

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Direito
Programa de Pós-Graduação em Direito

Alex Canal Freitas

**A NATUREZA E A JUSTIFICAÇÃO DA TOLERÂNCIA NA TRADIÇÃO LIBERAL:
entre neutralidade e perfeccionismo**

Belo Horizonte
2025

Alex Canal Freitas

**A NATUREZA E A JUSTIFICAÇÃO DA TOLERÂNCIA NA TRADIÇÃO LIBERAL:
entre neutralidade e perfeccionismo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais - PPGD/UFMG como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo

Belo Horizonte

2025

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

F866n Freitas, Alex Canal
A natureza e a justificação da tolerância na tradição liberal [manuscrito]:
entre neutralidade e perfeccionismo / Alex Canal Freitas. - 2025.
169 f.

Orientador: Marcelo Campos Galuppo.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade
de Direito.

Bibliografia: f. 158-169.

1. Direito - Filosofia - Teses. 2. Tolerância - Teses. 3. Dworkin, Ronald,
1931-2013 - Teses. 4. Raz, Joseph - Teses. I. Galuppo, Marcelo Campos.
II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 340.12



ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO ALEX CANAL FREITAS

Realizou-se, no dia 10 de junho de 2025, às 15:00 horas, na Faculdade de Direito, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *A natureza e a justificação da tolerância na tradição liberal: entre neutralidade e perfeccionismo*, apresentada por ALEX CANAL FREITAS, número de registro 2021653239, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. Marcelo Campos Galuppo - Orientador (UFMG), Prof. Leandro José de Souza Martins (IFMG), Prof. Vitor Amaral Medrado (UEMG), Prof. Marcio Luis de Oliveira (UFMG), Prof. Pablo Antonio Lago (UFMG).

A Comissão considerou a tese:

Aprovada, tendo obtido a nota 98,0.

Reprovada

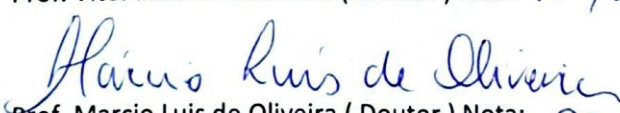
Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.


Belo Horizonte, 10 de junho de 2025.


Prof. Marcelo Campos Galuppo (Doutor) Nota: 100,0


Prof. Leandro José de Souza Martins (Doutor) Nota: 95,0


Prof. Vitor Amaral Medrado (Doutor) Nota: 100,0


Prof. Marcio Luis de Oliveira (Doutor) Nota: 95 (noventa e cinco)


Prof. Pablo Antonio Lago (Doutor) Nota: 100,0

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho e a conclusão da jornada de doutorado foram possíveis graças ao apoio, à paciência e à contribuição de muitas pessoas e instituições. A todas elas, desejo expressar minha mais profunda gratidão.

Primeiramente, agradeço a Deus pela força e pelas oportunidades que me foram concedidas para trilhar este caminho e superar os desafios encontrados.

À minha amada esposa, dedico um agradecimento muito especial. Sua paciência e compreensão diante das minhas ausências prolongadas e seu apoio inabalável, especialmente nos momentos mais desafiadores, foram fundamentais para que eu conseguisse chegar até aqui. Agradeço seu amor e companheirismo

Aos meus pais e irmãos, minha eterna gratidão. Pelo amor e apoio constante e pela torcida em cada etapa da minha vida acadêmica e pessoal. Este feito é, em grande parte, resultado do incentivo que sempre recebi de vocês.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Marcelo Galuppo, expresso meu mais sincero agradecimento. Sua orientação precisa, a confiança depositada em mim e no tema da pesquisa, abertura e diálogo franco, disponibilidade, compartilhamento e sabedoria foram essenciais para a construção desta tese. Agradeço a inspiração como acadêmico – professor e pesquisador – exemplar.

Agradeço aos membros do Colegiado do PPGD, pelo apoio institucional e pelo ambiente acadêmico propício ao desenvolvimento da pesquisa. A toda a comunidade acadêmica da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), especialmente nosso Núcleo Justiça e Democracia, por ser um espaço de constante aprendizado, debates enriquecedores e intercâmbio de ideias, e que proporcionou amizades valiosas.

À minha instituição de origem, o Instituto Federal do Espírito Santo (Ifes), especialmente ao Campus de Barra de São Francisco, agradeço o apoio institucional

que tornou possível a realização deste doutorado, particularmente o afastamento concedido para dedicação à pesquisa.

Aos amigos e colegas que ofereceram suporte, palavras de incentivo, conselhos valiosos e a partilha de experiências ao longo deste caminho, o meu muito obrigado.

RESUMO

FREITAS, Alex Canal. **A natureza e a justificação da tolerância na tradição liberal: entre neutralidade e perfeccionismo**, Belo Horizonte, 2025. 169p. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

A presente tese investiga a natureza e a fundamentação da tolerância na tradição liberal, valor intrinsecamente ligado à liberdade de consciência e autonomia e essencial para a convivência em sociedades plurais. Partindo do reconhecimento da evolução histórica do conceito desde seus precursores como Locke e Bayle, e analisando contribuições de Mill e Rawls, o trabalho se debruça sobre as disputas teóricas contemporâneas em democracias liberais plurais. Para tanto, contrastam-se as matrizes Neutralista e Perfeccionista do liberalismo, analisadas a partir das obras de Ronald Dworkin e Joseph Raz, respectivamente. Examina-se criticamente como cada abordagem fundamenta a tolerância e os desafios que enfrentam, como a dificuldade do neutralismo em diferenciar tolerância de indiferença e as preocupações sobre a potencial intolerância do perfeccionismo ao promover concepções específicas de vida boa. A análise conceitual da tolerância revela sua complexidade, seus paradoxos e a necessidade de uma justificação que vá além do mero *modus vivendi*. Argumenta-se que a pretensão de uma neutralidade estatal estrita se revela insuficiente e irrealizável para a ordem jurídica e política em contextos de pluralismo profundo. Defende-se, em contraste, que a tolerância, compreendida como a decisão justificada de não interferir em condutas ou crenças desaprovadas por razões éticas compartilháveis (e não por indiferença), é um princípio mais adequado. Esta forma de tolerância permite ao Estado defender valores liberais essenciais (como autonomia e liberdade) necessários à preservação do pluralismo e das instituições democráticas, sem recorrer à coerção ilegítima. Demonstra-se como o direito, através do conceito de “tolerância legal” exemplificado pelas isenções de consciência, opera nesse equilíbrio entre desaprovação e permissão em nome de valores superiores como a paz social e a liberdade.

Palavras-chave: tolerância liberal; neutralidade; perfeccionismo; Ronald Dworkin; Joseph Raz.

ABSTRACT

FREITAS, Alex Canal. **The nature and the justification of toleration in the liberal tradition: between neutrality and perfectionism**, 2025. 169p. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

This thesis investigates the nature and the justification of toleration in the liberal tradition, a value intrinsically linked to freedom of conscience and autonomy and essential for coexistence in plural societies. Starting from the recognition of the historical evolution of the concept since its precursors like Locke and Bayle, and analyzing contributions from Mill and Rawls, the work focuses on contemporary theoretical disputes in plural liberal democracies. For this purpose, the Neutralist and Perfectionist matrices of liberalism are contrasted, analyzed based on the works of Ronald Dworkin and Joseph Raz, respectively. It is critically examined how each approach grounds tolerance and the challenges they face, such as the difficulty of neutralism in differentiating tolerance from indifference and concerns about the potential intolerance of perfectionism when promoting specific conceptions of a good life. The conceptual analysis of tolerance reveals its complexity, its paradoxes, and the need for a justification that goes beyond mere *modus vivendi*. It is argued that the claim of a strict state neutrality proves insufficient and unrealizable for the legal and political order in contexts of deep pluralism. It is defended, in contrast, that tolerance, understood as the justified decision not to interfere in disapproved conducts or beliefs based on shareable ethical reasons (and not out of mere indifference), is a more adequate principle. This form of tolerance allows the State to defend essential liberal values (such as autonomy and liberty) necessary for the preservation of pluralism and democratic institutions, without resorting to illegitimate coercion. It is demonstrated how law, through the concept of “legal toleration” exemplified by conscience exemptions, operates in this balance between disapproval and permission in the name of higher values like social peace and liberty. The thesis concludes that this active and legally informed tolerance is fundamental for the maintenance of liberal democracies in the face of the continuous challenges of a markedly plural world.

Keywords: liberal toleration; neutrality; perfectionism; Ronald Dworkin; Joseph Raz.

RESUMEN

FREITAS, Alex Canal. **La naturaleza y la fundamentación de la tolerancia en la tradición liberal: entre neutralidad y perfeccionismo**, 2025. 169p. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

La presente tesis investiga la naturaleza y la fundamentación de la tolerancia en la tradición liberal, valor intrínsecamente ligado a la libertad de conciencia y autonomía y esencial para la convivencia en sociedades plurales. Partiendo del reconocimiento de la evolución histórica del concepto desde sus precursores como Locke y Bayle, y analizando contribuciones de Mill y Rawls, el trabajo se enfoca en las disputas teóricas contemporáneas en democracias liberales plurales. Para ello, se contrastan las matrices Neutralista y Perfeccionista del liberalismo, analizadas a partir de las obras de Ronald Dworkin y Joseph Raz, respectivamente. Se examina críticamente cómo cada enfoque fundamenta la tolerancia y los desafíos que enfrentan, como la dificultad del neutralismo en diferenciar tolerancia de indiferencia y las preocupaciones sobre la potencial intolerancia del perfeccionismo al promover concepciones específicas de vida buena. El análisis conceptual de la tolerancia revela su complejidad, sus paradojas, y la necesidad de una justificación que vaya más allá del mero *modus vivendi*. Se argumenta que la pretensión de una neutralidad estatal estricta se revela insuficiente e irrealizable para el orden jurídico y político en contextos de pluralismo profundo. Se defiende, en contraste, que la tolerancia, comprendida como la decisión justificada de no interferir en conductas o creencias desaprobadas por razones éticas compartibles (y no por indiferencia), es un principio más adecuado. Esta forma de tolerancia permite al Estado defender valores liberales esenciales (como autonomía y libertad) necesarios para la preservación del pluralismo y de las instituciones democráticas, sin recurrir a la coerción ilegítima. Se demuestra cómo el derecho, a través del concepto de “tolerancia legal” ejemplificado por las exenciones de conciencia, opera en este equilibrio entre desaprobación y permiso en nombre de valores superiores como la paz social y la libertad.

Palabras clave: tolerância; liberalismo; neutralidade; perfeccionismo; Ronald Dworkin; Joseph Raz.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 EVOLUÇÃO DA TOLERÂNCIA NA TRADIÇÃO LIBERAL	15
2.1 Fundamentos do Liberalismo	15
2.2 Contexto do desenvolvimento da tolerância e principais pensadores	19
2.3 John Locke: tolerância civil e secularização	22
2.4 Pierre Bayle: tolerância como direito à consciência errante	28
2.5 John Stuart Mill: tolerância e autonomia individual	33
2.6 John Rawls: tolerância nas instituições democráticas	37
3 PERSPECTIVAS LIBERAIS CONTEMPORÂNEAS: NEUTRALIDADE E PERFECCIONISMO	49
3.1 Ronald Dworkin e a justificação da neutralidade liberal	49
3.2 Estrutura da tolerância neutralista	55
3.3 Joseph Raz e a justificação do perfeccionismo liberal	63
3.4 Estrutura da tolerância perfeccionista	75
4 A NATUREZA E A JUSTIFICAÇÃO DA TOLERÂNCIA LIBERAL	80
4.1 Concepções de tolerância	80
4.2 Conceito de tolerância	82
4.3 Fronteiras da tolerância: indiferença, aceitação e intolerância	87
4.4 Paradoxos da tolerância	90
4.5 Justificação da tolerância	99
4.6 Limites da tolerância	104
5 O DIREITO E OS CONTORNOS DA TOLERÂNCIA LIBERAL	109
5.1 Tolerância como virtude normativa	110
5.2 Tolerância, paternalismo e liberdade	114
5.3 Estado neutro ou Estado tolerante?	118
5.4 Tolerância legal	126
5.5 Isenções de consciência e os limites legais da tolerância	136
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	145
REFERÊNCIAS	158

1 INTRODUÇÃO

A tolerância é uma virtude central do liberalismo. O papel distintivo e valoroso da tolerância no liberalismo, porém, não é claro, pois autores liberais têm pontos de vista diferentes. As diversas nuances das teorias liberais abordam a questão da tolerância de formas distintas; algumas apoiando a tolerância de mais tipos de atividades do que as outras. Alguns pensam razoavelmente que, embora a tolerância tenha valor, seus limites devem ser traçados de forma mais restrita. Neste sentido, a presente tese pretende investigar a concepção de tolerância na tradição liberal, a partir da distinção entre dois modelos de liberalismo, o neutralista e o perfeccionista.

A teoria liberal geralmente supõe que o Estado deve exibir um tipo de imparcialidade para diferentes concepções do bem. O Estado liberal neutro deve ser imparcial no sentido de que não deve procurar promover diretamente ou favorecer sistematicamente qualquer concepção de boa vida, nem deve adotar políticas que tenham como objetivo a eliminação ou desencorajamento de estilos de vida que são, segundo a opinião popular, desviantes ou degenerados. Muitas vezes, acredita-se que essa imparcialidade seja capturada por um ideal antipaternalista e antiperfeccionista de neutralidade liberal. É antipaternalista no sentido de que não interfere na busca de uma pessoa racional e autônoma daquilo que ela pensa ser bom (para si), mesmo que tal interferência seja considerada para promover o bem da pessoa de um ponto de vista mais objetivo. Seu antiperfeccionismo é apenas uma generalização dessa postura, na medida em que o Estado liberal não promove o bem geral para seus cidadãos de forma que viole o respeito pela vida autônoma desses cidadãos¹.

Mas a neutralidade é frequentemente criticada como um ideal que carece de suporte teórico adequado e é difícil de conciliar com o compromisso do liberalismo com o apoio do governo a vários elementos da cultura de uma comunidade. Uma abordagem perfeccionista da política rejeita o princípio da neutralidade do Estado em suas formulações. Para os perfeccionistas, não existe um princípio geral na moralidade

¹ CHRISTMAN, John. **Social and Political Philosophy**: A Contemporary Introduction. Second Edition. New York: Routledge, 2018, p. 114.

política que proíba o Estado de promover diretamente o bem, mesmo quando o bem está sujeito a desacordo².

O perfeccionismo é a visão de que a distribuição de recursos e oportunidades em uma comunidade pode ser adequadamente influenciada por julgamentos feitos pelo Estado sobre o valor de diferentes concepções do bem³.

Resulta claro o contraste entre o liberalismo neutral e o liberalismo perfeccionista, mesmo apoiado numa visão moderna do perfeccionismo. Ambos valorizam a autonomia, mas o primeiro entende-a no contexto de um modo de ver em que *a justiça* surge como o primeiro princípio das instituições sociais, enquanto o segundo a encara como um aspecto central da concepção *do bem* que essas mesmas instituições são chamadas a proteger e promover⁴.

Embora a necessidade de tolerância estatal em questões de moralidade pessoal continue sendo um compromisso político central para os liberais contemporâneos, seu acordo superficial compartilhado esconde desacordos mais profundos, tanto sobre a natureza da tolerância quanto sobre a melhor maneira de justificá-la.

Conforme Denise Meyerson⁵, no que diz respeito à primeira dessas questões, alguns liberais pensam que a tolerância é um ideal relativamente “estrito”, que se estende apenas até a garantia de que o Estado não interfira coercivamente no exercício da livre escolha em questões de conduta autorreferencial. Outros, no entanto, têm uma concepção mais “robusta” de tolerância, na qual o Estado é obrigado a abster-se completamente de se aliar aos ideais éticos da boa vida.

Ronald Dworkin, por exemplo, defende a concepção mais robusta, ou seja, o princípio da moralidade política de que a lei não deve ser usada para promover modos de vida moralmente valiosos. Para Dworkin, o Estado não deve punir ou discriminar as pessoas com base em uma conduta moralmente degradante. Esse princípio da

² WALL, Steve. **Liberalism, Perfectionism and Restraint**, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 8.

³ “O perfeccionismo apresenta-se como uma filosofia política que visa criticar o liberalismo neutral. Mais do que isso, trata-se de uma filosofia política que pretende substituir-se ao liberalismo neutral”. BRITO, Miguel Nogueira de. **As andanças de Cândido**: Introdução ao pensamento político do século XX. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 98

⁴ BRITO, Idem, *Ibidem*.

⁵ MEYERSON, Denise. Three versions of Liberal Tolerance: Dworkin, Rawls, Raz. **Jurisprudence**, vol. 3, n. 1, 2012, p. 37.

moralidade política exige que os decisores políticos sejam neutros em questões de vida boa, ou seja, adota a visão da “neutralidade do Estado”.

Em contraste, Joseph Raz rejeita a neutralidade e endossa o “perfeccionismo do Estado” como o princípio apropriado da moralidade política. Raz defende a visão de que o Estado deve estar legitimamente preocupado com o caráter moral de seus cidadãos e considera correto o Estado encorajar os cidadãos a levar uma vida virtuosa, contanto que os critérios do Estado sejam robustos.

No que se refere à segunda dessas questões, a justificação filosófica da tolerância reflete sobre por que um estado tolerante é desejável. Por um lado, alguns liberais acreditam que a tolerância do Estado é necessária para permitir que os indivíduos levem vidas autônomas e autodeterminadas ou experimentem diferentes estilos de vida, e por isso apelam para a verdade de ideais éticos distintamente liberais, como individualidade e autonomia, ao justificar um Estado que cria um amplo espaço para a liberdade pessoal. Outros liberais, por sua vez, estão em busca de argumentos menos “sectários” para arranjos políticos liberais – argumentos que fazem menos suposições contestadas e com os quais os não-liberais também podem concordar, evitando uma controversa concepção liberal da boa vida.

É possível dizer, no que diz respeito à natureza da tolerância, que Dworkin e Raz se separam, porém no que toca a justificação da tolerância, eles parecem se aproximar. Raz e Dworkin acreditam que a tolerância do Estado é necessária para permitir que os indivíduos levem vidas autônomas e autodeterminadas ou experimentem diferentes estilos de vida. Seus argumentos para a fundamentação da tolerância do Estado apelam para a verdade de ideais éticos distintamente liberais, como individualidade, igualdade e autonomia, ao justificar um Estado que cria um amplo espaço para a liberdade pessoal⁶.

A partir dessas considerações preliminares, o enfoque e objetivo da pesquisa é perquirir a natureza e a fundamentação da tolerância na tradição liberal, contrapondo

⁶ MEYERSON, Denise. Three versions of Liberal Tolerance: Dworkin, Rawls, Raz. **Jurisprudence**, vol. 3, n. 1, 2012, p. 38.

as duas matrizes (Neutralista e Perfeccionista), a partir dos dois autores supracitados como representativos delas (Dworkin e Raz), e verificar a importância dessas duas perspectivas para a compreensão das democracias liberais modernas e do estado de direito, investigando, em especial, a conexão entre direito, tolerância e pluralismo.

Esse caminho objetiva responder a seguinte pergunta: De que modo o perfeccionismo fornece uma base normativa mais consistente do que a neutralidade para justificar a atuação do Estado Liberal na promoção da tolerância? Com fundamento em uma análise jurídico-filosófica, busca-se trazer uma perspectiva analítica da tolerância como componente do direito. Pretende-se investigar e propor a solução para como o Estado combina os elementos essenciais da tolerância, aprovação e desaprovação.

Para tanto, o presente trabalho se estrutura em quatro capítulos, conforme detalhado a seguir. O **capítulo 2** estabelece o contexto histórico e filosófico da tolerância no pensamento liberal. Inicia-se pela análise dos fundamentos do liberalismo e do cenário das guerras religiosas, essenciais para o surgimento da tolerância como princípio. Em seguida, examinam-se as contribuições de pensadores cruciais como John Locke, Pierre Bayle, John Stuart Mill e John Rawls, destacando como suas ideias sobre a separação entre Estado e religião, a liberdade de consciência (mesmo errante), a autonomia individual e a justiça nas instituições democráticas moldaram e expandiram o conceito de tolerância ao longo do tempo.

O **capítulo 3** adentra o debate teórico atual, contrastando as duas principais matrizes liberais no que tange à tolerância. Discute-se a natureza e a estrutura da neutralidade liberal, representada pela obra de Ronald Dworkin, e, em contraponto, a natureza e a estrutura do perfeccionismo liberal, com foco nas ideias de Joseph Raz. Este capítulo é central para apresentar as diferentes formas como a tolerância é compreendida e fundamentada no liberalismo contemporâneo, conforme as posturas neutralista e perfeccionista frente às concepções de vida boa.

No **capítulo 4**, o foco recai sobre o próprio conceito de tolerância, sua complexidade e seus desafios. Exploram-se as diferentes concepções e a definição precisa da tolerância, bem como as fronteiras móveis que a distinguem da indiferença, aceitação

e intolerância. O capítulo dedica-se, ainda, à análise dos paradoxos inerentes à tolerância, buscando oferecer uma justificação para este princípio e traçar seus limites.

Por fim, o **capítulo 5** investiga a relação entre a tolerância e o sistema jurídico no contexto do Estado de Direito e do pluralismo. Aborda-se a tolerância como virtude normativa e discute-se a distinção entre tolerância, paternalismo e a complexa relação entre Estado neutro e Estado tolerante. O capítulo apresenta o conceito de “tolerância legal” como uma forma de o direito lidar com a diversidade, analisando as isenções de consciência como exemplo concreto de como os limites legais da tolerância são estabelecidos na prática jurídica. Neste capítulo apresenta-se os três meios pelos quais o Estado envolve-se ou promove a tolerância, além de propor as quatro esferas de atuação do direito e da tolerância.

Nas **Considerações finais** retomamos os principais argumentos desenvolvidos para responder à questão de pesquisa central. Sintetiza-se a análise das matrizes neutralista e perfeccionista. Apresenta-se a posição defendida de que a tolerância, compreendida como um princípio que envolve desaprovação qualificada e abstenção justificada, mostra-se mais adequada a partir do perfeccionismo do que a neutralidade estrita para a ordem jurídica e política em sociedades plurais. Argumenta-se que essa tolerância, capaz de defender valores liberais essenciais e visível na prática do direito através da “tolerância legal”, é fundamental para a manutenção das democracias liberais no contexto do pluralismo contemporâneo.

2 EVOLUÇÃO DA TOLERÂNCIA NA TRADIÇÃO LIBERAL

2.1 Fundamentos do liberalismo

O liberalismo pode ser compreendido como uma tradição política e intelectual ampla e multifacetada, que não se restringe a uma única concepção fixa, mas se desdobra em diferentes vertentes, muitas vezes em competição entre si. Embora a ampliação excessiva de suas características possa reduzir sua distinção em relação a outras tradições, como o conservadorismo e o republicanismo, ainda é possível identificá-lo como um campo de pensamento específico, seja por meio da diversidade de tradições liberais, seja como uma única tradição fragmentada em correntes divergentes. Dessa maneira, o liberalismo se manifesta tanto na trajetória de variados movimentos políticos quanto no conjunto de ideias e argumentos filosóficos que os fundamentam. Além disso, continua sendo um campo de pesquisa em constante desenvolvimento dentro da filosofia política contemporânea, no qual seus princípios e aplicações são frequentemente debatidos e aperfeiçoados⁷.

A evolução do liberalismo viu a liberdade unida a outros valores de igual importância. Nesse entendimento, o liberalismo é uma concatenação de conceitos centrais dos quais a liberdade é apenas um, cada um dos quais pode aparecer em diferentes ponderações relativas⁸.

Há várias propostas de apresentar as ideias essenciais do pensamento liberal. John Gray⁹ argumenta que todas as vertentes do liberalismo compartilham uma concepção moderna e comum de homem e sociedade. Ele apresenta quatro aspectos centrais: é individualista, pois prioriza a pessoa em relação à coletividade¹⁰; igualitária, ao atribuir

⁷ WALL, Steven. Introduction. In: WALL, Steven (Ed.). **The Cambridge Companion to Liberalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 1.

⁸ FREEDEN, Michael. Liberalism. In: GAUS, Gerald, D'AGOSTINO, Fred; MULDOON, Ryan (Eds.). **The Routledge companion to social and political philosophy**. Second edition. New York, NY: Routledge, 2025, p. 231-232.

⁹ GRAY, John. **Liberalism**. 2.ed. Minneapolis: Minnesota Press, 1986, p. XII-XIII.

¹⁰ "A tese da prioridade da parte sobre o todo indica que, no conflito entre interesses coletivos e direitos individuais, estes devem prevalecer sobre aqueles, porque, em última instância, os indivíduos são tidos pela causa e fundamento da sociedade, cuja origem é explicada mediante a hipótese de um contrato voluntário realizado entre indivíduos livres. Assim, podemos definir o liberalismo como a concepção que afirma a prevalência ontológica, axiológica e histórica do indivíduo sobre a comunidade". GALUPPO, Marcelo Campos. Matrizes do Pensamento Jurídico: um exemplo a partir da literatura. In:

o mesmo valor moral a todos os indivíduos; universalista, ao considerar a humanidade como uma unidade moral acima de diferenças culturais e históricas; e meliorista, ao acreditar na possibilidade de aperfeiçoamento das instituições sociais e políticas. Essa concepção confere ao liberalismo uma identidade distinta, apesar de sua diversidade interna.

Edmund Fawcett¹¹ sintetiza o pensamento liberal também em quatro temas centrais: conflito, poder, progresso e respeito cívico. Esses conceitos são interligados e apresentam certa sobreposição, podendo ser resumidos da seguinte forma: o reconhecimento de que conflitos de interesses e visões de mundo são inevitáveis em uma sociedade e devem ser gerenciados em vez de eliminados; a rejeição ao poder arbitrário e descontrolado, especialmente o governamental; a convicção de que a vida social pode ser aprimorada; e a aceitação de que as pessoas devem ter liberdade para buscar seus próprios projetos e formas de realização. Esses princípios podem ser expressos como tolerância, liberdade, meliorismo e pluralismo social, representando tendências amplas do liberalismo que variam conforme o contexto histórico e social.

Ainda é possível conceituar o liberalismo por meio de rejeições gerais, isto é, em termos negativos (“antipatias liberais”). Segundo Alan Ryan¹², o liberalismo se caracteriza por uma oposição histórica a diferentes formas de tirania, manifestando-se em duas rejeições centrais. Primeiro, o antiabsolutismo, que reflete a preocupação liberal em evitar o poder absoluto e arbitrário, independentemente de sua origem. Segundo, o antiteocratismo, que expressa a rejeição à fusão entre autoridade secular e religiosa, enfatizando a defesa da liberdade de consciência e da tolerância religiosa, bem como a oposição a qualquer monopólio religioso.

Ainda de acordo com Ryan, a partir dessas oposições, o liberalismo pode ser compreendido por meio de quatro

GALUPPO, Marcelo Campos. (Org.). **O Brasil que Queremos**: Reflexões sobre o Estado Democrático de Direito. 1ed. Belo Horizonte: PUC Minas, 2006, p. 516.

¹¹ FAWCETT, Edmund. **Liberalism**: the life of an idea. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2015.

¹² RYAN, Alan. Liberalism. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas (Eds.). **A Companion to Contemporary Political Philosophy**. Malden: Blackwell Publishing, 2007, p. 366-372. Ainda aponta uma terceira oposição, anticapitalista, que, no entanto, não esteve presente desde o início da tradição liberal, mas surgiu como uma reação ao desenvolvimento do capitalismo industrial e suas consequências sociais no século XIX.

prescrições fundamentais, que delineiam sua visão sobre o indivíduo, a sociedade, o Estado e a comunidade internacional:

1. O liberalismo concebe os indivíduos como seres autocriadores, cuja realização não está atrelada a um único modelo de vida boa. Assumir a responsabilidade pela própria trajetória e tomar decisões sobre o próprio destino é, em si, um elemento essencial da boa vida. Embora os liberais não considerem a simples capacidade de escolha um bem absoluto, eles sustentam que a autonomia se desenvolve por meio do exercício da escolha.

2. Assim como valoriza a autonomia individual, o liberalismo defende uma sociedade caracterizada por associações voluntárias, nas quais os indivíduos colaboram para melhorar suas vidas. No entanto, ele é agnóstico em relação à estrutura econômica ideal, reconhecendo tanto os riscos do excesso de controle estatal, que pode ameaçar a liberdade, quanto os perigos de um capitalismo desenfreado, que permite a influência excessiva dos mais ricos sobre o poder político.

3. O liberalismo entende o Estado como a instância de coordenação coercitiva legítima, que não deve ter concorrentes nesse papel. Um Estado liberal deve operar sob o império da lei e minimizar o uso da coerção ao lidar com seus cidadãos. Embora haja divergências sobre a forma específica de governo que o liberalismo exige, há um compromisso inegociável com o governo constitucional. Uma visão alternativa e amplamente aceita dentro da tradição liberal é a de que o liberalismo conduz à democracia, pois cada indivíduo tem o direito de participar das decisões que afetam sua sociedade e o reconhecimento de sua condição de membro livre e igual na comunidade política.

4. No âmbito internacional, o liberalismo oscila entre duas perspectivas: uma que defende a promoção da liberdade sempre que possível e outra que enfatiza o direito das sociedades e dos Estados de autodeterminação. A posição mais distintamente liberal é a de que, quando há razões legítimas para a intervenção

externa, os poderes envolvidos devem buscar estabelecer instituições liberais-democráticas, de modo a evitar a necessidade de intervenções futuras¹³.

Na mesma linha, Jean Hampton¹⁴ identifica cinco compromissos fundamentais compartilhados pelas teorias liberais, apesar das divergências internas. Primeiro, o liberalismo valoriza a liberdade, concebida de formas variadas, e a igualdade, que também admite interpretações diversas, desde a formal até a substantiva. Segundo, o Estado liberal deve promover esses valores, preferencialmente por meio da democracia e de garantias como a tolerância, a liberdade de consciência e a neutralidade frente às concepções individuais do bem, embora haja disputa sobre o grau de intervenção estatal necessário para isso. Terceiro, o liberalismo exige que a autoridade política seja justificada aos indivíduos, seja com base em consentimento real ou hipotético, em nome de sua legitimidade. Quarto, todos os liberais confiam na razão como instrumento de deliberação pública e fundamento da legitimidade política, ainda que adotem diferentes concepções de racionalidade e moralidade. Por fim, essa confiança na razão reflete um legado iluminista compartilhado, no qual se acredita que os seres humanos, como agentes racionais, podem compreender e construir uma ordem política justa e legítima.

