtail the power of the state [...]. We cannot intervene and force them to do the right thing” (FLETCHER, 1996, p. 2459). Obviamente, este argumento é poderoso e tem funcionado por séculos nas democracias liberais. Também parece claro que ele não teria tal poder de persuasão sem a difusão daquelas porções de ceticismo e de indiferença em relação ao modo correto de cultuar.

Todavia, embora tudo isto continue funcionando, de modo que a tolerância religiosa é considerada uma convicção bem consolidada ou um “ponto fixo provisório” nas democracias liberais (Cf. RAWLS, 1992, p. 31), já vimos que ela tem se tornado inadequada em alguns casos, pela ausência do

elemento de desaprovação moral: “[...] where there is indifference or acceptance the question of toleration does not arise” (NICHOLSON, 1985, p. 162). Isto tem levado a dois tipos desejáveis de deslocamento da tolerância: parte em direção à indiferença, tipificada pela famosa frase de Jefferson; parte em direção à aceitação, tipificada pelos apelos ao ecumenismo entre as religiões cristãs mais antigas e racionalizadas. Por outro lado, o ressurgimento de um fundamentalismo cristão, com o respectivo retorno das “convicções fanáticas”, bem como a proliferação de religiões não cristãs no interior das democracias liberais, provocando estranhamento etnocêntrico, vêm tornando a tolerância religiosa que se continua a considerar adequada indesejavelmente instável em direção à intolerância, já que as razões epistemológicas baseadas no ceticismo religioso não parecem funcionar mais nestes casos, como se pode verificar por inúmeras manifestações de intolerância religiosa providas das religiões minoritárias fundamentalistas e feitas contra elas. Assim, é preciso introduzir razões de outra ordem, a saber, prudenciais, para estabilizar tal situação (Cf. WILLIAMS, 1996, p. 56-57).

2. Razões prudenciais

Williams admite a necessidade de “(...) power, to provide Hobbesian reminders to the more extreme groups that they will have to settle for coexistence” (WILLIAMS, 1996, p. 417). Eles terão que se “contentar com a coexistência” com todos aqueles cuja conduta desaprovam moralmente, mas cujas razões de desaprovação são derivadas apenas de suas próprias doutrinas abrangentes, pois isto não é suficiente, como já vimos, para proibir aquilo que desaprovam, mas que é considerado tolerável pelo grupo majoritário. Assim, tais lembretes hobbesianos servem para recordar para tais grupos extremos “(...) os custos e limitações do uso do poder coercitivo” (WILLIAMS, 2009, p. 58), na tentativa de manter suas manifestações de intolerância sob controle. Todavia, o uso dos termos “custos” e “limitações indica que estes lembretes também servem para aquele grupo majoritário que teria que exercer este poder. Assim, se os grupos mais extremos são alertados para as consequências de assumirem posturas intolerantes, quando a tolerância é a atitude considerada majoritariamente adequada em determinado contexto moral, o grupo majoritário também é alertado das consequências de abandonar sua postura tolerante em relação a tais grupos: “(...) será sensato para o Estado liberal aceitar esses grupos, tolerando-os e, assim, assegurar uma situação em que, na medida do possível, esse grupo possa aceitar as exigências do Estado” (WILLIAMS, 2009, p. 56). Perceba-se que a busca deste equilíbrio delicado é diferente do uso direto do poder coercitivo, pois se trata de razões, que recomendam a adoção de determinadas condutas devido às consequências

onerosas caso estas não sejam adotadas, ou seja, trata-se de razões estritamente prudenciais admoestando todos os agentes envolvidos. Entretanto, estas razões prudenciais não estão limitadas à crueza dos lembretes hobbesianos, mas também há outras a serem invocadas.

