

Temos o dever de tolerar?

Is there a duty to tolerance?

A tolerância é uma virtude difícil. Por definição, toleramos práticas ou discursos que não podemos aceitar mas que, por conta de considerações independentes ao seu conteúdo, acabamos permitindo que aconteçam. Segundo a definição precisa de Thomas Scanlon (2003, p. 187), a atitude ou prática tolerada encontra-se a meio caminho entre a convicção e o repúdio, entre aquilo que é moralmente verdadeiro e aquilo que é inaceitável. Ela é uma virtude difícil, em primeiro lugar, porque não é claro que tipo de valor a fundamenta. Por que afinal teríamos um dever de tolerar aquilo que – da nossa perspectiva – é errado? Tolerar é difícil também porque os limites daquilo que é socialmente aceitável nos parecem permanentemente contestáveis. Ou seja, não é crível afirmar ser possível decidir de antemão, apenas com a ajuda de alguns princípios idealizados, tanto a classe como o conteúdo daquilo que deve, ou não, ser tolerado. Somadas essas dificuldades, qualquer teoria que tenha por finalidade nos orientar em questões de tolerância precisará responder ao menos duas exigências básicas: (i) qual a razão para tolerarmos? e (ii) qual o escopo da tolerância?

Digamos, por exemplo, que cristãos e católicos decidam contestar politicamente a possibilidade da união legal entre pessoas de um mesmo sexo.

* Doutorando no Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (São Paulo, SP) e bolsista da FAPESP. Agradeço ao DCP/USP, ao programa CAPES/Proex e à FAPESP pelo auxílio na produção deste artigo. Agradeço também aos valiosos comentários de Álvaro de Vita, Denilson Werle, Raissa Ventura e Renato Francisquini. E-mail: lucas.petroni@gmail.com.

Digamos ainda que decidam pregar abertamente – alegando uma suposta ameaça aos fundamentos da família – o repúdio a uma decisão constitucional favorável ao casamento civil homoafetivo¹. Do meu ponto de vista particular, tenho a convicção de que ao não reconhecer outras formas de organização de família ou da criação de filhos nossa sociedade comete uma forma grave de injustiça. Sendo assim, a pergunta que deveria me colocar é: o que me impede de reivindicar o uso da coerção coletiva para suprimir crenças e pontos de vista éticos contrários ao meu, proibindo que cidadãos formulem, reúnam-se e pautem suas decisões políticas a partir deles? A pergunta também poderia ser colocada ao contrário, é claro. Na verdade, talvez só possamos de fato entender a dificuldade imposta pela tolerância caso possamos apresentar o caso *contra* as nossas próprias convicções: o que impede que *eles* utilizem o Estado para proteger os valores religiosos na educação e na política, para sustentar a criminalização do aborto ou para sustentar argumentos religiosos na proibição de pesquisas com célula-tronco? Se fosse uma questão fácil, não seria propriamente de tolerância que estamos falando.

O problema não se restringe apenas às liberdades religiosas e à neutralidade do Estado. Entender por que devemos tolerar pode nos ajudar a responder uma outra questão, tão intratável quanto, presente nas democracias contemporâneas, i.e., a existência da contestação política legítima. O que obriga alguém a aceitar a participação no poder de grupos políticos orientados por valores errados? Por que deveríamos tolerar justamente aqueles que deveríamos estar *combatendo*? Grande parte da dificuldade da questão se deve ao fato de que em exemplos como esses tolerar significa lidar com pessoas que querem transformar nossa sociedade em algo profundamente desconfortável para nós. Contudo, se por democrático entendemos um regime político no qual todos os cidadãos (mas não necessariamente todas as pessoas) contam com chances equitativas (mas não necessariamente iguais) de influenciar efetivamente os rumos de sua sociedade por meio do autogoverno, então desacordos morais acerca dos valores últimos da vida social são inevitáveis. Além de difícil, estamos diante de uma virtude constitutiva de uma sociedade democrática.

¹ O exemplo é menos exagerado do que parece à primeira vista. Lembremos que durante uma marcha religiosa recente um senador brasileiro afirmou, a respeito da possibilidade do reconhecimento legal do casamento homossexual pelo Supremo Tribunal de Federal, que, acerca da matéria, “o verdadeiro supremo é Deus”. Ver Roncaglia (2011).

Este artigo pretende apresentar uma forma específica de conceber o dever de tolerância. Defenderá que não apenas faz sentido falarmos em uma virtude específica, contra posições céticas sobre o conceito, mas também que existe uma razão moral importante para tolerarmos uns aos outros. Contudo, diferentemente do argumento liberal clássico a favor da tolerância, que procura justificá-la a partir do valor da autonomia individual, argumentarei que o dever de tolerância deve ser entendido como uma das decorrências necessárias do ideal de justiça política que fundamenta uma sociedade democrática: o princípio de igualdade de direitos políticos. A razão para tolerarmos encontra (i) seu valor na *igual* liberdade dos cidadãos; e (ii) seu escopo, na *igualdade* de cidadania.

Entretanto, existiria algo contraditório em argumentar a favor da tolerância de maneira dogmática. Não será o objetivo deste trabalho desqualificar definitivamente outras razões para tolerar, tampouco sustentar que a interpretação igualitária seja a única forma verdadeira de expressar o conceito. Meu objetivo neste artigo é bem mais modesto: demonstrar como um ideal igualitário de justiça política é uma maneira exequível de interpretar as duras exigências normativas do dever pessoal de tolerância.

Quadro analítico

Uma *prática* de tolerância pode ser caracterizada, de modo geral, como uma situação na qual:

- a. um agente acredita, por conta de suas convicções ou crenças morais estabelecidas, que certa crença ou prática é errada²; e, no entanto,
- b. tais práticas ou crenças podem ser aceitas ou até mesmo estimuladas pela autoridade política.

Essa definição provisória nos ajuda a explorar algumas das características gerais da tolerância. Em primeiro lugar, por práticas de tolerância me refiro a padrões de ação ou regras que satisfazem às duas características, sejam tais práticas instituídas pelo Estado ou levadas a cabo pelos agentes políticos. Em segundo lugar, é preciso ressaltar que um número vasto de crenças e práticas erradas *não pode* ser tolerado e, portanto, não se encontra sob o escopo da tolerância. Isto é, não apenas elas são erradas do ponto de vista moral (o que satisfaz a condição *a*) como também *ilegítimas* frente à

² Isto é, ou que uma prática é moralmente errada, ou que as crenças que a sustentam são falsas e, portanto, possuem consequências práticas equivocadas.

autoridade política (o que viola a condição *b*). Isso significa que existe uma distinção importante entre os conceitos de tolerância e legitimidade, que não podemos perder de vista. Uma reivindicação de tolerância, para fazer sentido, precisa pressupor a legitimidade de uma estrutura de poder, ou das decisões e leis que produzem sob essa estrutura. Direitos constitucionais e mecanismos representativos constituiriam condições necessárias no caso de sociedades democráticas. Quando um setor da sociedade decide que possui o direito de suprimir uma minoria política – extinguindo seus direitos e liberdades individuais ou os excluindo das decisões políticas relevantes – não faria sentido nos perguntarmos se devemos ou não tolerar a natureza da medida. Tampouco faria sentido, por exemplo, tolerar práticas distintas das nossas caso elas possam ser claramente interpretadas como criminosas ou hediondas de acordo com critérios vigentes de legitimidade – não temos o dever de tolerar, por exemplo, a “liberdade religiosa” do culto de Charles Manson, nem a as “opções sexuais” de turistas ávidos por prostituição infantil. A tolerância começa quando estamos diante de interpretações controversas das exigências da legitimidade política³.

Em último lugar, a possibilidade de separarmos, de um lado, nossas convicções morais e, de outro, o uso apropriado da coerção pública supõe como condição normal da vida social a convivência entre concepções de bem contraditórias entre si. Isto é, tolerância e o fato do pluralismo moral (segundo a formulação de John Rawls) são conceitos indissociáveis – afinal, não faz sentido reivindicarmos tolerância em casos de diferenças moralmente irrelevantes para nossas vidas⁴. Por “concepção de bem” não devemos entender apenas doutrinas religiosas, mas qualquer orientação ética acerca do bem e do mal, de como devemos tratar os outros e do sentido último da vida. Tais concepções podem ser obtidas de muitos modos: por meio da religião, de valores e filosofias seculares, da tradição etc. O importante aqui é que suas premissas sejam minimamente coerentes, partilhadas por um número razoável de pessoas e, sobretudo, que exerçam um impacto relevante na vida daqueles que as endossem.

Em resumo, tolerância implica, de algum modo, a autorrestrição pessoal contra a tentação de nos valermos da coerção coletiva para fazer da sociedade

³ Agradeço aos comentários de Álvaro de Vita acerca desse ponto.

⁴ Cf. Rawls (2001, p. 33-4), quando o filósofo introduz a possibilidade de um “pluralismo moral razoável” (em oposição ao simples conflito moral). Ver Berlin (1997a) para uma análise detalhada do conceito de pluralismo moral.

um reflexo direto de nossas concepções de bem. As práticas de tolerância a que estamos mais habituados fazem parte de uma concepção liberal de Estado na qual as constituições políticas e cartas de direitos fundamentais exigem a separação oficial entre autoridade política e autoridades éticas e religiosas, reconhecendo a pluralidade potencial de valores endossados por seus cidadãos. Nada nessa definição nos impede, contudo, de encontrar regimes de tolerância estáveis em sociedades abertamente antiliberais – como nos casos de concessão de prerrogativas especiais entre grupos ou entre castas hierarquizadas. Retornaremos adiante a esse ponto. O importante no momento é ressaltarmos a caracterização geral de uma prática de tolerância onde quer que a encontremos.