Nesse sentido, é possível afirmar que o liberalismo, sobretudo em sua vertente clássica, é uma tradição política fundamentada na defesa do governo limitado, na manutenção do Estado de Direito e na proteção dos direitos individuais. Sua base teórica se estrutura no compromisso com princípios como liberdade, igualdade e respeito, enfatizando a necessidade de restringir o poder arbitrário e a responsabilidade dos indivíduos por seus próprios destinos. Além disso, o liberalismo se associa à preservação das instituições democráticas, como a separação de poderes e a realização de eleições livres, garantindo um sistema político no qual a autoridade estatal seja controlada por normas jurídicas e mecanismos institucionais. Desde o seu surgimento no século XVII, essa tradição filosófica tem sido central na

¹³ RYAN, Alan. Liberalism. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas (Eds.). **A Companion to Contemporary Political Philosophy**. Malden: Blackwell Publishing, 2007, p. 372-379. O autor ainda afirma que os termos políticos são constantemente dotados de novos significados, e ainda que o liberalismo possa ser identificável, ele ainda muda ao longo do tempo (Idem, p. 362).

¹⁴ HAMPTON, Jean. The Common Faith of Liberalism. **Pacific Philosophical Quarterly**, Vol. 75, Issue 3-4, September-December, 1994.

formulação de modelos de governança que buscam equilibrar a autonomia individual e a necessidade de uma ordem política estável.

A partir dessas considerações é possível observar como o princípio da tolerância se apresenta como uma virtude central do liberalismo¹⁵, e, como será visto em seguida, se tornou seu “coração substantivo”¹⁶. Como Cohen argumenta, “não é exagero dizer que a história do liberalismo é a história moderna da tolerância”¹⁷. E novamente Ryan: “A defesa ou negação da tolerância como uma questão de direito divide o liberal e o não liberal mais nitidamente do que qualquer outra coisa.”¹⁸.

Contudo, para Russel Blackford¹⁹, o problema contemporâneo é que os ideais liberais perderam seu prestígio. Em um curto intervalo de tempo, a tolerância, outrora celebrada como uma virtude e uma atitude benéfica para a convivência social, passou a ser frequentemente percebida como um vício.

2.2 Contexto do desenvolvimento da tolerância e principais pensadores

É importante ressaltar que o conceito de tolerância foi formado, no sentido moderno, nos séculos XVI e XVII no contexto das guerras religiosas e perseguições. A tolerância surge como uma concessão de liberdade àqueles que estão em desacordo em matéria religiosa e na exclusão da coação da esfera religiosa.

O Renascimento representa um período de transição entre a Idade Média e a Idade Moderna, na busca pela renovação científica, literária e artística com base na Antiguidade Clássica, em direção a um ideal humanista. Os humanistas renascentistas, tais como Thomas Morus, Erasmo de Roterdã, Marsilio Ficino, Nicolau

¹⁵ TEN, Chien Liew. Liberal Toleration. **Social Research**, Vol. 66, n. 4, 1999, p. 1167.

¹⁶ HAMPTON, Jean. Should political philosophy be done without metaphysics? **Ethics**, v. 99, n. 4, p. 791-814, 1989.

¹⁷ COHEN, Andrew Jason. **Toleration**. Cambridge: Polity Press, 2014, p. 1.

¹⁸ RYAN, Alan. Liberalism. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas (Eds.). **A Companion to Contemporary Political Philosophy**. Malden: Blackwell Publishing, 2007, p. 369.

¹⁹ BLACKFORD, Russell. **How We Became Post-Liberal**. The Rise and Fall of Toleration. London: Bloomsbury Academic, 2024, p. 7.

de Cusa, Giovanni Pico della Mirandola e Bartolomé de las Casas²⁰, desenvolveram a noção de direitos subjetivos, liberdade de crença e a dignidade e igualdade entre os seres humanos. Numa época em que cada religião reivindicava a posse exclusiva da verdade, os humanistas reivindicam a paz²¹.

A Reforma Protestante será um segundo evento que influenciará a sociedade, a cultura e o pensamento, contribuindo para o trânsito ao mundo liberal moderno²². O protestantismo apresenta fatores políticos de progresso e de ruptura com a sociedade medieval, e nesse sentido, preparadores do mundo liberal, em que se situa historicamente a aparição das noções de indivíduo²³ e da filosofia dos direitos fundamentais²⁴.

Ademais, essa época começa a ser marcada pelo fenômeno da secularização, assentando as bases da liberdade e da igualdade e a separação da esfera pública e a esfera privada. Com efeito, a liberdade não usufrui de um processo histórico linear e progressivo, mas cíclico. O Edito de Nantes em França é o exemplo claro disto. Não foi a primeira tentativa de se instituir a tolerância religiosa juridicamente, mas se tornou um marco nessa direção, não obstante ser posteriormente revogada. Entre “avanços” e “retrocessos” a tolerância começa a ser defendida por diversos autores importantes da modernidade e assentar-se como uma virtude política²⁵.

John Locke, Pierre Bayle, Montesquieu, Voltaire e Jean-Jacques Rousseau são autores que ajudam a compreender a construção da noção de tolerância na modernidade. Em apertada síntese, Locke estabelece a distinção entre sociedade civil

²⁰ ADEODATO, João Maurício. Função retórica do direito na construção das fronteiras da tolerância. In: **A retórica constitucional** (sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo). 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 131-137.

²¹ KAMEN, Henry. **O amanhecer da tolerância**. Porto: Inova, 1968, p. 88.

²² WOLKMER, Antônio Carlos. Cultura jurídica moderna, Humanismo Renascentista e Reforma Protestante. **Revista Sequência**, n. 50, jul. 2005, p. 18.

²³ GALUPPO, Marcelo Campos. Tolerância e exclusão: um impasse para a democracia contemporânea. In: BITTAR, Eduardo Carlos; SOARES, Fabiana de Menezes (orgs.). **Temas de filosofia do direito: novos cenários, velhas questões**. Barueri, SP: Manole, 2004, p. 224.

²⁴ MARTÍNEZ, Gregorio Peces-Barba. Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales. In: **Historia de los derechos fundamentales**. Tomo I: Tránsito a la modernidade. Siglos XVI y XVII. Madrid: Dykinson, 1998, p. 117.

²⁵ Nesse contexto ganhou força a *Parábola do Anel*, que se tornou famosa por meio de Gotthold Ephraim Lessing em seu livro *Nathan, o Sábio*. Cf. BOCCACCIO, Giovanni. **Decameron ou príncipe Galeotto**. Belo Horizonte: Crisálida, 2008, p. 42-43.

e sociedade religiosa, abrindo as portas a um Estado laico e liberal, tal como é concebido no nosso tempo²⁶. Bayle separou radicalmente a vida moral das crenças e concepções religiosas, contribuindo para a noção de tolerância como direito à consciência errante²⁷. O conceito de tolerância em Montesquieu não possui uma base religiosa ou psicológica, mas encaminha para um significado fundamentalmente político e secularizado, como um direito universal²⁸. O efeito mais importante das considerações de Voltaire sobre a tolerância é ter feito da discussão sobre as diferenças religiosas uma discussão plenamente política²⁹. Por fim, Rousseau defendeu que a tolerância possui a função de coesão do corpo político e propôs uma verdadeira religião civil como condição de vivência da sociedade civil³⁰. A tolerância desenvolvida no Iluminismo é elemento essencial no pensamento político liberal no século XIX³¹ e seu posterior evoluir.

Com Stuart Mill, um dos grandes nomes do liberalismo político, a tolerância é marcadamente defendida em seu aspecto político e como promotora das principais liberdades humanas. Sua obra *Sobre a Liberdade* é considerada como “um libelo contra a interferência ilegítima da sociedade e do Estado na liberdade individual”³². Sua principal preocupação é com a liberdade como direito à diversidade e como possibilidade de escolhas individuais e responsáveis.

²⁶ MAGALHÃES, João Baptista. **Locke. A “Carta sobre a Tolerância” no seu contexto filosófico**. Porto: Edições Contraponto, 2001, p. 111. Cf. LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010.

²⁷ LABROUSE, Elisabeth. Pierre Bayle, 1647-1706. In: HUISMAN, Denis (org.) **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Cf. BAYLE, Pierre. **Historical and critical dictionary: selections**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1991.

²⁸ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu**. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006. Cf. MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **Do espírito das leis**: volume 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, especialmente os capítulos XXIV e XXVI.

²⁹ BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 75. Cf. VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Cala**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

³⁰ KAWAUCHE, Thomaz. Tolerância e intolerância em Rousseau. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2010. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social: princípios de direito político**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

³¹ ZANONE, Valerio. Tolerância. In: BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). **Dicionário de Política**. 5.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 1247.

³² ABRANCHES, Aparecida Maria. John Stuart Mill: a luta contra a opressão. In: FERREIRA, Lier Pires (et. al) (orgs). **Curso de ciência política: grandes autores do pensamento político moderno e contemporâneo**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 294. Cf. MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

Por conseguinte, nesta tradição liberal, formulou-se a tese de que a atuação do Estado deve ser moralmente neutra, não favorecendo nenhuma concepção particular de vida boa ou virtuosa. Para atingir tal neutralidade proposta pelo liberalismo clássico, autores da igualdade liberal, como John Rawls³³, teorizam uma concepção pública de justiça com a finalidade de fundamentar as instituições e as estruturas da sociedade.

Nessa direção, é imperioso considerar brevemente alguns apontamentos de quatro desses autores mencionados (Locke, Bayle, Mill e Rawls) pois servem de base para o estabelecimento do marco teórico da discussão interna do liberalismo que será discutido no capítulo seguinte.

2.3 John Locke: tolerância civil e secularização

John Locke (1632-1704) foi um dos pensadores que mais marcou o pensamento moderno. Considerado fundador do liberalismo clássico, teorizador da sociedade civil e um dos fundadores do empirismo inglês. No mesmo sentido de Hobbes, Locke declara de seu nascimento as angústias do período: “Logo que me vi no mundo encontrei-me numa tempestade”. Um período ainda marcado por guerras religiosas e políticas, de perseguição e intolerância³⁴. O contexto intelectual é ressaltado por João Baptista Magalhães da seguinte forma:

A visão medieval do mundo que dominava a cultura dessa época era holística: a ciência, a política e a economia eram integradas num ponto de vista mais global, o da concepção cristã do mundo, que conferia uma identidade cultural. E, por isso, os conflitos religiosos tornavam-se também conflitos políticos. Mas uma nova consciência entra em ruptura com o pensamento dominante, anunciando a emergência do tempo moderno³⁵.

O empirismo de Locke influencia seu pensamento sobre a tolerância, pois combate o conhecimento de uma verdade absoluta, que deveria ser perseguida e imposta pelo

³³ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 11-12. E FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 107.

³⁴ No ano seguinte ao nascimento de Locke, Galileu Galilei é obrigado a rever sua teoria heliocêntrica com base em Copérnico. Nasceu na Inglaterra e passou pela guerra civil de Oliver Cromwell.

³⁵ MAGALHÃES, João Baptista. **Locke. A “Carta sobre a Tolerância” no seu contexto filosófico**. Porto: Edições Contraponto, 2001, p. 9.

Estado. Como as fontes de todo conhecimento são a experiência sensível (sensação) e a reflexão, as convicções das pessoas não podem ser forçadas. Para ele, a pretensão de unidade que gerava as guerras e intolerância.

No que diz respeito à teoria política, discorda da teoria absolutista de Hobbes, de que o soberano possui poder de instituir os direitos civis, uma vez que os direitos no estado de natureza são inúteis. Para Locke os direitos civis já existem no estado de natureza, como direitos naturais. O Estado é criado para garantir a paz, unidade e propriedade, ou seja, assegurar os direitos naturais básicos de todo cidadão. Nesse sentido, Locke irá defender que ninguém tem o direito de “tirar ou prejudicar a vida, ou o que tende à preservação da vida, a liberdade, a saúde, os membros ou os bens de outrem”³⁶.

Deve ser ressaltado que, em determinado momento de sua vida, Locke sofreu perseguição política, refugiando-se na Holanda durante cinco anos, entre 1685 a 1689. Nesse período, ele escreveu quatro cartas sobre tolerância; a primeira, escrita em latim, é considerada a mais importante e contém a base de seus argumentos, as outras três foram redigidas como respostas a objeções feitas a primeira³⁷.

O principal objetivo da *Carta sobre a Tolerância* foi demarcar as **fronteiras entre a religião e o Estado**. Procurou estabelecer a distinção entre sociedade civil e sociedade religiosa, pois entendia que a confusão entre esses sistemas é a principal causa das guerras de seu tempo.

Estimo que se seja necessário, acima de todas as coisas, distinguir exatamente os assuntos do governo civil dos da religião e determinar as justas ligações entre um e outro. Se isso não for feito, não terão fim controvérsias que sempre surgem entre aqueles que têm, ou têm a pretensão de ter, por um lado, interesse pelas almas dos homens e, por outro, cuidado pela comunidade (commonwealth)³⁸.

Locke apresenta dois fundamentos para a tolerância: o evangelho bíblico e a razão. Como cristão, ele inicia sua carta afirmando que a tolerância é a marca característica

³⁶ LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. (Coleção Os Pensadores). 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 36.

³⁷ Portanto é a primeira “a mais interessante, a mais valiosa para uma declaração ressoante da necessidade de tolerância e dos males da intolerância”. YOLTON, John W. **Dicionário Locke**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 43.

³⁸ LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010, p. 35-36.

da verdadeira igreja. Define a finalidade da religião como a busca com o bem do outro, por isso faz um apelo à consciência “daqueles que perseguem, torturam, destroem e matam outros homens sob a pretensão da religião, seja por amizade e gentileza para com eles ou não”³⁹. Acusa esses que, em nome da religião, são intolerantes, pois o uso de armas não pertence à luta cristã.

A sociedade é definida por meio de sua concepção contratualista, formada por pessoas que se unem com interesse de preservação e desenvolvimento de seus interesses. Assim o magistrado civil – que representa o poder político – é constituído para salvaguardar os interesses civis – vida, liberdade, saúde e bens. Portanto, o cuidado das almas não está sob sua responsabilidade.

Religião é uma questão de persuasão íntima da mente, portanto o Estado não pode forçar a consciência das pessoas. O poder do magistrado está na força externa e da religião na persuasão interna da mente, pois “as leis não têm força nenhuma sem penas, e penas neste caso são absolutamente impertinentes, pois que não são apropriadas para convencer a mente”⁴⁰.

A igreja é definida como uma sociedade voluntária de pessoas que se unem para um fim específico, a adoração pública a Deus, do modo que elas julguem aceitáveis visando a salvação da alma. Por isso, os recursos que devem ser usados nessa comunidade são exortações, admoestações e conselhos, nunca o uso da força, pois o monopólio de seu uso pertence ao Estado. Se não forem suficientes os avisos, a única pena – mais grave – da Igreja deve ser a excomunhão.

Locke atribui à vida privada o direito à consciência e à crença, e à vida pública a esfera política, que representa a integridade da comunidade e salvaguarda dos direitos das pessoas e de suas posses. A fé diz respeito exclusivamente à pessoa, a principal preocupada com a própria alma. No entanto, “não se deve associar, na vida religiosa,

³⁹ LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010, p. 32.

⁴⁰ Idem, p. 36 e 38.

o privado ao 'interior' e o público ao 'exterior'. E isto porque a liberdade de consciência 'interior' exige a liberdade de culto 'exterior'"⁴¹.

Em relação ao dever de tolerância da igreja, Locke defende que nenhuma igreja deve tolerar em seu seio pessoas que ofendam as leis da sociedade. Elas devem ser excluídas, mas isso não significa que a excomunhão permita tirar quaisquer dos bens civis que ela possua. Argumenta que nenhuma pessoa pode sofrer violência ou injúria por pertencer a outra religião, e muito menos ser invadida em seus direitos civis sob o pretexto da religião.

No que diz respeito ao dever do magistrado em relação à tolerância, Locke sustenta a separação entre as competências da religião e do Estado. O magistrado não deve determinar ritos de cerimônia religiosa nem proibir as que são praticadas. O que é considerado pecado, não necessariamente deve trazer o castigo civil, nem a idolatria ou heresia são definidas e rejeitadas pelo magistrado. Este somente deve intervir se determinada religião puder causar dano, prejuízo à vida, à liberdade ou à propriedade de outros. Nestes casos, se os interesses (religioso e político) conflitarem, quando pretendem regular uma mesma conduta, a balança se inclina a favor do magistrado civil⁴². "A responsabilidade do magistrado é somente cuidar para que a comunidade não receba nenhum prejuízo e que nenhuma injúria seja feita a qualquer homem, seja à sua vida ou às suas propriedades"⁴³.

A fé é indiferente ao poder público, no que diz respeito à crença e ao culto. A tolerância, em Locke, apresenta a noção de indiferença. Para o poder civil todas as religiões estão no mesmo nível, as igrejas são toleradas, mas não apoiadas. "Desde que ele aceite a existência de outras, e que nada faça para impedir essa simultaneidade além de pregar a sua como verdadeira, não há problema", uma vez

⁴¹ MAGALHÃES, João Baptista. **Locke. A "Carta sobre a Tolerância" no seu contexto filosófico**. Porto: Edições Contraponto, 2001, p. 100.

⁴² PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio; PIETRO SANCHÍS, Luis. La filosofía de la tolerancia. In: **Historia de los derechos fundamentales**. Tomo I: Tránsito a la modernidade. Siglos XVI y XVII. Madrid: Dykinson, 1998, p. 360.

⁴³ LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010, p. 65.

que “Locke se alicerça nas coisas indiferentes, uma ideia dos gregos, para defender a tolerância”⁴⁴.

Locke, ao separar as esferas de competência, não defende uma tolerância absoluta, pois o dever de tolerância vai até certos limites. Mais especificadamente, é possível observar que “Locke tinha dificuldade de tolerar a intolerância, sobretudo no caso daqueles prelados cristãos e dignitários eclesiásticos que tentavam impor doutrinas e dogmas que não se encontravam na Bíblia”⁴⁵. O limite é não tolerar os intolerantes. Mas quem eram os intolerantes para Locke?

Se o objetivo da sociedade é a segurança e a paz preservando os direitos civis, qualquer opinião contrária às regras morais de preservação da sociedade não deve ser tolerada. Portanto, aqueles que não aceitam o próprio dever de tolerar não devem ser tolerados pelo magistrado. Aqui existem duas peculiaridades no pensamento de Locke. Os primeiros intolerantes de que Locke faz menção são os religiosos que não aceitam a tolerância, ou, na verdade, qualquer religião que atribua a si mesma “qualquer privilégio ou poder peculiares sobre os outros mortais em assuntos civis; ou aqueles, que sob o pretexto da religião, desafiam qualquer tipo de autoridade que não esteja associada a eles em sua comunhão eclesiástica”⁴⁶. Não se deve tolerar àqueles que não aceitam a separação entre os poderes religioso e civil. Assim, os católicos romanos eram vistos como intolerantes, segundo Locke, porque, além de não aceitarem as demais religiões, honravam um soberano estrangeiro, o Papa, sendo ao mesmo tempo cidadãos de uma Estado e fiéis sujeitos a Roma, minando a base do Estado.

Outros que não deveriam ser tolerado pelo magistrado civil são os ateus, “aqueles que negam a existência de Deus”, pois “a retirada de Deus, mesmo que só em pensamento, a tudo dissolve”⁴⁷. Locke é duro para os que não possuem crença, afirmando que “aqueles que, por seu ateísmo, enfraquecem e destroem toda a religião não possuem sequer uma pretensão de religião na qual possam basear o privilégio

⁴⁴ BRITO, Ari Ricardo Tank. Introdução à LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010, p. 13.

⁴⁵ YOLTON, John W. **Dicionário Locke**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 42.

⁴⁶ LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010, p. 79.

⁴⁷ Idem, p. 80.

de uma tolerância”⁴⁸. Nessa linha de pensamento, esse grupo não deve ser tolerado, pois não poderiam cumprir promessas ou observar juramentos:

O ateu - que é aquele que não só não crê em Deus, mas o que talvez seja mais importante, não acredita em nenhum tipo de recompensa ou punição após a morte - não pode ser sujeito de um pacto: ele é total e irremediavelmente indigno de confiança. Não pode ser um membro da sociedade civil, pois nada o liga a ela. Para Locke, o sustentáculo último da sociedade é, afinal de contas, divino, e se as promessas de salvação não tiverem nenhum valor, a sociedade não tem nada em que se apoiar. Alguém que não acredita nas promessas divinas se coloca, portanto, acima das leis⁴⁹.

Na perspectiva de Locke, a questão do ateísmo e do catolicismo pode ser resumido com sua preocupação com a ordem pública. Esses dois grupos não poderiam ser tolerados, pois suas posturas enfraquecem o pacto social, portanto não eram dignos de confiança, o que será criticado por Bayle.

Com efeito, o grande mérito de Locke foi defender a separação do poder religioso do poder civil (secular). Como ressaltam Peces-Barba e Pietro Sanchís, “a separação entre o público e o privado, entre o que diz respeito a todos, sem prejudicar os direitos dos outros e o que exige a preservação destes últimos aparece aqui claramente anunciado. Ética pública separada e distinta de ética privada”⁵⁰. Para alguns, Locke é o primeiro filósofo a distinguir as esferas pública e privada.

Locke delimitou as duas instâncias, tanto pela natureza, como pelos seus fins. Para ele, a sociedade civil deve, portanto, através do poder político, “garantir as condições de tolerância que permitam o exercício dos direitos de consciência relativamente às crenças religiosas”⁵¹. Como ressalta João Baptista Magalhães, “a sua reflexão sobre

⁴⁸ LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010, p. 80.

⁴⁹ BRITO, Ari Ricardo Tank. Introdução à LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010, p. 15.

⁵⁰ PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio; PIETRO SANCHÍS, Luis. La filosofía de la tolerancia. In: **Historia de los derechos fundamentales**. Tomo I: Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII. Madrid: Dykinson, 1998, p. 359. Para esses autores, “A *Carta sobre a tolerância* constitui seguramente o exemplo mais acabado de uma filosofia da tolerância que não todavia uma filosofia da liberdade religiosa; com ela cabe dizer que alcança sua plenitude teórica do ideal da tolerância, porquanto reconhece praticamente todos os argumentos apresentados desde o século XVI, porém sem chegar a uma formulação de um direito fundamental em sentido moderno” idem, p. 364.

⁵¹ MAGALHÃES, João Baptista. **Locke. A “Carta sobre a Tolerância” no seu contexto filosófico**. Porto: Edições Contraponto, 2001, p. 100.

a tolerância abriu as portas a um Estado laico e liberal, tal como é concebido no nosso tempo”⁵².

2.4 Pierre Bayle: tolerância como direito à consciência errante

Pierre Bayle (1647-1706) foi precursor do iluminismo, filósofo e enciclopedista francês defensor da liberdade de pensamento e da tolerância religiosa. O pensamento de Bayle é tido como um dos maiores exemplos de ceticismo moral. Uma de suas preocupações era questionar a aceitação da perseguição religiosa, sofrida por seitas menores, sob a alegação de que era motivada por amor ou temor a Deus.

Bayle inaugura a noção de tolerância, mais acentuadamente que Locke, como direito à consciência, que rompe com uma tradição antiga, que remonta a Santo Agostinho. Mesmo que o bispo de Hipona acreditasse que o homem não pode acreditar contra a sua vontade, foi contraditório ao promover perseguição contra os donatistas e justificou a perseguição religiosa em alguns casos: “Há uma perseguição injusta, que é aquela que os sem Deus movem contra a Igreja de Cristo; e uma perseguição justa que é a que as Igrejas de Cristo movem contra os sem-Deus [...] A Igreja persegue por amor e, os sem-Deus por crueldade”. Veja a diferença em relação a Tertuliano, outro pai da Igreja, que defendia o oposto: “Tanto pela lei humana como pela lei natural, cada qual é livre de adorar que quiser. A religião de cada um nem prejudica nem aproveita a quem quer que seja. É contra a natureza da própria religião forçar seja quem for à religião”⁵³.

Na linha dessas duas posições históricas, diversos textos bíblicos eram usados para justificar a tolerância ou a intolerância. Nesse sentido, Bayle comenta a passagem do Evangelho de Lucas, onde é narrada a parábola das bodas. A parábola conta que um homem ofereceu um grande banquete e convidou muitas pessoas. Na hora do banquete, mandou o seu servo trazer os convidados para a festa preparada e cada

⁵² MAGALHÃES, João Baptista. **Locke. A “Carta sobre a Tolerância” no seu contexto filosófico.** Porto: Edições Contraponto, 2001, p. 111.

⁵³ Ambas citadas por KAMEN, Henry. **O amanhecer da tolerância.** Trad. Alexandre Pinheiro Torres. Porto: Inova, 1968, p. 11 e 16.

um deles começou a dar desculpas. Então, indignado, esse homem disse ao servo: “Sai depressa para as ruas e becos da cidade e traze para aqui os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos”. Vendo ainda que restavam lugares o senhor respondeu ao servo: “Sai pelos caminhos e atalhos, e *obriga* a todos a entrar, para que fique cheia a minha casa”. Ao que Jesus aplicou: “Porque vos declaro que nenhum daqueles homens que foram convidados provará a minha ceia”⁵⁴.

A obra de título extenso é *Comentário filosófico sobre estas palavras de Jesus Cristo, obrigai-os a entrar; onde se prova por várias razões demonstrativas que não há nada mais abominável do que fazer conversões pela força: e onde se refutam todos os sofismas dos que convertem pela força e a apologia que Santo Agostinho fez das perseguições* (1686). Em síntese, para Bayle a expressão “obriga-os a entrar”, não pode significar algo contrário à razão, e as Escrituras jamais podem recomendar um crime. A interpretação que leva à conversão forçada é “contraditória com o espírito do Evangelho e, também por isso, não pode ser senão falsa”⁵⁵. Bayle apela à razão e diz que as Escrituras não podem estar em confronto com ela.

Mesmo tentando afastar um fundamento exclusivamente bíblico, Bayle aponta que as guerras religiosas começaram com a disputa entre Caim e Abel; e apesar de recorrer à razão, fundamenta o direito de consciência no próprio Deus. “Isso significa dizer que Bayle sacraliza a consciência e universaliza a tolerância”⁵⁶.

De outro lado, a concepção de tolerância apresentada por Bayle possui um valor positivo. A conotação de tolerância, num sentido antigo, significa compaixão ou indiferença. Tese assim defendida por Diderot e D’Alambert no verbete da Enciclopédia⁵⁷. Bayle inverte essas concepções, “à medida que introduz a idéia de

⁵⁴ O Evangelho segundo Lucas 14: 15-24. **Bíblia Sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

⁵⁵ Citado em AURÉLIO, Diogo Pires. **Um fio de nada**: ensaio sobre a tolerância. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 84.

⁵⁶ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla**: tolerância e política em Montesquieu. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 252.

⁵⁷ DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. Tradução dos Verbetes “Intolerância” e “intolerante”, da Enciclopédia. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema**: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2010.

que a tolerância porta um valor em si mesmo, fundado na razão, cujo princípio é a preocupação com o outro, o que tem, como consequência, a paz social”⁵⁸.

O filósofo francês escreveu ainda o *Dicionário Histórico e Crítico*⁵⁹ e sofreu acusações de ateísmo. Foi julgado pelo Consistório da Igreja Calvinista em Roterdã, mas foi absolvido com a condição de efetuar algumas correções em sua obra⁶⁰. Bayle sofreu as consequências da perseguição em sua família. Em razão de suas publicações, autoridades francesas prenderam seu irmão mais velho, o pastor Jacob Bayle, em condições insalubres, levando a sua morte em menos de seis meses de sua prisão⁶¹. Foragido na Holanda por causa da perseguição, Pierre Bayle viveu também as vantagens da tolerância.

Diferente de Locke, Bayle defendia a tolerância para com os ateus. Sua tese em *Esclarecimentos sobre os ateus* é de que existem ateus que vivem uma vida correta e de acordo com os bons costumes, ateus virtuosos, ao contrário dos idólatras religiosos. Ele constatou que aqueles não tem religião, por vezes, são mais propensos a seguir a honestidade e a moralidade do que as pessoas que se denominam devotas, mas cometem crimes⁶². “Isso significa que Bayle separa radicalmente a vida moral das crenças e concepções religiosas”⁶³. Há assim, mais do que uma separação de ética pública e privada, uma importante divisão entre moral e religião. Ateísmo não é sinônimo de imoralidade ou de falta de confiança, pois é possível viver uma vida virtuosa sem os preceitos de uma religião específica.

Para justificar sua tese, Bayle apresenta, numa visão imparcial, fatos históricos: existiram ao longo da história ateus virtuosos. Deve-se advertir que Bayle era cético,

⁵⁸ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla**: tolerância e política em Montesquieu. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 251.

⁵⁹ BAYLE, Pierre. **Historical and critical dictionary**: selections. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1991.

⁶⁰ PRIMO, Marcelo de Sant’Anna Alves. O “Esclarecimento sobre os ateus” do *Dictionnaire* de Bayle. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema**: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2010, p. 44.

⁶¹ LABROUSE, Elisabeth. Pierre Bayle, 1647-1706. In: HUISMAN, Denis (org.) **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 125.

⁶² PRIMO, Marcelo de Sant’Anna Alves. O “Esclarecimento sobre os ateus” do *Dictionnaire* de Bayle. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema**: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2010, p. 45-46.

⁶³ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla**: tolerância e política em Montesquieu. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 253.

mas não se considerava ateu, e não fazia apologia ao ateísmo. Como huguenote e advogado da liberdade de consciência, defendia que cada ser humano deve buscar a verdade tal como a entende e o único juiz de suas escolhas é Deus. Todos devem ter o benefício da dúvida e o direito ao erro, e nenhuma autoridade tem direito a controlar a fé dos indivíduos, em razão do imprescindível respeito que a consciência⁶⁴.

Assim como Locke, Bayle defende que o magistrado civil é incompetente para forçar a consciência das pessoas. A coação estatal é externa e não consegue atingir a consciência, somente “pode desembocar tanto na hipocrisia ou simulação dos cidadãos, que se verão obrigados a seguir um comportamento incompatível com suas crenças, quanto na repressão de ferro e fogo”⁶⁵.

Ademais, o objetivo da tolerância, que em Locke era o exercício dos direitos de consciência relativamente às crenças religiosas, é ampliado por Bayle, conforme destaca Elisabeth Labrouse, no sentido de não ser apenas “um programa de coexistência pacífica entre as comunidades religiosas”, significando “também um projeto de entendimento entre os homens, ou, pelo menos, de trégua baseada na rejeição preliminar às condenações peremptórias”⁶⁶.