Após a exposição do seu ideal moral de tolerância, Peter Nicholson apresenta três razões prudenciais para justificar sua prática, embora elas sejam razões parcialmente insatisfatórias à luz daquele ideal proposto por ele. Isto ocorre porque seria preciso que tanto as razões para desaprovar moralmente algo como aquelas para não o proibir, isto é, para tolerá-lo, fossem razões morais compartilháveis no contexto moral relevante. Mas é preciso lembrar que a justificação de algo para aqueles que discordam de nós depende de um consenso a respeito de premissas aceitáveis para todos os envolvidos, caso contrário, não haveria qualquer esperança de justificação (Cf. RAWLS, 1992, p. 33), mas apenas comunicações recíprocas de crenças inconciliáveis. No caso, se trata de justificar a adoção da tolerância para grupos com doutrinas abrangentes diversas, algumas desarrazoadas, que coexistem em uma mesma comunidade política, mas que não fazem parte do mesmo contexto moral. Apesar disso, é necessário “ter algo a dizer para aqueles grupos” a fim de justificar o uso controverso do poder coercitivo do Estado e o único consenso viável sobre as condições deste uso pode ser através do compartilhamento de razões prudenciais. Nicholson considera que razões prudenciais em favor da tolerância constituem uma defesa negativa desta, pois não são feitas diretamente a partir do seu valor, mas mostrando que ela seria preferível à intolerância. Assim, a tolerância pode ser considerada um cálculo prudencial (NICHOLSON, 1985, p. 162-164). Ele sugere três razões prudenciais para efetuar tal cálculo, a saber, que a intolerância é muito cara, ineficiente e, em certos casos, impossível (Cf. NICHOLSON, 1985, p. 162-164). Em primeiro lugar, conforme o objeto de intolerância, o custo desta pode ser a perturbação da economia e a desestabilização política, invasões à privacidade dos agentes cujas práticas não são toleradas, aumento no comércio clandestino dos objetos de intolerância e risco de equívocos e de abuso de poder no exame daquilo que deve ou não ser tolerado. Em segundo, o argumento da ineficiência da intolerância deriva da consideração que pode ser muito difícil extirpar uma opinião ou impedir uma ação, que podem ingressar e prosperar na clandestinidade, de modo que poderia ser mais eficiente tolerá-las e, ao mesmo tempo, fazer campanhas contra elas, convencendo as pessoas a abandonarem aquelas opiniões e ações⁵. Por último, ele apresenta uma versão daquilo que

⁵ Um exemplo recente a favor do valor deste argumento foi a persistência da religiosidade nos países por trás da chamada “cortina de ferro”, em que pese a intolerância oficial contra ela.

Fletcher chamou de “argumento lógico contra a intervenção”, já utilizado por Locke (FLETCHER, 1996, p. 2459): considerando-se que as pessoas podem ser forçadas a professar determinadas crenças, mas não a aceitá-las internamente, nem a abandonar suas verdadeiras crenças, e que elas também podem ser obrigadas a praticar determinadas ações, mas não pelos motivos corretos, é forçoso concluir que a intervenção é inadequada quando a motivação interna do agente é exigida.

Mas o resultado contingente deste cálculo prudencial não é suficiente para garantir a estabilidade da tolerância, pois, se ela é considerada apenas uma segunda opção, sem valor em si mesma, sua continuidade estaria continuamente ameaçada por soluções práticas capazes de diminuir o custo ou tornar mais eficientes as ações intolerantes. Além disso, diversos autores, desde Agostinho (Cf. FORST, 2017, p. 18), já mostraram que crenças impostas à primeira geração de grupos dominados podem ser internalizadas pelas gerações seguintes:

The Hobbesian solution is also notoriously unstable. (...) The parties who are conscious of such a situation are likely to go in for preemptive strikes, and if they can hope only for acquiescence and outer conformity in one generation, they can conceivably hope for more in later generation (WILLIAMS, 1996, p. 327).

É justamente esta instabilidade indesejável reconhecida por Williams que exige o recurso complementar a razões morais para compor o cesto justificatório da tolerância, ainda que ele mesmo tenha se limitado às razões epistemológicas e prudenciais (Cf. WILLIAMS, 2009, p. 58 e 2006, p. 417).