Entretanto, a definição nada nos esclarece acerca das razões para a existência de tais práticas. A mera existência de regras e convenções históricas a favor da tolerância não nos diz muito a respeito dos *motivos* pelos quais devemos respeitar essas práticas. O objetivo deste artigo é entender como podemos justificar o dever de respeitá-las, e não apenas quais são seus componentes estruturais. Existiria uma razão moral para respeitar pontos de vista francamente opostos aos nossos no momento em que precisamos decidir coletivamente a natureza e o destino de nossa sociedade (no caso do autor deste artigo, por exemplo, uma razão moral para aceitar, ou não, que o Estado criminalize o aborto, que permita o ensino religioso em escolas públicas e a existência de partidos abertamente contrários às políticas de direitos humanos e [por que não?] o subsídio público ao futebol)? Existe um sentido trivial, é verdade, no qual autoridades e oficiais possuem o dever de tolerar: a mera existência de uma regra de tolerância exige, por exemplo, que aqueles responsáveis por sua aplicação tenham de aceitar as consequências dessas práticas *qua* oficiais. O ponto que quero enfatizar aqui é, no entanto, se existiria o dever de tolerar *enquanto tal*, isto é, enquanto uma virtude aplicável a todos *qua* cidadãos.

A exigência de restrição quanto ao uso da coerção coletiva não é algo trivial em se tratando de convicções éticas. Muito pelo contrário. Surgidas a partir das guerras religiosas modernas e da perseguição de minorias políticas, a história das instituições liberais é, na verdade, a história de pactos precários de convivência mútua entre inimigos morais⁵. Na formulação de

⁵ Ver Tuck (1988) e Cardoso (1996) para as relações entre ceticismo e tolerância nos séculos XVI e XVII. Para um panorama abrangente da história do conceito, ver Forst (2013).

Isaiah Berlin, “[h]istoricamente a tolerância é o resultado da constatação de que fés igualmente dogmáticas são inconciliáveis e da improbabilidade prática de uma completa vitória de uma sobre a outra” (1997b, p. 324). Em muitos casos adotar um regime de tolerância significava, sobretudo, estancar o derramamento de sangue entre facções religiosas. Disso decorre a primeira possibilidade de justificação da tolerância: temos uma razão instrumental para tolerarmos uns aos outros. Como afirma o neo-hobbesiano James Buchanan (1975, p. 7), qualquer conjunto de instituições políticas é inviável “quando indivíduos se recusam a aceitar regras mínimas de tolerância mútua”. Existe um forte incentivo racional para a adesão a práticas de tolerância. Não importa na verdade qual concepção de bem um agente racional venha a possuir, nem quais teria de tolerar: no cenário da ausência completa de ordem legal (“de conflito generalizado”) ninguém as conseguiria realizar adequadamente. O controle pleno da autoridade política ou a obtenção máxima de recursos coercitivos seria um resultado atrativo para qualquer agente disposto a defender seus valores éticos. Contudo, a necessidade de existir apenas uma autoridade política eficiente obrigaria todos os agentes a fazer (certa) concessão quanto à neutralidade do Estado.

A justificação instrumental

A justificação instrumental da tolerância nos permite ressaltar uma diferença importante entre práticas tolerantes, de um lado, e pessoas tolerantes, de outro. Grupos majoritários podem “tolerar” certas minorias por motivos de indiferença ou tendo em vista ganhos econômicos favoráveis aos seus interesses. Iguais em poder “toleram” uns aos outros pelos custos políticos elevados de um conflito potencial. Nesses casos, a tolerância é uma propriedade exclusiva das regras em jogo, e não das pessoas envolvidas, cada um dos membros da relação possui uma razão particular para aceitar um regime (minimante) tolerante, e nada nos permitiria afirmar que existe apenas uma razão para justificá-la. Ao contrário, existiria um sem-número delas. Como sustenta Bernard Williams (2005, p. 138), devemos esperar que um regime de tolerância seja sustentado por “uma variedade de atitudes, e nenhuma delas se encontra diretamente ligada ao valor da tolerância ele próprio”. Teríamos razões externas para aceitarmos regras de convivência mútua, mas não propriamente razões internas aos nossos próprios padrões normativos para sermos tolerantes. Entendemos prudencialmente as consequências

negativas de não respeitar tais regras, mas isso não implica necessariamente que as endossamos por considerações morais⁶.

De que modo um argumento instrumental de tolerância tal como defendido por Buchanan e Williams é insuficiente? A principal razão para isso pode ser denominada como problema da contingência. É verdade que qualquer organização estável de poder entre pessoas com diferentes concepções de bem necessita de regras mínimas de tolerância para que cada uma das partes possa proteger seus respectivos valores. Também é verdade que razões de ordem puramente estratégicas são capazes de explicar a estabilidade de um sistema mínimo de instituições liberais. Contudo, existe um conjunto infinito de cenários de estabilidade possíveis, e, em apenas um número muito reduzido deles, a tolerância “estratégica” é compatível com uma reivindicação de equidade entre as partes envolvidas. Como mencionei anteriormente, não há nada no conceito de tolerância que proíba sua aplicação a regimes antiliberais. Will Kymlicka fornece o Império Otomano como exemplo paradigmático de tolerância não liberal. A despeito da liberdade de culto *entre* diferentes denominações religiosas, no sistema otomano não havia qualquer garantia de liberdade individual *interna* aos grupos – algo como uma pequena “confederação de teocracias” nas palavras de Kymlicka (1992, p. 35). A tolerância religiosa, nesse caso, é restrita ao pertencimento a uma das religiões oficiais reconhecida pelo regime. A própria adoção de medidas discriminatórias como um regime de *apartheid* ou de subcidadania deve ser entendida, do ponto de vista instrumental, como um instrumento de tolerância. Basta retraduzir tais práticas na linguagem da estabilidade social: uma maioria moral encontra-se disposta a aceitar a presença de minorias morais *contanto que* seus valores e modos de vida não interfiram na organização da sociedade. É preciso notar, além disso, que o privilégio de ser tolerado nesse modelo é restrito apenas àqueles capazes de infligir dano ao inimigo⁷. De um ponto de vista instrumental, portanto, não é só a tolerância que deixa de ser um valor específico mas qualquer forma de

⁶ Para a distinção entre razões “internas” e “externas” para aceitarmos uma regra, ver Hart (1961, p. 86-7).

⁷ Esses modelos equivaleriam às concepções de “permissão” e “coexistência” na tipologia histórica de Rainer Forst (2013, seção 2). A distinção me parece, contudo, mais importante para a história do conceito de tolerância do que propriamente para sua justificação na medida em que as implicações normativas de ambas as concepções são as mesmas do ponto de vista das minorias. Ver também o excelente verbete de Forst para a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/toleration/>).

igualdade entre os indivíduos. Por que deveríamos, por exemplo, em uma sociedade extremamente diversificada como a brasileira respeitar os valores de membros de comunidades francamente minoritárias, como certas etnias indígenas ou grupos sociais destituídos de recursos, se eles não possuem (no momento) poder efetivo de causar dano aos demais? Na verdade, bastaria que dois grupos majoritários quaisquer deixassem as diferenças de lado para imporem um consenso intolerante sobre todos os outros⁸.

Por definição, minorias tendem a ser controladas politicamente pelas forças sociais majoritárias, e não há explicação instrumental que possa justificar uma relação de tolerância equânime entre elas: *x* deve ser tolerado se, e apenas se, puder causar dano efetivo em *y*. Como vimos, a despeito de constituir um critério básico de legitimidade política, a relação de igualdade entre os sujeitos da tolerância é apenas uma possibilidade empírica entre tantas outras de um ponto de vista histórico. Preferi-la sobre as demais é completamente contingente – e instrumentalmente irracional – caso não recorramos, além disso, a um critério independente de justiça. Desse modo, o argumento da contingência nos diz que, ou todos os agentes morais possuem *prima facie* os mesmos direitos à tolerância, ou é arbitrário aceitarmos que apenas alguns sejam dotados desse direito apenas por conta de uma relação contingente de poder⁹.

Uma tentativa importante de superar a limitação normativa do argumento instrumental é encontrada nos trabalhos de Judith Shklar (2004). A filósofa aprimorou as bases da justificação instrumental da tolerância por meio do que denominou de “liberalismo do medo”. O respeito pela liberdade individual seria a condição necessária para que as pessoas possam realizar e promover abertamente seus valores e crenças sem medo de serem coagidas. Assim, na definição de Shklar, o liberalismo do medo consistiria na “defesa robusta da igualdade de direitos e de sua proteção legal”, já que “os cidadãos devem possuí-los para que possam preservar sua liberdade e protegerem a si mesmos contra abusos” (2004, p. 164). Quaisquer que sejam nossos valores ou convicções, estaríamos em melhores condições quando contamos com as mesmas proteções legais e o dever de respeito mútuo a essas liberdades. De

⁸ Podemos pensar aqui, por exemplo, na recente união estratégica entre as duas maiores denominações religiosas francesas (católicos e muçulmanos) contra a decisão democrática de legalizar o casamento homoafetivo no país (ver Baruch, 2013). A questão é: por que eles *deveriam* tolerar essa derrota política?