Os que defendiam o uso das armas para impor a fé, ou seja, da religião se valer do poder político, apresentavam argumentos tanto no sentido de que era dever do Estado zelar pela verdade (religiosa) e sua divulgação, quanto como critério da prudência, dispondo que não haveria sociedade que não fosse unificada, sem unidade civil, política e religiosa. Contudo, Bayle rejeita a necessidade de unidade como caminho a ser percorrido para a estabilidade da vida social:

Se, em nome de uma moralidade que, como exige o Cristianismo, requer uniformidade religiosa, se impõe, mesmo que à força, o que se pretende como bem comum, útil a todos, o resultado disso é absolutamente perverso: a inviabilidade da vida social e política. É

⁶⁴ LABROUSE, Elisabeth. Pierre Bayle, 1647-1706. In: HUISMAN, Denis (org.) **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 126-127.

⁶⁵ PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio; PIETRO SANCHÍS, Luis. La filosofía de la tolerancia. In: **Historia de los derechos fundamentales**. Tomo I: Tránsito a la modernidade. Siglos XVI y XVII. Madrid: Dykinson, 1998, p. 342-343.

⁶⁶ LABROUSE, Elisabeth. Pierre Bayle, 1647-1706. In: HUISMAN, Denis (org.) **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 127.

insustentável a concepção de que o interesse vital da sociedade se ampara num suposto 'consensus' religioso de seus membros, que se sintetizam em expressões tais como 'um rei, uma lei, uma fé' ou, ainda, *hujus regio, cujus religio*⁶⁷.

Bayle adianta um pensamento que é desenvolvido no seio do liberalismo igualitário (Ralws) de que, como será visto, não há necessidade de unidade no meio político-social para que haja a constituição de uma sociedade civil. A religião pode fornecer unidade, mas não é necessária para conservar as sociedades. Na realidade o pluralismo religioso só não é saudável porque não se pavimentou o caminho da tolerância.

Não há, dizem, peste maior e mais perigosa num Estado que a multiplicidade de religiões, porque isso produz discórdias, os vizinhos contra os vizinhos, os pais contra os filhos, os maridos contra as esposas, o príncipe contra os súditos. Eu respondo que isto é uma forte prova para a tolerância, porque se a multiplicidade de religiões escurece o Estado, é unicamente porque uma não quer tolerar a outra, mas devorá-la por meio de perseguições⁶⁸.

Vê-se que a causa da intolerância religiosa é a intransigência de uma para com a outra, e o uso indevido do aparelho estatal para forçar a consciência dos cidadãos. E no que diz respeito a defesa aos ateus, Bayle está

levando a suas últimas consequências o processo de secularização iniciado com o trânsito da modernidade, e lançando as bases da igualdade e da não discriminação em função das crenças ou não crenças, separando a moral da religião, ponto de partida da moral laica da burguesia liberal e de uma teoria moderna dos direitos fundamentais⁶⁹.

Finalmente, deve-se dizer que para Bayle a tolerância não significa mera indiferença, mas respeito à consciência, mesmo que seja julgada equivocada, e à diferença, tornando-se um imperativo moral e um direito de todos⁷⁰.

⁶⁷ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla**: tolerância e política em Montesquieu. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 261.

⁶⁸ BAYLE apud SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla**: tolerância e política em Montesquieu. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 265.

⁶⁹ PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio; PIETRO SANCHÍS, Luis. La filosofía de la tolerancia. In: **Historia de los derechos fundamentales**. Tomo I: Tránsito a la modernidade. Siglos XVI y XVII. Madrid: Dykinson, 1998, p. 343.

⁷⁰ SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla**: tolerância e política em Montesquieu. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 266.

2.5 Jonh Stuart Mill: tolerância e autonomia individual

A tolerância desenvolvida no Iluminismo é elemento essencial no pensamento político liberal no século XIX⁷¹. A noção de tolerância já havia se expandido bastante em virtude das contribuições dos pensadores já estudados além de outros; mas ainda estava muito ligada à questão religiosa. Com Stuart Mill (1806-1873), um dos grandes nomes do liberalismo político, a tolerância é marcadamente defendida em seu aspecto político e como promotora das principais liberdades humanas.

Conforme Celso Lafer lembra, o filósofo inglês “vem instigando leituras opostas e contraditórias e tem sido encarado por alguns como democrático, tolerante e libertário e, por outros, como elitista, dogmático e conservador”⁷². Contudo, concorda-se com Isaiah Berlin que “a devoção inequívoca de Mill à causa da tolerância e da razão foi única, mesmo entre as vidas mais dedicadas das personalidades do século XIX”⁷³.

Sua obra *Sobre a Liberdade* (1859) é considerada como “um libelo contra a interferência ilegítima da sociedade e do Estado na liberdade individual”⁷⁴. Sua principal preocupação é com a liberdade como direito à diversidade e como possibilidade de escolhas individuais e responsáveis. Nesse sentido, Stuart Mill pontua que

há um limite à interferência da opinião coletiva na independência individual; e encontrar esse limite, e protegê-lo contra transgressões, é tão indispensável para o bom estado das relações humanas, como a proteção contra o despotismo político⁷⁵.

Trata-se do conflito entre a liberdade e a autoridade; entre independência individual e controle social. Como se Estado e sociedade civil se colocassem contra os direitos

⁷¹ ZANONE, Valerio. Tolerância. In: BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). **Dicionário de Política**. Trad. Carmen C. Varriale [et al]. 5.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 1247.

⁷² LAFER, Celso. Apresentação. In: MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991, p. 15.

⁷³ BERLIN, Isaiah. John Stuart Mill e as finalidades da vida. In: **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Trad. de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 178.

⁷⁴ ABRANCHES, Aparecida Maria. John Stuart Mill: a luta contra a opressão. In: FERREIRA, Lier Pires (et. al) (orgs). **Curso de ciência política**: grandes autores do pensamento político moderno e contemporâneo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 294.

⁷⁵ MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 29.

individuais, através de punições legais e coerção moral da opinião pública. Dessas diversas formas de controle social, a principal é a moralidade legislada.

Segundo Stuart Mill, a única hipótese de intervenção justificada na esfera individual é o princípio da autoproteção: “é o princípio de que o único fim em função do qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de prevenir dano a outros”⁷⁶. Quando a conduta individual diz respeito a si, trata-se de um direito absoluto de independência⁷⁷. Quando a conduta diz respeito aos outros, então o indivíduo se torna responsável perante a sociedade. Evidentemente que isso se aplica aos seres humanos na maturidade de suas faculdades, excetuando-se os incapazes e os que precisam de cuidados.

Ele defende uma liberdade ampla, mas não irrestrita. Por isso busca conhecer quais são os limites da liberdade, para saber quando uma interferência é legítima ou não. Se por um lado, “tudo o que esmague a individualidade é despotismo”, por outro, “qualquer tipo de atos que causem dano injustificável a outros podem ser controlados”⁷⁸. Há, portanto, duas esferas de liberdade. Quando as ações de um indivíduo disserem respeito apenas a si mesmo, qualquer interferência por parte do Estado ou por outros indivíduos será indevida, violará sua liberdade. Por sua vez, quando as ações puderem causar danos a outros, será legítima a intervenção.

Ele coloca em termos claros que a liberdade do indivíduo tem uma limitação: quando há prejuízo às pessoas. Essa noção ficou conhecida como **princípio do dano**. A liberdade deve ser controlada apenas quando se constitui uma instigação a um ato danoso. Assim, “sempre que há um dano claro, ou um risco claro de dano, quer para um indivíduo quer para o público, o caso é retirado do campo da liberdade e colocado no da moralidade ou da lei”⁷⁹.

Veja que o combate ao **paternalismo** é uma característica da doutrina liberal. Tal situação gira em torno da possibilidade e da medida de uma norma social ou uma

⁷⁶ MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 35.

⁷⁷ “Sobre si, sobre o seu próprio corpo e a sua própria mente, o indivíduo é soberano” Idem, ibidem.

⁷⁸ Idem p. 100 e 90.

⁷⁹ Idem, p. 122.

norma jurídica coercitiva pode defender o indivíduo contra sua própria vontade⁸⁰. Na perspectiva de Mill, a interveniência estatal na vida das pessoas, quando não há uma justificativa plausível, é ilegítima. Com efeito, a subordinação da vontade individual ao controle externo somente pode ocorrer nas ações ou omissões que interfiram nos interesses de outras pessoas.

Mas se pode objetar que quase todas as ações afetam outras pessoas. Stuart Mill⁸¹ argumenta que uma ação afeta apenas a própria pessoa, quando isso se dá diretamente e em primeiro lugar. Essa é a esfera da liberdade humana, que abrange três domínios: a) liberdade de consciência (pensamento, opinião e expressão); b) liberdade de autodeterminação (gostos e preferências); c) liberdade de união (associação). Nenhuma sociedade que desrespeite essas liberdades, independentemente da forma de governo, pode ser considerada livre.

É comum dizer que a liberdade de expressão pode causar dano a outro. Mas Mill lança o argumento de que a liberdade está ligada à verdade, nesse sentido o erro possui uma utilidade: “se a opinião for correta, ficarão privados da oportunidade de trocar erro por verdade; se estiver errada, perdem uma impressão mais clara e viva da verdade, produzida pela sua confrontação com o erro – o que constitui um benefício quase igualmente grande”⁸². Tal argumento remete a Bayle, sobre o direito ao erro.

Limitar a liberdade de expressar um pensamento é partir do pressuposto que a certeza impedidora é absoluta. Silenciar uma discussão é uma “pressuposição de infalibilidade”⁸³. Contudo, o que foi considerado verdade no passado não o é mais, e provavelmente o que se afirma como verdade hoje será considerado falso e rejeitado. De outro lado, ele rejeita que a verdade tenha um poder inerente de trinar sobre a falsidade. É falso que a verdade sempre triunfará na perseguição, pois o poder legal calou Sócrates e Jesus.

⁸⁰ ADEODATO, João Maurício. Função retórica do direito na construção das fronteiras da tolerância. In: **A retórica constitucional**: sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo. 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 116.

⁸¹ MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 38-39

⁸² Idem, p. 43, “o mal particular em silenciar a expressão de uma opinião é que constitui um roubo à humanidade”, *ibidem*.

⁸³ Idem, *ibidem*.

Por conseguinte, a plenitude do homem só é possível quando este é livre para fazer escolhas de forma autônoma. E essas escolhas só são possíveis quando não houver interferência. Inclusive, o caráter do homem será tão mais nobre quanto ele for em si mesmo, e assim puder contribuir para os que o circundam. Portanto, não interferir tem o mesmo peso de fomentar a individualidade. A esfera da liberdade individual contribui para a construção de uma pessoa melhor mais valiosa e plena. E quanto mais se desenvolve a individualidade maior o ganho para a própria pessoa e para a coletividade. Interferências indevidas entorpecem e neutralizam a natureza humana. Em suma, a finalidade máxima da vida humana é o desenvolvimento completo e livre das faculdades.

Se cada um pode viver como lhe convier, então isso implica em uma diversidade de estilos de vida próprios. A liberdade envolve a busca do bem à própria maneira. Desse modo não se pode impor um estilo de vida. Não há uma resposta certa sobre como se deve viver. A liberdade de autodeterminação concede a liberdade de “fazer o que quisermos, sofrendo quaisquer consequências que daí resultem: e tudo isto sem obstrução por parte dos nossos semelhantes, desde que o que façamos não lhes cause dano, mesmo que considerem a nossa conduta tola, perversa ou incorreta”⁸⁴. Veja que para Mill a liberdade de escolha não significa que não possa haver críticas a determinado estilo de vida excêntrico, por exemplo.

Nesse aspecto a tolerância pode ser vista como um desrespeito: olhar de cima, um mero suportar o erro do outro e suas opiniões absurdas (do ponto de vista do que tolera). E parece ser essa a opinião de Mill, conforme Isaiah Berlin: “Pedia-nos que não nos sentíssemos obrigados a respeitar os pontos de vista dos outros - longe disso! - apenas que tentássemos compreendê-los e tolerá-los. Apenas tolerar; reprovar, falar mal, se necessário caçoar e desprezar, mas tolerar”⁸⁵. Porque, para Mill, sem convicção profunda não há finalidade na vida e, de outro lado, sem tolerância não há condições de crítica racional.

⁸⁴ MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 39.

⁸⁵ BERLIN, Isaiah. John Stuart Mill e as finalidades da vida. In: **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Trad. de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 184.

Desse modo, Mill defende veementemente o uso da razão e a tolerância como princípios inegociáveis. Ele argumenta que compreender as ideias alheias não se traduz em aceitá-las passivamente ou perdoá-las. Pelo contrário, é possível e até desejável discutir, criticar, rejeitar e condenar com fervor e convicção, mas nunca proibir ou reprimir. A proibição, em sua visão, aniquilaria tanto o bem quanto o mal, resultando em uma moralidade coletiva e, conseqüentemente, em um suicídio intelectual. Mill considerava que um respeito cético pelas perspectivas dos oponentes era mais benéfico do que a indiferença ou o cinismo. No entanto, ele enfatizava que mesmo essas atitudes eram menos danosas do que a intolerância ou qualquer forma de ortodoxia imposta que sufocasse a discussão racional⁸⁶.

2.6 John Rawls: tolerância nas instituições democráticas⁸⁷

A atuação do Estado deve ser moralmente neutra, não favorecendo nenhuma concepção particular de vida boa ou virtuosa. Para atingir tal neutralidade proposta pelo liberalismo clássico, os autores da igualdade liberal teorizam uma concepção pública de justiça com a finalidade de fundamentar as instituições e as estruturas da sociedade.

Nesse sentido, John Rawls (1921-2002) não está preocupado com o conceito de justiça nos diversos usos que é feito (leis, atividade, opiniões e pessoas), mas o tema da justiça social; a justiça voltada às estruturas básicas da sociedade. Para o professor de Filosofia Política na Universidade de Harvard, o conceito de justiça é abstrato e formal, significando tratar casos semelhantes de modo semelhante, e casos diferentes de modo diferente; e dar a cada um o que lhe é devido – justiça como equidade. Por outro lado, as várias concepções de justiça oferecem vários conjuntos de princípios à luz dos quais é preciso determinar quando os casos são semelhantes e quando são

⁸⁶ BERLIN, Isaiah. John Stuart Mill e as finalidades da vida. In: **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Trad. de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 184-185.

⁸⁷ Trecho parcialmente adaptado e publicado: FREITAS, Alex Canal. Tolerância liberal e liberdade de expressão no pensamento de John Rawls. In: PEREIRA, Rodolfo Viana (org.). **Direitos políticos, liberdade de expressão e discurso de ódio**. Brasília: IBRADEP, 2022, p. 9-22.

diferentes em termos materiais, além do que é devido a cada pessoa – os princípios da justiça⁸⁸.

Sua perspectiva é liberal, pois, basicamente, considera que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar”⁸⁹. Seus fundamentos estão na teoria contratualista numa visão mais elevada e abstrata do contrato social – a conhecida posição original.

Rawls define a Sociedade como “uma associação de pessoas mais ou menos autossuficiente que, em suas relações mútuas, reconhece certas normas de conduta como obrigatórias e que, na maior parte do tempo, se comporta de acordo com elas”⁹⁰. Em contraste com uma associação comum, que por natureza não engloba todos os aspectos da vida de quem a integra, a sociedade política tem um alcance total sobre a existência do ser humano. Ela se estabelece como um tipo de sociedade hermética, onde o ingresso ocorre no momento do nascimento e a saída é unicamente com a morte⁹¹. A Sociedade é “uma união social de uniões sociais”. Ele pressupõe assim uma pluralidade de visões abrangentes na Sociedade, o que chama de “fato do pluralismo razoável”.

Rawls apresenta a Comunidade como uma associação unida por uma doutrina abrangente compartilhada, seja religiosa, filosófica ou moral. Por possuir uma visão abrangente, há unidade na Comunidade, isto é, as pessoas partilham de uma mesma visão de mundo. Daí ele conclui que a Comunidade requer o uso repressivo do poder estatal para ser preservada⁹².

⁸⁸ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 11-12.

⁸⁹ Idem, p. 4.

⁹⁰ Idem, p. 5.

⁹¹ FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 107.

⁹² RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 44.

Com essa distinção, a Sociedade seria um agrupamento desinteressado; a Comunidade uma unidade abrangente. A Sociedade é supra-comunitária, pois o pluralismo no meio social é um fato⁹³.

A questão que se coloca, então, é como é possível haver unidade na diversidade. Em *Liberalismo Político* Rawls alega que seu objetivo seria compreender “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis”⁹⁴. Trata-se de um problema de justiça política. Aí se insere o problema da tolerância. Seria legítimo o uso da força, da coação estatal para limitar as liberdades? O Estado deve ser intolerante para fornecer unidade e estabilidade social?

Houve uma mudança no pensamento de John Rawls no que diz respeito à fundamentação dos princípios de justiça. Ele foi acusado de apresentar uma fundamentação universalista em uma sociedade liberal, ou seja, foram dirigidas críticas às teses presentes em *Uma teoria da Justiça* uma vez que não é possível haver um consenso numa sociedade caracterizada pelo pluralismo, seja de pensamento ou de crenças. Tal consenso somente seria possível num Estado autoritário ou numa concepção metafísica de verdade (cogente). Contra essa acusação, ele afirma que,

numa democracia constitucional, a concepção pública da justiça deveria ser, tanto quanto possível, independente de doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas a controvérsias. É por isso que, na formulação de tal concepção, devemos aplicar o princípio de tolerância à própria filosofia: a concepção pública da justiça deve ser política, e não metafísica⁹⁵.

Para defender que seu pensamento se trata de uma filosofia política e não uma filosofia moral propõe que a concepção do justo está acima da concepção do bem. Por isso, “Rawls enfatiza que sua proposta é ‘política, não metafísica’, e visa permitir

⁹³ Para uma distinção de Comunidade e Sociedade a partir de Ferdinand Tönnies, veja GALUPPO, Marcelo Campos. Comunitarismo. In: GOMES, Alexandre Travessoni; et al. (Org.). **Dicionário de Teoria e Filosofia do Direito**. São Paulo: LTR, 2011, v. 01, p. 69-72.

⁹⁴ RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. XXVII.

⁹⁵ RAWLS, John. A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. In: **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 202

a coexistência de diferentes tradições culturais dentro da mesma constituição política, em um espírito de pluralismo e tolerância”⁹⁶. Isso possui implicações teóricas e práticas muito importantes.

Rawls entende ser desnecessária a afinidade entre os membros da sociedade para constituição de um corpo político e social estável⁹⁷. Não é imprescindível que todos os membros da sociedade partilhem da mesma visão mundo e possuam as mesmas concepções de bem. A essas concepções ele denomina **doutrinas abrangentes** (*comprehensive doctrines*).

Como resolver o problema do pluralismo social? Conforme lembra Alexandre Franco de Sá, “a preservação de uma homogeneidade cultural, filosófica ou religiosa no seio de uma sociedade política apenas poderia ser alcançada coactivamente através de uma limitação das liberdades humanas mais fundamentais”⁹⁸.

Na época da Reforma a tolerância religiosa não era vista com bons olhos, pois o pluralismo representava fragmentação da sociedade, instabilidade social. No contexto de guerras religiosas, Thomas Hobbes, por exemplo, fundamentou a intolerância do Estado, tendo em vista a necessidade da absolutização do poder, não podendo admitir divergências de pensamento e devendo regular toda liberdade de pensamento e culto. Mas isso é a imposição, na esfera pública, de uma única doutrina abrangente⁹⁹. Outros autores de linha liberal já defendiam a esfera privada em detrimento da pública, apontando o primado das liberdades individuais.

Noutro vértice, diferentemente das tradições teleológicas (Platão, Aristóteles, Agostinho, Aquino), que sustentam a justiça das instituições na busca do bem único e racional, “o liberalismo enquanto doutrina política pressupõe que existem múltiplas

⁹⁶ KOLM, Serge-Christophe. **Teorias modernas da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 258.

⁹⁷ “A unidade da sociedade e a fidelidade dos cidadãos às suas instituições comuns não estão baseadas no fato de todos aderirem à mesma concepção do bem, mas no fato de aceitarem publicamente uma concepção política da justiça para reger a estrutura básica da sociedade” RAWLS, John. A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. In: **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 239.

⁹⁸ FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 110.

⁹⁹ Idem, *ibidem*.

concepções do bem, conflitantes e incomensuráveis entre si, cada uma sendo compatível, até onde possamos julgar, com a plena racionalidade dos seres humanos”¹⁰⁰.

Então, como manter a paz e a ordem na sociedade – que é fundada pelas comunidades com diferentes concepções de bem? “Torna-se necessário a Rawls tentar encontrar de que modo é possível às várias doutrinas compreensivas encontrarem, justaposto às suas concepções particulares, um conjunto de princípios capaz de suscitar consenso entre elas”¹⁰¹. Longe de impor a estabilidade diante do pluralismo, Rawls defende uma pluralidade tolerante¹⁰², apresentando outro fator para a coesão.

Para Rawls é um dever da democracia apresentar uma concepção política da justiça que ao mesmo tempo fundamente a justificação das instituições públicas e garanta estabilidade social. Não há garantia de estabilidade se a justificação se der apenas nos interesses individuais ou de grupos¹⁰³.

Uma concepção política de justiça deve ser basear no que ele chamou de consenso por justaposição ou **consenso justaposto** (*overlapping consensus*), isto é, um consenso que sancione a concepção política da justiça “através das diversas doutrinas religiosas, filosóficas e morais cuja perenidade parece assegurada ao longo das gerações numa democracia constitucional mais ou menos justa, na qual o critério da justiça é essa própria concepção política”¹⁰⁴.

Admitindo que o pluralismo seja uma constatação nas sociedades democráticas, esse consenso sobreposto seria um acordo mínimo acerca dos valores democráticos

¹⁰⁰ RAWLS, John. A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. In: **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 237.

¹⁰¹ FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 111.

¹⁰² Como pontua Alexandre Franco de Sá “tal pluralidade abre já a possibilidade de caracterização da sociedade política em articulação com o problema da tolerância”. In: O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 109.

¹⁰³ RAWLS, John. A idéia de um consenso por justaposição. In: **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 245-246.

¹⁰⁴ Idem, p. 246.

possíveis de serem aceitáveis por doutrinas gerais e abrangentes que viabilizaria a consolidação da sociedade pluralista contemporânea¹⁰⁵.

Veja-se que sua pretensão é apresentar um sistema político que garanta estabilidade e unidade; e para isso não é necessária a coerção, a imposição.

A idéia de um consenso por justaposição deve permitir-nos compreender como um regime constitucional, caracterizado pelo fato do pluralismo, poderia assegurar, a despeito de divisões profundas e graças ao reconhecimento público de uma concepção política razoável da justiça, a estabilidade e a unidade sociais¹⁰⁶.

Nesse sentido, ele destaca três elementos que definem uma concepção política da justiça: i) uma concepção de justiça aplicada as instituições políticas, sociais e econômicas como estrutura básica de uma democracia constitucional moderna; ii) que não se comprometa com nenhuma concepção moral geral e abrangente, como doutrina ampla; iii) baseada em princípios fundamentais implicitamente compartilhados¹⁰⁷. Aqui ele se refere a sua teoria de filosofia política, isto é, “justiça como equidade”. Numa sociedade que adote a justiça como equidade e os pressupostos da teoria de Rawls,

os cidadãos acabam por conceber que é ao mesmo tempo razoável e sábio confirmar a sua fidelidade a esses princípios de justiça que expressam valores que, nas condições relativamente favoráveis que tornam a democracia possível, contrabalançam normalmente quaisquer outros valores suscetíveis de se contrapor a eles. É assim que se concretiza um consenso por justaposição¹⁰⁸.

Ele defende que o consenso sobreposto fomenta as virtudes cooperativas da vida política, de modo que visões intolerantes não sobreviveriam na sociedade bem-ordenada do liberalismo político.

¹⁰⁵ Rawls apresenta um exemplo de consenso justaposto quando revisitou a ideia de razão pública, acerca da religião islâmica e da democracia. Ver **O liberalismo Político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 547n

¹⁰⁶ RAWLS, John. A idéia de um consenso por justaposição. In: **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 248.

¹⁰⁷ Idem, p. 248-260.

¹⁰⁸ Idem, p. 284.

Uma doutrina geral e abrangente não chega a um acordo público e efetivável, a não ser pelo uso do poder estatal¹⁰⁹. A sociedade não é fundada teleologicamente numa única noção de bem ou de justo. A noção utilitarista de maior ganho para todos, por exemplo, se apresenta como uma visão abrangente de justiça, mas que pode contrariar as diversas concepções filosóficas, religiosas e morais de determinado grupo, gerando uma intolerância estatal para estes. Por isso Rawls rejeita o utilitarismo, uma vez que não acredita que há garantias de que a restrição ou supressão de liberdades de alguns possa maximizar a média do bem estar social. Finalmente, deve-se ressaltar que, a abordagem de Rawls se alinha com a de Kant, buscando edificar uma concepção de justiça de natureza deontológica. Para Rawls, os princípios que devem reger a organização social são caracterizados como imperativos absolutos, universais e indispensáveis. Eles não estão condicionados a nenhuma noção específica ou acidental de felicidade, garantindo assim sua validade independentemente das particularidades¹¹⁰.

Quais são esses princípios que fundamentam a concepção política de justiça e que podem promover o consenso? São aqueles defendidos em *Uma teoria da justiça*, escolhidos na posição original através do véu da ignorância. Esses são os dois princípios que seriam acordados na posição original:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos.

¹⁰⁹ RAWLS, John. A idéia de um consenso por justaposição. In: **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 252.

¹¹⁰ FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 112-113.

No que importa ao tema deste trabalho, é válido ressaltar que nessa posição a tolerância seria escolhida como um princípio de justiça, pois garante tanto o princípio das liberdades básicas como o princípio da diferença. No que diz respeito ao primeiro princípio, conforme argumenta Alexandre Franco de Sá, “optar pela tolerância como primeiro princípio da justiça é então, para o sujeito situado na posição original, o único modo de garantir que a sua própria liberdade de consciência, de pensamento, de expressão e de associação será respeitada”¹¹¹. No que diz respeito ao segundo princípio, se a injustiça se constitui desigualdades que não são vantajosas para todos, “a injustiça só é tolerável quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior”¹¹². Com efeito,

a justiça é então, antes de mais, a garantia da tolerância, ou seja, a garantia de que o Estado, não apenas não tomará partido por qualquer doutrina compreensiva, como assegurará constitucionalmente que nenhum cidadão seja punido publicamente pelo livre exercício das suas faculdades, podendo quer aderir às doutrinas que entender quer, revendo as suas adesões, abandoná-las sem que tal mereça da parte do Estado qualquer sanção¹¹³.

Tal concepção de justiça, como garantia da tolerância, permite a coexistência da pluralidade e da democracia na sociedade civil. O fato do pluralismo, isto é, a multiplicidade de valores – muitas vezes em conflito –, não impede o consenso sobre o justo. Por exemplo, alguns fundamentam a tolerância em seus preceitos religiosos, outros encontram seu fundamento na razão, outros enxergam o aspecto pragmático, mas de modo geral há um acordo quando a necessidade da tolerância, ou nas palavras de Rawls, forma-se um consenso sobreposto, que faz prevalecer a concepção do justo num regime democrático constitucional.

A concepção de justiça partilhada na sociedade formaria esse consenso sobreposto, que abrangeria as visões de mundo gerais e abrangentes de cada pessoa ou grupo de pessoa na comunidade. O princípio de tolerância, portanto, se coloca como base

¹¹¹ FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 116.

¹¹² RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 4.

¹¹³ FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 117.

fundamental da democracia constitucional e permite a convivência pacífica de concepções de mundo distintas.

É oportuno dizer que, embora Rawls não utilize diretamente o termo “neutralidade” em *Uma Teoria da Justiça*, nem formule explicitamente um princípio de neutralidade estatal, sua teoria sustenta que os princípios de justiça devem ser escolhidos sob condições que excluem concepções perfeccionistas do bem. Esses princípios são formulados por agentes racionais colocados em uma “posição original” hipotética, resguardados por um “véu da ignorância”, que lhes oculta informações sobre sua posição social, raça, gênero, talentos ou preferências morais. Ao impedir que os indivíduos conheçam suas próprias concepções do bem, Rawls efetivamente estabelece um compromisso com a neutralidade do Estado, já que as escolhas feitas sob essas condições não favoreceriam nenhuma visão particular de vida boa em detrimento de outras.

Rawls defende que mesmo concepções gerais e abrangentes podem endossar uma sociedade democrática constitucional. Uma visão de mundo abrangente, religiosa ou não, pode apresentar argumentos compatíveis com concepção política de justiça. Os limites aceitáveis são os princípios razoáveis de justiça, alcançados pela razão pública, em uma sociedade democrática constitucional¹¹⁴.

Nesse sentido, a tolerância é a aceitação e coexistência das diversas doutrinas abrangentes no espaço público, que pressupõe uma democracia deliberativa. A intolerância é a rejeição de um consenso viabilizador da convivência pacífica e a tentativa de imposição de uma compreensão de mundo. Assim, se a justiça é “a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento”¹¹⁵, a tolerância “surge em Rawls como o conteúdo mais fundamental da justiça enquanto virtude política”¹¹⁶.

¹¹⁴ Sobre razão pública em Rawls, cf. MARTINS, Leandro José de Souza. **O papel da religião na razão pública**: seus pressupostos exclusivos e sua pertinência na Democracia Contemporânea. Belo Horizonte, 2025, Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito.

¹¹⁵ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 4.

¹¹⁶ FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 117.

Cabe ainda uma breve consideração sobre a tolerância na Sociedade dos Povos, noção desenvolvida por Rawls na obra *O direito dos povos*. Nessa obra, ele pretende refletir sobre como cidadãos e povos, numa concepção razoável, podem conviver pacificamente, num mundo justo¹¹⁷.

Rawls amplia a discussão da teoria da justiça para o âmbito internacional e defende uma teoria política liberal para os povos (*peoples*). Se a concepção deve ser liberal, indaga até que ponto os povos liberais devem tolerar os povos não liberais. Segundo ele, “o Direito dos Povos sustenta que existem pontos de vista não-liberais e a questão do grau em que povos não-liberais devem ser tolerados é uma questão essencial da política externa liberal”¹¹⁸.

Na linha de Kant, ele pretende formular uma utopia realista de federação pacífica entre as nações e introduz uma segunda posição original – realizada por representantes de povos liberais com outros povos liberais ou com povos não-liberais decentes (povos hierárquicos decentes). Na Sociedade dos Povos, a tolerância

não significa apenas abster-se de exercer sanções políticas - militares, econômicas ou diplomáticas - para fazer um povo mudar as suas práticas. Tolerar também significa reconhecer essas sociedades não-liberais como membros participantes iguais, de boa reputação, na Sociedade dos Povos, com certos direitos e obrigações, inclusive o dever de civildade, exigindo que ofereçam a outros povos razões para os seus atos adequadas à Sociedade dos Povos¹¹⁹.