3. Razões morais

Para atender às exigências da tolerância como ideal moral, é preciso que a desaprovação de algo ocorra por razões que sejam consideradas morais no contexto relevante, em vez de meramente idiossincráticas e desarrazoadas, o que não significa que todos concordarão com elas, mas que a tomarão como tais: “What is crucial in such cases is, I want to suggest, recognizing that the objection has some value or is reasonable. To do this, one does not need to share or endorse the belief” (Cf. HORTON, 1996, p. 39). Assim como ocorre em relação à desaprovação moral de algo, é preciso que as razões evocadas pelo agente tolerante para sua decisão de não interferir com este algo sejam consideradas razoáveis para este fim. Considere-se, como exemplo, a questão da pedofilia. Se alguém desaprova moralmente esta prática, mas considera que não deve interferir com questões de orientação sexual por respeito à autonomia dos indivíduos, é *inteligível* dizer que o agente tolera tal prática por razões alegadamente morais. Todavia, à luz do contexto atual das democracias

liberais, dificilmente esta alegação seria aceita como uma razão moral para tolerar, de modo que se deixasse de interferir em relações sexuais entre um adulto e uma criança que tivesse ocasião de presenciar ou da qual tivesse notícia, ele mesmo também seria moralmente desaprovado junto com aquela prática e, provavelmente, seria objeto da intolerância estatal, através de um processo criminal. Isto significa que as razões morais para justificar a tolerância precisam ser compartilhadas como tais no contexto moral relevante e que elas possuem limitações internas ao seu alcance.

Os valores morais que justificam a tolerância já foram evocados por diferentes autores liberais, que indicaram, entre outros, a igual consideração por todos os cidadãos, o respeito que estes devem uns aos outros enquanto tais ou enquanto agentes morais, a liberdade de escolha ou o valor único dos indivíduos. Todavia, o valor moral paradigmaticamente proposto para este fim, inclusive porque pode ser pensado como subjacente aos demais, é a autonomia: “A autonomia tem, de fato, desempenhado um papel proeminente nas concepções morais da tolerância [...]” (WILLIAMS, 2009, p. 54). A justificação por quaisquer destes valores morais interligados constitui o que Nicholson chamou de defesa positiva da tolerância, por oposição à defesa negativa baseada em razões meramente prudenciais, anteriormente exposta. Ele ainda faz uma distinção nas defesas positivas, considerando os casos em que a tolerância é considerada como um elemento ou um componente de um bem maior, por um lado, ou um bem intrínseco, por outro. Entre os primeiros, ele destaca Rawls, que trataria a tolerância como parte da justiça, e Stuart Mill, que a tomaria como necessária para o progresso humano e o avanço da civilização. Contudo, ele sugere que as defesas mais fortes da tolerância são aquelas que a valorizam por si mesma, como é o caso da sua própria defesa, segundo a qual a tolerância é: “[...] a positive good, a virtue distinctive of the best people and the best societies” (NICHOLSON, 1985, p. 165).

Apesar desta declaração, ele fundamenta o valor da tolerância em dois pontos externos a ela, o respeito a todos os seres humanos como agentes morais plenos e o valor da liberdade. Entretanto, isto significa que ele também falha em considerar a tolerância como um bem intrínseco, pois a toma, respectivamente, como um elemento do primeiro e um meio para a segunda. Em primeiro lugar, ainda que racionalmente convicto de sua decisão de reprovar moralmente as ideias, expressas e/ou concretizadas, de alguém, o agente tolerante que segue o ideal de tolerância deve respeitar o portador daquelas ideias enquanto um agente moral capaz de revisá-las racionalmente e também de fazer com que o próprio agente tolerante altere as suas: “[...] he must respect the personality of the holders of those opinions, and treat them as rational moral agents whose views can be discussed and disputed, and who