⁹ Contudo, para uma tentativa de justificação “contingencial” de valores igualitários, ver Rorty, 1989.

fato, a universalização do medo fornece um critério normativo mínimo para o problema da contingência da equidade entre os sujeitos da tolerância (afinal, nada mais igualitário do que uma paixão humana). O problema é que, ao final, apenas deslocamos a questão. Em primeiro lugar, nem todos possuem o mesmo poder de impor medo aos demais. Além disso, o aparato coercitivo do Estado é notório pela capacidade (sinistra, é verdade) de calcular e regular a parcela de medo que pode distribuir entre seus cidadãos, de tal forma que as prerrogativas da tolerância podem facilmente ser traduzidas em uma função da percepção de ameaças críveis entre os diferentes grupos sociais¹⁰.

Não é isso que temos em mente quando buscamos uma razão para justificar o dever de tolerar. Caso constitua um valor específico, o conceito exhibe uma dimensão de equidade que não pode ser justificada em modelos instrumentais. Nesse sentido, podemos concluir que reivindicações de tolerância são também reivindicações de justiça. Mas justiça em relação a quê?

A justificação autonomista

Razões instrumentais, ou externas, podem sustentar práticas empiricamente contingentes, mas não são condições suficientes para um dever equitativo de tolerância. Mesmo que práticas de tolerância sejam comuns e em certo grau inevitáveis em nossas vidas, a questão teórica interessante a ser posta é se devemos aceitá-las em nome da própria virtude de tolerar. Existiria, então, uma razão *moral* para aceitarmos o dever de tolerância?

Uma parte importante da tradição liberal encontrou no valor da autonomia pessoal a justificação mais convincente para a tolerância: devemos reconhecer o valor intrínseco das escolhas pessoais – quaisquer que elas sejam – na formação de agentes plenamente morais. O fato de que diferentes indivíduos em liberdade adotam fins contraditórios entre si serve apenas para reforçar a convicção liberal segundo a qual agentes morais devem escolher por si próprios aquilo que confere sentido as suas vidas. A defesa mais célebre desse ideal de autonomia pessoal encontra sua formulação em *Sobre a liberdade*, de John Stuart Mill. Segundo Mill (2008, p. 63), a possibilidade de vivenciarmos “diferentes experimentos de vida” é uma condição essencial

¹⁰ Um problema adicional enfrentado pelo liberalismo do medo é o de que é implausível sustentar que o temor da violência física supere *sempre* – como parece supor Shklar – convicções igualmente fundamentais de temeridade a Deus, de dignidade pessoal ou do desejo de reparação histórica. Todas elas são motivações comuns em contextos de pluralismo moral.

para a constituição do bem-estar humano¹¹. Mesmo concepções de bem tidas como erradas ou repugnantes aos olhos da maioria são, na verdade, cruciais na constituição da autonomia pessoal uma vez que apenas por tentativa e erro agentes morais podem encontrar os valores que realmente constituem suas concepções de boa vida.

Trazido às suas últimas consequências, o argumento nos leva à conclusão extrema, e difícil de ser sustentada, de que apenas uma vida devotada à autenticidade individual é digna de ser vivida – ou, palavras de Oscar Wilde, em *O retrato de Dorian Gray*, “a finalidade da vida é o autodesenvolvimento (...) é para isso que cada um nós se encontra no mundo” (Wilde, 1946, p. 158). Em sua forma tradicional, contudo, o argumento autonomista a favor da tolerância é mais plausível. Se todos devemos ser pessoas autônomas, i.e., se devemos deliberar por nós mesmos quais dentre a pluralidade de valores morais devem ser priorizados ou rejeitados em nossas vidas, então assegurar uma coexistência minimamente estável entre diferentes pontos de vista moral (ou “experimentos de vida”) é uma necessidade prática importante para a boa vida de todos. Logo, teríamos uma razão moral para aceitar as consequências potencialmente desagradáveis advindas da maximização da autonomia pessoal. De acordo com o argumento autonomista, portanto, conflitos morais são ao mesmo tempo (i) inevitáveis mas (ii) potencialmente virtuosos para o desenvolvimento moral individual.

Digamos, por exemplo, que uma mulher escolha uma vida de autoafirmação pessoal contra as convenções sociais vigentes em sua sociedade. Ela recusará os papéis tradicionais impostos pela tradição e também o (suposto) dever de reproduzir tais papéis entre as gerações mais novas. Digamos também que ela tenha optado deliberadamente por abdicar da possibilidade de criar uma família para dedicar-se à causa – importantíssima do seu ponto de vista – da melhoria das condições das mulheres. A luta pela emancipação feminina e pela abolição de papéis de gênero opressivos tem prioridade em sua vida sobre outros comprometimentos morais possíveis. Já uma mulher voltada à reprodução de valores familiares optaria, em nome da segurança e do sentimento de pertencimento, por comprometimentos radicalmente diferentes. Uma série de conflitos insolúveis decorria do convívio social

¹¹ No entanto, para alguns autores é cabível separarmos, de um lado, o princípio de liberdade milliano e, de outro, o argumento perfeccionista sobre o autodesenvolvimento individual. Ver Grey (1996) para a revisão bibliográfica da discussão.

entre essas duas posições. Descriminalização do aborto, legalização e suporte público para o divórcio, educação segregada, liberdade de expressão, programas de controle de natalidade etc. são apenas alguns dos tópicos políticos irreconciliáveis entre as concepções de bem das duas mulheres. Para o argumento liberal clássico, entretanto, todas as reivindicações morais em questão poderiam ser traduzidas em reivindicações acerca da liberdade pessoal dos agentes envolvidos, fazendo da autonomia individual uma métrica comum de avaliação normativa. Impedir o direito de saída do casamento ou que as mulheres tenham pleno controle sobre sua reprodução seriam, nesse cenário, casos claros de violação de direitos individuais. Particularmente teríamos de comparar as preferências de algumas mulheres sobre suas próprias vidas contra preferências coletivas que tem por finalidade alterar ou suprimir a liberdade individual de *outros* agentes igualmente portadores de preferências individuais. Estaríamos aqui diante de preferência externas sobre como outros agentes morais deveriam conduzir suas próprias vidas¹². Simetricamente, o mesmo argumento poderia ser usado *contra* a tentativa de proibir, ou dificultar, a reprodução de formas de vida tradicionais, uma vez que não caberia ao Estado determinar quais são os verdadeiros valores familiares (ou mesmo se a instituição deveria existir) nem obrigar o controle de natalidade – dois casos comuns de preferências externas mobilizadas pelo feminismo radical contra valores familiares tradicionais. Assim, as duas mulheres em nosso exemplo encontrariam no valor da autonomia individual razões para tolerar certas práticas desagradáveis em suas sociedades.

Antes de prosseguirmos é preciso chamar a atenção para a diferença crucial entre o ideal ético de autonomia pessoal ou individual, por um lado, e um conceito de autonomia moral, por outro. Quando falamos em autonomia moral, normalmente estamos nos referindo às condições adequadas para o pleno exercício do raciocínio moral, isto é, aquelas condições que nos permitem atribuir a alguém o estatuto de agente responsável pelas escolhas que realiza. Diferentes teorias morais irão especificar tais condições de modos distintos. John Rawls (1971, p. 18-9 e 514-5; 2001, p. 18-9), por exemplo, define seu conceito de autonomia como a presença de duas “faculdades morais” interligadas: (i) a capacidade de entender e agir a partir de princípios normativos (“senso de justiça”), e (ii) a capacidade de adotar

¹² Para a noção de “preferência externa”, ver Dworkin (1978, p. 234-5).

e revisar, quando necessário, uma concepção específica de bem (qualquer que seja ela)¹³. Não precisamos nem mesmo nos ater a indivíduos quando falamos em autonomia moral. Para a tradição republicana, por exemplo, uma vida pública livre de dominação exterior garante as condições para a autonomia moral de uma comunidade política. Algumas dessas exigências são tão elementares que desconfiaríamos caso alguma teoria não as incluísse em seu conjunto básico de condições para a agência moral. Em primeiro lugar, a noção de agente moral exige um critério de identidade pessoal, ou capacidade de formular desejos de segunda ordem, na definição de Harry Frankfurt (1998, p. 12). Isto é, a possibilidade de formular e revisar nossos desejos e motivações de tal forma que possamos tanto nos identificar com nossas escolhas quanto demandar integridade das decisões alheias. Além disso, o conceito de autonomia moral requer que os meios adequados para o bom funcionamento do processo de escolha e revisão de nossas preferências sejam satisfeitos. Os meios mais usuais são: uma esfera considerável de discricionariedade legal em nossas vidas, um grau adequado de instrução, a satisfação de necessidades humanas básicas etc. Condições sem as quais ações individuais (ou uma parte considerável delas) não poderiam ser consideradas verdadeiramente autônomas.