Em outras palavras, ele defende que, se as instituições básicas de uma sociedade não-liberal cumprirem “certas condições específicas de direito, política e justiça, e levem seu povo a honrar um Direito razoável e justo para a Sociedade dos Povos, um povo liberal deve tolerar e aceitar essa sociedade”¹²⁰.

Rawls preocupa-se em alertar que não pretende que todas as nações se tornem liberais, pois isso não seria tolerar a visão de mundo delas. A noção de tolerância nesse aspecto cosmopolita envolve o “respeito mútuo entre os povos e de cada povo

¹¹⁷ RAWLS, John. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. XVIII.

¹¹⁸ RAWLS, John. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 12.

¹¹⁹ Idem, p. 77.

¹²⁰ Idem, p. 78. A essas sociedades não-liberais, ele as chama de decentes.

manter o seu respeito próprio, não incorrendo no desprezo pelo outro, por um lado, nem na amargura e no ressentimento, por outro”¹²¹. Portanto, deve-se frisar que a questão de respeito mútuo é elemento do programa liberal de não pretender se tornar totalitário, no sentido de que todas as nações devem ser liberais.

O intolerável no âmbito internacional, da Sociedade dos Povos, são os Estados fora da lei, ou seja, aqueles que não respeitam os direitos humanos. Conforme Rawls,

no Direito dos Povos, tal como elaborado para povos liberais e decentes, esses povos simplesmente não toleram Estados fora da lei. A recusa em tolerar tais Estados é consequência do liberalismo e da decência. Se a concepção política do liberalismo político é racional, e se os passos que demos no desenvolvimento do Direito dos Povos também são, os povos liberais e decentes têm o direito de, pelo Direito dos Povos, não tolerar Estados fora da lei, e têm razões extremamente boas para essa postura¹²².

Nesse particular, é oportuna a crítica de Anderson Vichinkeski Teixeira, que pondera como seria possível uma intervenção nos Estados classificados como liberais ou decentes que esporadicamente violam os direitos humanos. Para ele,

a resposta para esta questão é consequência do fato de toda intervenção militar “humanitária” ser feita com base na eleição de quais as violações, cometidas por quais países, devem ser punidas pelo “Direito dos Povos”, pois é possível afirmar, sem qualquer medo de errar, que todos os países cometem alguma violação aos direitos humanos em algum momento de sua história recente. A escolha é política e foge por completo à esfera jurídica¹²³.

O próprio Rawls critica a política externa norte-americana, um Estado liberal na sua perspectiva, mas que violou direitos humanos, por exemplo, com o uso de bombas atômicas contra a população civil de Hiroshima e Nagasaki¹²⁴. Contudo, o autor não apresenta uma solução para esses casos.

Não obstante o tema da tolerância estar muito presente em suas principais obras, registre-se que em suas aulas/conferências publicadas sobre filosofia política e moral,

¹²¹ Idem, p. 160.

¹²² RAWLS, John. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, ibidem.

¹²³ TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. **Teoria pluriversalista do direito internacional**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 217.

¹²⁴ OLIVEIRA, Nythamar de. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 42.

Rawls trabalhou a tolerância na história da filosofia política incidentalmente contraponto Locke e Mill¹²⁵, e afirmou que esse tema não faz parte da filosofia moral¹²⁶.

¹²⁵ RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 336-337.

¹²⁶ RAWLS, John. **História da filosofia moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. “Deixo de lado, por dizerem mais respeito à filosofia política, tanto a controvérsia acerca da tolerância, uma das origens históricas do liberalismo, como os esforços para impor limites constitucionais aos soberanos dos estados nacionais, uma segunda origem do liberalismo”, idem, p. 10.

3 PERSPECTIVAS LIBERAIS CONTEMPORÂNEAS: NEUTRALIDADE E PERFECCIONISMO

3.1 Ronald Dworkin e a justificação da neutralidade liberal

Ronald Dworkin (1931-2013) é considerado por muitos como o defensor mais claro e direto da neutralidade liberal. Em seu ensaio sobre o “Liberalismo”, publicado pela primeira vez em 1978, ele argumentou que a moralidade constitutiva dessa doutrina é “uma teoria da igualdade que exige a neutralidade oficial entre as teorias sobre o que é valioso na vida”¹²⁷. Para ele, o nervo do liberalismo é certa concepção de igualdade, por isso denomina sua teoria de igualdade liberal. Isso implica na ideia de que o governo deve tratar os seus cidadãos como iguais; uma vez que esses cidadãos discordam nas suas concepções de boa vida, o governo não consegue satisfazer esta condição se preferir uma concepção a outra ¹²⁸.

De modo geral, os direitos individuais e outros princípios de justiça devem ser identificados e as instituições políticas concebidas, sem empregar ideias controversas sobre a natureza humana ou concepções do bem humano. Na declaração incisiva de Dworkin, “as decisões políticas devem ser, tanto quanto possível, independentes de qualquer concepção particular do que é viver bem, ou do que dá valor à vida”¹²⁹.

Embora represente a defesa de um liberalismo “ortodoxo”, Dworkin não acompanha Rawls na defesa do liberalismo antiperfeccionista por meios puramente políticos. Ele chama esse modo de defesa de “estratégia da descontinuidade”, porque envolve a desconexão entre ética e política. Uma vez que um compromisso político liberal aparentemente central é a tolerância e a neutralidade entre ideais éticos concorrentes, parece natural e aconselhável que os liberais defendam esse compromisso de formas que não dependam delas próprias de um ideal ético específico.

¹²⁷ DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 303.

¹²⁸ MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996, p. 276

¹²⁹ DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 303

Conforme esclarecem Stephen Mulhall e Adam Swift¹³⁰, isso pareceria sermos forçados a uma postura de distanciamento na política: devemos colocar de lado as nossas convicções mais profundas sobre o bem-estar humano quando estamos na arena política e apoiar apenas as decisões que tratam todos os membros da comunidade política com igual consideração. Contudo, tal distanciamento e imparcialidade são totalmente estranhos à forma como vivemos as nossas vidas normais. Como agentes éticos, estamos totalmente comprometidos com determinados valores e ideais, e propensos a preocupar-nos muito mais com algumas pessoas (família, amigos e concidadãos) do que com outras. Na verdade, valorizamos a nossa capacidade para o fazer; estar comprometido, apegado e parcial não é apenas como somos, mas como pensamos que deveríamos ser. Dado que a política faz parte da vida, parece inteiramente natural levar estes pontos de vista para a atividade política. Se, por exemplo, estamos convencidos de que certas formas de vida são miseráveis e insatisfatórias, porque não votar a favor de legislação que as desencoraje ou as torne impossíveis? Um liberalismo que desliga a ética e a política pede-nos que adormecemos as nossas convicções mais profundas. Dworkin concorda com essa visão:

O liberalismo parece [nessa perspectiva rawlsiana], portanto, uma política de esquizofrenia ética e moral; parece pedir-nos que nos tornemos, na e para a política, pessoas que não podemos reconhecer como nós próprios, criaturas políticas especiais totalmente diferentes das pessoas comuns que decidem por si próprias, nas suas vidas normais, o que ser e o que elogiar e quem amam¹³¹.

Para ele, nossa ideia de justiça reflete, em vez de excluir, os apegos e ideais de uma vida boa, em outras palavras, “a ética molda a justiça”¹³². Ele toma o individualismo ético como valor central de sua teoria e, a partir dele, organiza as instituições sociais e políticas.

De acordo com Dworkin, na medida em que estamos comprometidos com a liberdade e a igualdade como valores morais fundamentais do liberalismo, cabe a nós desenvolver uma interpretação harmoniosa e não conflituosa deles que entenda

¹³⁰ MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996, p. 277-278.

¹³¹ DWORKIN, Ronald. **Ética privada e igualitarismo político**. Barcelona: Paidós, 1993, p. 202.

¹³² Idem, p. 214.

ambos como apenas um aspecto de um ideal liberal mais geral¹³³. Esse ideal mais geral é o que Dworkin chama de “**individualismo ético**”, que pode ser observado em dois princípios:

O primeiro é o princípio da igual importância: é importante, de um ponto de vista objetivo, que a vida humana seja bem-sucedida, em vez de desperdiçada, e isso é igualmente importante, daquele ponto de vista objetivo, para cada vida humana. O segundo é o princípio da responsabilidade especial: embora devamos todos reconhecer a igual importância objetiva do êxito na vida humana, uma pessoa tem responsabilidade especial e final por esse sucesso - a pessoa dona de tal vida¹³⁴.

Tais princípios buscam responder perguntas abstratas sobre a fonte e a responsabilidade de uma vida ética, tais como: em primeiro lugar, por que devemos nos preocupar com o como viver? Isso é importante apenas para a pessoa ou tem uma importância mais ampla e objetiva? É importante que todos vivam bem? Em segundo lugar: de quem é a responsabilidade de fazer com que as vidas sejam boas? Quem está encarregado? É uma responsabilidade individual ou coletiva? Fará parte das responsabilidades de um Estado bom e justo identificar vidas boas e tentar induzir ou até obrigar os membros a viver uma vida assim identificada?

Em relação ao igual valor, Katrin Flikschuh afirma que em vez de apenas reconhecer o simples fato da igualdade natural dos seres humanos, como Hobbes faz, ou respeitar a igualdade legal das pessoas como titulares de direitos naturais, como Locke recomenda, “Dworkin nos exorta a reconhecer a importância moral para cada pessoa de como sua vida particular segue em termos de busca de suas ambições e projetos pessoais”¹³⁵. Acerca da responsabilidade especial, Dworkin adota a premissa de que viver é uma tarefa que podemos executar bem ou mal, e viver bem requer tanto compromisso pessoal quanto um ambiente social no qual esse compromisso seja encorajado e respeitado. Nesse sentido, nenhum componente do individualismo ético pode compensar a ausência do outro. “É improvável que uma vida em um ambiente socialmente não propício tenha muitas oportunidades de florescer: aqui, o apelo ao

¹³³ FLIKSCHUH, Katrin. **Freedom**: Contemporary Liberal Perspectives. Malden, MA: Polity Press, 2007, p. 120.

¹³⁴ DWORKIN, Ronald. **Virtude soberana**: a teoria e a prática da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XV.

¹³⁵ FLIKSCHUH, Katrin. **Freedom**: Contemporary Liberal Perspectives. Malden, MA: Polity Press, 2007, p. 121.

princípio igualitário destina-se a remediar a situação. Mas uma vida também não pode correr bem se a pessoa que a governa deixa de assumi-la: aqui entra em ação a força do princípio da responsabilidade especial”¹³⁶.

Ambos os princípios devem agir conjuntamente e guiar a atuação estatal. O primeiro princípio requer que o governo adote leis e políticas que assegurem que o destino de seus cidadãos independa de quem eles sejam – seu histórico econômico, sexo, raça ou determinado conjunto de especializações ou deficiências (o Estado deve ser “insensível” a estes aspectos). O segundo princípio demanda que o governo se empenhe por tornar o destino dos cidadãos considerando as escolhas que fizeram (o Estado deve ser “sensível” a estas opções). Dworkin presume uma ética que supõe que somos responsáveis pelas consequências das escolhas que fazemos com base em nossas convicções, preferências ou personalidade¹³⁷.

Dworkin se preocupa ainda, além da fonte e da responsabilidade, com a métrica da vida boa, isto é, com o esquema distributivo do individualismo ético. Qual seria o padrão de teste do êxito ou do fracasso da vida? Até que ponto é uma questão do prazer ou da felicidade que a vida proporcionou à pessoa cuja vida se avalia? Até que ponto é uma questão da diferença que a vida dessa pessoa fez para a vida de outras pessoas ou para o cabedal de conhecimentos ou da arte no mundo? Em que outro modo ou dimensão se deve julgar o valor ou o êxito geral da vida de alguém? Acerca desta terceira questão abstrata ele apresenta vários modelos de valor ético e defende o modelo do “desafio”, que afirma que a vida é bem-sucedida quando é uma reação adequada às diferentes circunstâncias em que é vivida. Segundo ele, esse modelo é mais intuitivo do que seu principal oponente, e ajuda a mostrar a verdade da ideia platônica de que a justiça não é um sacrifício que destrói a capacidade de viver uma vida bem-sucedida, mas sim um pré-requisito para uma vida bem-sucedida¹³⁸.

De acordo com Dworkin, existem duas categorias de interesses individuais: “críticos” e “volitivos”. O bem-estar volitivo de uma pessoa só pode ser melhorado quando as

¹³⁶ FLIKSCHUH, Katrin. **Freedom**: Contemporary Liberal Perspectives. Malden, MA: Polity Press, 2007, p. 122

¹³⁷ DWORKIN, Ronald. **Virtude soberana**: a teoria e a prática da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XVII.

¹³⁸ Idem, p. 336.

suas vontades (no sentido de desejos, não deficiências) são atendidas, ou seja, o bem-estar de alguém melhora quando ela consegue tudo o que *deseja*, enquanto o bem-estar crítico de uma pessoa só pode ser melhorado por ter ou alcançar aquelas coisas que uma pessoa *deveria* querer. Dworkin distingue duas categorias de paternalismo com base nestas duas classes de interesses: o “paternalismo volitivo” usa coerção para ajudar as pessoas a alcançar o que já desejam alcançar, enquanto o “paternalismo crítico” usa coerção para “proporcionar às pessoas vidas que são melhores do que as vidas que agora consideram boas”. O uso da lei do cinto de segurança seria um exemplo de paternalismo volitivo, pois essas leis visam persuadir as pessoas a obter proteção física em caso de acidente, algo que o Estado presume que eles desejam. Um exemplo de paternalismo crítico seria uma lei contra a “sodomia consensual”¹³⁹.

Aqui é importante notar um grau de continuidade entre a articulação de Dworkin sobre o que é levar uma vida bem-sucedida e a noção disposicional de Mill de responsabilidade pelo caráter. A distinção entre interesses volitivos e interesses críticos acompanha a própria distinção que Mill fez entre prazeres inferiores e superiores. Como seres com capacidade de autodesenvolvimento, devemos buscar os prazeres superiores e não os inferiores¹⁴⁰.

Conforme Stephen Mulhall e Adam Swift¹⁴¹ apontam, Dworkin pretende demonstrar que os interesses críticos de pessoas serão naturalmente conduzidos a uma comunidade política liberal; e ele faz isso usando este **modelo de desafio** de valor ético crítico. Isso demonstra que a importância de ter uma vida boa reside no valor intrínseco de desempenhar bem as tarefas da vida. Dworkin sustenta que o modelo do desafio atende melhor às intuições comuns sobre os valores morais e que uma ética liberal – e, portanto, uma visão liberal da política – tem muitas reivindicações sobre nós.

¹³⁹ GEORGE, Robert P. **Making Men Moral**: civil liberties and public morality. New York: Oxford University Press, 1993, p. 50.

¹⁴⁰ FLIKSCHUH, Katrin. **Freedom**: Contemporary Liberal Perspectives. Malden, MA: Polity Press, 2007, p. 133-134.

¹⁴¹ MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996, p. 284.

Outra distinção que Dworkin traça é entre duas visões do que constitui uma vida boa. Ele chama uma visão de aditiva ou cumulativa. De acordo com esta perspectiva, os vários eventos, experiências, associações e realizações que compõem a vida de uma pessoa são valores separados do julgamento do próprio indivíduo sobre se qualquer componente de sua vida é valioso – o que Dworkin chama de endosso. Ou seja, os componentes e os endossos são elementos separados do valor. “Se essa pessoa endossa esses componentes, seu valor aumenta. O endosso é o glacê do bolo. Porém, caso não endosse, o valor dos componentes permanece”¹⁴². Por outro lado, a visão constitutiva rejeita a ideia de que o endosso é um valor adicional que pode funcionar como um valor subjetivo adicional além de qualquer valor objetivo que possa ser inerente aos elementos de uma vida, uma vez que “nenhum componente contribui para o valor da vida sem endosso”¹⁴³.

Uma visão constitutiva do valor é a base do modelo do desafio, pois é difícil acreditar que uma vida melhor pode ser alcançada se essa vida for avessa às crenças morais fundamentais daquela pessoa. No entanto, não afirma que a crença de uma pessoa em uma determinada forma de vida é boa é suficiente para a tornar boa. A ideia de interesses críticos sugere que os desejos não são necessariamente os desejos ideais e que as escolhas devem surgir de uma reflexão crítica em vez de simplesmente reconhecer uma lista de preferências existentes¹⁴⁴.

Dworkin defende, portanto, o “modelo de desafio” da ética e a “visão constitutiva” associada daquilo que constitui uma vida valiosa. Ele considera grande parte, se não a maior parte, do paternalismo crítico como autodestrutivo, julgado pelos padrões do modelo de desafio e da visão constitutiva, porque tenta coagir as pessoas a viver de certas maneiras que, sem endosso, não podem ter valor humano.

Em suma, Dworkin defende uma concepção específica de liberalismo, a igualdade liberal, que destaca a interdependência entre liberdade, igualdade e comunidade. Em contraste com outras teorias políticas, que frequentemente veem esses conceitos

¹⁴² DWORKIN, Ronald. **Virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 301.

¹⁴³ Idem, *ibid.*

¹⁴⁴ MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996, 299-300

como conflitantes, o autor argumenta que são aspectos complementares de um único ideal político. Para alcançar essa visão, é crucial entender a igualdade em termos de recursos e oportunidades, a liberdade como respeito pelos direitos dos outros e a comunidade como baseada no respeito compartilhado pela liberdade e responsabilidade individuais. Essa concepção de liberalismo só se realiza quando esses elementos são compreendidos e aplicados de acordo com essa perspectiva.

3.2 Estrutura da tolerância neutralista¹⁴⁵

Dworkin constrói sua teoria política denominada “Liberalismo Igualitário”, expondo uma concepção de liberalismo que concilia igualdade com responsabilidade individual. Ele procura mostrar como nossas intuições fundamentais em torno da centralidade do conceito de igualdade podem ser melhor descritas como uma teoria da igualdade de recursos e não igualdade de bem-estar¹⁴⁶. Por isso, passou a defender a neutralidade como um princípio derivado. O valor principal é a igualdade. O liberalismo baseado na neutralidade considera fundamental a ideia de que o governo não deve tomar partido em questões morais e apoia apenas as medidas igualitárias que sejam comprovadamente resultado desse princípio. “O liberalismo baseado na igualdade considera fundamental que o governo trate seus cidadãos como iguais e somente defende a neutralidade moral quando a igualdade a exige”¹⁴⁷.

Peter Jones traz uma definição precisa e sucinta da neutralidade estatal:

Um estado neutro é aquele que lida imparcialmente com seus cidadãos e que permanece neutro na questão de que tipo de vida eles devem levar. Aqueles que endossam a ideia do estado neutro sustentam que não é função do estado impor a busca de qualquer

¹⁴⁵ Trecho parcialmente adaptado e publicado: FREITAS, Alex Canal. Dois modelos de tolerância liberal. In: TITO, Bianca; SÁ, Mariana Oliveira de; MEDRADO, Vitor Amaral. **Filosofia do Direito, Tolerância e Liberdade de Expressão**: uma homenagem aos 30 anos de docência do prof. Marcelo Galuppo. São Paulo: Editora Dialética, 2024b.

¹⁴⁶ MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. Ronald Dworkin - Teórico do direito. **Enciclopédia jurídica da PUC-SP**. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga e André Luiz Freire (coords.). Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga, André Luiz Freire (coord. de tomo). 1. ed. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/126/edicao-1/ronald-dworkin---teorico-do-direito>.

¹⁴⁷ DWORKIN, Ronald. Por que os liberais devem prezar a igualdade. In: **Uma questão de princípio**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 305.

conjunto específico de fins a seus cidadãos. Em vez disso, o estado deve deixar seus cidadãos definirem seus próprios objetivos, moldarem suas próprias vidas e deve se limitar a estabelecer arranjos que permitam que cada cidadão busque seus próprios objetivos como achar melhor - consistente com todos os outros cidadãos sendo capazes de fazer o mesmo¹⁴⁸.

É possível ainda distinguir três tipos de neutralidade que informam o debate liberal contemporâneo: a neutralidade de justificação, a neutralidade de objetivo e a neutralidade de efeito. A neutralidade de justificação postula que uma lei ou política é neutra se sua fundamentação é independente de qualquer concepção particular do bem, concentrando-se se a política pode ser justificada de forma neutra. A neutralidade de objetivo (ou intenção), por sua vez, foca-se na intenção governamental, exigindo que o Estado não tenha como propósito deliberado favorecer ou desfavorecer qualquer concepção do bem. Embora frequentemente imbricadas, Jones¹⁴⁹ as trata como distintas, mas utiliza "neutralidade de justificação" para englobar ambas. Por fim, a neutralidade de efeito (ou consequência ou resultado) considera uma lei ou política neutra apenas se ela ajuda ou impede a busca de concepções do bem em igual medida, medindo a neutralidade pelo impacto equitativo das políticas estatais sobre as diversas formas de vida boa dos cidadãos. Contudo, essa última é geralmente rejeitada no pensamento liberal por suas dificuldades práticas e conceituais. A neutralidade liberal, portanto, mais comumente assume a forma de neutralidade de justificação, como é o caso de Dworkin.

A igualdade liberal, como concebida por Dworkin, inclui significativamente um ideal de tolerância que ele define da seguinte forma: o governo não deve proibir ou recompensar qualquer atividade privada com base em que um conjunto de valores éticos substantivos, um conjunto de opiniões sobre a melhor maneira de levar a vida, é superior ou inferior aos outros. Para Dworkin, a tolerância liberal afirma com insistência que é errado o governo recorrer a seu poder coercitivo para impor homogeneidade ética ou, em outras palavras, a ética convencional não pode ser imposta pelo direito. Segue-se, para Dworkin, que o Estado deve evitar o paternalismo moral – a promulgação de leis destinadas a impedir que indivíduos levem vidas

¹⁴⁸ JONES, Peter. The ideal of the neutral state. In: GOODIN, Robert E; REEVE, Andrew (eds.). **Liberal neutrality**. New York: Routledge, 2018b, p. 9.

¹⁴⁹ JONES, Peter. Toleration and Neutrality. In Mitja Sardoč (ed.), **The Palgrave Handbook of Toleration**. Palgrave-Macmillan, 2020, p. 307-308.

degradantes ou os ajudem a levar vidas valiosas. Ele descreve esse princípio de moralidade política como “neutra em sua operação, isto é, tolerante”¹⁵⁰.

Nesse sentido, ele busca rebater teses comunitaristas, perfeccionistas e paternalistas de que a tolerância liberal destrói a comunidade, pressupondo que o âmago da comunidade seria um código de ética comum. Dworkin considera quatro argumentos que atacam a ideia liberal de que as comunidades devem ser tolerantes em relação ao comportamento heterodoxo das minorias. Em graus variados, todas essas ideias compartilham a mesma ênfase na importância da comunidade. E ele apresenta refutação a todas¹⁵¹.

O primeiro argumento é o *majoritarismo*, cuja tese é a de que comunidade tem o direito de apelar à lei baseado em alguma decência ética simplesmente porque a maioria deve prevalecer. As autoridades políticas devem tomar decisões que expressem as preferências de uma maioria, e não de qualquer minoria. Por uma questão de justiça, uma comunidade pode agir em seu próprio nome através da regra da maioria e intervir para evitar, na medida do possível, a conduta minoritária que ela desaprova. Isso não implica na imoralidade das visões da minoria, mas sim que não seria justo permitir que a minoria dite a vontade da maioria.

Dworkin critica a ideia, argumentando que ela contradiz o que acreditamos ser exigido pela justiça e equidade em uma comunidade democrática. Na democracia não se permite que o “vencedor assuma todas as apostas” e temos liberdade sobre diversos aspectos de nossas vidas privadas. Se na democracia temos liberdade para tomar decisões econômicas privadas, por que não deveríamos ter a mesma liberdade para tomar decisões sobre aspectos de nossas vidas sexuais privadas, por exemplo? Assim, o argumento da justiça ou equidade para a maioria da comunidade é insuficiente para permitir a intolerância em relação a uma minoria.

O segundo argumento é do *paternalismo*, defendendo que a comunidade tem responsabilidade pelo bem-estar dos outros membros e deve empregar o poder

¹⁵⁰ DWORKIN, Ronald. **Virtude soberana**: a teoria e a prática da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 393.

¹⁵¹ Idem, 293-321.

político para corrigir aqueles cujas práticas desviantes arruinarão suas vidas. Uma comunidade adequada deve cuidar dos membros que a compõem e a tolerância à conduta errada ignora o bem-estar de um indivíduo. Ninguém sugere que uma comunidade deva ignorar a doença física de seus membros. As comunidades devem implementar programas de prevenção de doenças – água potável, esgoto eficaz, moradia adequada e assim por diante. Então, por que a comunidade não deveria mostrar preocupação semelhante com o bem-estar moral de seus membros, proibindo o comportamento sexualmente heterodoxo ou a pornografia? Contudo, Dworkin rejeita a analogia entre saúde física e moral dizendo que não podemos “curar” um comportamento moralmente heterodoxo.

Uma possível sofisticação do argumento paternalista é diferenciar o bem-estar volitivo (alcançar o que a pessoa quer) do bem-estar crítico (ajudar a buscar o que a pessoa deve querer). O paternalismo crítico presume que a coação pode, às vezes, oferecer às pessoas uma vida melhor do que a que pensam ser boa e, por conseguinte, em certas ocasiões está entre seus interesses críticos (a vida seria pior caso não tivesse esses interesses). Mas o que é viver da “maneira certa”? Dworkin diz que uma condição necessária para ter uma vida valiosa é que se viva de uma maneira que se possa endossar; é preciso, diz ele, ser capaz de “assumir a responsabilidade” pela própria vida. Se a comunidade pretende forçar um determinado comportamento, significa simplesmente que a comunidade admite que não se pode obter um endosso genuíno e, portanto, uma vida de valor genuíno – autêntico.

A terceira tese, da *dependência*, afirma não existe indivíduo, isolado e auto-suficiente, e que todos precisamos da comunidade. Assim, a tolerância liberal solapa a capacidade da comunidade de atender as necessidades das pessoas (materiais, intelectuais e éticas). Dworkin argumenta que um terceiro ponto comunitário contra a tolerância é mais substancial. Ele sugere que as pessoas têm diversas necessidades, como uma língua e cultura comuns, que só podem ser atendidas por uma comunidade que mantenha um alto nível de homogeneidade. Portanto, a tolerância em relação a comportamentos não ortodoxos pode ameaçar essa homogeneidade necessária e, conseqüentemente, comprometer as necessidades das pessoas. Dworkin considera

esse argumento mais substancial porque reconhece a possibilidade de existir um vínculo indispensável entre a comunidade e o indivíduo.

No entanto, embora o argumento seja válido geralmente para necessidades materiais, como riqueza econômica, Dworkin diz que não vê por que uma “homogeneidade moral” também é necessária. Ele também não vê por que a intolerância da comunidade em, digamos, assuntos sexuais não ortodoxos ajudaria a suprir necessidades intelectuais, como ter uma língua e cultura comuns. Dworkin então fornece uma resposta a esse argumento contra a tolerância por meio de um ataque ao argumento de Michael Sandel de que é somente por meio da comunidade que as pessoas recebem um senso de “auto-identidade”. Mesmo admitindo a versão mais forte da tese da auto-identidade, ainda não se pode concluir, na visão de Dworkin, que uma pessoa não possa se “remontar” à luz de um maior entendimento sobre o que é ser identificado com uma comunidade política.

Por fim, o argumento da *integração* insiste que o valor ou a bondade da vida de qualquer cidadão é apenas reflexo e função do valor da vida da comunidade na qual ele vive. Diz que as pessoas estão relacionadas ou devem ser identificadas com suas comunidades políticas de tal forma que a vida da comunidade faz parte de sua própria vida (republicanos cívicos). O quarto e último argumento dos comunitaristas é considerado por Dworkin como o mais substancial. Ele sugere que a analogia da saúde, anteriormente utilizada para explicar o segundo argumento comunitário, pode ser aplicada aqui também. Neste caso, argumenta-se que uma pessoa deve se preocupar com a saúde da comunidade porque isso afeta diretamente sua própria saúde. A saúde individual está intrinsecamente ligada à saúde da comunidade. Não se trata de a comunidade ter um interesse paternal na saúde do indivíduo, mas sim de reconhecer que o bem-estar da comunidade está inextricavelmente ligado ao seu próprio bem-estar. Dessa forma, essa perspectiva oferece uma visão mais rica da ideia de comunidade, segundo Dworkin, ao considerar a vida do membro da comunidade e a comunidade como um todo integrado.

A integração não se resume à concepção de que uma comunidade é meramente um agregado de seus membros; ela possui uma vida própria. Essa noção está

fundamentada na ideia de responsabilidade coletiva. Além disso, não implica em alegações de que as comunidades são entidades de alguma forma mais genuínas do que os indivíduos, ou como alguns afirmam, "ontologicamente" ou "metafisicamente" "anteriores" a eles. Dworkin adapta a ideia de Rawls da diferença entre os membros de uma orquestra e a própria orquestra para aprimorar a compreensão da integração. As pessoas podem visualizar a orquestra sob essa perspectiva de agência. O flautista, por exemplo, pode se orgulhar da conquista da orquestra independentemente do orgulho que sinta por sua própria performance, pois sua realização contribui para o sucesso da orquestra como um todo. Seu próprio bem-estar está intrinsecamente ligado ao bem-estar da orquestra. Assim, as comunidades políticas têm uma vida comunitária, e o êxito ou fracasso da vida comunitária faz parte do que determina se a vida de seus membros é boa ou ruim.

Porém o erro mais fundamental está em entender mal o caráter da vida comunitária que a comunidade política pode ter. Seguindo a analogia, a vida da orquestra é eminentemente musical; ela não tem outra forma de existência. Como aponta Dworkin, não é suscetível a dores de cabeça ou problemas de amizade, nem possui vida sexual, embora os músicos individuais possam tê-la. Então, quais são as características da comunidade política? Os atos comuns da comunidade política são compostos por práticas de funcionários públicos: os atos políticos formais de uma comunidade política, as ações de seu governo através de suas instituições legislativas, executivas e judiciárias – esses atos coletivos só ocorrem porque esses funcionários agem conscientemente dentro de uma estrutura constitucional que converte seus comportamentos individuais em decisões nacionais. Segundo Dworkin, é possível aceitar a primazia ética da vida da comunidade sem abandonar ou comprometer a tolerância liberal e a neutralidade acerca da vida boa.