are capable of changing their minds on rational grounds” (NICHOLSON, 1985, p. 165). Em segundo lugar, o agente tolerante é livre para decidir se interfere ou não com algo que desaprova moralmente e esta liberdade não é perdida quando ele renuncia momentaneamente a exercê-la para interromper aquilo que desaprova, pois o poder para fazê-lo, a qualquer momento que desejar, deve permanecer disponível enquanto ainda se tratar de tolerar, em vez de ser obrigado a suportar o que não se pode impedir. Ademais, além de aumentar a liberdade daquele que é tolerado, por não interferir em suas crenças ou práticas, o agente tolerante que se força a não interferir com aquilo que desaprova moralmente exerce sua própria liberdade, de modo que o exercício da tolerância é um exercício de liberdade: “For toleration contributes to freedom not simply because the person tolerated is freed, but also the tolerator [...] is not restricting his own freedom of action but making a moral choice which is a constituent in a free life” (NICHOLSON, 1985, p. 168). Assim, é possível perceber que, como quase todos os autores liberais que pretendem oferecer razões morais em defesa da tolerância, Nicholson não se afasta daqueles ideais articulados em torno da noção de autonomia, no caso, expressos pelo agente moral tolerado que conduz a vida por suas próprias luzes e pelo agente moral tolerante que decide não interferir naquela mesmo reprovando aquela condução, exceto naqueles casos em que estes valores que sustentam a tolerância estiverem em risco: “Toleration permits limitation of itself when that is necessary in order to protect the moral values which justify it” (NICHOLSON, 1985, p. 171).

Conclusão

Os valores morais que justificam a tolerância se articulam em torno do valor da autonomia, justamente a justificação que Williams afirma estar “condenada ao fracasso”: “(...) a tentativa de fundamentar a prática da tolerância numa atitude moral orientada pelo valor da autonomia está condenada ao fracasso” (WILLIAMS, 2009, p. 54). Porém, este artigo propôs qualificar tal condenação, de modo que ela seria verdadeira apenas com a condição de que fosse reformulada para: a tentativa de *justificar* a prática da tolerância numa atitude moral orientada *apenas* pelo valor da autonomia está condenada ao fracasso. Esta reformulação não pretende ser uma proposta radicalmente diversa do cesto justificador da tolerância proposto por Williams, mas apenas desenvolver elementos já sugeridos em seu próprio texto. Em primeiro lugar, que a tolerância seja justificada, em vez de fundamentada, está mais de acordo com as razões epistemológicas e prudenciais evocadas por ele, pois estas não são compatíveis com o caráter peremptório da fundamentação, mas com a desejável instabilidade das justificações provisórias da tolerância,

sempre em deslocamento. Em segundo lugar, se a tolerância deve ser apenas justificada, com um olhar cético e prudente diante de fundamentações enrijecidas a partir de quaisquer valores fundantes, é inegável que parte significativa do contexto moral relevante das democracias liberais compartilha a crença no valor da autonomia e dos valores correlatos, de modo que as tentativas de justificação das práticas de tolerância, que ainda se considerarem adequadas em tal contexto, serão mais persuasivas e menos indesejavelmente instáveis ao contarem também com estes valores.