Por outro lado, o que estamos chamando de autonomia pessoal ou individual é uma tese substantiva segundo a qual a liberdade efetiva no momento de escolha e avaliação de valores é o elemento mais importante daquilo que caracteriza uma vida moralmente excelente. Trata-se de um princípio normativo forte, que exclui de saída todas as formas de vida heterônomas (isto é, não escolhidas ou não revisadas efetivamente pelos próprios agentes morais) do campo ético. Podemos desse modo caracterizar o argumento por meio de um princípio liberal-perfeccionista segundo o qual *qualquer concepção de bem* deve ser permitida pela lei, independentemente de seu conteúdo moral, contanto que aqueles que a sustentam tenham chegado a essa conclusão (i) por meio de uma deliberação individual efetiva e (ii) em contextos de diversidade moral. Trata-se de um princípio perfeccionista na medida em que uma doutrina ética específica (autonomia individual) constitui o objetivo a ser maximizado pela autoridade política – de tal forma que

¹³ Tais faculdades morais seriam condições mínimas para a responsabilização do ponto de vista da moralidade pública mas não necessariamente do ponto de vista de uma moralidade *privada*. Agradeço a Álvaro de Vita pelo esclarecimento desse ponto.

outras considerações normativas passam a contar como um valor derivado (por exemplo, igualdade, coesão social etc.). Cabe ao uso legítimo do poder maximizar a esfera de liberdade individual de seus cidadãos. Ao contrário de outras formas de perfeccionismos nas quais caberia ao Estado guiar os cidadãos rumo a valores predeterminados, o princípio aceita o argumento liberal da pluralidade de modos de vida, uma vez que o valor fundamental a ser promovido é a possibilidade de escolha entre uma pluralidade de valores rivais. “Quando não é o próprio caráter pessoal quem pauta a conduta de alguém”, afirma Mill (2008, p. 63), “mas as tradições ou costumes alheios, encontra-se ausente um dos ingredientes fundamentais da felicidade humana e o principal ingrediente do progresso individual e social”¹⁴.

Digamos que a justificação autonomista seja plausível. A pergunta agora é: como delimitar as fronteiras da tolerância? O que nos impede, por exemplo, de promovermos formas de vida belicosas, ou abertamente tirânicas, de autodesenvolvimento individual? Como vimos, nenhuma teoria da tolerância é completa antes de nos fornecer um escopo de atuação. Imaginemos o caso de Ulisses, que escolheu uma vida dedicada ao lar enquanto realização máxima da felicidade humana apenas depois de refletir livremente sobre uma trajetória de guerra, pilhagem e misoginia. É difícil encontrarmos um modo de vida mais autônomo que o de Ulisses segundo o princípio liberal-perfeccionista mas, ao mesmo tempo, dificilmente deveríamos tolerá-lo em nossa sociedade. A resposta para isso se encontra nas condições adequadas de deliberação: uma escolha é autônoma *apenas se* ocorrer protegida da coerção alheia. De acordo com o famoso princípio do dano alheio milliano (para empregar uma tradução livre de *harm principle*), a única justificação aceitável para a interferência nos projetos de vida individuais é a prevenção do dano causado em terceiros (Mill, 2008, p. 14). Em outras palavras, não temos o dever de tolerar Ulisses na medida em que causa dano na autonomia alheia.

A melhor maneira de garantir o máximo de proteção a todos é assegurar a prioridade das liberdades individuais em relação às concepções de bem. Todavia, existe uma objeção conhecida quanto à tentativa perfeccionista de justificar essa prioridade. Objeção essa que possui implicações problemáti-

¹⁴ Contrastando com o caso de Rawls, sua teoria só aceitaria um princípio perfeccionista de autonomia individual caso afirmasse que, para além da capacidade de formular e rever concepções de bem, apenas concepções escolhidas *livremente* pelos indivíduos seriam moralmente valiosas, algo que Rawls não faz. Nesse sentido sua teoria é liberal, mas não perfeccionista. Agradeço aos comentários de Cícero Araújo sobre esse ponto.

cas também para o problema da tolerância. Se o perfeccionismo liberal não encontra problemas em derivar a prioridade dos direitos individuais de um ideal ético específico (i.e. a autonomia pessoal), isso não significa que ele seja imparcial entre as concepções de bem a serem protegidas por esses direitos: apenas formas de vida fundadas na autonomia pessoal encontrariam abrigo na tolerância. O que fazer com aqueles que *não querem* usar sua esfera de liberdade individual para o exercício de um modo de vida autônomo? A mera proteção legal das decisões individuais – tal como assegurada pelo princípio do dano alheio – não protege apenas concepções de bem pró-autonomia pessoal. Pelo contrário. A liberdade negativa permite o livre desenvolvimento das escolhas pessoais inclusive à adesão a formas de vida heterônomas: *efetivamente* escolho não ser autônomo em relação aos meus valores morais (Gray, 1996, p. 126-7). A saída fácil do liberalismo clássico foi definir o conceito de liberdade (a “verdadeira liberdade”) como sinônimo de autonomia pessoal. Existe, contudo, algo inquietante no raciocínio de que (i) x deve ser autônomo, mas (ii) x decide livremente (liberdade negativa) que não será autônomo e, portanto, (iii) x não é verdadeiramente autônomo em sua decisão. Isaiah Berlin ilustrou esse paradoxo em sua análise do conceito de liberdade positiva: “uma coisa é afirmar que eu posso ser coagido para o meu próprio bem (...) outra coisa é afirmar que, caso seja para o meu próprio bem, então eu não estou sendo, de fato, coagido” (Berlin, 1997c, p. 205) – já que a minha verdadeira liberdade assim o teria aprovado.

Podemos ilustrar esse problema a partir do exemplo anterior. A tolerância mútua entre uma mãe tradicionalista (para o qual segurança e lealdade familiar são valores fundamentais) e uma feminista engajada (comprometida com o autodesenvolvimento individual de agentes morais) era possível para o argumento liberal-perfeccionista na medida em que ambas tinham o dever de respeitar as decisões individuais alheias. Não é preciso muito esforço para ver que o princípio perfeccionista não pode ser imparcial entre esses dois modelos de vida. De fato a feminista deve tolerar a decisão de alguém que venha a escolher uma vida dedicada aos valores familiares após livre deliberação individual. Mas deveria ela estender essa mesma tolerância à influência da mãe sobre o restante da família? A resposta é não. Nenhuma forma de influência ou autoridade moral exterior ao processo de decisão individual pode ser objeto de tolerância segundo o princípio liberal-perfeccionista. Todavia, ao aceitarmos essa decorrência aparentemente trivial do dever de tolerância nos

damos conta de que não existe um critério normativo possível para decidir se alguém escolheu livremente ou não aquilo em que acredita. A própria mãe um dia foi influenciada pelo modo de vida de seus pais ou pelas instituições nas quais foi socializada. Ou, ainda, circunstâncias completamente contingenciais em sua vida a levaram a privilegiar, digamos, a segurança do lar à autoafirmação individual. O mesmo raciocínio vale, é claro, para qualquer outra forma de associação coercitiva como igrejas e seitas, minorias culturais tradicionais e partidos políticos radicais. Em todos esses casos, a presença de uma autoridade moral exterior bem definida é o próprio motivo pelo qual tais associações são valorizadas pelos seus membros. É importante notar aqui que não estamos falando da submissão social das mulheres ou dos fiéis, nem da imposição de um currículo religioso nacional ou programa partidário a todos os cidadãos, mas apenas da suspeita de que um número considerável de concepções de bem não prioriza o valor intrínseco das escolhas pessoais em seus ideais de boa vida. Ao restringir a tolerância ao valor da liberdade individual, o argumento autonomista acaba por aceitar a má caracterização do ideal de tolerância feita pela crítica conservadora, segundo a qual ele não passaria de uma espécie de fraude conceitual a favor de um valor específico, a saber, o individualismo secular¹⁵.

Recentemente o princípio liberal-perfeccionista foi reformulado de forma a evitar essa interpretação. Novas formas de liberalismo perfeccionista são encontradas no liberalismo multicultural de Charles Taylor, no liberalismo ético de Ronald Dworkin e, principalmente, na influente defesa dos fundamentos do liberalismo empreendida por Joseph Raz. É possível afirmar que *The morality of freedom*, publicado pela primeira vez em 1986, tenha sido a tentativa teórica mais importante de refundar as teses do liberalismo clássico desde *Sobre a liberdade*, de Mill¹⁶. Não é possível fazer justiça ao escopo geral da obra. Contudo, utilizarei os argumentos de Raz como um exemplo contemporâneo de tentativa de encontrar razões para a tolerância no valor da autonomia individual.

Em primeiro lugar, Raz rejeita o problema da “fraude” liberal. Se a autonomia pessoal é um dos componentes mais importantes do bem-estar individual, e a função de uma autoridade legítima é promover o bem-estar de seus cidadãos, então garantir e promover a autonomia individual

¹⁵ Para um exemplo da acusação de “fraude liberal”, ver MacIntyre (1988, p. 345).