A igualdade liberal adota uma postura tolerante da seguinte forma: ela faz uma distinção entre dois tipos de motivos que a comunidade política pode oferecer como justificativa para restringir a liberdade. O primeiro tipo é de justiça: a comunidade deve proibir qualquer conduta quando e porque a melhor teoria da justiça assim o requer. Por exemplo, ela deve coibir o roubo para proteger os direitos das pessoas à segurança da propriedade. O segundo tipo é ético: a comunidade pode considerar que

uma conduta proibida, embora não seja contrária à justiça, seja humilhante, corruptora ou prejudicial para a vida de seu autor. Por exemplo, alguém pode achar que a vida de um homossexual é degradante e, com base nisso, tornar ilegais as relações homossexuais. A igualdade liberal rejeita a legitimidade do segundo motivo, o ético, para tornar as condutas ilícitas¹⁵². Portanto, a comunidade política liberal pode negar liberdade por questões de justiça (“proibir qualquer conduta quando e porque a melhor teoria da justiça assim o exigir”), mas nega a legitimidade de tornar condutas ilícitas por questões de ética (“embora não contra a justiça, seja humilhante, corruptora ou ruim para a vida de seu autor”).

Mesmo que muitas pessoas possam ter fortes convicções éticas, Dworkin afirma:

A questão não é se devem fazer campanha pelo que entendem por bem, mas como. A tolerância liberal lhes nega uma arma: não devem empregar a lei, mesmo quando estão em maioria, para proibir ninguém de levar a vida que quiser, ou punir por fazê-lo, só porque acham que as convicções éticas dessas minorias estão profundamente equivocadas [...] Os liberais éticos sabem que não podem melhorar a vida do próximo por meios coercitivos que a tolerância liberal proíbe, pois sabem que não se pode melhorar a vida de ninguém contra a firme convicção de que não melhorou. Mesmo achando que a vida de alguém seria melhor se mudasse de convicções, sabem que não podem torná-la melhor se não conseguirem modificar tal pessoa, e da maneira certa¹⁵³.

Matthew Clayton¹⁵⁴ sugere que Dworkin endossa uma versão de perfeccionismo, porque aceita que os funcionários possam tentar persuadir os cidadãos, de várias maneiras, a prosseguirem uma visão em vez de outra sobre o que torna uma vida bem-sucedida. No entanto, Dworkin não permitiria que o governo fosse além da persuasão; em particular, ele rejeita o uso de multas, impostos ou outras formas de subsídio positivo ou negativo como estímulos ou incentivos para determinadas vidas.

Para Dworkin, a liberdade e a dignidade exigem que os cidadãos possam viver segundo valores que possam autenticamente endossar, mesmo que esses valores sejam amplamente reprovados por uma maioria. A tolerância, nesse sentido, não é

¹⁵² DWORKIN, Ronald. **Virtude soberana**: a teoria e a prática da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 394.

¹⁵³ Idem, p. 395.

¹⁵⁴ CLAYTON, Matthew. A Puzzle about Ethics, Justice, and the Sacred. In: BURLEY Justine (ed.). **Dworkin and his critics**: with replies by Dworkin. Oxford: Blackwell Pub, 2004.

mera concessão pragmática, mas um imperativo moral decorrente da igualdade e da responsabilidade individual. “A comunidade e a civilidade requerem um alto nível de tolerância: não podemos tratar todos os que discordam de nós como criminosos morais”¹⁵⁵. A citação a seguir, retirada da obra *O domínio da vida*, sintetiza de forma eloquente a concepção de tolerância que percorre toda a sua teoria do liberalismo igualitário.

A tolerância é o preço que temos de pagar por nossa aventura de liberdade. Por nosso amor pela liberdade e pela dignidade, estamos comprometidos a viver em comunidades nas quais não se considera que nenhum grupo é inteligente, religioso ou numerosos o bastante para decidir questões essencialmente religiosas que dizem respeito a todos os demais. Se tivermos uma preocupação verdadeira com as vidas que os outros levam, admitiremos também que nenhuma vida é boa quando vivida contra as próprias convicções e que em nada estaremos ajudando a vida de outra pessoa, mas apenas estragando-a, se a forçarmos a aceitar os valores que não pode aceitar, mas aos quais só se submete por medo ou por prudência¹⁵⁶.

Por fim, cabe ainda mencionar que Dworkin argumenta que uma sociedade verdadeiramente liberal, que respeita a dignidade humana e a responsabilidade pessoal, deve ser uma “nação secular tolerante”, onde o Estado se abstém de endossar ou promover qualquer concepção do bem (seja religiosa ou não) e garante a liberdade de escolha ética para todos os cidadãos, desde que essas escolhas não violem princípios distributivos ou protejam valores impessoais¹⁵⁷.

Assim, a partir do desenvolvimento de sua teoria, Ronald Dworkin elabora uma concepção de neutralidade política que não se baseia na abstenção de juízos morais pelo Estado em si, mas em uma estrutura normativa fundamentada na igualdade como valor central. Nesse modelo, a neutralidade é um princípio derivado da exigência de tratar todos os cidadãos como iguais – e não uma regra formal de não intervenção

¹⁵⁵ DWORKIN, Ronald **Justiça para ouriços**. Coimbra: Edições Almedina, 2011, p. 120.

¹⁵⁶ DWORKIN, Ronald. **Domínio da vida**: aborto, eutanásia e liberdades individuais. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 234-235.

¹⁵⁷ Em *Is democracy possible here?*, Dworkin descreve dois modelos de nação e tolerância: a *nação religiosa tolerante*, que abraça a fé publicamente e tolera outras crenças, mas não se abstém de julgamentos morais sobre elas. A *nação secular tolerante*, por outro lado, mantém o governo neutro em relação a todas as concepções religiosas ou não-religiosas, justificando a liberdade em um princípio mais amplo de liberdade ética individual. Cf. DWORKIN, Ronald. **Is democracy possible here?** Principles for a new political debate. Princeton University Press, 2006, p. 52-89.

moral¹⁵⁸. A estrutura da tolerância neutralista, portanto, repousa na distinção entre razões de justiça e razões éticas para a restrição da liberdade individual. O Estado pode limitar condutas apenas quando estas violam os direitos ou a dignidade de outros cidadãos (justiça), mas não pode recorrer à coerção para impor visões substantivas do bem, mesmo que amplamente compartilhadas por uma maioria. Assim, a ética convencional não pode ser transformada em lei sem ferir a igualdade liberal.

Dworkin responde criticamente aos argumentos comunitaristas e perfeccionistas que veem na tolerância liberal uma ameaça à coesão social. Sua refutação mostra que a vida comunitária não depende de homogeneidade ética, mas sim do respeito mútuo e da responsabilidade individual, elementos que a tolerância liberal promove e protege. A analogia da orquestra ilustra que o bem-estar dos indivíduos está, sim, entrelaçado ao da comunidade – mas que essa interdependência não autoriza a supressão da liberdade individual em nome de um ideal coletivo do bem viver. A estrutura da tolerância neutralista, portanto, não nega a importância da vida comunitária; ao contrário, ela reconhece que só há verdadeira comunidade política quando seus membros podem viver segundo suas convicções mais profundas, sem coerção. É nesse equilíbrio – entre persuasão e proibição, entre igualdade e responsabilidade – que se sustenta a legitimidade moral do Estado liberal.

3.3 Joseph Raz e a justificação do perfeccionismo liberal

Entre os teóricos morais e políticos liberais, o antiperfeccionismo tornou-se uma regra estabelecida devido à influência da teoria da justiça de Rawls. Porém, vários importantes teóricos da moralidade política contemporânea pertencentes à tradição liberal não apenas condenam o anti-perfeccionismo, mas também são seus críticos mais poderosos, escrevendo críticas significativas às idéias de neutralidade política e exclusão de ideais e propuseram teorias políticas liberais perfeccionistas como uma alternativa ao liberalismo baseado nesses princípios.

¹⁵⁸ “Tolerância representa essencialmente isto: que a vida em sociedade tem sentido enquanto o outro puder realizar seus projetos de vida *tanto quanto eu*”. GALUPPO, Marcelo Campos. Tolerância e exclusão: um impasse para a democracia contemporânea. In: **Temas de filosofia do direito**: novos cenários, velhas questões. BITTAR, Eduardo Carlos; SOARES, Fabiana de Menezes (orgs.). Barueri, SP: Manole, 2004, p. 234.

Joseph Raz (1939-2022) tornou-se o principal proponente contemporâneo de uma concepção liberal perfeccionista de autonomia pessoal, que é apresentada sistematicamente e com grande plausibilidade. Segundo Katrin Flikschuh, “foi em parte seu esforço para formular, contra os defensores da neutralidade liberal, uma concepção de moralidade liberal mais substantiva e orientada para a comunidade que levou os perfeccionistas liberais a se voltarem para o naturalismo normativo e a ética da virtude de Aristóteles”¹⁵⁹.

Enquanto Rawls pensa que existem boas razões pelas quais deveríamos excluir da nossa consideração de questões políticas fundamentais as razões que emanam dessas doutrinas abrangentes que guiam as nossas vidas privadas, e Dworkin sustenta que uma compreensão correta da natureza do valor ético implica que o Estado deve ser (amplamente) neutro entre as concepções de primeira pessoa do bem defendidas pelos seus cidadãos, Raz argumenta que é legítimo que o Estado procure promover o bem-estar dos cidadãos de uma forma que o envolva na tarefa de julgar o valor de determinados modos de vida¹⁶⁰. Para Raz, o objetivo de toda ação política “é permitir que os indivíduos busquem concepções válidas do bem e desencorajar concepções más ou vazias”¹⁶¹. Em outras palavras, “a moralidade política se preocupa principalmente em proteger e promover o bem-estar das pessoas”¹⁶².

Os perfeccionistas liberais juntam-se aos críticos perfeccionistas do liberalismo ao argumentar que o ideal de neutralidade governamental do anti-perfeccionismo sobre o bem humano é ilusório. Concordam que os governos devem inevitavelmente agir com base numa concepção controversa do bem humano; e consideram que a principal responsabilidade dos governos consiste em escolher sabiamente entre concepções concorrentes. Os perfeccionistas liberais sustentam que governos sábios e

¹⁵⁹ FLIKSCHUH, Katrin. **Freedom**: Contemporary Liberal Perspectives. Malden, MA: Polity Press, 2007, p. 141.

¹⁶⁰ MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996, p. 309.

¹⁶¹ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a, p. 133.

¹⁶² RAZ, Joseph. **Ethics in the Public Domain**: Essays in the Morality of Law and Politics. Revised edition. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. v.

moralmente corretos escolherão uma concepção que entenda a autonomia individual e (portanto) a liberdade como aspectos essenciais do bem humano¹⁶³.

Assim como Dworkin, Raz apela para a uma doutrina abrangente, porém uma que justifique a ação perfeccionista do Estado. Em vez de considerar o papel adequado desse Estado como o de garantir um quadro neutro dentro do qual os cidadãos devem ser deixados a fazer as suas próprias escolhas sem interferências e preconceitos, Raz defende que o Estado pode ter justificação para agir no sentido de encorajar determinados modos de vida.

Raz afirma que a autonomia é um bem humano intrínseco, embora não seja o único bem, e que os humanos a usam quando escolhem entre opções moralmente boas. Ele nega que a autonomia seja útil quando utilizada para propósitos maus ou inúteis, e assim, conclui que o valor da autonomia não proporciona nenhuma razão para os governos protegerem tais opções, muito menos ajudarem a disponibilizá-las (ou mantê-las). No entanto, ele argumenta que, embora a preocupação perfeccionista com a autonomia não exija que o governo permaneça neutro em relação a concepções adversas do bem, ela exige que os governos limitem o uso da coerção para atingir objetivos perfeccionistas, de acordo com uma versão do princípio do dano que exclui a criminalização de imoralidades “inofensivas” ou “sem vítimas”.

Contudo, uma pergunta inicial se impões: o perfeccionismo pode ser liberal? Alguns liberais mais ortodoxos duvidam que a teoria de Raz se qualifique como uma teoria liberal. Porém, o próprio Raz afirma explicitamente oferecer uma visão que se enquadra na tradição política liberal. Ele apresenta sua obra “*A Moralidade da Liberdade*” como “um ensaio sobre a moralidade política do liberalismo”¹⁶⁴. Os perfeccionistas liberais “defendem a superioridade do liberalismo sobre os seus concorrentes com base no argumento moral de que os princípios liberais protegem melhor e promovem o bem-estar humano devidamente concebido”¹⁶⁵.

¹⁶³ GEORGE, Robert P. **Making Men Moral**: civil liberties and public morality. New York: Oxford University Press, 1993, p. 161-162.

¹⁶⁴ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a, p. 1.

¹⁶⁵ GEORGE, Robert P. **Making Men Moral**: civil liberties and public morality. New York: Oxford University Press, 1993, p. 162.

Conquanto não seja uma filosofia política que procura um estado neutro, o que torna o perfeccionismo de Raz ainda assim liberal é a sua afirmação de que, pelo menos nas sociedades modernas, uma vida boa deve ser uma vida autônoma: o bem-estar de uma pessoa depende de ela ser o criador ou autor da sua própria vida e na disponibilidade para ela de uma multiplicidade de opções valiosas. E segundo Mulhall e Swift, ao tentar romper a ligação entre liberalismo e antiperfeccionismo ou neutralidade, mantendo ao mesmo tempo a autonomia e o pluralismo moral centrais, Raz efetua uma síntese própria que transcende a oposição entre liberalismo e comunitarismo¹⁶⁶.

O perfeccionismo sustenta que as liberdades civis são dignas da nossa preocupação porque a autonomia é em si um bem – até mesmo um bem em si – assim como uma condição importante para a realização ou obtenção de outros bens humanos. Os autores desta linha sustentam que o respeito pelas liberdades civis é necessário como uma questão de moralidade política sólida, precisamente porque a autodeterminação individual (ou seja, ser autor da própria vida) é um elemento central de uma vida humana bem vivida¹⁶⁷.

Mas, afinal, o que é ser autônomo? A autonomia, segundo Raz, é um elemento constituinte da boa vida. Em sua versão de perfeccionismo, a autonomia é um aspecto crucial do bem-estar e da realização humana e ele explica o seu ideal de autonomia dizendo que a “vida de uma pessoa é autônoma se for, em grande medida, criação sua”¹⁶⁸. Raz circunscreve o que ele chama de autonomia pessoal em termos liberais padrão, atraindo uma estreita associação entre autonomia e escolha. Ele distancia explicitamente seu relato da autonomia pessoal das concepções kantianas de autonomia moral. Assim como Dworkin, a delimitação de Raz do significado de autonomia pessoal é mais consoante com o ideal de Mill de independência pessoal.

A ideia vigente por detrás do ideal de autonomia pessoal é de que as pessoas deveriam decidir sobre suas próprias vidas. A pessoa autônoma é (em parte) a autora de sua própria vida. O ideal da autonomia pessoal se constitui na visão das pessoas controlando, até

¹⁶⁶ MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996, p. 310.

¹⁶⁷ GEORGE, Robert P. **Making Men Moral**: civil liberties and public morality. New York: Oxford University Press, 1993, p. 162.

¹⁶⁸ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a, p. 408.

certo ponto seus próprios destinos, ajustando-o através de decisões sucessivas ao longo de suas vidas¹⁶⁹.

Na antiga divisão do conceito de liberdade, Raz assume que a liberdade negativa é “liberdade de interferências coercitivas, especialmente interferências da lei. E a liberdade positiva é “a capacidade de autonomia”. Ele pontua que “a liberdade positiva de uma pessoa é acentuada por qualquer coisa que acentue a habilidade para levar uma vida autônoma”¹⁷⁰. O valor geral da liberdade é o valor da autonomia pessoal. Uma vez que Raz está interessado principalmente no valor da liberdade, sua discussão a partir de então se concentra diretamente na ideia de autonomia pessoal. E para Raz a autonomia pessoal é mais bem compreendida como um valor social liberal.

Segundo Katrin Flikschuh¹⁷¹, a importância moral da escolha permeia os comentários de Raz não menos do que os relatos de autonomia não perfeccionistas convencionais. Porém, Raz especificamente rejeita a visão da própria autonomia como um possível objeto de escolha individual, argumentando que as pessoas passam a valorizar a autonomia em consequência de sua exposição social a ela. Raz afirma que não é possível que os indivíduos se tornem pessoalmente autônomos fora das sociedades que valorizam socialmente a autonomia pessoal e cujas instituições e práticas refletem esse fato. Talvez ainda mais surpreendente seja sua afirmação adicional de que, assim como é impossível para as pessoas se tornarem autônomas em sociedades que não valorizam a autonomia, também é difícil para as pessoas fugirem das demandas de autonomia pessoal em sociedades que valorizam a autonomia. Simplificando: assim como os indivíduos liberais que vivem em sociedades não liberais acharão difícil ser autônomos, também os indivíduos não liberais que vivem em sociedades liberais acharão difícil ser não autônomos¹⁷².

O valor da autonomia pessoal, diz Raz, é “um fato da vida” nas sociedades liberais contemporâneas, pois essa concepção particular de bem-estar individual, isto é, esse

¹⁶⁹ Idem, p. 36.

¹⁷⁰ Idem, p. 383.

¹⁷¹ FLIKSCHUH, Katrin. **Freedom**: Contemporary Liberal Perspectives. Malden, MA: Polity Press, 2007, p. 152.

¹⁷² Idem, p. 142-143.

ideal de autonomia pessoal conquistou considerável popularidade nas sociedades industriais ocidentais. Com isso, Raz não quer dizer que mais e mais pessoas escolheram abraçar o ideal de autonomia pessoal porque, nos termos de Dworkin, elas o consideraram um “ideal atraente”. Para os perfeccionistas a adoção de um valor não é uma questão de escolha. A vida social e política é organizada em torno desse valor e, de fato, será difícil para os indivíduos se isentarem de sua influência socialmente difundida sobre eles¹⁷³.

Segundo Mulhal e Swift¹⁷⁴, na perspectiva de Raz, o bem-estar de uma pessoa não depende de ela viver a vida que ela acredita ter valor, depende de ela viver uma vida que é valiosa por razões independentes da sua crença no seu valor. Na verdade, tal como para Dworkin, para que uma vida seja valiosa, deve ser conscientemente aprovada pela pessoa que a vive; mas daí não se segue que qualquer vida conscientemente endossada e autônoma seja, por isso, dotada de valor. As pessoas perseguem objetivos por motivos, porque acreditam que são valiosos, pois se estiverem enganados, se agirem de acordo com crenças que carecem de (boas) razões, então não estão a viver vidas bem sucedidas. “A satisfação de objetivos baseados em falsas razões não contribui para o bem-estar de alguém”¹⁷⁵. E uma vez que admitimos que alguns ideais são válidos e outros não, que existem (boas) razões para perseguir alguns ideais e nenhuma para perseguir outros, e reconhecemos que uma pessoa não obtém nenhum bem-estar de uma vida passada na busca destes últimos, então parecerá que temos poucos motivos para respeitar a crença equivocada de uma pessoa na validade de um ideal inválido¹⁷⁶.

Raz nega, por exemplo, que o valor da autonomia equivalha ao valor da “auto-realização”: “Este ideal da autorrealização consiste no desenvolvimento, em toda a sua extensão, de todas as capacidades valiosas que uma pessoa possui. A pessoa autônoma é aquele que faz sua própria vida e pode escolher o caminho da autorrealização ou rejeitá-lo”¹⁷⁷. Raz também repudia o ideal mais modesto da vida

¹⁷³ Idem, p. 149-150.

¹⁷⁴ MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996, p. 313-314.

¹⁷⁵ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a, p. 301.

¹⁷⁶ MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996, p. 314.

¹⁷⁷ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a, p. 352.

autônoma como uma vida unificada. Como lembra Katrin Flikschuh¹⁷⁸, o ideal de dar unidade à própria vida está implícito na concepção do desafio de Dworkin, que compara uma vida bem-sucedida a um mergulho brilhante na piscina, cuja elegância e realização permanecem com o espectador mesmo depois que as ondas diminuíram. Contida nesta imagem do mergulhador talentoso está uma advertência para dar às nossas vidas uma forma geral determinada. Raz também rejeita esse ideal: “o ideal da autonomia pessoal não deve ser identificado com o ideal de se dar unidade à vida de alguém. O bem-estar de uma pessoa autônoma consiste em buscas bem-sucedidas de objetivos e relacionamentos escolhidos por ela própria [...] Não requer uma tentativa para impor alguma unidade especial na vida de uma pessoa”¹⁷⁹.

Uma vantagem da abordagem de Raz é que ele lança a autonomia pessoal como um modo de vida que é, em princípio, alcançável, embora em graus variados, pela maioria daqueles que vivem em sociedades liberais. A autonomia pessoal raziana requer um certo tipo de compromisso: exige que as pessoas sejam leais às suas escolhas, e que não abandonem os caminhos escolhidos por um capricho. A ênfase é menos na escolha em si do que na preparação para viver com as próprias escolhas, incluindo assumir compromissos imprevistos que vêm com a vida conjugal, paternidade, escolhas de carreira ¹⁸⁰.

A essa quadra, é importante ressaltar que o bem-estar depende das formas sociais. Raz afirma que “o bem-estar de uma pessoa depende, em grande proporção, do sucesso nas buscas e atividades definidas e determinadas socialmente”¹⁸¹. Isso implica que o bem-estar depende de forma importante do sucesso nos objetivos amplos de cada um e que os objetivos amplos devem basear-se em formas sociais de comportamento.

Esses objetivos abrangentes são, para Raz, os objetivos que as pessoas têm, cujas ramificações permeiam dimensões importantes das suas vidas, aqueles que fornecem

¹⁷⁸ FLIKSCHUH, Katrin. **Freedom**: Contemporary Liberal Perspectives. Malden, MA: Polity Press, 2007, p. 153.

¹⁷⁹ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a, p. 347.

¹⁸⁰ FLIKSCHUH, Katrin. **Freedom**: Contemporary Liberal Perspectives. Malden, MA: Polity Press, 2007, p. 154.

¹⁸¹ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a, p. 288.

a estrutura dentro da qual os seus objetivos menores estão aninhados, que proporcionam à sua vida uma forma e orientação globais. Como Mulhall e Swift¹⁸² lembram, se aceitarmos que quando consideramos o bem-estar de uma pessoa estamos considerando quão boa ou bem sucedida é a sua vida do ponto de vista dela, então pareceria claro que esta é uma questão de como ela está se saindo em relação aos objetivos (valiosos) que ela estabeleceu para si mesma. Se eu decidir dedicar a minha vida a tornar-me um pianista concertista, de tal forma que isso se torne um objetivo abrangente para mim, então parece plausível sustentar que o meu bem-estar depende, pelo menos em grande parte, do meu sucesso no risco.

Mas os objetivos que busco e que influenciam meu comportamento – e possível bem-estar – dependem da existência de formas sociais, isto é, de instituições sociais para sua real contingência (“Ninguém pode perseguir uma carreira jurídica se isto não ocorrer em uma sociedade governada por leis; não se pode exercer a prática da medicina a não ser em uma sociedade na qual tal prática seja reconhecida”¹⁸³). Não só as atividades dos indivíduos derivam o seu significado da sociedade, mas também os indivíduos só podem adquirir e manter objetivos através da familiaridade contínua com as formas sociais (“Assim como o olho continua a orientar a mão por todo o trajeto até seu alvo, e não está limitado à determinação de sua trajetória original, assim também nosso estado de sermos cômicos da cultura comum alimenta e direciona continuamente nosso comportamento na busca de nossos objetivos”¹⁸⁴).

Se Raz estiver certo, podemos observar que o ideal liberal de autonomia pessoal não é tão individualista quanto parece. E, uma vez que a provisão de muitos bens coletivos é constitutiva da própria possibilidade de autonomia, estamos de fato muito longe de qualquer forma de liberalismo que se baseie no indivíduo abstrato e negligencie o papel da comunidade fornecendo as condições necessárias para que os indivíduos vivam vidas valiosas¹⁸⁵. Em contraste com o esquema liberal associalmente individualista, que veria direitos como a liberdade de expressão, associação e reunião,

¹⁸² MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996, p. 327.

¹⁸³ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a, p. 289.

¹⁸⁴ Idem, p. 291.

¹⁸⁵ MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996, p. 331.

de imprensa e de religião, como fundamentados, em última análise, na liberdade do indivíduo pré-social, Raz sustenta que estes direitos são realmente justificados como ajudando a promover bens que são inerentemente sociais, como o bem de uma sociedade aberta. Assim, a autonomia requer pluralismo: deve haver “um grande número de buscas muito divergentes, entre as quais os indivíduos são livres para escolher”¹⁸⁶.

Isso nos leva a discussão do pluralismo de valor e a ideia de incomensurabilidade. Embora reconhecendo a legitimidade da preocupação com a dignidade e integridade dos indivíduos do antiperfeccionismo e, portanto, com a autonomia pessoal, Raz argumenta que esta preocupação não requer neutralidade ou a exclusão de ideais. O que é necessário, antes, é o **pluralismo moral**: “o perfeccionismo é compatível com o pluralismo moral, o qual permite que haja muitas formas de vida moralmente preciosas que são incompatíveis umas com as outras”¹⁸⁷. Pessoas diferentes escolherão perseguir valores diferentes. Desse modo, Raz reconhece que, dentro das sociedades liberais, uma pluralidade de bons modos de vida deve ser considerada igualmente permissível, de modo que sua busca seja igualmente possível.

Contudo, a realização do bem humano intrínseco da autonomia nas vidas dos seres humanos individuais depende, argumenta ele, da disponibilidade para escolha de uma gama de opções moralmente aceitáveis e, portanto, valiosas. Requer a disponibilidade de uma gama de opções ao longo da vida, *mas não exige a presença de nenhuma opção específica*. Nem, significativamente, exige a disponibilidade de opções imorais. Podemos saber que a vida de um artista é valiosa e a de um caçador de raposas não o é sem saber que a primeira é a única forma de vida valiosa. O passo crucial no argumento de Raz é a afirmação de que a vida de uma pessoa só pode ser autônoma e valiosa se a pessoa que a vive tiver uma variedade de opções moralmente aceitáveis para escolher¹⁸⁸. “A autonomia é valiosa apenas se exercida na busca pelo bem. O ideal de autonomia requer somente a viabilidade de opções moralmente aceitáveis”¹⁸⁹.

¹⁸⁶ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a, p. 358.

¹⁸⁷ Idem, p. 149.

¹⁸⁸ MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996, p. 325.

¹⁸⁹ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a, p. 357.

Para compreender por que razão Raz pensa que a autonomia exige uma escolha entre boas opções, precisamos entender que ele considera a escolha entre o bem e o mal como nenhuma escolha. Alguém que tem que escolher entre se tornar electricista e ter que assassinar alguém não está escolhendo autonomamente se escolhe se tornar electricista, pois sua escolha é forçada. Se ele quiser ser moral, então ele não terá escolha. Assim como a autonomia não pode ser alcançada por uma pessoa cujos pensamentos e ações estão preocupados em evitar a morte, com a luta pela sobrevivência física, também não pode ser obtida por uma pessoa que está constantemente lutando pelo que Raz chama de “sobrevivência moral”. A autonomia não só é valiosa apenas na busca do bem, mas também só é autonomia se uma pluralidade de opções valiosas estiver disponível, de modo que o agente possa escolher entre bens¹⁹⁰.

De acordo com Raz, a busca de algumas virtudes (ou valores) por si só impedirá a possível busca de outras: a busca de alguns valores é incomensurável com a de outros. Como aponta Katrin Flikschuh¹⁹¹, é nessa conexão que a discussão de Raz sobre a incomensurabilidade do valor surge como uma variação liberal interessante da ética aristotélica da virtude. De acordo com Aristóteles, o *eudaimon* responderá adequadamente a cada situação prática que surgir e, ao fazê-lo, exercerá diferentes virtudes da ampla paleta de virtudes disponíveis. De certa forma, o *eudaimon* domina todas as virtudes e as aplica apropriadamente em cada ocasião. Visto que a autonomia requer a disponibilidade de uma variedade de opções valiosas, e uma vez que as opções valiosas dependem em grande parte das formas sociais e que existem muitos modos de vida valiosos, segue-se então que o Estado pode ser perfeccionista e pluralista.

Assim sendo, as formas sociais exigem uma ação política perfeccionista. Para Raz, os governos estão em melhor posição para promover e regular as práticas sociais que ajudam a sustentar o valor da autonomia pessoal. Os governos liberais criam as condições sociais gerais sob as quais o exercício da capacidade de autonomia

¹⁹⁰ MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996, p. 325.

¹⁹¹ FLIKSCHUH, Katrin. **Freedom: Contemporary Liberal Perspectives**. Malden, MA: Polity Press, 2007, p. 158.

peçoal das pessoas se torna viável. O Estado deve fazer o que estiver ao seu alcance para garantir que os seus cidadãos vivam vidas autônomas e que é necessária uma ação política perfeccionista para sustentar as formas sociais necessárias à autonomia. É dever do Estado promover o bem-estar dos seus cidadãos e sem ação estatal não haverá pré-condições sociais para esse bem-estar¹⁹². “O governo tem uma obrigação de criar um ambiente que forneça aos indivíduos um conjunto adequado de opções e oportunidades para escolha. O dever decorre do interesse das pessoas em ter uma vida autônoma valiosa”¹⁹³.

Os governos podem fazer isso por meio de medidas de liberdade negativa e positiva. Como Katrin Flikschuh¹⁹⁴ exemplifica, a promoção da autonomia por meios negativos pode assumir a forma de remoção de restrições legais a certas ações; sua promoção positiva pode ser geral e indireta, como o desenho e implementação de um currículo especificamente liberal em escolas públicas que expõe as crianças a valores liberais em geral; ou pode ser direcionado especificamente, como quando os anticoncepcionais são disponibilizados gratuitamente através do sistema nacional de saúde para encorajar as mulheres a obter controle sobre seu papel reprodutivo.

Mas como as decisões que os indivíduos tomam sobre como devem viver podem ser genuinamente autônomas se o Estado está a usar o seu poder coercivo para apoiar os seus próprios julgamentos quanto aos méritos relativos das diferentes escolhas que podem fazer? Considerando que no cerne da teoria de Raz há uma concepção de autonomia, então isto poderia sugerir que ele deveria defender um estado antiperfeccionista. Para Raz, este argumento interpreta mal a natureza da autonomia e o que ela tem de valioso.

O princípio da autonomia é um princípio perfeccionista. Uma vida autônoma é valiosa apenas se ela é dedicada à busca de projetos e relacionamentos valiosos e aceitáveis. O princípio da autonomia permite e requer dos governos que criem oportunidades moralmente valiosas e que eliminem as repugnantes¹⁹⁵.

¹⁹² MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996, p. 331.

¹⁹³ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a, p. 390.

¹⁹⁴ FLIKSCHUH, Katrin. **Freedom: Contemporary Liberal Perspectives**. Malden, MA: Polity Press, 2007, p. 150.

¹⁹⁵ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a, p. 390.