Referências

- ARAÚJO, L. B. L. “John Rawls e a visão inclusiva da razão pública”. In: *Dissertatio*, n. 34, 2011, p. 91-105.
- _____. “Os paradoxos solúveis e insolúveis da tolerância”, 2018 (Artigo inédito em processo de submissão).
- COHEN, A. J. “What Toleration Is”. In: *Ethics*, v. 115, n. 1, October 2004, p. 68-95.
- FLETCHER, G. P. “The Instability of Tolerance”. In: HEYD, D. *Toleration: an elusive virtue*. Princeton: Princeton University Press, p. 2395-2615, 1996.
- FORST, R. “Os limites da tolerância”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, v. 28, n. 2, julho de 2009, Dossiê Tolerância, p. 15-29.
- _____. “Toleration and Democracy”. In: *Journal of Social Philosophy*, v. 45, n. 1, Spring 2014, p. 65-75.
- _____. “Toleration and its Paradoxes: A Tribute to John Horton”. In: *Philosophia*, v. 45, Issue 2, June 2017, p. 415-424.
- GUTMANN, A. “Civic Education and Social Diversity”. In: *Ethics*, v. 105, n. 3, Apr., 1995, p. 557-579.
- HORTON, J. “Toleration, morality and harm”. In: HORTON, J.; MENDUS, S. *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*. New York: Routledge, p. 113-135, 1985.
- _____. “Three (Apparent) Paradoxes of Toleration”. In: *Synthesis Philosophica*, v. 9, n. 1, 1994, p. 7-20.
- _____. “Toleration as a Virtue”. In: HEYD, D. *Toleration: an elusive virtue*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 422-666.
- _____. “Rainer Forst, Toleration in Conflict: Past and Present. Reviewed by John Horton”. In: *Notre Dame Philosophical Reviews – An Electronic Journal*, 2013.09.25.

- HORTON, J.; NICHOLSON, P. P. *Toleration: philosophy and practice*. Brookfield: Avebury, 1992.
- JONES, P. "Toleration, harm and moral effect". In: HORTON, J.; MENDUS, S. *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*. New York: Routledge, p. 136-157, 1985.
- LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*. São Paulo: Hedra, 2007.
- MACEDO, S. "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?". In: *Ethics*, v. 105, n. 3, Apr., 1995a, p. 468-496.
- _____. "Liberal Civic Education and Its Limits". In: *Canadian Journal of Education*, v. 20, n. 3, Summer, 1995b, p. 304-314.
- MENDUS, S. *Toleration and the Limits of Liberalism*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989.
- MILL, S. *Sobre a liberdade*. São Paulo: Hedra, 2010.
- NAGEL, T. *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- NICHOLSON, P. P. "Toleration as a moral ideal". In: HORTON, J.; MENDUS, S. *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*. New York: Routledge, 1985, p. 158-173.
- NOBRE, M.; WERLE, D. L. "Apresentação". In: *Novos Estudos CEBRAP*, v. 28, n. 2, julho de 2009, Dossiê Tolerância, p. 5-12.
- RAPHAEL, D. D. "The intolerable". In: MENDUS, S. *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*. New York: Cambridge University Press International, 1988.
- RAWLS, J. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". In: *Philosophy & Public Affairs*, v. 14, n. 3 (Summer, 1985), p. 223-251.
- _____. "Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica". In: *Lua Nova*, n. 25, 1992, p. 25-59.
- _____. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- RORTY, R. "The priority of democracy to philosophy". In: *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 257-282, 1990.
- SCANLON, T. M. "A dificuldade da tolerância". In: *Novos Estudos CEBRAP*, v. 28, n. 2, julho de 2009, Dossiê Tolerância, p. 31-45.
- VITA, Á. de. "Sociedade democrática e tolerância liberal". In: *Novos Estudos CEBRAP*, v. 28, n. 2, julho de 2009, Dossiê Tolerância, p. 61-81.

WALZER, M. *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WEALE, A. "Toleration, individual differences and respect for persons". In: HORTON, J.; MENDUS, S. *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*. New York: Routledge, p. 16-35, 1985.

WERLE, D. L. "Tolerância, legitimação política e razão pública". In: *Dissertatio*, v. 35, inverno de 2012, p. 141-161.

WILLIAMS, B. "Toleration: An Impossible Virtue?". In: HEYD, D. *Toleration: an elusive virtue*. Princeton: Princeton University Press, p. 268-414, 1996.

_____. "Tolerância: uma questão política ou moral?". In: *Novos Estudos CEBRAP*, v. 28, n. 2, julho de 2009, Dossiê Tolerância, p. 47-58.

E-mail: rcaerca@uol.com.br

Recebido: Julho/2018

Aprovado: Junho/2019