¹⁶ Cf. Taylor (2000), Dworkin (2011) e Raz (1986).

constitui a própria finalidade de um Estado liberal. É ele quem assume a responsabilidade direta de promover o princípio perfeccionista na sociedade e não mais os indivíduos: “o princípio de autonomia não só permite como exige que governos criem oportunidades moralmente valiosas e eliminem as oportunidades moralmente repugnantes” (Raz, 1986, p. 417). Em segundo lugar, Raz alarga a interpretação do princípio do dano alheio eliminando a aparente instabilidade entre a liberdade individual, de um lado, e a maximização social da autonomia, de outro. Como vimos, de acordo com o princípio liberal-perfeccionista, uma concepção de bem deve ser tolerada caso duas condições possam ser satisfeitas: (a) ausência de intervenção na sua escolha e (b) uma diversidade de opções morais igualmente acessíveis. Raz prioriza a segunda condição sobre a primeira por meio do que denomina “princípio do dano alheio amplo”. Uma concepção de bem específica não deve ser a única opção socialmente disponível tanto quanto não pode ser imposta coercitivamente sobre os indivíduos. Se a intervenção na autonomia alheia justifica a coerção (e proíbe a tolerância), a escassez de opções morais disponíveis encontradas em uma determinada sociedade *também* justifica o uso do Estado para a prevenção do dano alheio. A única diferença é que, nesse segundo caso, trata-se de fomentar o pluralismo de valores e a diversidade de estilos de vida como política de Estado (Raz, 1986, p. 373-4). Afinal, não exercemos nossa autonomia quando não temos sobre o que escolher.

De que modo isso solucionaria o paradoxo da autonomia? A ampliação do princípio do dano alheio justifica a promoção ativa de uma “cultura pública pluralista” (Raz, 1986, p. 421-2). Em vez de obrigar que indivíduos tenham de escolher autonomamente (liberdade positiva) aquilo que querem de fato escolher (liberdade negativa), o argumento indireto de Raz exige apenas que cada pessoa encontre o maior número possível de formas de vida disponíveis em sua sociedade. Uma cultura pluralista o ajudará indiretamente a ser autônomo em suas decisões. Mesmo quando o Estado protege concepções de bem heterônomas, a quantidade global de diversidade moral é elevada com a presença de mais uma forma de vida possível. Como um cidadão raziano não é obrigado a levar uma vida autônoma, mas apenas a promover indiretamente uma cultura pública pluralista, quaisquer que tenham sido suas escolhas pessoais, ele não estaria sujeito ao paradoxo da autonomia. Utilizando uma analogia urbanística, seria preferível vivermos em uma cidade que nos

ofereça tanto agitados bairros boêmios como pacatos subúrbios residenciais para *quaisquer que sejam* nossas preferências individuais. Mesmo que alguém nunca queira abandonar sua pacata vida familiar, a possibilidade efetiva de circular por clubes boêmios, por exemplo, é intrinsecamente superior à ausência dessa escolha. Uma cultura pluralista – tal como uma cidade diversificada – seria intrinsecamente superior a outras formas de vida social mesmo que os agentes que nela vivem não usufruam diretamente dessa diversidade em suas vidas privadas.

A coerência e a força do argumento são inquestionáveis. Todavia, não creio que Raz nos ofereça um argumento perfeccionista a favor da tolerância melhor do que o que Mill já havia nos oferecido antes. A fim de evitar as consequências contraditórias de um liberalismo ético, Raz leva longe demais a divisão do trabalho moral entre pluralismo cultural, de um lado, e a motivação pessoal, de outro. Na verdade, a divisão é tão drástica que o próprio Raz (1986, p. 421-2) chega a formulá-la nos termos de um “paternalismo indireto” por parte do Estado. Em que medida essa divisão é problemática? Temos boas razões para não valorizar a diferença pela diferença. Em primeiro lugar, a promoção da pluralidade *per se* raramente é um valor genuíno do ponto de vista pessoal, algo que as pessoas valorizem elas mesmas. Existem circunstâncias nas quais temos de aceitar, ou até mesmo estimular, a existência de opiniões divergentes em um debate público pluralista para que possamos desenvolver até o fim os pressupostos e implicações de nossos próprios argumentos. A história das liberdades de expressão e imprensa nos fornece ótimos exemplos dos ganhos epistêmicos trazidos pela oposição de ideias. Mas isso não é a mesma coisa que valorizar a divergência pela divergência, a não ser que eu tenha decidido, de antemão, que não existe uma resposta correta (ou que não me importo de fato com o resultado do debate). Mesmo quando aceitamos as virtudes epistêmicas da pluralidade, não abrimos mão da verdade. Em segundo lugar, o encorajamento público de concepções de bem controversas, por meio de subsídios e de reconhecimento legal, não deixa de ser um caso de uso da coerção pública ainda que de modo indireto. Seja na arrecadação de verbas, seja no cumprimento legal de políticas de identidade, o aparato estatal está sendo usado coercitivamente. Por definição, toda política particularista de fomento cultural é uma forma de seleção entre inúmeras outras possibilidades igualmente viáveis.

Por fim, conta a favor do argumento perfeccionista que políticas multiculturais passem a fazer parte do repertório de valores liberais¹⁷. Contudo, se o objetivo da autoridade política é apenas promover a diversidade e a liberdade individual, não há razão para a promoção de uma relação justa entre diferentes concepções de bem. Pluralismo não significa favorecer apenas grupos historicamente oprimidos por maiorias morais – como me parece ser o apelo por trás de algumas posições multiculturais. Ao contrário. Os mesmos motivos que levam o Estado a afirmar ou reconhecer a diferença cultural de grupos culturalmente inferiorizados o levam também a permitir (ou até mesmo a subsidiar indiretamente) formas de vida propensas a utilizar o discurso de ódio, a sátira pejorativa, a manutenção de estereótipos de gênero e raça e o privilégio histórico de sua religião como formas de reprodução cultural legítima – todas elas, afinal, expressões autênticas em uma sociedade pluralista. Por que deveríamos tolerar tais reivindicações?

Isso não é uma objeção grave para o esquema raziano na medida em que, como vimos, tudo o que é exigido dos cidadãos é que obedeçam às políticas pluralistas do Estado. O problema é que estamos simplesmente deslocando a implausibilidade de razões internas para tolerar, do âmbito interpessoal, para a implausibilidade de razões internas para obedecer ao Estado. Peça permissão para ilustrar o argumento por meio de um exemplo.

Digamos que o consumo de carne se torne uma questão pública controversa no Brasil. Tomemos o caso de um vegetariano convicto dedicado à causa da libertação animal do sofrimento causado pela ação humana. Do seu ponto de vista ético, o Estado brasileiro está (apenas) parcialmente correto ao lidar com os animais. Por um lado, ele proíbe o sofrimento injustificado de qualquer forma de vida animal, regulariza o tratamento adequado aos animais domésticos e criminaliza a captura e a venda de animais selvagens. Por outro, ele subsidia na prática a produção e o consumo de carne animal. Ora, ainda que o vegetariano esteja preparado para aceitar a morte de animais para o consumo humano em circunstâncias específicas, nada justificaria aceitar a industrialização da vida de milhões de bois e porcos para a satisfação das preferências gastronômicas dos consumidores¹⁸. Por trás das

¹⁷ Raz (1994) define sua posição como a de um "liberalismo multicultural". Para o que estou chamando de "políticas multiculturais", ver Taylor (2000).

¹⁸ Apenas em 2010 foram consumidos no país 7,5 milhões de toneladas de carne bovina, 2,7 milhões de toneladas de carne suína e 7,8 milhões de toneladas de carne de frango (cf. Silva e Sousa et al., 2011, p. 480, 483 e 486).

convicções pessoais do vegetariano, existe a crença de que não existe uma diferença moral relevante entre as espécies animais, muito menos uma diferença que justifique a produção de dor e sofrimento de algumas espécies (bois, porcos e galinhas) para o aumento relativo de bem-estar de outras (*homo sapiens*). Outras concepções éticas da relação entre homem e animal concorrem na sociedade. Para alguns, o alimento animal é uma dádiva de deus (dos deuses) aos homens e, portanto, sua ingestão é parte importante daquilo que nos constitui como espécie escolhida. Para outros, homens e mulheres são “naturalmente carnívoros”, e, portanto, não faria sentido proibirmos seu consumo comercial. Já para a enorme maioria dos brasileiros, essa é uma questão absolutamente indiferente em suas vidas. Contudo, nosso vegetariano é irredutível: ele não quer abrir mão de sua convicção sob o risco de perder sua própria identidade enquanto sujeito moral. Estamos diante de um conflito moral controverso com consequências importantes para a sociedade. Ainda que o vegetariano não consiga aceitar a verdade moral da alternativa religiosa, ou a legitimidade da atitude dos apáticos sobre o problema, o argumento autonomista oferece uma razão determinada para que ele tolere o consumo alheio de carne na medida em que o próprio pluralismo de concepções acerca do convívio entre homem e natureza deve ser assegurado pelo Estado. O vegetariano mantém sua liberdade pessoal de lutar por regras mais rígidas na produção comercial de carne e, em contrapartida, deve respeitar, sob risco de coerção, a liberdade pessoal do carnívoro de manter seus churrascos aos finais de semana.

O problema está - tal como já estava em Mill - na razão pela qual exigimos esse sacrifício moral. A liberdade individual não é um valor forte o bastante para que o vegetariano aceite o apoio público ao massacre de animais, da mesma forma como ela não o é também do ponto de vista daqueles contrários ao aborto ou ao discurso de ódio. Menos convincente ainda é a alegação de que, no geral, o bem-estar social é maior na presença de mais diversidade nos modos de alimentação - já que isso aumenta indiretamente o leque das nossas escolhas pessoais. Aceitar a verdade dessa proposição significa aceitar que a libertação animal é apenas *parcialmente* verdadeira. Ao reivindicarmos um dever de tolerância não podemos exigir que as pessoas abram mão daquilo que as identifica como agentes morais.