Sem surpresa, a alegação de Raz de que os governos liberais podem e instituem leis e políticas sociais que promovem a autonomia – na verdade, que deveriam fazê-lo – encontrou resistência entre os liberais – a maioria – que não compartilham de seu aristotelismo subjacente. Liberais neutros, tanto de convicções libertárias quanto igualitárias, unem-se na denúncia de que, ao prescrever aos indivíduos o que é bom para eles, o perfeccionismo os trata como crianças, agindo assim de forma paternalista em relação a eles, negando-lhes, de fato, sua autonomia. Por outro lado, se Raz se contenta em arcar com o ônus dessa acusação, endossando medidas paternalistas que encorajam a adoção de fins valiosos e desencorajam a busca de fins ruins, é precisamente porque ele não compartilha da visão de seus críticos sobre a autonomia como um valor ou atributo individual – como um objeto de escolha ou posse individual sobre o qual cada indivíduo tem controle soberano¹⁹⁶.

Uma vez que a autonomia é moralmente válida, há uma razão para que todos se tornem autônomos e tornem autônomos todos os outros. Mas há uma característica especial da autonomia: não se pode tornar um outro autônomo. Alguém pode levar o cavalo até a água, mas não pode fazê-lo beber. Alguém é autônomo se determinar o curso da sua vida por si próprio. Isto não é dizer que outros não possam ajudar, mas a sua ajuda é, em geral, restrita a assegurar condições de fundo que possibilitem a pessoa a ser autônoma¹⁹⁷.

Raz defende que as leis destinadas a impedir que as pessoas prejudiquem outras pessoas podem empregar legitimamente meios coercivos, enquanto as leis destinadas a defender a moralidade pública não o podem. Ele é contra leis que empregam meios coercivos para prevenir imoralidades “inofensivas” ou “sem vítimas”. Aqui está o limite da ação estatal. Embora Raz trate os ideais morais como razões legítimas para a ação política, ele exclui, em princípio, a proibição legal coercitiva de imoralidades “sem vítimas”, por não respeitarem suficientemente o valor da autonomia¹⁹⁸. Ele considera que toda coerção viola a autonomia, e se violar a autonomia é moralmente errado, então os meios não justificam mais os fins no caso de coagir pessoas para prevenir injustiças do que no caso de coagir pessoas para

¹⁹⁶ FLIKSCHUH, Katrin. **Freedom**: Contemporary Liberal Perspectives. Malden, MA: Polity Press, 2007, p. 151.

¹⁹⁷ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a, p. 381.

¹⁹⁸ GEORGE, Robert P. **Making Men Moral**: civil liberties and public morality. New York: Oxford University Press, 1993, p. 167.

dissuadir outras formas de imoralidade¹⁹⁹. Os governos não podem impor coercivamente a autonomia, mas podem, na melhor das hipóteses, aumentar a capacidade de autonomia das pessoas.

3.4 Estrutura da tolerância perfeccionista

Vimos que para Raz, a autonomia é um aspecto essencial de uma vida humana florescente, pelo menos nas sociedades modernas. Isso significa que as pessoas devem moldar sua vida e determinar seu curso, serem criadoras de seu próprio mundo moral. A autonomia não é uma criação totalmente pessoal, mas só floresce em uma comunidade que promove as formas sociais necessárias para sustentá-la. Assim, a autonomia pessoal requer uma variedade de opções moralmente aceitáveis, que, por sua vez, dependem da existência de certas formas sociais que cubram as opções de bem. As diversas formas de vida admitidas por uma moralidade que permite que as pessoas atinjam autonomia por meios morais, muito provavelmente dependem de muitos traços de personalidade que levam à intolerância de outras formas de vida. Ou seja, a diversidade gera tensões e conflitos. Mas, para ele, todas essas formas de vida são não apenas moralmente legítimas, mas algumas precisam estar disponíveis caso todas as pessoas devam ter autonomia. “Assim, o respeito pela autonomia, por requerer o pluralismo de valor, também estabelece a necessidade da tolerância”²⁰⁰

Baseado nisto, Raz se debruça, assim como Dworkin, sobre a compatibilidade do princípio da autonomia com a coação legal da moralidade. Raz, porém, defende que os governos deveriam promover a qualidade moral da vida daqueles cujas vidas e ações poderiam ser afetadas por eles. Como aquela autocriação parcial do mundo moral é um aspecto essencial da boa vida, ele também pensa que todos, incluindo os governos, devem não apenas respeitar a autonomia, mas também promovê-la garantindo suas condições (“princípio da autonomia”).

¹⁹⁹ GEORGE, Robert P. **Making Men Moral**: civil liberties and public morality. New York: Oxford University Press, 1993, p. 185.

²⁰⁰ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a p. 380.

Ele endossa a visão liberal de que o Estado não deve usar a lei penal para impor a moralidade na ausência de dano a outras pessoas (“imoralidades inofensivas ou sem vítimas”). Isto é, ele pensa que não há nada de errado, de uma perspectiva liberal, com o Estado encorajar as pessoas a levar uma vida boa por meios não coercivos. Ele acredita que o Estado deve se limitar a meios não coercitivos quando promove ideais éticos²⁰¹. Onde a neutralidade do Estado confina o Estado a um conjunto “estrito” de razões relativamente incontroversas para justificar suas leis e políticas, o perfeccionismo estatal permite que o Estado apele a razões moralistas “mais amplas”²⁰².

Neste sentido, dentro do quadro amplo de concepções de vida boa, ele defende uma pluralidade de valores, uma infinidade de modos de vida incompatíveis, mas moralmente valiosos. Ao mesmo tempo, defende que algumas concepções são ruins, e por isso os governos devem garantir que haja uma gama adequada de opções válidas e devem erradicar ou reduzir oportunidades inúteis e humilhantes. Em sua perspectiva, o Estado não deve apoiar, de forma totalitária, apenas um único modo de vida, porém o dever de promover a autonomia requer encorajar positivamente o florescimento de uma pluralidade de atividades, projetos e relacionamentos incompatíveis e concorrentes, considerados dignos e ao mesmo tempo desencorajar a busca de fins ignóbeis.

Essa é a consequência do fato de que tanto as diferenças genéticas entre as pessoas quanto as sociais, necessárias à variedade e à divisão do trabalho, levam a uma diversidade de habilidades entre as pessoas. Essas virtudes morais, associadas com as diversas formas de vida admitidas por uma moralidade que permite que as pessoas normais atinjam autonomia por meios morais, muito provavelmente dependem de muitos traços de personalidade que levam à intolerância de outras formas de vida. Todas essas formas de vida são não apenas moralmente legítimas, mas algumas precisam estar disponíveis caso todas as pessoas devam ter autonomia²⁰³.

Na prática, o Estado não pode forçar as pessoas serem morais, mas pode fornecer condições de autonomia – o modo correto pelo qual o Estado pode promover o bem-

²⁰¹ Alguns perfeccionistas consideram que o Estado tem o direito de perseguir objetivos moralistas por qualquer meio, incluindo o uso do direito penal (John Finnis e Lord Devlin).

²⁰² MEYERSON, Denise. Three versions of Liberal Tolerance: Dworkin, Rawls, Raz. **Jurisprudence**, vol. 3, n. 1, 2012, 37-38.

²⁰³ Idem, p. 380.

estar das pessoas. E mesmo em comunidades iliberais, que rejeitam a autonomia como princípio, a tolerância deve prevalecer. Arrancar indivíduos dessas comunidades que não fornecem suporte de formas sociais desejáveis seria precipitado, pois poderia impossibilitar qualquer vida recompensadora. A saída seria uma possível política de assimilação, buscando a transformação gradual dessas comunidades²⁰⁴.

É importante dizer que a tolerância deve ser vista dentro de um conjunto de valores “capacitadores”: aqueles que consistem na incorporação de valores morais na conduta, atitudes, instituições, etc., especialmente aqueles relacionados a instituições sociais e conduta entre pessoas. Embora esforçar-se para melhorar a tolerância possa dar sentido à vida de quem o faz, viver em uma sociedade tolerante não dá sentido à vida em si, mas cria condições que ajudam as pessoas a ter uma vida recompensadora. Nesse contexto, o papel do Estado na promoção desses valores capacitadores reside precisamente em estabelecer e manter o quadro legal e social necessário para a sua realização, evitando práticas intolerantes e garantindo um ambiente pluralista²⁰⁵.

A partir das ideias de Joseph Raz, podemos delinear o que se pode chamar de estrutura da tolerância perfeccionista – uma concepção normativa que conjuga o ideal liberal de autonomia com um compromisso substantivo com a promoção de formas valiosas de vida. Para Raz, a autonomia é uma condição indispensável para o florescimento humano, mas não surge do nada: ela depende de um ambiente social que ofereça opções moralmente significativas e formas de vida dotadas de valor. Nesse sentido, o Estado não apenas deve respeitar a autonomia dos indivíduos, mas também promovê-la ativamente, criando e preservando condições sociais que possibilitem escolhas genuínas. Isso implica tanto o incentivo a formas de vida moralmente valiosas quanto o desencorajamento de concepções vazias ou degradantes. No entanto, essa intervenção não pode se dar por meio da coerção legal na ausência de dano a terceiros – o Estado deve operar preferencialmente por meios não coercitivos quando promove ideais éticos.

²⁰⁴ RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011aa, p. 396.

²⁰⁵ RAZ, Joseph. **From normativity to responsibility**. Oxford University Press, 2011b, p. 221-224.

Essa concepção resulta em um tipo de tolerância que não é neutra, mas perfeccionista: não se trata de uma abstenção moral do Estado, mas de uma disposição prática e política para conviver com uma pluralidade de formas de vida incompatíveis, porém moralmente aceitáveis. A tolerância, nesse modelo, decorre do próprio valor da autonomia – se ela exige pluralismo de valores, então o respeito à autonomia exige também a aceitação de estilos de vida divergentes. Isso inclui até mesmo comunidades iliberais, desde que não inviabilizem totalmente a possibilidade de vidas autônomas. Assim, a tolerância perfeccionista de Raz reconhece a tensão entre o pluralismo e o ideal moral da boa vida, mas sustenta que, justamente para que a autonomia seja possível, o Estado deve garantir a existência de uma diversidade real de escolhas, ainda que orientando essa diversidade por critérios éticos substanciais. Essa orientação não elimina o pluralismo, mas o qualifica, ancorando-o em um compromisso com a dignidade humana e com a possibilidade de vidas autênticas e significativas.

No modelo liberal tradicional, frequentemente associado à neutralidade estatal, a estrutura da tolerância repousa sobre o princípio de que o Estado não deve favorecer nenhuma concepção específica de vida boa. Essa tolerância neutralista busca garantir a liberdade individual justamente abstendo-se de juízos morais substantivos: o papel do Estado seria proteger a liberdade de escolha e a igualdade entre os cidadãos, sem interferir nos valores que orientam suas vidas, desde que não causem danos a terceiros. A diversidade é tolerada porque é inevitável numa sociedade livre, e a neutralidade moral do Estado é vista como condição necessária para preservar o respeito igual por todas as pessoas, independentemente de seus projetos de vida.

Em contraste, a teoria política de Joseph Raz propõe uma estrutura da tolerância perfeccionista, na qual a promoção da autonomia pessoal – entendida como a capacidade de moldar e conduzir uma vida significativa – exige a atuação positiva do Estado na sustentação de formas de vida moralmente valiosas. Contudo, esse perfeccionismo é temperado por um compromisso com o pluralismo: como a autonomia exige variedade de opções, a diversidade de formas de vida deve ser não apenas admitida, mas cultivada. A tolerância, nesse contexto, não decorre da abstenção do Estado, mas de seu reconhecimento de que vidas autônomas exigem

uma multiplicidade de possibilidades morais legítimas – inclusive aquelas com as quais o Estado ou a maioria possa não concordar.

Assim, enquanto o modelo neutralista tolera a diversidade para garantir liberdade formal, o modelo perfeccionista proposto por Raz tolera a diversidade por reconhecê-la como condição substancial para a realização da autonomia. A diferença central está na justificação moral e no papel atribuído ao Estado: em vez de uma tolerância que nasce da neutralidade, temos aqui uma tolerância orientada por valores, que busca criar um ambiente onde a autonomia seja possível, mesmo diante de tensões, conflitos e formas de vida concorrentes.

4 A NATUREZA E A JUSTIFICAÇÃO DA TOLERÂNCIA LIBERAL

4.1 Concepções de tolerância

Walter Gallie²⁰⁶ argumenta que alguns conceitos são *essencialmente contestados* porque diferentes grupos ou indivíduos discordam não apenas sobre como aplicá-los, mas também sobre seu significado fundamental. Isso se dá, basicamente, por seu uso valorativo, a natureza complexa, a variabilidade interna, a dependência de um modelo ideal, o uso contestável, sua evolução histórica e o reconhecimento da disputa. Isso tem consequências para o debate público e para a filosofia política e jurídica, pois tais conceitos (“justiça”, “democracia”, “liberalismo”) sempre serão debatidos e reinterpretados. É possível dizer que a palavra tolerância é um conceito essencialmente contestado.

O que significa tolerar? Como estado de espírito, a tolerância pode assumir diferentes graus, desde uma tolerância mínima até uma desejável tolerância estável. Nessa linha a tolerância pode assumir diversas concepções. Michael Walzer exemplifica num *continuum*: Mera resignação, no sentido de aceitar a diferença para preservar a paz; ou de simples indiferença, como uma atitude passiva; ou ainda como aceitação estóica, uma espécie de estoicismo moral que reconhece certa igualdade entre todos; pode assumir uma abertura curiosa, como disposição de ouvir e aprender com o outro; e ainda certo endosso entusiástico, possibilitando e respeitando escolhas pessoais²⁰⁷.

Ainda, como Rainer Forst²⁰⁸ explicita, diversas interpretações da tolerância foram desenvolvidas ao longo da história, e todas podem coexistir em uma mesma sociedade. Dessa forma, os debates sobre o significado da tolerância podem ser vistos como disputas entre essas diferentes concepções.

²⁰⁶ GALLIE, Walter B. Essentially contested concepts. **Proceedings of the Aristotelian Society**, Volume 56, Issue 1, 1 June, 1956, p. 167-198.

²⁰⁷ WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 16-17.

²⁰⁸ FORST, Rainer. Toleration. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edition Fall 2017, disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>>.

A primeira concepção pode ser denominada como **concepção de permissão**. Nessa perspectiva, a tolerância é entendida como uma relação assimétrica entre uma autoridade ou maioria dominante e uma minoria dissidente ou "diferente". Nesse contexto, a minoria recebe uma permissão qualificada para viver de acordo com suas próprias crenças, desde que aceite a posição de superioridade da autoridade ou da maioria. Essa tolerância é condicionada à manutenção das diferenças dentro de determinados limites, restringindo-se ao âmbito privado e sem reivindicações de igualdade de status público ou político²⁰⁹. Dessa forma, as minorias podem ser toleradas com base em critérios pragmáticos ou princípios estabelecidos.

A segunda concepção, denominada **concepção de coexistência**, assemelha-se à primeira no sentido de considerar a tolerância como um meio estratégico para evitar ou mitigar conflitos e garantir a realização de interesses próprios. A diferença essencial, porém, reside na relação entre os sujeitos e os objetos da tolerância. Nesse caso, não se trata de uma relação assimétrica entre uma autoridade ou maioria dominante e uma minoria subordinada, mas sim de grupos que possuem poder relativamente equilibrado. Reconhecendo que a estabilidade social e a promoção de seus próprios objetivos dependem da manutenção da paz, esses grupos optam por uma tolerância mútua baseada em um compromisso recíproco. Dessa forma, estabelecem um *modus vivendi*, no qual a coexistência pacífica é preferida ao conflito²¹⁰.

A terceira concepção de tolerância, conhecida como **concepção de respeito**, difere das anteriores ao estabelecer uma relação mais genuinamente recíproca entre as partes. Nesse modelo, apesar das divergências profundas em crenças éticas e práticas culturais, os cidadãos se reconhecem como iguais no âmbito moral e político. Esse reconhecimento implica que a estrutura comum da vida social deve ser orientada por normas que sejam igualmente aceitáveis para todos, sem privilegiar uma determinada comunidade ética ou cultural. Assim, questões fundamentais, como direitos, liberdades e a distribuição de recursos, devem ser reguladas por princípios

²⁰⁹ Veja KYMLICKA, Will. Two Models of Pluralism and Tolerance. **Analyse & Kritik**, vol. 14, no. 1, 1992, pp. 33-56.

²¹⁰ As duas primeiras concepções se aproximam das noções de Impérios Multinacionais e Consociações, respectivamente, desenvolvidas por Michael Walzer (**Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999).

imparciais, assegurando que nenhuma perspectiva específica prevaleça sobre as demais.

Além dessas, há uma quarta abordagem, denominada **concepção de estima**, que pressupõe um nível ainda mais profundo de reconhecimento mútuo entre os cidadãos. Nesse modelo, a tolerância não se limita ao respeito moral e político entre diferentes formas de vida cultural ou religiosa, mas inclui também uma apreciação ética por suas crenças. Isso significa que, embora distintas das próprias convicções, essas crenças são vistas como eticamente significativas e sustentadas por razões plausíveis. No entanto, para que essa concepção permaneça dentro do domínio da tolerância, a estima conferida deve ser uma espécie de “estima reservada” – ou seja, uma aceitação positiva que, apesar de reconhecer o valor da crença tolerada, mantém a convicção de que certos aspectos dela são menos atraentes ou até mesmo equivocados. Dessa forma, essa perspectiva equilibra o reconhecimento da legitimidade ética das crenças alheias com a manutenção de juízos críticos sobre elas.

4.2 Conceito de tolerância

A definição da tolerância é um ponto central para este trabalho e apresenta nuances e elementos que foram abordados por diversos autores. O reconhecimento de que um conceito, como tolerância, seja essencialmente contestado não significa que todas as interpretações sejam igualmente válidas, e, embora, nenhuma pode ser estabelecida como a única correta de forma definitiva, pretende-se apresentar uma formulação normativa para guiar nossa argumentação.

Um dos textos mais influentes nesse debate é o de Andrew Jason Cohen²¹¹, que propõe uma análise conceitual multifacetada. Segundo Cohen, a tolerância pode ser definida a partir de sete condições essenciais: 1) a presença de um agente 2) que intencionalmente 3) e por princípio 4) abstém-se de interferir 5) em oposição 6) a outra

²¹¹ COHEN, Andrew Jason. What Toleration Is. **Ethics**. Vol. 115, n. 1 (October), The University of Chicago Press, 2004, pp. 68–95. Texto revisitado e publicado como cap. 1 e 2 em **Toleration and freedom from harm: liberalism reconceived**. New York: Routledge, 2018, e finalmente revisado como Defining Toleration. In: SARDOČ, Mitja (Ed.). **The Palgrave Handbook of Toleration**. Slovenia: Palgrave Macmillan, 2022, pp. 23-52.

pessoa (ou seu comportamento, etc.) 7) embora acredite que tem o poder de interferir. Vamos detalhar cada um desses elementos, incorporando as contribuições de outros autores.

Agente: A tolerância é um ato praticado por um agente, independentemente de seu caráter ou virtude. Cohen enfatiza que a tolerância está ligada ao foro externo e não às qualidades morais do agente. Como ele destaca, “mesmo agentes malignos podem abster-se de interferência por boas razões de princípios”. Assim, difere-se de visões que associam a tolerância ao caráter moral, como a posição de Churchill, que a considera “um atributo do caráter moral”.

Intencionalidade: Para que um ato seja considerado tolerante, ele deve ser intencional. A simples inatividade não é suficiente; é necessário que o agente escolha conscientemente não interferir. Como apontado no texto, “não se pode tolerar o que se ignora”. Essa intencionalidade implica uma voluntariedade na decisão de não agir.

Princípio/Valor: A abstenção de interferência deve ser baseada em princípios. Se um agente não interfere por mera permissividade ou resignação, isso não configura um ato de tolerância. O princípio que motiva a não interferência pode estar baseado no respeito ao outro, à sua autonomia ou direitos. Como destacado por Cohen, a decisão de tolerar “é uma decisão de que seu respeito pelo exercício da escolha por outras pessoas deve ter prioridade sobre sua opinião de que o que elas escolheram é ruim ou errado”. Essa base principiológica distingue a tolerância de outras formas de não-interferência.

Não-interferência: O elemento central da tolerância é a abstenção de interferir na conduta do outro. Qualquer intervenção coercitiva invalida a caracterização do ato como tolerante. No entanto, a não-interferência não impede a expressão de desaprovação, a crítica ou a tentativa de persuasão, desde que estas não se traduzam em coerção. Cohen define interferência como “qualquer ato que tenha o efeito de impedir ou dificultar um agente de fazer o que deseja”. É crucial notar, como aponta

Galuppo, que essa não-interferência deve ocorrer antes ou durante a ação do outro. Refrear a ação após ela ter ocorrido não seria tolerância, mas sim perdão²¹².

Oposição/Objecção: A tolerância pressupõe que aquilo que é tolerado seja, de alguma forma, objeto de oposição, objeção ou desaprovação por parte do agente tolerante. Há um debate sobre a natureza dessa oposição. Alguns autores, como Jordan e Churchill (citados por Cohen), defendem que a tolerância, especialmente em um sentido moral, exige que a desaprovação seja baseada em razões morais (“razões e não em simples antipatias, sentimentos negativos ou preconceitos”). Nicholson explora essa questão, argumentando que, para um ideal especificamente moral de tolerância, a desaprovação moral é essencial e deve ser distinguida da mera antipatia ou aversão, que são irrelevantes para uma posição moral fundamentada. Embora a antipatia possa ser incluída em uma descrição histórica ou sociológica da tolerância, para a tolerância como escolha moral, os sentimentos contingentes são inadequados como base. Balint também distingue concepções mais amplas e restritas, reconhecendo que a oposição é necessária na acepção estrita. Portanto, para que haja uma questão de tolerância, é necessário que o agente considere (ainda que essa crença seja, por vezes, “fanática ou irracionalmente”) que a crença, prática ou modo de vida do outro é “errado, equivocado ou indesejável”, como destaca Bernard Williams.

Objeto: Para que haja tolerância, deve haver algo a ser tolerado. Esse objeto pode ser uma pessoa, uma crença, um comportamento ou uma prática. Embora haja discussão sobre se o objeto é primariamente a pessoa ou suas manifestações, a maioria das abordagens reconhece que são as crenças e ações divergentes que se tornam o foco da decisão de tolerar.

Poder: A tolerância só se manifesta quando o agente acredita possuir o poder de interferir ou suprimir o comportamento ou crença que desaprova. Não é estritamente necessário que o poder real exista, mas a crença em sua posse é crucial, pois a

²¹² GALUPPO, Marcelo Campos. Os preâmbulos das constituições e o papel da tolerância na conexão entre república e democracia. In: Alves, Adamo Dias; Bahia, Alexandre; Gomes, David F. L.; Corby, Isabela. (Org.). **Teoria crítica da constituição**: Constitucionalismo Por Vir e Democracia Sem Espera. Belo Horizonte: Conhecimento, 2022, v. 1, p. 251.

ausência dessa crença eliminaria a possibilidade de uma escolha consciente pela não-interferência. O agente precisa sentir que sua intervenção é uma possibilidade concreta para que a abstenção seja significativa.

Peter Nicholson²¹³ oferece uma estrutura semelhante para entender a tolerância como um ideal moral, destacando seis elementos definidores: 1) Desvio: o que é tolerado diverge do que o tolerante pensa, faz ou acredita que deveria ser feito; 2) Importância: o tema do desvio não é trivial, não se relaciona a gostos ou inclinações irrelevantes; 3) Desaprovação: o tolerante desaprova moralmente o desvio (baseado em razões morais, diferente de aversão); 4) Poder: o tolerador tem o poder de tentar suprimir ou impedir o que é tolerado; 5) Não-rejeição: apesar de ter o poder, o tolerante não o exerce, permitindo que o desvio continue (Nicholson prefere "não-rejeição" a "aceitação"); 6) Bondade: a tolerância é certa e o tolerante é bom.

O sexto elemento de Nicholson é particularmente significativo e, como o autor aponta, controverso. Ele situa a tolerância em nosso vocabulário moral, não apenas como um conceito aplicável à ação moral (como a responsabilidade), mas também como uma virtude distinta (tal como a coragem). Voltaremos a este ponto no próximo capítulo, que abordará a tolerância como virtude.

Em suma, com base nas análises de autores como Cohen e Nicholson, a tolerância pode ser entendida como o ato intencional e baseado em princípios de abster-se de exercer o poder de interferir na opinião ou ação de outros, mesmo que essa opinião ou ação se desvie da própria e seja objeto de desaprovação moral em relação a algo considerado importante. O oposto da tolerância é a intolerância.

A deliberação tolerante sempre envolve dois conjuntos de considerações: as razões que tornam algo questionável (as razões para a objeção ou desaprovação) e as razões para demonstrar moderação em relação àquilo que é considerado questionável (as razões para não interferir). Isso implica um sopesamento: há uma razão

²¹³ NICHOLSON, Peter P. Toleration as a moral ideal In: HORTON, John; MENDUS, Susan (Eds.) **Aspects of Toleration**. Philosophical Studies. London; New York: Methuen, 1985.

(frequentemente moral) para intervir ou desaprovar a prática, mas há uma razão (também moral e, no caso da tolerância virtuosa, mais forte) para *não* interferir.

Nessa perspectiva, podemos sintetizar os principais componentes da tolerância da seguinte forma:

- **componente da abstenção:** A não-interferência (Existe algo a ser tolerado).
- **componente da objeção/oposição/desaprovação:** A não-interferência em algo que se tem razão para desaprovar/objetar (Existe uma razão para desaprovar ou objetar à prática do outro).
- **componente da justificação/aceitação/não-rejeição.** A não-interferência justificada por uma razão mais forte para permitir (Existe uma razão, considerada mais forte, para deixar de intervir a fim de impedir ou censurar a prática).

Toleramos x quando (a) não interferimos no comportamento/atividade x, (b) crendo possuir razões para desaprovar x, (c) mas nos abtemos de impedir, ou de tentar impedir, por uma razão que se sobrepõe a (b). Assim, a tolerância se manifesta quando a razão moral para não interferir se sobrepõe à razão moral para interferir. Quando não houver esses principais elementos, não podemos dizer que estamos diante da tolerância.

É neste ponto que se delineiam os limites da tolerância, que será aprofundado logo mais à frente. Quando a razão para intervir (por exemplo, para prevenir um dano grave, uma injustiça ou a própria intolerância) se sobrepõe à razão para tolerar, não estamos mais diante de um caso de tolerância, mas sim de seus limites. Nesses casos, defendemos que a intervenção não é um ato de intolerância injustificada (“intolerância contra os intolerantes”), mas uma ação legítima para impedir algo moralmente indefensável. Frear uma ação injusta não é intolerância. Da mesma forma, impedir uma intervenção indevida e não justificada (uma intolerância) não é ser intolerante com o intolerante; é simplesmente frear a intolerância. Agir de forma intolerante implica a injustificabilidade do ato de interferência, enquanto quem interrompe a intolerância possui justificação para sua ação.

Por fim, outra dimensão importante na discussão conceitual da tolerância reside na distinção entre suas concepções negativa e positiva. A tolerância negativa é vista como um “mal necessário” ou um cálculo prudencial. Nessa visão, não ser tolerante (impedir o que se desaprova) é percebido como excessivamente custoso, ineficaz ou inviável a partir de certo ponto. Tolerar seria, portanto, a escolha pelo menor de dois males: permitir que “opiniões e ações erradas continuem” porque se quer “ainda menos a intolerância”. Em contraste, a tolerância positiva a considera um bem em si mesma ou um componente de um bem maior, como um bem instrumental ou intrínseco. Nicholson defende a tese mais forte de que a tolerância é um bem intrínseco e uma virtude moral.

Nessa perspectiva, ser tolerante faz parte de ser moral e de tratar outros agentes morais com o devido respeito. Implica dar séria consideração às suas ideias, mesmo discordando delas. Não fazer isso seria, em um sentido profundo, uma forma de imoralidade e falta de respeito pela personalidade humana. Como ele argumenta, o ideal moral da tolerância não exige que o tolerante reconheça qualquer mérito nas opiniões que desaprova; mas deve respeitar a personalidade dos detentores dessas opiniões e tratá-los como agentes morais racionais cujas opiniões podem ser discutidas e contestadas, e que são capazes de mudar de ideias com base em bases racionais. Assim, a tolerância positiva é vista não como uma opção secundária ou um acordo pela paz, mas como “um bem positivo, uma virtude distintiva das melhores pessoas e das melhores sociedades”²¹⁴.

4.3 Fronteiras da tolerância: indiferença, aceitação e intolerância

Como visto, o cerne do conceito de tolerância é a recusa, quando se tem o poder de fazê-lo, de proibir ou interferir seriamente em uma conduta que se considere questionável. Inevitavelmente, há alguma imprecisão no conceito que permite divergências sobre tanto a sua interpretação como a sua aplicação. Em grande parte, a resposta a esta questão dependerá das razões que motivam a restrição, mas, em

²¹⁴ NICHOLSON, Peter P. Toleration as a moral ideal In: HORTON, John; MENDUS, Susan (Eds.) **Aspects of Toleration**. Philosophical Studies. London; New York: Methuen, 1985, p. 160.

qualquer caso, a tolerância é muitas vezes uma questão de grau. Não existe uma linha precisa que possa ser traçada separando a tolerância da intolerância, o que não é negar que possamos identificar exemplos claros de ambos²¹⁵. Como afirma George P. Fletcher,

a instabilidade da tolerância é evidente em casos de religião, expressão e sexo. No primeiro caso, a tolerância tende à indiferença; no segundo, os argumentos prejudiciais procuram levar a tolerância além do limite e justificar a intervenção do Estado contra o discurso de ódio e a obscenidade; no terceiro caso, a orientação sexual, a tolerância está constantemente sujeita à exigência de respeito e aceitação.²¹⁶

Conforme Ricardo Corrêa de Araujo, as observações de Fletcher têm base histórica, mas isso não implica concordar que os deslocamentos por ele apontados sejam os únicos ocorridos, nem que sempre devem ser assim, quando se examina os diferentes padrões de deslocamento de certas crenças e práticas²¹⁷.

A atitude de tolerância estrita exige que o agente desaprove moralmente o que tolera. Porém, essa forma de tolerância só ocorre quando se percebe um desvio moral significativo. Se não houver essa percepção, não se trata de tolerância, mas sim de indiferença. Mudanças no contexto moral podem transformar diferenças inicialmente irrelevantes em desvios moralmente reprováveis, levando à necessidade de tolerância. Esse processo pode evoluir para a intolerância se novas crenças morais emergirem e forem fundamentadas cientificamente. Isso ilustra um deslocamento da indiferença para a tolerância e, eventualmente, para a intolerância, como podemos ilustrar com o seguinte caso hipotético, fornecido por Araujo, de deslocamento no sentido indiferença-tolerância-intolerância:

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

²¹⁵ HORTON, John. Toleration as a Virtue. In: HEYD, D. (ed.). Toleration: An Elusive Virtue. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 28.