Promover o maior número de oportunidades morais é um ideal bem diferente de promover condições equitativas entre essas oportunidades.

Ao tentar realizar *uma* concepção de bem determinada – seja um ideal de autonomia individual seja uma cultura liberal pluralista –, o Estado passa a justificar o uso da coerção coletiva de um modo extremamente arbitrário do ponto de vista de concepções de bem que não consideram a autonomia individual um único valor prioritário. O apelo da autonomia individual como razão para a tolerância vem do reconhecimento de que é correto oferecer a todos as bases de uma vida autônoma. Mas esse valor nada significa se não pudermos garantir que detentores de diferentes convicções éticas possuam o mesmo estatuto do ponto de vista da justificação da coerção pública. Mais do que o simples autodesenvolvimento pessoal, o ideal de tolerância traduz também uma demanda de equidade de oportunidades morais que a valorização da diversidade *per se* não é capaz de garantir. Se a virtude da tolerância depende apenas do valor da liberdade individual, então muito provavelmente ela seria uma virtude difícil *demais* de ser exigida do ponto de vista moral.

A justificação igualitária

Existe uma terceira possibilidade de justificarmos o dever de tolerância. Segundo esse argumento, temos o dever de tolerar aqueles que partilham conosco uma relação de igualdade política. Isto é, todos os cidadãos são iguais em direitos, e, portanto, ninguém deve ser *arbitrariamente* excluído do processo de decisão democrático em se tratando de valores e compromettimentos últimos da vida em sociedade. O dever de tolerar nesse é exigido naqueles casos nos quais o uso da coerção coletiva tem por finalidade alterar a estrutura de direitos básicos que compõem o próprio ideal de cidadania democrática.

Da saída é preciso ressaltar que, tal como os outros dois modelos de tolerância anteriores, a noção de reciprocidade entre iguais não é um argumento propriamente inédito – ainda que seja relativamente menos conhecido que os demais. Além disso, sua filiação teórica à teoria da justiça igualitária é evidente¹⁹. No que se segue, não reivindico nenhuma originalidade conceitual significativa em relação a essas teorias. Meu objetivo é demonstrar de que modo podemos construir uma concepção igualitária de tolerância, alternativa aos demais modelos.

¹⁹ Cf. Rawls (1971 e 2005). Outras formulações do argumento igualitário a favor da tolerância podem ser encontrados em Barry (1995), Nagel (1987) e Vita (2009). Para uma tentativa sistemática de desenvolver uma teoria da tolerância em bases rawlsianas, ver Petroni (2012, cap. 5).

Em sua formulação mais geral, o princípio igualitário de tolerância sustenta que *todos os cidadãos têm o dever de separar – e portanto possuem o direito de exigir que se separem – os critérios de verdade presentes em concepções morais particulares, de um lado, dos critérios públicos de justificação do uso da coerção coletiva, de outro, no momento de fundamentação de questões políticas fundamentais.*

Assim, em um processo de decisão democrática que tenha por objetivo alterar a extensão ou a natureza de direitos fundamentais, todos os agentes morais (*qua* cidadãos) possuem o dever de justificar seus argumentos *em algo mais* do que a mera constatação de uma verdade moral controversa que, no limite, seria impossível de ser aceita por todos. O raciocínio por trás do princípio é o de que é arbitrário excluir alguém da cidadania apenas porque não aceitamos a verdade moral de suas convicções éticas. Na maior parte dos casos podemos ter razões auxiliares para essa exclusão. O objetivo da tolerância é elevar os custos normativos desse processo, de tal modo que menores morais (quaisquer que seja elas) possam se proteger contra decisões majoritárias. Como foi dito anteriormente, toda forma de apelo à tolerância pressupõe uma medida de legitimidade do poder político. De acordo com o argumento igualitário, o dever de tolerar é a exigência de que no momento em que a natureza ou extensão da cidadania estejam em questão, valores e concepções de bem distintas das nossas sejam avaliadas do ponto de vista da igual cidadania e das razões internas as nossas concepções de bem.

Alguns conceitos empregados nessa definição exigem explicação. Começo pelo tipo de exigência que o dever de tolerar impõe sobre todos nós. Trata-se, a princípio, de uma demanda extremamente exigente: *todos* os cidadãos devem estabelecer uma distinção normativa entre dois tipos de razões: (i) razões que justificam a verdade de suas crenças e (ii) razões que justificam o emprego da coerção coletiva em uma democracia constitucional (Nagel, 1987, p. 229; e Vita, 2009, p. 70). Não estaríamos impondo uma meta *excessivamente* exigente sobre sujeitos políticos reais? Afinal, é justamente o comprometimento com a verdade de nossas crenças (e não a sua suspensão) que nos motiva a enfrentar os custos elevados da participação política. Na verdade, é exatamente esse o ponto do argumento igualitário. Temos um dever cívico de aceitar critérios mais exigentes de justificação quando alguém reivindica (nós próprios e os outros) a alteração dos princípios políticos fundamentais da vida em sociedade, independentemente do poder de barganha que nossas

concepções de bem venham a ter. Devemos assumir que tais princípios sejam de importância crucial para qualquer agente político uma vez que caso não existissem ou fossem controlados por outros não poderíamos viver de acordo com as nossas próprias verdades morais. Tais processos de alteração não constituem a totalidade da vida política de uma sociedade nem esgotam todas as esferas de interação social nas quais estamos inseridos. O princípio nos diz apenas que, por exemplo, caso precisemos decidir se é correto ou incorreto alterar a constituição para reconhecer novas formas de família, se devemos descriminalizar certas formas de aborto, se cabe ao Estado fomentar oficialmente certas religiões ou culturas particulares, ou ainda se devemos incluir ou excluir formas de contestação política, então todos possuem a dupla obrigação de (i) oferecer justificações públicas sujeitas a deliberação e (ii) de não recorrer *apenas* a verdades morais controversas que não poderiam ser aceitas por uma parcela dos outros cidadãos. Esse requisito de civilidade é a melhor maneira de interpretarmos aquilo que John Rawls (2005) denominou de demandas da razão pública.

Outros dois pontos importantes da definição exigem comentário. O fato de uma reivindicação satisfazer a exigência de reciprocidade não a qualifica imediatamente como legítima a ponto de prescindir das instituições e processos decisórios convencionais que organizam a vida política de um regime democrático. Não é porque posso argumentar a favor do aborto tolerantemente (e.g., usando argumentos médicos ou demográficos) que a sua legalização deveria ser válida imediatamente. Contudo, a recíproca não é verdadeira. O fato de um argumento apelar exclusivamente para a verdade ética ou religiosa da origem da vida humana não satisfaz as exigências de reciprocidade e, portanto torna-se um argumento potencialmente intolerante na esfera pública. Dito de outro modo, atender ao dever de civilidade é uma condição necessária, mas está longe de ser uma razão *suficiente* para a legitimidade de uma decisão política. A finalidade do teste é de natureza negativa: barrar reivindicações intolerantes²⁰.

Em segundo lugar, o fardo epistêmico da justificação não recai nem sobre a totalidade de nossas interações sociais nem sobre todos os agentes sociais da mesma maneira. Ele recairá mais fortemente sobre aqueles que exercem cargos e posições de prestígio na estrutura da autoridade política,

²⁰ Agradeço a Denilson Werle por chamar minha atenção para esse ponto.

na medida em que seu poder de discricionariedade nessas posições acarreta consequências duradouras na sociedade. Além disso, seria intolerante pelos próprios critérios de reciprocidade exigir deveres de civilidade em todas as esferas de nossas vidas. Temos o dever de tolerar *qua* cidadãos e não necessariamente *qua* agentes morais, de tal forma que outros tipos de relações sociais, como as associações civis e a família, estejam imunes a essa necessidade. A questão aqui é saber se além de custoso é *possível* esperar que agentes morais exerçam papéis cognitivos diferentes sem colocar em risco sua integridade moral²¹. Essa possibilidade conta com certa plausibilidade sociológica nas sociedades contemporâneas nas quais a tarefa de assumir papéis múltiplos e potencialmente contraditórios (chefe, empregado, fiel, pai, membro, eleitor etc.) é um dado permanente da vida social. Contudo, o aspecto crucial do problema reside na relação entre pluralismo moral e legitimidade democrática. Uma vez que aceitamos a tese do pluralismo moral e a consequente irredutibilidade racional de certos conflitos morais, o dever de separar razões de justificação de razões de verdade é a única forma possível de evitar a alienação política de uma parcela significativa de agentes morais e assegurar um ideal de igualdade de direitos políticos. Um critério viável de demarcação entre essas esferas acompanharia mais as instâncias de funcionamento das principais instituições políticas de uma sociedade do que propriamente sua cultura política. Associações, família, mercado e imprensa livre²² seriam alguns exemplos de esferas sociais nas quais exercemos outros papéis além de cidadãos (ainda que, obviamente, tais instâncias sociais continuem sujeitas às exigências da legitimidade do poder democrático). Argu-

²¹ Ver Williams (1969) para um tipo importante de objeção. Agradeço a Raissa Ventura por me chamar a atenção sobre esse ponto.