²¹⁶ FLETCHER, George P. The Instability of Tolerance. In: HEYD, D. Toleration: an elusive virtue. Princeton: Princeton University Press, p. 2395-2615, 1996.

²¹⁷ ARAUJO, Ricardo Corrêa de. A instabilidade bidimensional da tolerância liberal. **Revista Dissertatio de Filosofia**. V. 50, 2019, p. 261.

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 proibidas²¹⁸.

Já ocorreu também o inverso, como se observou nas práticas e teorias de tolerância religiosa durante o século XVII. Os episódios de intolerância que desencadearam guerras religiosas acabaram se tornando o exemplo paradigmático de tolerância e após longo período de estabilidade, a tolerância religiosa começou a sofrer um deslocamento em direção à indiferença. Como coloca Williams:

Existem, sem dúvida, muitos conflitos e áreas de intolerância para os quais a solução deveria, de fato, ser encontrada neste sentido, no aumento da indiferença. As questões de comportamento sexual e social, que nas sociedades mais pequenas e mais tradicionais são de grande interesse público, passarão a parecer mais uma questão privada, não levantando em si nenhuma questão de certo ou errado. A descida para a indiferença também pode proporcionar, como aconteceu na Europa, a única solução para algumas disputas religiosas²¹⁹.

Ricardo Corrêa de Araujo adverte que atualmente, a diversidade é muito mais abrangente do que apenas tolerar outras religiões cristãs ou ser indiferente a elas. O espectro é ampliado, englobando práticas radicalmente diversas e potencialmente reprováveis, inclusive por motivos não religiosos, que suscitam o desejo de interferência e proibição. Além disso, o aumento de ateus e agnósticos nas sociedades democráticas contribui para a indiferença religiosa, mas essas sociedades ainda possuem contextos morais onde as crenças religiosas têm influência significativa. Nesses casos, a religiosidade não pode ser tratada com indiferença, exigindo respeito ou aceitação. Portanto, estamos diante de uma situação em que, além da indiferença religiosa, há uma tolerância instável que precisa ser constantemente justificada, demandas por aceitação e, em casos extremos,

²¹⁸ ARAUJO, Ricardo Corrêa de. A instabilidade bidimensional da tolerância liberal. **Revista Dissertatio de Filosofia**. V. 50, 2019, p. 262-263.

²¹⁹ WILLIAMS, Bernard. Toleration: An Impossible Virtue? In: HEYD, David (Ed.). **Toleration: an elusive virtue**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 21.

intolerância e perseguição religiosa que precisam ser contidas pelo Estado. Assim, a religião ilustra os contínuos deslocamentos entre a tolerância e suas fronteiras conceituais²²⁰.

4.4 Paradoxos da tolerância

Como se depreende das formulações acima, a tolerância não difere de outros conceitos complexos presentes no discurso moral e político. No entanto, também gera perplexidades mais intrincadas, algumas das quais são específicas da tolerância, como os chamados paradoxos da tolerância, que colocam em risco sua coerência e o valor moral.

Há várias formulações e o número apresentado varia entre os autores, podendo chegar a seis paradoxos: Racista intolerante; Objeto moral; Ordem das razões; Escolha dos limites; Relativização da verdade; Autodestruição. Vamos discutir os principais deles.

O **paradoxo da tolerância moral** é o mais debatido e, sem dúvida, o de maior relevância filosófica. Ele está diretamente relacionado ao fato de que a tolerância implica simultaneamente aceitação e objeção. Eis duas formulações do paradoxo:

A tolerância é uma disposição moralmente motivada para se abster de interferir nos objetos que se despreza. A dificuldade está em ver como isso pode ser uma virtude quando o objeto que se despreza é um objeto que se despreza com razão²²¹.

Se as razões para objeção, bem como aquelas para aceitação, são identificadas como morais, o paradoxo é exacerbado na questão de como pode ser moralmente certo ou mesmo obrigatório tolerar o que é moralmente errado ou ruim²²².

²²⁰ ARAUJO, Ricardo Corrêa de. A instabilidade bidimensional da tolerância liberal. **Revista Dissertatio de Filosofia**. V. 50, 2019, p. 264.

²²¹ WALL, Steven. The Structure of Perfectionist Toleration. In KLOSKO, George; WALL, Steven (Eds.). **Perfectionism and neutrality: essays in liberal theory**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2003, p. 232.

²²² FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 13.

Conforme Peter Königs²²³ destaca, podem existir razões pragmáticas para aceitar visões de mundo e formas de vida que se considera equivocadas. Se não há meios ou poder para modificar as crenças e práticas errôneas de outras pessoas, ou se há risco de represálias futuras, tentar interferir nelas seria imprudente. No entanto, esses são apenas argumentos prudenciais para a tolerância. O que se busca compreender, como enfatiza Rainer Forst, é por que seria “moralmente correto ou mesmo obrigatório” tolerar aquilo que se considera problemático. O objetivo é encontrar uma justificativa moral baseada em princípios para aceitar aquilo que se julga inaceitável, isto é, por que é bom permitir o que é ruim. É exatamente essa tensão que caracteriza o paradoxo da tolerância moral. Vamos analisar três propostas que enfrentam essa tensão – abordagem cética, pluralista e do dissenso.

O argumento cético para a tolerância sustenta que devemos ser céticos em relação a questões sobre a boa vida e não devemos impor nossa própria concepção do bem aos outros porque não podemos ter certeza suficiente de que nossas crenças estão realmente corretas. John Stuart Mill adota essa linha. Contudo, na perspectiva de Peter Königs²²⁴ é possível levantar três objeções à posição cética:

1. Escopo excessivamente restrito da tolerância: O argumento cético, ao desautorizar a imposição de uma concepção particular do bem, ainda permite a supressão de concepções que sejam irracionais, mesmo que inofensivas. Isso cria um problema, pois podemos reconhecer que certas concepções são claramente erradas sem que isso justifique sua supressão. Assim, o critério cético leva a uma tolerância excessivamente limitada;
2. Incoerência entre os componentes de objeção e aceitação: O argumento cético não consegue justificar por que alguém deveria tolerar aquilo que considera errado. Se o ceticismo impede a imposição de uma concepção do bem, deveria também impedir que indivíduos adotassem qualquer concepção com convicção. Dessa forma, o ceticismo mina o próprio componente de objeção, que é necessário para justificar a tolerância;

²²³ KÖNIGS, Peter. Paradoxes of Toleration. In: SARDOČ, Mitja (Ed.). **The Palgrave Handbook of Toleration**. Slovenia: Palgrave Macmillan, 2022, p. 95

²²⁴ Idem, p. 96-97.

3. Falta de apelo para aqueles com convicções fortes: O argumento cético não é persuasivo para aqueles que possuem crenças profundas. Ele pressupõe o ceticismo como uma posição válida, mas aqueles que precisam ser convencidos da tolerância muitas vezes não compartilham dessa perspectiva. Como resultado, o argumento cético pode falhar ao buscar justificar a tolerância para indivíduos religiosos ou moralmente convictos.

A teoria pluralista de valores sugere que devemos ser tolerantes porque existe uma pluralidade de maneiras valiosas de viver. Um proponente da resposta pluralista de valores à questão, como visto, é Joseph Raz. Ele argumenta que só podemos ser verdadeiramente autônomos em nossas escolhas de vida se houver uma pluralidade de opções para escolher. Mas essa posição, ainda segundo Königs, apresenta os seguintes problemas:

1. Objeção fraca e tolerância limitada: A abordagem de Raz acomoda apenas formas leves de objeção. Ele argumenta que a tolerância se justifica porque formas de vida distintas inevitavelmente carecem de certas virtudes, mas isso não explica por que deveríamos tolerar aquilo que consideramos profundamente errado ou repugnante. Sua teoria permite que governos eliminem modos de vida considerados “repugnantes”, o que restringe a aplicação da tolerância;

2. Autonomia tem papel maior que o pluralismo: O argumento de Raz depende fortemente do valor da autonomia para justificar a tolerância, relegando o pluralismo de valores a um papel secundário. Ele acaba justificando a tolerância a modos de vida repugnantes não pelo pluralismo, mas pelo fato de que a coerção reduz a autonomia individual. Isso enfraquece a posição pluralista como fundamento da tolerância;

3. Caráter perfeccionista e falta de universalidade: A teoria de Raz pressupõe que a autonomia é um elemento essencial da boa vida, mas essa visão é controversa. Muitas pessoas não compartilham essa concepção do

florescimento humano. Assim, justificar a tolerância com base nesse ideal perfeccionista torna o liberalismo vulnerável à acusação de ser apenas mais uma doutrina sectária, em vez de um fundamento universalmente aceitável para a tolerância.

A abordagem do dissenso é baseada na noção de que questões sobre a boa vida estão sujeitas a desacordo razoável. Assim, como nossas próprias convicções sobre questões relevantes são razoavelmente discutíveis, isto significa que não podemos impô-las justificadamente aos outros. Essa é a posição de John Rawls. Os principais problemas da posição rawlsiana, conforme apontados por Königs, são:

1. Dependência implícita de um ceticismo moderado: Embora Rawls rejeite um ceticismo explícito sobre questões do bem, sua noção de "fardos do julgamento" sugere que devemos reconhecer a incerteza sobre nossas próprias concepções do bem. Se as questões normativas e empíricas são altamente complexas, isso implica que devemos ter um certo grau de dúvida sobre a verdade de nossas crenças, o que se aproxima de um ceticismo moderado. Isso levanta a questão de saber se a abordagem rawlsiana realmente escapa das objeções feitas ao argumento cético;

2. Dificuldade em reconhecer visões concorrentes como razoáveis: A teoria rawlsiana exige que reconheçamos concepções do bem concorrentes como razoáveis, mesmo que acreditemos que nossa própria concepção é verdadeira. No entanto, se acreditamos que nossa concepção do bem é melhor fundamentada pela razão, então concepções alternativas não podem ser igualmente razoáveis. E se admitimos que concepções concorrentes são igualmente razoáveis, isso implica que não podemos ter certeza da verdade da nossa própria concepção. Isso cria uma tensão entre o compromisso com a verdade e o reconhecimento do pluralismo razoável;

3. Escopo excessivamente restritivo da tolerância: A abordagem rawlsiana protege apenas doutrinas cuja validade esteja sujeita a "desacordo razoável". Isso significa que doutrinas inofensivas, mas que nenhuma pessoa razoável

poderia considerar verdadeiras, não são protegidas. Essa restrição pode levar a implicações antiliberais, pois exclui certas concepções do bem do escopo da tolerância, enfraquecendo a própria justificativa liberal para a diversidade de visões. Isso coloca em dúvida a ideia de que a legitimidade política deve ser baseada exclusivamente na aceitabilidade razoável.

Apesar dos desafios enfrentados pelas abordagens mais influentes para justificar o valor moral da tolerância, a solução para o paradoxo da tolerância moral pode ser mais simples do que se imagina. A justificativa para tolerar aquilo que se considera errado pode estar no fato de que a intolerância, em si, envolve formas de interferência moralmente inaceitáveis. Não se trata apenas de discordar ou se opor a uma crença ou prática, mas de recorrer a meios cruéis, como o uso da força, para suprimi-las. E não há contradição em afirmar que, mesmo quando os fins são desejáveis, certos meios – como a coerção violenta – não são moralmente justificáveis. Assim, a necessidade de tolerância pode derivar não de uma contradição lógica, mas de uma restrição ética contra o uso de formas injustificáveis de interferência.²²⁵

A solução, portanto passa pela distinção entre vários tipos de razões “morais”, algumas das quais devem ser razões de uma ordem superior que fundamentam e limitam a tolerância. Ou seja, a aceitação se baseia numa razão de ordem superior (autonomia, respeito etc)²²⁶. Como pontua Forst:

O conceito de tolerância implica a necessidade de especificar os limites da tolerância, a fronteira que a separa do que não pode ser tolerado. Esta é uma questão conceitual, pois a tolerância envolve um equilíbrio precário entre razões negativas e positivas e pressupõe a disposição de suspender a tolerância quando as convicções e práticas toleradas são julgadas tão negativamente que as razões positivas não são mais suficientes. O espaço da tolerância é intrinsecamente limitado²²⁷.

²²⁵ KÖNIGS, Peter. Paradoxes of Toleration. In: SARDOČ, Mitja (Ed.). **The Palgrave Handbook of Toleration**. Slovenia: Palgrave Macmillan, 2022, p. 99.

²²⁶ Barry Barnes tenta desfazer esse paradoxo afirmando que no nível coletivo a tolerância é uma virtude e que “por mais que um indivíduo avalie inicialmente as ações e julgamentos dos outros, ele deve permitir-lhes um status semelhante ao seu na vida ética em evolução dos membros”. Tolerance as a Primary Virtue. In: CASTIGLIONE, Dario; MCKINNON, Catriona (eds.). **Toleration, Neutrality and Democracy**. Springer Netherlands, 2003.

²²⁷ FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 23.

O **paradoxo da autodestruição** surge do fato de que não pode haver tolerância ilimitada, absoluta. Talvez a formulação mais influente desse enigma é devida a Karl Popper:

a tolerância irrestrita está fadada a levar ao desaparecimento da tolerância. Se estendermos a tolerância irrestrita até aos que são intolerantes, se não nos dispusermos a defender uma sociedade tolerante do ataque dos intolerantes, os tolerantes serão destruídos, e com eles a tolerância²²⁸.

Nesse sentido, para que uma sociedade tolerante se mantenha, ela precisa estabelecer limites e rejeitar crenças ou práticas que representem uma ameaça à própria existência da tolerância. Se a tolerância fosse concedida indiscriminadamente, inclusive àqueles que buscam miná-la, isso levaria à sua própria ruína. Em outras palavras, uma sociedade liberal só pode se preservar se for capaz de conter forças intolerantes que, se deixadas sem restrições, acabariam por destruir os princípios que sustentam a própria liberdade.

O paradoxo implica que há algo incoerente sobre a ideia de tolerância. Anthony C. Grayling observa que muitas vezes é alegado que a tolerância é “uma violação de si mesma” se os intolerantes não forem tolerados²²⁹.

Mais seriamente, então, o paradoxo da autodestruição implicaria que a verdadeira tolerância é inatingível. Ou uma sociedade deixa de ser tolerante porque suprime grupos intolerantes, ou eventualmente deixará de ser uma sociedade tolerante porque falha em impedir que grupos intolerantes subvertam a ordem liberal²³⁰.

A afirmação de que uma sociedade liberal deixa de ser tolerante ao reprimir visões intolerantes pode ser interpretada de duas formas. No primeiro sentido, a tolerância nunca pode ser plenamente realizada, pois sempre haverá alguma visão que não é tolerada. Assim, sociedades liberais podem ser mais tolerantes que regimes autoritários, mas ainda não são totalmente tolerantes. Em outro entendimento, a

²²⁸ POPPER, Karl Raimund. Os paradoxos da soberania. In: MILLER, David W. (Org.). **Textos escolhidos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010, p. 411. E POPPER, Karl Raimund. A sociedade aberta e seus inimigos. SP: Ititaia, Universidade de São Paulo e Bisordi. pp. 289–290. Corresponde ao cap. 7 “Os paradoxos da Soberania” (ou “O Princípio da liderança”), nota de rodapé n. 4.

²²⁹ Apud KÖNIGS, Peter. Paradoxes of Toleration. In: SARDOČ, Mitja (Ed.). **The Palgrave Handbook of Toleration**. Slovenia: Palgrave Macmillan, 2022, p. 100.

²³⁰ Idem, p. 101.

tolerância exige aceitar até mesmo os intolerantes. Se uma sociedade não tolera seus inimigos, isso não significa apenas que ela é “menos tolerante”, mas sim que ela não é tolerante de fato, pois estaria negando um princípio fundamental da tolerância.

Alguns autores respondem que um elemento essencial da tolerância é a reciprocidade, o que significa que aqueles que se recusam a ser tolerantes perdem o direito de serem tolerados. De fato, deve-se entender que a tolerância não pode ser irrestrita e isso não contradiz seu próprio princípio. Limitar a liberdade de intolerantes agressivos não constitui uma violação da tolerância, mas sim uma defesa legítima da sua própria existência. Como afirmado acima, frear um comportamento intolerante não significa intolerância.

Além disso, como é uma questão fronteiriça, é possível admitir algum grau de manifestação de intolerância. Como Rawls colocaria, a restrição seria viável em casos excepcionais, quando uma concepção intolerante ameaça a estabilidade da sociedade no contexto de uma crise constitucional, e com o objetivo de preservação das instituições democráticas e das demais liberdades fundamentais. Nos casos de intolerância extrema não existem razões morais (componente da rejeição) para aceitar o comportamento indesejado, isto é, existem razões mais fortes para a rejeição do que razões para a sua aceitação.

Por outro lado, a solução para o paradoxo pode ser fortalecida ao esclarecer a distinção entre dois sentidos do termo tolerância: um descritivo e outro normativo. No sentido descritivo, tolerar significa simplesmente não interferir em crenças ou práticas que se desaprova. Já no sentido normativo, que aqui se defende, a tolerância é uma virtude que envolve a disposição de aceitar certas diferenças, desde que sejam compatíveis com os princípios fundamentais de uma sociedade liberal. Assim como a virtude da generosidade não exige doações indiscriminadas, a virtude da tolerância não exige aceitação irrestrita de todas as crenças e comportamentos, mas apenas daqueles que são dignos de tolerância²³¹. Dessa forma, excluir os intolerantes não

²³¹ KÖNIGS, Peter. Paradoxes of Toleration. In: SARDOČ, Mitja (Ed.). **The Palgrave Handbook of Toleration**. Slovenia: Palgrave Macmillan, 2022, p. 102.

compromete o ideal de tolerância; pelo contrário, protege-o, garantindo sua continuidade dentro de uma sociedade democrática.

Contudo, isso leva ao **paradoxo de traçar os limites**, que é sintetizado por Forst:

se a tolerância sempre implica a definição de limites contra o intolerante e para o intolerável, e se a própria definição desse limite é (mais ou menos) intolerante, na medida em que constitui um ato arbitrário de separação, a tolerância acaba tão logo ela começa – tão logo ela é definida por uma fronteira arbitrária entre, de um lado, um “nós” e, de outro, o “intolerante” e o “intolerável”²³².

As três respostas concebíveis ao paradoxo de traçar os limites da tolerância são: Em primeiro lugar, seria defender certo ceticismo sobre a possibilidade da verdadeira tolerância. Essa visão, defendida por críticos como Stanley Fish e, em menor grau, Bernard Williams, argumenta que qualquer tentativa de estabelecer limites imparciais para a tolerância é arbitrária e falha em transcender perspectivas sectárias. Para esses críticos, a tolerância liberal é incoerente porque sua justificativa inevitavelmente recorre a valores controversos ou pressuposições partidárias. Outra proposta seria defender uma teoria apartidária da tolerância. Essa abordagem, associada a teóricos como Rawls, Nagel e Habermas, busca justificar a tolerância com base na ideia de aceitabilidade razoável, sem recorrer a concepções específicas do bem. A estratégia rawlsiana, como visto, propõe que o princípio da tolerância pode ser sustentado por um consenso entre diferentes doutrinas razoáveis. No entanto, questiona-se se essa justificativa realmente consegue ser neutra e apartidária²³³.

Por outro lado, é possível rejeitar o ceticismo e a necessidade de uma justificativa neutra. Defendemos que a tolerância pode ser baseada em princípios contestados e que isso não compromete sua legitimidade. A ideia de que a justificativa da tolerância deve ser ela própria “tolerante” seria um erro conceitual. Assim, mesmo que não haja uma teoria neutra, um regime de tolerância baseado em fundamentos contestados pode ser plenamente coerente e legítimo.

²³² FORST, Rainer. Tolerância. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, Vol. 59, N. 1, jan/abr 2023, p. 90.

²³³ KÖNIGS, Peter. Paradoxes of Toleration. In: SARDOČ, Mitja (Ed.). **The Palgrave Handbook of Toleration**. Slovenia: Palgrave Macmillan, 2022, p. 103-104.

Este paradoxo só pode ser superado se distinguirmos entre duas noções de “intolerância” que a crítica desconstrutivista confunde: a intolerância daqueles que estão além dos limites da tolerância porque negam a tolerância como norma em primeiro lugar, e a falta de tolerância daqueles que não querem tolerar uma negação da norma. A tolerância só pode ser uma virtude se esta distinção puder ser feita, e pressupõe que os limites da tolerância podem ser traçados de uma forma não arbitrária e justificável²³⁴.

A solução passa por assentar que o limite da tolerância possui uma razão (justificável) e a intolerância pura e simples, não possui (arbitrária). Isso pressupõe a possibilidade de uma forma não arbitrária, mas recíproca, de justificação dos limites da tolerância, de modo que a identificação e a crítica da intolerância não podem ser designadas como “intolerância”. Nem toda rejeição poderia então ser criticada como intolerância, mas apenas uma rejeição que carece de boas razões²³⁵.

O **paradoxo do racista tolerante** expõe um problema na definição de tolerância baseada no componente da objeção. Se ser tolerante significa suportar o que se desaprova, então um racista que controla seus impulsos discriminatórios poderia ser considerado tolerante, o que soa contraditório e moralmente problemático. Quanto mais forte seu preconceito e maior seu esforço para contê-lo, mais tolerante ele pareceria, o que torna essa implicação contraintuitiva. Se tolerância significa suportar algo que se desaprova, então um racista que “tolera” grupos que despreza deveria ser elogiado como tolerante – o que parece moralmente absurdo. John Horton coloca da seguinte forma:

A segunda via pela qual uma pessoa pode tornar-se mais tolerante é, paradoxalmente, através do aumento do leque de condutas consideradas censuráveis, desde que, claro, a pessoa não aja de modo a restringir a conduta censurável (paradoxo do racista tolerante)²³⁶.

É possível responder este paradoxo a partir de três abordagens, conforme Königs²³⁷. A primeira seria a abordagem “exclusiva”, que nega que um racista possa ser

²³⁴ MACEDO, Stephen. Toleration. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas W. (Eds.). **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, p. 813-820, 2017.

²³⁵ FORST, Rainer. **Toleration in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 25.

²³⁶ HORTON, John. Toleration as a Virtue. In: HEYD, David (Ed.). **Toleration: an elusive virtue**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 28.

²³⁷ KÖNIGS, Peter. Paradoxes of Toleration. In: SARDOČ, Mitja (Ed.). **The Palgrave Handbook of Toleration**. Slovenia: Palgrave Macmillan, 2022, p. 104-105.

verdadeiramente tolerante, argumentando que a objeção precisa ser minimamente razoável. Como o racismo não atende a esse critério, a tolerância do racista não pode ser considerada uma virtude legítima. Essa é a resposta mais aceita entre os teóricos. Para Rainer Forst, por exemplo, a solução passa pelo argumento de que a objeção sempre deve ser moralmente justificável:

visto de uma perspectiva moral, a exigência de que o racista seja tolerante tem uma falha importante: toma a objeção racista contra os outros como uma objeção ética que só precisa ser contida pela adição de certas razões para aceitação. Assim, transforma um preconceito inaceitável em um julgamento ético. Disto se segue que as razões para objeção devem ser razoáveis em um sentido mínimo; elas não podem ser geralmente compartilháveis, é claro, mas também não devem se basear em preconceito irracional e ódio. O racista, portanto, não pode exemplificar a virtude da tolerância nem deve ser solicitado a ser tolerante; o que é necessário é que ele supere suas crenças racistas. Isso mostra que há casos em que a tolerância não é a solução para a intolerância²³⁸.

Uma abordagem de “acomodação” defende um conceito puramente descritivo de tolerância, sem exigência de justificativa moral para a objeção. Assim, um racista que controla suas ações seria genuinamente tolerante, ainda que isso pareça contraintuitivo. Essa visão busca ser mais útil politicamente, mas exige aceitar que um racista pode ser elogiado por sua tolerância. Ainda seria possível defender uma abordagem “intermediária”, que se propõe diferenciar tipos de racismo: se a objeção racista nega a igualdade básica dos indivíduos, o racista não pode ser tolerante; mas se ele reconhece os outros como iguais e apenas controla seus preconceitos sem agir sobre eles, pode-se considerá-lo tolerante em certo sentido²³⁹.

4.5 Justificação da tolerância

Existe uma gama ampla e diversificada de recursos para justificar a prática da tolerância. Algumas pessoas acreditam que a tolerância não pode ser sustentada tanto por um princípio puro, baseado num valor de autonomia, por exemplo.

²³⁸ FORST, Rainer. **Tolerance in conflict: past and present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 26.

²³⁹ KÖNIGS, Peter. Paradoxes of Tolerance. In: SARDOČ, Mitja (Ed.). **The Palgrave Handbook of Tolerance**. Slovenia: Palgrave Macmillan, 2022, p. 105-106.

Considerando o conflito entre os modos de viver incomensuráveis, uma solução possível seria alcançar um *modus vivendi* entre eles²⁴⁰.

A exigência da tolerância nasce no momento em que se toma consciência da irreduzibilidade das opiniões e da necessidade de encontrar um *modus vivendi* (uma regra puramente formal, um regra do jogo), que permita que todas as opiniões de expressem. Ou a tolerância, ou a perseguição: *tertium non datur*²⁴¹.

Stephen Macedo²⁴² descreve o *modus vivendi* como um meio de acomodação entre pessoas que possuem profundos e, por vezes, irresolúveis desacordos. É uma forma de convivência em que certas questões divisivas são removidas da agenda política para permitir a cooperação em outros temas, deixando as divisões subjacentes sem resolução. Essa visão sugere que o liberalismo, em alguns aspectos, representa um *modus vivendi*, dependendo de “regras de silêncio” sobre questões particularmente contenciosas.

No entanto, é possível apresentar algumas críticas a esta noção. Primeiramente, um *modus vivendi* parece inerentemente instável quando comparado a um acordo baseado em princípios morais fundamentais. A importância transcendente de crenças profundas, como as religiosas, exigiria a justificação de um princípio positivo de tolerância, e não apenas uma acomodação provisória. Caracterizar o liberalismo como um *modus vivendi* não seria mais bem-sucedido do que outras tentativas de evitar a justificação substantiva da tolerância. Para que a tolerância religiosa e a cooperação política sejam estáveis, os valores e objetivos compartilhados precisam ser mais importantes do que os desacordos, e essa importância primordial deve ser publicamente justificável.

Os defensores do *modus vivendi* precisariam demonstrar que os valores comuns são suficientemente fortes para justificar a remoção permanente de certas questões da pauta política, o que reconduz ao problema de justificar essa primazia sem recorrer a

²⁴⁰ Cf. KÜHLER, Michael. *Modus vivendi and toleration*. In: HORTON, John; WESTPHAL, Manon; WILLEMS, Ulrich (Ed.). **The political theory of modus vivendi**. Springer, 2018.

²⁴¹ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 215.

²⁴² MACEDO, Stephen. *Toleration*. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas W. (Eds.). **A companion to contemporary political philosophy**. John Wiley & Sons, 2012, p. 816-817.

razões que dependam de visões particulares. De acordo com Macedo, o liberalismo, em sua base, precisa resolver, em vez de evitar, a questão das crenças profundas, impondo limites e requerendo que os cidadãos concordem em aspectos mais fundamentais do que a visão de *modus vivendi* parece admitir. Uma tolerância liberal baseada puramente em *modus vivendi* seria insuficiente para fundamentar um acordo liberal estável e moralmente baseado²⁴³.

De todo modo, a justificação da tolerância em sociedades marcadas por pluralismo moral exige a articulação de diferentes tipos de razões, que abarquem não apenas aspectos normativos, mas também estratégias práticas e critérios epistêmicos. Essa abordagem, inspirada na proposta de Bernard Williams²⁴⁴, sugere que a tolerância não pode ser sustentada exclusivamente por fundamentos morais absolutos. E segundo Ricardo Corrêa de Araujo²⁴⁵, é possível justificar a tolerância por um “cesto” de razões diversas – epistemológicas, prudenciais e morais – que operam de forma combinada, conforme as exigências de cada contexto.

As razões epistemológicas constituem o primeiro eixo dessa justificação. A posição de Williams parte do reconhecimento de que o desacordo moral é um dado permanente nas sociedades contemporâneas. Nesse sentido, ele propõe uma postura cética e autolimitadora diante das próprias convicções morais, motivada por uma consciência dos limites da razão prática em contextos de pluralismo. Tal postura não implica relativismo, mas um reconhecimento da falibilidade humana e da complexidade moral do mundo, levando o agente a tolerar certas crenças ou práticas não por aceitá-las, mas por admitir que sua rejeição categórica pode carecer de fundamentos suficientemente universais. A tolerância, nesse caso, surge como uma virtude epistêmica diante da incerteza, marcada por uma disposição a conviver com a dissidência moral. Essa justificação se assemelha à defesa da consciência errante de Bayle, à crítica a infalibilidade de Mill e do argumento do consenso justaposto de

²⁴³ MACEDO, Stephen. Toleration. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas W. (Eds.). **A companion to contemporary political philosophy**. John Wiley & Sons, 2012, p. 818.

²⁴⁴ WILLIAMS, Bernanrd. Tolerância: uma questão política ou moral?. In: **Novos Estudos CEBRAP**, v. 28, n. 2, julho de 2009, Dossiê Tolerância, p. 47-58.

²⁴⁵ ARAUJO, Ricardo Corrêa de. A instabilidade bidimensional da tolerância liberal. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 50, 2019, p. 271-278.

Rawls. Raz afirma, contudo, que o ceticismo leva a uma tolerância baseada não na valorização da liberdade alheia, mas na distância e na incompreensão mútua²⁴⁶.

Por isso, esse ceticismo epistêmico não basta para sustentar a tolerância em contextos onde há conflitos efetivos entre grupos com doutrinas abrangentes divergentes. É nesse ponto que entram as razões prudenciais, que orientam a tolerância como uma estratégia política sensata diante das consequências da intolerância. Williams reconhece a importância de lembrar, inclusive aos grupos extremistas, os custos e limitações do uso do poder coercitivo – os chamados “lembretes hobbesianos”. Esses lembretes servem tanto para dissuadir manifestações de intolerância quanto para alertar o grupo majoritário sobre os riscos de abandonar sua postura tolerante²⁴⁷. A prudência, portanto, opera como um critério regulador, recomendando a coexistência e o compromisso com a paz civil. Essa justificação se assemelha à defesa de John Locke, quando defendeu que a função do governo é proteger a vida, liberdade e propriedade, e a tolerância é prudente na medida em que não ameaça a ordem pública.