²² O problema da liberdade de expressão é um caso particularmente complicado. Assumimos como trivial que ações e discursos possam ser legitimamente restringidos quanto à forma de sua expressão. A pergunta importante a ser feita é: podemos restringir o *conteúdo* de ações e discursos – supostamente intolerantes – apenas por conta de suas consequências na formação das crenças pessoais? Não é simples traçar os limites de uma esfera pública institucionalizada, tampouco devemos subestimar o impacto da mídia na configuração dos valores sociais. Entretanto, parece-me claro que o argumento da tolerância proíbe categoricamente tanto o controle estatal de formação de crenças como a supressão legal do debate público não institucionalizado. Isso pelos mesmos motivos pelos quais protege todos os demais direitos. A liberdade de expressão é um dos direitos constitutivos da cidadania e, portanto, encontra-se sob a proteção do dever de tolerância no debate público. Isso significa, por exemplo, que o discurso de ódio não precisa ser tolerado caso possamos oferecer justificativas adicionais ao valor de verdade de suas crenças, mas não permite, por outro lado, a censura de uma obra odiosa como o *Mein Kampf* apenas pela natureza equivocada de seus argumentos. Agradeço a Renato Francisquini por ter me levado a esclarecer a questão.

mentos do tipo “homossexualismo é pecado”, “supremo só Deus”, “é preciso abolir a família em nome da libertação feminina”, ou ainda “o consumo de animais é criminoso”, são exemplos típicos de reivindicações intolerantes no modelo igualitário. Devemos impedir que pautem o funcionamento das instituições democráticas na medida em que não poderiam pautar o uso coletivo da coerção sem alienar uma parcela significativa de cidadãos. Mas isso não impede que temas como o aborto, as escolhas religiosas, formas de relação afetiva e os direitos animais continuem a ser debatidos e contestados publicamente. Ao contrário: a proteção constitucional permite que eles possam ser debatidos livremente na cultura política de uma democracia sem a possibilidade sinistra de se tornarem fontes de conflito extrainstitucional.

Uma vez aceita a descrição do argumento, a pergunta a ser colocada é: como justificar uma divisão entre razões que são internas a concepções de bem e razões externas de legitimidade política? Como determinar o escopo de rejeições arbitrárias de um ponto de vista moral? De saída, é preciso deixar claro que por democracia entendo um conceito normativo e não *apenas* um modelo institucional de tomada de decisões políticas. Democracia deve ser entendida como um sinônimo para uma “sociedade de iguais” (Vita, 2009, p. 84), na qual todos aqueles que se encontrem sujeitos às instituições políticas, sociais e econômicas devem partilhar de um mesmo *status* moral enquanto cidadãos. É por conta dessa igualdade de *status* que podemos justificar tanto os mecanismos institucionais básicos de um regime democrático (como a igualdade de direitos civis e políticos, a justiça procedimental, a livre competição eleitoral etc.) quanto uma distribuição igualitária dos recursos para o exercício da cidadania como renda e riqueza e acesso a bens públicos como saúde e educação. Quanto ao problema específico da tolerância, duas classes de direitos democráticos são fundamentais.

Em primeiro lugar, todos devem contar com as liberdades básicas convencionais que compõem a cidadania. Liberdades essas compatíveis, em princípio, com outras formas de regimes políticos. Além disso, todos devem contar com o igual direito de influenciar a natureza e o destino da sociedade. O modo convencional de expressarmos esse direito são as liberdades de associação, consciência e expressão e a igualdade de voto, além, é claro, dos mecanismos convencionais de representação. No caso de argumentos intolerantes, como vimos, uma parcela da cidadania encontra-se excluída da efetividade da igual consideração democrática. Caso a efetividade dos direitos

básicos de alguém esteja condicionada à decência dos costumes, à deferência a valores majoritários ou a um conjunto predefinido de identidades socialmente aceitáveis, estamos diante de uma forma grave de alienação política. Na excelente formulação de Thomas Scanlon (2003, p. 193), “o que [o valor] da tolerância expressa é um reconhecimento de igual pertencimento político (...) um reconhecimento de que os outros possuem tanto direito como eu de contribuir para a definição de nossa sociedade”. Isso significa que a igualdade de direitos políticos exige não apenas que todo cidadão tenha a igual liberdade de participar do poder, como também os recursos e salvaguardas necessários para influenciar efetivamente os resultados democráticos²³. Para o modelo igualitário, um dever de tolerância nada mais é do que a exigência de efetividade de direitos políticos.

Essa distinção entre direito e sua efetividade é crucial para entendermos a lógica por trás do modelo igualitário de tolerância. Para os efeitos de uma moralidade política democrática, a perda de efetividade de direitos é, no limite, tão reprovável quanto sua perda nominal. Uma analogia pode ser útil para ilustrar esse ponto. No Brasil, entre os anos 1969 e 1979, o Ato Institucional nº 5, promulgado pelo governo militar do general Costa e Silva, condicionou a concessão de todos os direitos políticos vigentes no país (art. 5), além do acesso à justiça procedimental (art. 10), aos valores morais de uma parcela da sociedade brasileira. Os juristas e demais defensores do regime empregaram a noção de “liberdade vigiada” para condicionar a validade da cidadania à deferência aos valores sustentados pelo regime, a saber, a crença de que um governo de elites militares era a única solução política para o país²⁴. O caso é um exemplo extremo de exclusão legal, colocando em questão não apenas a tolerância da sociedade brasileira mas principalmente a legitimidade do regime em questão. De toda forma, ele ilustra o raciocínio moral por trás de uma exigência igualitária frente ao uso da coerção. Mesmo regimes plenamente democráticos podem criar e reproduzir circunstâncias nas quais minorias morais tenham a efetividade de seu direito político aliena-

²³ Para a distinção importante entre “igual direito de participar”, por um lado, e “oportunidades efetivamente iguais de participação”, por outro, ver Przeworski (2010, p. 66).

²⁴ Provavelmente esse seja um dos casos mais dramáticos de exclusão política na história recente do Brasil. Contudo, ao utilizá-lo, não estou sugerindo que esses mesmos direitos não estivessem ameaçados bem antes do AI-5, nem que sua mera revogação legal foi suficiente para abolir mecanismos extralegais de coerção. A respeito da noção de “liberdade vigiada”, ver o texto integral do Ato: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=194620>.

da. Tanto as vias institucionais como a esfera pública podem oferecer custos e barreiras impossíveis de serem superados por adeptos de concepções de bem minoritárias. Ainda que o quadro institucional e a natureza do regime sejam radicalmente diferentes nos dois casos, não acredito que as *razões morais* contrárias à exclusão seletiva sejam distintas.

Vimos que o modelo perfeccionista enfrenta sérias dificuldades de validar sua métrica de imparcialidade entre diferentes concepções de bem. Em que medida a tolerância como um dever de reciprocidade nos levaria mais longe? Afinal, exigir imparcialidade argumentativa de quem se engaja em conflitos de valores é aparentemente tão fraudulento quanto apelar a um ideal perfeccionista de autonomia individual. Quais as garantias de que não estamos diante de mais um “projeto sectário de poder liberal” sob falsas pretensões de universalidade e imparcialidade? Na medida em que uma pergunta como essa pode de fato ser respondida, três pontos importantes da métrica igualitária precisam ser ressaltados.

Em primeiro lugar, existe uma distinção básica no que diz respeito ao sentido de imparcialidade que está sendo defendido. Afirmei na seção anterior que um vegetariano radical nunca poderia aceitar a legitimidade de outras concepções de bem quanto ao trato de animais sem por em risco, ao mesmo tempo, sua integridade moral. Referi-me a dificuldade de aceitar que o Estado seja neutro, ou imparcial, entre diferentes *concepções de bem* quando se trata de obedecê-lo. Contudo, isso é diferente de aceitar a legitimidade de que outras *peessoas* endossem concepções de bem diferentes das nossas. Existe uma diferença importante entre a obrigação de (i) aceitar que x é legítimo e (ii) aceitar que é legítimo que p tenha a crença que x é legítimo. Podemos afirmar que (i) e (ii) representam dois níveis de legitimidade distintos que argumentos a favor do multiculturalismo (como é o caso do liberalismo perfeccionista) têm dificuldade em estabelecer²⁵. Não é preciso que pessoas tolerantes – no sentido específico do argumento igualitário – respeitem a validade das doutrinas alheias às suas, mas apenas que reconheçam o *status* moral e a responsabilidade individual daqueles que as endossam. Mesmo que um dado resultado seja repugnante do ponto de vista do vegetariano – o subsídio estatal no nosso exemplo –, a autoridade política não tem nada a dizer quanto à verdade ou falsidade da crença moral em questão, apenas que

²⁵ O próprio Rawls é ambíguo nessa questão, oscilando entre esses dois usos. Cf. Rawls (2005, Conferência IV), na qual desenvolve a noção de um “consenso sobreposto” de diferentes *concepções* de bem.

cidadãos as endossam por meio de processos legítimos. Se temos o dever de tolerar, temos o dever de tolerar pessoas com valores distintos dos nossos e não concepções de bem.

Além disso, o argumento não reivindica imparcialidade quanto aos resultados de controvérsias morais. É provável que algumas doutrinas tenham mais dificuldade do que outras em se desenvolver em uma cultura democrática e que a disseminação de hábitos tolerantes altere o conjunto de valores socialmente disponíveis. Mas isso não decorre de uma tentativa estatal deliberada de fomento a certas concepções consideradas intrinsecamente melhores do que outras. Tampouco o argumento pretende ser imparcial quanto aos custos pessoais envolvidos na tolerância. Como bem formulou Álvaro de Vita (2009, p. 78), “o mero fato de que decisões políticas impõem custos aos interesses ou às convicções morais ou religiosas de alguns (ou muitos) cidadãos, tal como eles as entendem, não é uma razão suficiente para considerar que há uma violação à norma de neutralidade”.

Em último lugar, uma interpretação difundida da tolerância afirma que, em sua essência, o argumento tem por consequência neutralizar conflitos políticos genuínos em uma sociedade democracia. Uma vez que confrontos morais são inevitáveis e, por vezes, benéficos para a contestação do *status quo* político, a tentativa de contorná-los por meio de conceitos abstratos como igualdade e imparcialidade teria por resultado um tipo opressivo de consenso social. Os verdadeiros modos de contestação política ficariam de fora da esfera pública tanto quanto reivindicações intolerantes²⁶.

É preciso concordar que o argumento é em parte correto. *Caso* a tolerância fosse a única exigência normativa da igualdade, isto é, caso o dever de reciprocidade fosse a única dimensão da justiça social, então a crítica teria sentido. Entretanto, as condições necessárias ao pleno exercício da cidadania exigem a distribuição justa de recursos e oportunidades sociais tanto quanto a métrica da tolerância. *Não temos* um dever de tolerar injustiças sociais. Podemos afirmar que uma demanda de tolerância sem sua contraparte de justiça social é o modo típico de dominação simbólica em sociedades altamente desiguais. Quanto a isso estamos de acordo. O dever de tolerância tem por objetivo

²⁶ A crítica aparece em diferentes formas. Dois exemplos paradigmáticos são Foucault (2001 [1984], p. 1.525) e Adorno e Horkheimer (1985, p. 27). Vale ressaltar que essa incompreensão é mais um motivo para colocarmos em segundo plano o alcance de um “consenso sobreposto” de concepções abrangentes tal como sugerido pelos últimos trabalhos de Rawls (2005, Conferência IV).

apenas permitir que reivindicações de minorias políticas e culturais tenham o mesmo estatuto político *de fato* que grupos historicamente privilegiados ou culturalmente hegemônicos quanto ao uso da coerção coletiva (o que em muitos casos pode significar a própria sobrevivência física desses grupos). Os custos da contestação política em uma sociedade igualitária devem ser distribuídos equitativamente entre todas as reivindicações que atendam as exigências da cidadania.

A consequência mais difícil da tolerância talvez seja justamente sua principal virtude: a proteção de *todas* as formas de minorias, sejam elas agradáveis ou não para nós. A questão é decidir se esse é um custo que vale a pena ou não pagar. Minha posição é a de que temos boas razões para pagá-lo. Em uma sociedade na qual minorias de gênero têm sua integridade física ameaçada apenas por exercerem sua sexualidade, grupos étnicos e raciais não são levados a sério em sua reivindicação histórica de reparação, em que um número cada vez maior de cidadãos que se identificam como não crentes não encontra espaço na política ou na mídia para expressar seus valores, e reivindicações de estilos de vida socialmente periféricos são tratados com os mesmos mecanismos repressivos utilizados em governos ditatoriais, a crítica filosófica à (suposta) neutralização dos conflitos é um preço relativamente baixo comparado aos ganhos emancipatórios da tolerância. Um dever democrático de tolerância teria implicações radicais, e até hoje inimagináveis, para a história de nossa esfera pública.

Caso a tolerância seja, de fato, a virtude moral de aceitarmos que outros façam parte de nossa vida em comum, mesmo quando não podemos concordar com os valores que pautam suas ações, então uma concepção igualitária desse convívio é nossa melhor opção disponível. Até o momento.

Referências

- ADORNO, Theodore W. & HORKHEIMER, Max (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BARRY, Brian (1995). *Justice as impartiality: a treatise on social justice*. Oxford: Clarendon Press.
- BARUCH, Marc Olivier (2013). "Gay marriage and the limits of French liberalism". *Dissent*. Disponível em: <http://www.dissentmagazine.org/article/gay-marriage-and-the-limits-of-french-liberalism>. Acessado em: 29 mai. 2014.

- BERLIN, Isaiah (1997a). “The pursuit of the ideal”, em *The proper study of mankind: an anthology of essays*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- _____ (1997b). “The originality of Machiavelli”, em *The proper study of mankind: an anthology of essays*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- _____ (1997c). “Two concepts of liberty”, em *The proper study of mankind: and anthology of essays* New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- BUCHANAN, James (1975). *The limits of liberty: between anarchy and Leviathan*. Chicago: Chicago University Press.
- CARDOSO, Sérgio (1996). “Uma fé, um rei, uma lei: a crise da razão política na França das guerras de religião”, em NOVAES, ADAUTO (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DWORKIN, Ronald (1978). *Taking rights seriously*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2011). “What is a good life?”. *The New York Review of Books*, n. 11.
- HART, Herbert Lionel Adolphus (1961). *The concept of law*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- FOUCAULT, Michel (2001 [1984]). “Le retour de la morale”, em *Dits at écrits: 1976-1984*. Paris: Gallimard.
- FRANKFURT, Harry (1998). “Freedom of the will and the concept of a person”, em _____. *The importance of what we care about: philosophical essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FORST, Reiner (2013). *Toleration in conflict: past and present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GREY, John (1996). *Mill on liberty: a defense*. 2. ed. New York: Routledge.
- KYMLICKA, Will (1992). “Two models of pluralism and tolerance”. *Analyse & Kritik*, n. 13, p. 33-56.
- MACINTYRE, Alasdair (1988). *Whose justice? Which rationality?*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- NAGEL, Thomas (1987). “Moral conflict and political legitimacy”. *Philosophy and Public Affairs*, v. 16, n. 3, p. 215-40.
- PETRONI, Lucas (2012). *Liberalismo político: uma defesa*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). São Paulo: Departamento de Ciência Política, Universidade de São Paulo. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-13032013-123653/pt-br.php>. Acessado em: 29 mai. 2014.
- PRZEWORSKI, Adam (2010). *Democracy and the limits of self-government*.

- Cambridge: Cambridge University Press.
- RAWLS, John (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Belknap Harvard University Press.
- _____ (2001). *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (2005). *Political liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press.
- RAZ, Joseph (1986). *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon University Press.
- _____ (1994). “Multiculturalism: a liberal perspective”, em *Ethics and the public domain*. Oxford: Oxford University Press.
- RONCAGLIA, Daniel (2011). “Marcha vira palco para críticas ao STF”, *Folha de S. Paulo*, 24 jun. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/po2406201107.htm>. Acessado em: 29 mai. 2014.
- RORTY, Richard (1989). “The contingency of a liberal community”, em *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCANLON, Thomas (2003). “The difficulty of tolerance”, em *The difficulty of tolerance: essays on political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHKLAR, Judith (2004). “The liberalism of fear”, em YOUNG, Shaun (ed.). *Political liberalism: variations on a theme*. Albany: SUNY Press.
- SILVA E SOUZA, Geraldo et al. (2011). “Previsões para o mercado de carne”, *Revista de Economia e Sociologia Rural*, v. 49, n. 2, p. 473-92.
- TAYLOR, Charles (2000). “A política do reconhecimento”, em *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- TUCK, Richard (1988). “Scepticism and toleration in the seventeenth century”, em MENDUS, SUSAN (ed.). *Justifying toleration: conceptual and historical perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VITA, Álvaro de (2009). “Sociedade democrática e tolerância liberal”. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 84, p. 61-81.
- WILDE, Oscar (1946). “The picture of Dorian Grey”, em ALDINGTON, Richard & WEINTRAUB, Stanley (eds.). *The portable Oscar Wilde*. New York: Penguin Books, p. 138-391.
- WILLIAMS, Bernard (1969). “Persons, character and morality”, em RORTY, Amelie (ed.) *The identities of persons*. Berkeley: Berkeley University Press.

_____ (2005). “Toleration: a political or moral question?”, em HAWTHORN, Geoffrey (ed.). *In the beginning was the deed: realism and moralism in political argument*. New Jersey: Princeton University Press.

Resumo

A tolerância é uma virtude difícil de ser praticada. Contudo, sociedades democráticas dependem dessa virtude todas as vezes que conflitos morais dividem cidadãos comprometidos com concepções de vida inconciliáveis entre si. O primeiro objetivo deste artigo é apresentar um modelo analítico da tolerância como um valor moral determinado – contra concepções instrumentais do valor. Em segundo lugar, o artigo procura demonstrar que, diferentemente do argumento liberal clássico, no qual o dever de tolerar é justificado pelo valor da autonomia pessoal, podemos construir uma teoria da tolerância que tenha por premissa normativa a relação de reciprocidade política entre iguais em cidadania.

Palavras-chave: tolerância, justiça, imparcialidade liberal, autonomia.

Abstract

Tolerance is a difficult virtue to be exercised. However, democratic societies depend on that virtue every time moral conflicts divide citizens committed to irreconcilable views on life. The article's first goal is to present an analytical model for tolerance as a determined moral value – against instrumental views of value. Its second goal is to demonstrate that, differently from the classical liberal argument in which the duty to tolerate is justified by the value of personal autonomy, it is possible to construct a theory of tolerance based on political reciprocity among equals in citizenship.

Keywords: tolerance, justice, liberal impartiality, autonomy.

Recebido em 29 de maio de 2014.

Aprovado em 6 de setembro de 2014.