Ainda nessa linha, Peter Nicholson complementa a análise ao apresentar três razões prudenciais em defesa da tolerância: seu custo elevado, sua ineficiência e, em certos casos, sua impossibilidade prática. Tentar suprimir certas crenças ou práticas pode desestabilizar a ordem social, fomentar mercados clandestinos ou simplesmente fracassar, pois é impossível forçar adesão genuína a valores impostos. No entanto, Nicholson reconhece que essas justificações prudenciais oferecem apenas uma defesa negativa da tolerância – ou seja, mostram que ela é preferível à intolerância, mas não afirmam seu valor em si mesma²⁴⁸. Por isso, sua estabilidade permanece sempre ameaçada por soluções práticas alternativas. E, nesse sentido, é necessária uma defesa positiva da tolerância.

²⁴⁶ RAZ, Joseph. **Ethics in the public domain**: essays in the morality of law and politics. Oxford University Press, 1994, p.106-108.

²⁴⁷ “Também pode ser assegurado num equilíbrio hobbesiano, sob o qual a aceitação de um grupo pelo outro é o melhor que qualquer um deles pode obter. É claro que esta não é, em si, uma solução baseada em princípios, ao contrário da perspectiva cética, que é, à sua maneira, baseada em princípios”. WILLIAMS, Bernard. *Toleration: An Impossible Virtue?* In: HEYD, David (Ed.). **Toleration**: an elusive virtue. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 25.

²⁴⁸ NICHOLSON, Peter. *Toleration as a moral ideal*. In: HORTON, J.; MENDUS, S. **Aspects of Toleration**: Philosophical Studies. New York: Routledge, 1985.

É nesse ponto que emergem as razões morais como eixo indispensável para a justificação mais robusta da tolerância. A prática da tolerância como ideal moral requer que tanto a desaprovação quanto a decisão de não interferir se fundamentem em razões que sejam reconhecidas como morais no contexto compartilhado, e não em idiossincrasias sectárias²⁴⁹. Isso implica que o agente tolerante deve evocar razões que, mesmo não sendo universalmente aceitas, possam ser compreendidas como razoáveis pelos demais membros da comunidade política. Um exemplo elucidativo é o caso da pedofilia: ainda que um agente alegue respeitar a autonomia individual, tal justificativa não seria moralmente aceitável no contexto das democracias liberais atuais, revelando os limites internos das razões morais para a tolerância. Em contextos morais democráticos, os valores mais recorrentes para justificar a tolerância são a igualdade, o respeito mútuo, a liberdade e, sobretudo, a autonomia, valor paradigmático que sustenta tanto a liberdade de conduzir a própria vida quanto a disposição para aceitar convicções alheias.

Nicholson propõe que a tolerância pode ser defendida moralmente tanto como parte de um bem maior (como a justiça, em Rawls, ou o progresso humano, em Mill), quanto como um bem em si mesmo. Mesmo afirmando que a tolerância é uma virtude das melhores pessoas e sociedades, Nicholson ancora sua defesa nos valores da liberdade e do respeito ao outro como agente moral autônomo, o que revela que mesmo a defesa positiva da tolerância acaba por recorrer a valores externos a ela, ou seja, um conceito normativo dependente. Para ele, o agente tolerante reconhece no outro alguém capaz de revisão racional de suas crenças, enquanto ele mesmo exerce sua liberdade ao decidir não interferir, mesmo tendo o poder para fazê-lo. A tolerância, nesse sentido, é um exercício da liberdade do próprio tolerante e uma afirmação da dignidade do tolerado. No entanto, ela também admite autolimitação quando necessário para preservar os valores que a justificam.

Também deve ser lembrado que a tolerância não significa que não temos compromisso com os nossos próprios ideais, ou que estamos a renunciar a eles. Somos instados a não suprimir ideias que desaprovamos: não nos pedem para gostar delas, apoiá-las ou encorajá-las. Tudo o que a tolerância exige é, negativamente, que permitamos a livre expressão de ideias que desaprovamos

²⁴⁹ ARAUJO, Ricardo Corrêa de. A instabilidade bidimensional da tolerância liberal. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 50, 2019, p. 276.

e, positivamente, que concordemos com o valor moral de haver livre expressão de ideias que desaprovamos²⁵⁰.

Com efeito, ao invés de uma fundamentação rígida, a tolerância pode ser justificada, com flexibilidade e atenção ao contexto, mediante o uso combinado de razões epistemológicas, prudenciais e morais. Essa abordagem evita os perigos tanto do absolutismo normativo quanto do pragmatismo cínico, oferecendo uma base mais realista e plural para sustentar a prática da tolerância nas sociedades democráticas contemporâneas. Nesse modelo, os valores morais, como a autonomia, mantêm papel relevante – não como fundamentos últimos, mas como componentes indispensáveis de uma justificação contextual, que busca equilíbrio entre convicção e convivência.

4.6 Limites da tolerância

Os alicerces para a delimitação da tolerância foram lançados com a consolidação do pensamento liberal. Retomando os autores trabalhados no segundo capítulo, é possível apresentar de forma resumida os limites à tolerância por eles discutidos. Locke e Bayle estabeleceram as bases ao delimitar a tolerância pela distinção entre as esferas civil e religiosa e pela inviolabilidade da consciência individual. Seus limites – o dano aos interesses civis para Locke, e a coação da consciência para Bayle – eram reações diretas às guerras de religião e à imposição de fé. A coação estatal é ineficaz e ilegítima para impor a fé, e a desordem não advém do pluralismo de religiões, mas da intransigência mútua e do uso indevido do poder estatal para fins religiosos. A defesa de Bayle ampliou o escopo do tolerável para além dos limites lockeanos baseados na ordem teísta.

Mill solidificou o princípio do dano como o critério liberal primário para a intervenção estatal, focando na proteção da liberdade individual contra a coerção, exceto quando há prejuízo a terceiros. O limite para restringir a expressão não é ser meramente ofensiva, mas constituir uma instigação a um ato danoso. Essa perspectiva estabelece

²⁵⁰ NICHOLSON, Peter. Toleration as a moral ideal. In: HORTON, J.; MENDUS, S. **Aspects of Toleration**: Philosophical Studies. New York: Routledge, 1985, p. 170.

um limite claro baseado na não agressão física ou prejuízo direto a terceiros, protegendo um vasto âmbito de liberdade individual da coerção estatal ou social.

Rawls, por sua vez, desloca o limite para a esfera política, definindo a intolerância como uma ameaça à própria estrutura básica da sociedade e às instituições da liberdade igual, justificando a intervenção estatal apenas para preservar o sistema de cooperação social justo garantido por um consenso político. Esses autores, cada um a seu modo, buscaram definir um espaço de liberdade protegido da intervenção arbitrária, estabelecendo limites focados na não agressão, na autonomia da consciência e na preservação da ordem política liberal.

Além do limite prudencial e político rawlsiano baseado na estabilidade, a tradição liberal aponta para limites de natureza substantiva para a tolerância, fundamentado, de modo geral, nos direitos humanos fundamentais. Historicamente, a conquista desses direitos, desde a noção humanista de dignidade (Pico della Mirandola e Kant) até sua positivação nas democracias constitucionais, representa um avanço na delimitação do que pode ou não ser objeto de tolerância. Nesse sentido, as liberdades individuais e coletivas, como a liberdade de consciência, de autodeterminação e de união (Mill), operam como balizas essenciais. O exercício dessas liberdades encontra seu limite fundamental no princípio do dano a outrem. Uma ação que cause prejuízo a outros legitima a intervenção, mas essa análise deve ser feita de forma cuidadosa e no caso concreto, evitando a imposição de verdades absolutas e preservando a liberdade de expressão e crítica. Assim, afirma-se que a tolerância liberal não se estende a práticas que violem os direitos fundamentais e a dignidade inerente a cada pessoa.

Nessa linha, é importante lembrar a contribuição neutralista de Dworkin, quando defende que um limite crucial para a intervenção estatal reside na distinção entre razões de justiça e razões éticas para restringir a liberdade. O Estado pode negar liberdade por questões de justiça – ou seja, quando a conduta viola direitos de terceiros ou o exige a “melhor teoria da justiça” – mas não pode tornar condutas ilícitas com base em razões puramente éticas, mesmo que a conduta seja vista como “humilhante, corruptora ou ruim para a vida de seu autor” pela maioria. O uso da lei

para impor a “ética convencional” ou praticar “paternalismo moral” é ilegítimo, pois não se pode melhorar a vida de alguém de forma autêntica contra suas próprias convicções. A tolerância é, portanto, um “preço” moral pago pela busca da liberdade e dignidade, que exige viver em comunidades onde nenhum grupo detém o poder de decidir questões éticas essenciais para os outros.

A complexidade do tema dos limites da tolerância é acentuada pelo reconhecimento do pluralismo cultural e pelas reivindicações por direitos coletivos. Enquanto o liberalismo clássico foca primariamente nos direitos individuais, a constatação do pluralismo em sociedades modernas e o debate em torno da cidadania diferenciada ou multicultural²⁵¹ colocam a questão de como proteger a existência e coexistência de diversas comunidades culturais. Embora as culturas possuam igual legitimidade em sua fonte, por serem criações humanas em que os indivíduos têm igual valor e dignidade, surge a tensão entre a proteção coletiva para fomentar a igualdade entre grupos e a garantia da liberdade individual de escolha de permanência ou retirada de uma comunidade cultural específica.

Uma abordagem liberal consistente com a igual dignidade deve defender que a proteção das liberdades individuais e a igual dignidade das comunidades não podem ser minadas em nome de supostos direitos culturais coletivos que restrinjam a autonomia individual²⁵². Portanto, os limites da tolerância, neste contexto, devem assegurar que a proteção da diversidade cultural não comprometa os direitos fundamentais e a capacidade dos indivíduos de questionar ou abandonar as normas de seu grupo de origem.

Essa noção está relacionada com a defesa perfeccionista de Raz: os governos não podem impor coercivamente a autonomia, mas podem, na melhor das hipóteses, aumentar a capacidade de autonomia das pessoas. Na prática, o Estado não pode forçar as pessoas serem morais, mas pode fornecer condições de autonomia – o modo correto pelo qual o Estado pode promover o bem-estar das pessoas. E mesmo em

²⁵¹ KYMLICKA, Will. Two Models of Pluralism and Tolerance. **Analyse & Kritik**, vol. 14, no. 1, 1992. E KYMLICKA, Will. **Cidadania multicultural**: una teoría liberal de los derechos de las minorías. Trad. Carme Castells Auleda. Paidós: Barcelona, 1996.

²⁵² ZARKA, Yves Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. Tradução Anderson Vichikeski Teixeira. São Leopoldo, RJ: Editora Unisinos, 2013.

comunidades iliberais, que rejeitam a autonomia como princípio, a tolerância deve prevalecer. Arrancar indivíduos dessas comunidades que não fornecem suporte de formas sociais desejáveis seria precipitado, pois poderia impossibilitar qualquer vida recompensadora. A saída seria uma possível política de assimilação, buscando a transformação gradual dessas comunidades.

Isso demonstra que, mesmo sendo valorizada como um pilar das democracias liberais, a tolerância não constitui um princípio ilimitado. Conforme argumenta Karl Popper, em nome da tolerância, devemos reivindicar o direito de não tolerar os intolerantes. A essência deste paradoxo discutido acima reside na percepção de que estender a tolerância de forma irrestrita àqueles que promovem a intolerância e a perseguição inevitavelmente levaria à destruição da própria sociedade tolerante e, conseqüentemente, do ideal de tolerância em si. Portanto, a defesa da tolerância exige uma postura ativa contra as manifestações de intolerância que ameacem subverter os fundamentos da coexistência pacífica em uma sociedade plural.

Outro limite essencial da tolerância liberal reside na exigência de reciprocidade. A tolerância, para não degenerar em mera permissividade ou indiferença, demanda que aqueles que se beneficiam dela demonstrem uma disposição semelhante em reconhecer o direito de existência e coexistência dos outros. Essa reciprocidade não implica uma reconciliação completa ou aceitação das visões de mundo divergentes, mas um “reconhecimento sem reconciliação”, nos termos de Yves Zarka²⁵³. Em um “mundo despedaçado” pelo pluralismo, onde a redução das diferenças não é possível nem desejável, o conteúdo mínimo desse reconhecimento é o direito de existência legítima da outra cultura ou visão. A tolerância, vista como uma estrutura político-jurídica, exige essa disposição mútua como condição para a manutenção da diversidade e da harmonia possível em uma sociedade pluralista, afastando-se da antiga noção de que a intolerância era necessária para a ordem e a unidade política.

Assim, para garantir a viabilidade dessa coexistência baseada na reciprocidade e no reconhecimento mútuo, torna-se imperativo rejeitar tudo o que contrarie a base moral

²⁵³ ZARCA, Yves Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. Tradução Anderson Vichikeski Teixeira. São Leopoldo, RJ: Editora Unisinos, 2013, p. 47-66.

sobre a qual assenta o ideal de tolerância, notadamente o respeito por todas as pessoas como agentes morais plenos, bem como rejeitar tudo o que contrarie o próprio ideal de tolerância. Contudo, como Nicholson²⁵⁴ aponta, pode-se reconhecer que especificar e localizar com precisão esses limites na prática é um desafio considerável. A questão da tolerância à expressão de opinião, por exemplo, incluindo a defesa da intolerância, ilustra essa dificuldade prática, exigindo discernimento sobre como aplicar esses limites principiológicos sem cercear indevidamente a liberdade. Ao enxergar a tolerância como uma virtude, como será apresentado logo a seguir, não se pode esperar que algum ideal moral contenha respostas para os problemas da sua aplicação prática.

Por fim, compreender os limites da tolerância liberal também requer distingui-la claramente de conceitos próximos, mas distintos, como indiferença ou aceitação. Como visto acima, a tolerância não se aplica a tudo que simplesmente não se visa impedir. Ela pressupõe um elemento de desaprovação moral (considerada razoável no contexto) de algo relevante, mas a decisão de não intervir por razões mais fortes. Práticas universalmente reconhecidas como moralmente erradas e injustas, como racismo, escravatura ou tortura, não são objetos apropriados de tolerância; tolerá-las seria um erro moral²⁵⁵. Da mesma forma, diferenças não escolhidas e não modificáveis, como raça, etnia ou sexo, não deveriam ser “toleradas” no sentido de suportadas apesar de desaprovação, mas sim respeitadas, reconhecendo sua igual dignidade. A tolerância, portanto, se situa em uma área complexa, lidando com desvios que são desaprovados mas merecem não ser impedidos por razões éticas, morais ou políticas, e seus limites são traçados onde a desaprovação moral razoável se encontra com a necessidade de intervenção para proteger direitos fundamentais, a dignidade humana e a própria possibilidade da coexistência tolerante.

²⁵⁴ NICHOLSON, Peter. Toleration as a moral ideal. In: HORTON, J.; MENDUS, S. **Aspects of Toleration**: Philosophical Studies. New York: Routledge, 1985, p. 172.

²⁵⁵ GALEOTTI, Anna Elisabetta. Is toleration a moral virtue. In: CASTIGLIONE, Dario; MCKINNON, Catriona (Ed.). **Toleration, neutrality and democracy**. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003. No mesmo sentido, HORTON, John. Toleration as a Virtue. In: HEYD, David (Ed.). **Toleration**: an elusive virtue. Princeton: Princeton University Press, 1996.

5 O DIREITO E OS CONTORNOS DA TOLERÂNCIA LIBERAL

A tolerância, que esteve vinculada à religião e hoje ainda é tema de debate, ampliou seu alcance para outras esferas sociais. Nesse sentido, o horizonte de tolerância conduz ao reconhecimento dos direitos dos indivíduos e das comunidades, num sistema normativo dinâmico, no estabelecimento dos marcos da liberdade humana, promovendo a igualdade e protegendo as diferenças. Uma vez que todos são juridicamente iguais e participam do espaço público sem partilhar da mesma visão de mundo, o direito deve estabelecer as bases de coexistência entre indivíduos ou comunidades. Conforme Marcelo Galuppo afirma, “uma sociedade que pretenda existir como sociedade plural exige um direito tolerante”²⁵⁶.

Como Peter Jones aponta, a tolerância não está relegada apenas ao domínio histórico, mas permanece como um conceito relevante para nossos dias. Como visto, a tolerância foi associada principalmente às diferenças religiosas, mas um simples olhar ao redor do mundo revela o equívoco de pensar que a luta pela tolerância religiosa está completa. Mesmo em sociedades onde a tolerância religiosa é amplamente aceita, sua manutenção é crucial como um estado em constante evolução, especialmente em contextos onde a diversidade religiosa se torna mais complexa. A questão atual transcende a mera tolerância das práticas religiosas para abranger a maneira como essas práticas são toleradas. Além da religião, a tolerância e intolerância se manifestam em diversas esferas contemporâneas, como as diferenças culturais. Ponderemos também sobre o papel crucial da tolerância mútua na operação eficaz da vida política democrática e na promoção da coexistência pacífica, tanto internamente nas sociedades quanto nas relações entre elas. Há ainda, quem aborde a questão epistemológica, considerando o quão essencial é a tolerância mútua para impulsionar a investigação intelectual. Embora a tolerância não seja sempre o foco em todas as situações de diferença, sua importância não é menos significativa nos tempos atuais do que foi no passado²⁵⁷.

²⁵⁶ GALUPPO, Marcelo Campos. Tolerância e exclusão: um impasse para a democracia contemporânea. In: BITTAR, Eduardo Carlos; SOARES, Fabiana de Menezes (orgs.). **Temas de filosofia do direito**: novos cenários, velhas questões. Barueri, SP: Manole, 2004, p. 234.

²⁵⁷ JONES, Peter, **Essays on Toleration**. London; New York: ECPR Press; Rowman & Littlefield International, 2018a, p. 1-2.

Todas essas questões avançam para o Direito e há muitos casos em que o problema da tolerância se torna juridicamente relevante: “oração escolar, escolas confessionais, crucifixo nos órgãos públicos, questões matrimoniais, litígio entre fumadores e não-fumadores, designação duma rua com o nome de Rosa Luxemburg ou uma universidade com o nome de Karl van Ossietzky, o problema dos estrangeiros, a esterilização voluntária, o homicídio por compaixão a pedido da vítima etc”, para mencionar alguns apontados por Arthur Kaufman²⁵⁸.

5.1 Tolerância como virtude normativa

A tolerância pode ser compreendida tanto como uma prática quanto como um valor ou virtude. Essa distinção é crucial para se determinar seu lugar na filosofia política e filosofia do direito e para entender seu papel na sustentação das sociedades democráticas contemporâneas. Enquanto prática, a tolerância pode derivar de motivos pragmáticos, céticos ou estratégicos, como a necessidade de convivência pacífica entre grupos diversos. No entanto, para ser considerada uma virtude, a tolerância exige fundamentos mais robustos, ligados a valores substantivos e a concepções morais partilhadas.

A concepção da tolerância como virtude política requer uma justificação normativa que vá além da mera coexistência. Virtudes políticas são qualidades que tornam os cidadãos aptos para a vida em comum sob instituições livres e justas. Portanto, dizer que a tolerância é uma virtude é dizer que ela expressa uma forma valiosa de responder ao desacordo e à diversidade, fundada não em indiferença ou resignação, mas em respeito ativo à autonomia, à liberdade de consciência e à dignidade dos outros.

Sob a perspectiva do perfeccionismo liberal, a tolerância emerge como um princípio derivado de um valor mais fundamental: a autonomia. Autonomia, nesse contexto, é entendida como a capacidade dos indivíduos de formar, rever e agir segundo suas

²⁵⁸ KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do direito**. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 493.

próprias concepções do bem. Essa visão sustenta que o poder político deve ser usado para tornar possível essa autodeterminação. Em uma sociedade liberal, o Estado se compromete com a imparcialidade e assegura que nenhum grupo imponha suas crenças aos demais, como no modelo constitucional dos Estados Unidos, frequentemente citado como exemplo de neutralidade estatal.

Contudo, a exigência de que os cidadãos compartilhem uma crença no próprio sistema político levanta questões sobre os limites da neutralidade. Como sustenta Bernard Williams²⁵⁹, a tolerância como virtude requer não apenas contenção, mas o reconhecimento do valor de crenças alheias que se considera equivocadas ou até mesmo ofensivas. Isso exige uma forma específica de moderação moral que, em última análise, repousa em uma concepção substantiva do bem – algo que a neutralidade liberal tradicional busca evitar.

Esse impasse leva à crítica de que a tolerância liberal, quando fundamentada na autonomia, pode se tornar autorreferente ou excludente. Susan Mendus²⁶⁰ observa que, nessa perspectiva, a tolerância é concebida como um expediente temporário até que todos sejam plenamente autônomos, o que restringe severamente seu alcance. Em vez de valorizar genuinamente a diversidade, a tolerância liberal tenderia a aceitar apenas formas de vida que já compartilhem do ideal da autonomia, marginalizando comunidades que sustentam valores divergentes.

Joseph Raz responde a essa crítica ao defender seu liberalismo perfeccionista, no qual o Estado promove ativamente certos valores – como a autonomia – porque eles são constitutivos de uma vida boa. Para Raz, comunidades que rejeitam a autonomia podem ser toleradas, desde que não prejudiquem os outros nem inviabilizem o florescimento individual. Isso implica que a tolerância, enquanto virtude, está inextricavelmente ligada a uma concepção positiva de bem humano, e não pode ser sustentada apenas por razões procedimentais ou neutras.

²⁵⁹ WILLIAMS, Bernard. *Toleration: An Impossible Virtue?* In: HEYD, David (Ed.). **Toleration**: an elusive virtue. Princeton: Princeton University Press, 1996.

²⁶⁰ MENDUS, Susan. **Toleration and the Limits of Liberalism**. London: Macmillan, 1989, pp. 18–19.

Essa posição é reforçada por Ricardo Corrêa de Araujo e Alceu Maurício Junior²⁶¹, que argumentam que a democracia liberal não pode prescindir de virtudes cívicas substantivas – como a tolerância, a razoabilidade e o senso de justiça – para sua sobrevivência e aperfeiçoamento. A experiência política recente, marcada pelo declínio democrático²⁶², sugere que as virtudes políticas não se reproduzem inercialmente e são frequentemente superadas por tendências contrárias. Essas virtudes, como a tolerância e a disposição para cooperar em termos publicamente aceitáveis, são ideais de aperfeiçoamento humano no âmbito cívico, limitados ao que é constitutivo do político, e não visões totais da vida boa.²⁶³ Essa promoção por parte do estado é necessária para garantir sua reprodução e aperfeiçoamento em direção, inclusive, ao ideal rawlsiano de uma sociedade bem-ordenada.

A solução do paradoxo da tolerância da autodestruição e de traçar limites, implica que não podemos considerar a democracia e os valores liberais do ponto de vista apenas procedimental. Como observa Arthur Kaufmann²⁶⁴, não há contradição em uma postura que, em nome da própria tolerância, rejeita proteger práticas ou discursos intolerantes. Ele lembra que Hans Kelsen pensava que está na essência da tolerância que a democracia se possa abolir a si própria através duma deliberação da maioria²⁶⁵. Mas isso não é verdade. Isso porque a recusa em tolerar a intolerância opera em um nível superior de justificação – um meta-nível – em que se salvaguarda a própria estrutura normativa que torna possível a convivência plural. No entanto, Kaufmann defende igualmente, que isso não autoriza a negação indiscriminada de direitos aos intolerantes. Mesmo quem atenta contra valores fundamentais, como a dignidade

²⁶¹ ARAUJO, Ricardo Corrêa de; MAURÍCIO JÚNIOR, Alceu. O perfeccionismo político como possível concretização do fato da maioria: uma alternativa em direção às sociedades bem-ordenadas. **Novos estudos CEBRAP**, v. 41, n. 3, p. 527-543, 2022.

²⁶² A história “mostra que, justamente pelo pluralismo que é sua alma, a democracia é particularmente vulnerável [...] em outras palavras, as virtudes da democracia são também suas franquezas, sua força é também o que produz sua impotência” GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 342.

²⁶³ Importante frisar que a argumentação dos autores é direcionada pela tese de que promoção estatal não recorreria a doutrinas abrangentes para sua justificação, mas a valores estritamente políticos enraizados na cultura pública democrática, isto é, propõem um “perfeccionismo político”, que não se baseia na promoção de uma doutrina abrangente ou metafísica.

²⁶⁴ KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do direito**. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 495.

²⁶⁵ Sobre a visão procedimentalista de democracia e a adoção do relativismo filosófico como fundamento da democracia de Hans Kelsen, veja FREITAS, Alex Canal; LIMA, Lucas Antônio Teixeira. In: TANURE, Augusto Lacerda; GALUPPO, Marcelo Campos; MEDRADO, Vitor Amaral. **República e Democracia: perspectivas da Filosofia do Direito**. São Paulo: Editora Dialética, 2024a, p. 87-98.

humana, permanece sujeito ao ordenamento jurídico e aos seus mecanismos de proteção, inclusive para garantir que eventuais restrições se deem dentro dos marcos do Estado de Direito (“num Estado de Direito nem sequer o criminoso fica indistintamente privado de tais direitos”).

Nesse sentido, a tolerância como virtude não é apenas uma resposta descritiva a conflitos culturais ou religiosos, mas um ideal normativo que orienta a conduta dos cidadãos em sociedades plurais. Ela exige a capacidade de ver as crenças dos outros como razoáveis ou dotadas de valor, mesmo quando se discorda profundamente delas. A comparação com outras virtudes clássicas, como a coragem ou a temperança²⁶⁶, ajuda a esclarecer essa exigência: a tolerância implica contenção, mas uma contenção moralmente qualificada, guiada por princípios que se pretende válidos para todos.

Por fim, é importante notar que o liberalismo, apesar de sua pretensão de neutralidade, é frequentemente acusado de funcionar como uma doutrina moral disfarçada. Críticos apontam que o Estado liberal, ao promover certos valores em detrimento de visões tradicionais ou comunitárias, impõe uma forma sutil de hegemonia cultural. Essa crítica revela uma tensão fundamental: os valores que sustentam a tolerância podem não ser compartilhados por aqueles que o liberalismo mais se compromete a proteger.

Diante desse quadro, a virtude da tolerância não pode ser compreendida apenas como uma técnica de convivência ou um compromisso contingente, mas como parte de um projeto político normativo que visa sustentar a democracia em um mundo de pluralismo profundo. O Estado, ao promover as virtudes cívicas, contribui não para a uniformização moral, mas para a criação de uma cultura política capaz de sustentar a liberdade em meio à diferença. Afinal, uma sociedade só será tão liberal quanto as virtudes de seus cidadãos o permitirem²⁶⁷.

²⁶⁶ HORTON, John. Toleration as a Virtue. In: HEYD, David (Ed.). **Toleration**: an elusive virtue. Princeton: Princeton University Press, 1996.

²⁶⁷ VAN DEN BRINK, Bert. **The Tragedy of Liberalism**: An Alternative Defense of a Political Tradition. SUNY Press, 2000.

5.2 Tolerância, paternalismo e liberdade

É oportuno dizer que a relação entre tolerância e liberdade é complexa e multifacetada. Peter Nicholson argumenta que, quando uma pessoa consente em ser tolerante, ela não restringe sua liberdade; ao contrário, a prática da tolerância implica a autoimposição de restrições ao exercício do poder. Essa lógica se aplica tanto ao governo que cria leis tolerantes quanto aos cidadãos que consentem com tais normas. O ideal de liberdade, longe de existir fora ou independentemente da lei e do Estado, é visto como quimérico, e uma sociedade que rejeita a tolerância seria moralmente absurda. Embora a coerção possa forçar alguém a ser “negativamente” tolerante (a deixar os outros serem livres), essa imposição reduz a liberdade de quem é forçado; a “tolerância positiva” (uma atitude de boa vontade ativa) não pode ser imposta, pois pertence ao poder individual. No entanto, onde o ideal moral da tolerância é praticado, a pessoa que inicialmente é relutantemente tolerante pode, ao ser tratada com tolerância positiva por outros, ser auxiliada a abraçar a tolerância livremente, liberando-se. Assim, a tolerância é vista como um conceito moral com lados negativo e positivo que, em seu exercício livre e consciente, contribui para a liberdade não apenas da pessoa tolerada, mas também da pessoa tolerante, constituindo um elemento fundamental de uma vida livre²⁶⁸.

Mas, como será visto, não podemos reduzir a tolerância apenas como uma virtude individual, e o Estado tem um papel em promover a tolerância-virtude horizontal e a envolver-se na tolerância-atividade vertical. Tal visão, que se alinha com a perspectiva perfeccionista aqui defendida, é geralmente acusada de uma postura paternalista injustificada do Estado. Contudo, é preciso distinguir os termos. Embora tenhamos visitado as definições de paternalismo em Mill e Dworkin e de perfeccionismo em Raz, cabe esclarecer e relacionar esse conteúdo com as noções de liberdade e os limites da tolerância.

O **paternalismo**, em sua definição clássica, refere-se à interferência na liberdade de ação de uma pessoa, justificada por razões que se referem exclusivamente ao bem-

²⁶⁸ NICHOLSON, Peter P. Toleration as a moral ideal In: HORTON, John; MENDUS, Susan (Eds.) **Aspects of Toleration**. Philosophical Studies. London; New York: Methuen, 1985.

estar, felicidade, necessidades, interesses ou valores da própria pessoa cuja liberdade é restringida²⁶⁹. Embora a fronteira exata possa ser contestada, medidas como a obrigatoriedade do uso do cinto de segurança ou de capacetes para motociclistas são frequentemente citadas como exemplos paradigmáticos de leis com motivação paternalista, buscando proteger os indivíduos contra danos a si mesmos. Essa interferência, em muitos casos, ocorre sem o consentimento explícito do indivíduo no momento da restrição²⁷⁰.

É crucial distinguir o paternalismo do perfeccionismo. Enquanto o paternalismo foca na interferência para o *próprio* bem do indivíduo afetado, o perfeccionismo, em um sentido mais amplo, refere-se a uma concepção de justificação política que considera legítimo o objetivo do governo em promover uma descrição objetiva do bem ou ajudar as pessoas a levar vidas valiosas e significativas. Diferentes autores perfeccionistas propõem distintas descrições do bem humano, que podem variar da excelência (nas artes, ciências) a bens objetivos (vida, conhecimento, amizade) ou à realização da autonomia e autenticidade. Assim, uma política perfeccionista busca promover um estado de coisas ou formas de vida consideradas boas em si mesmas, e não meramente por serem desejadas pelos indivíduos²⁷¹.

A relação entre paternalismo e perfeccionismo não é de identidade²⁷². Nem toda política perfeccionista é paternalista; um governo pode subsidiar as artes para promover a excelência cultural, o que é um objetivo perfeccionista, sem restringir a liberdade individual de forma paternalista. Inversamente, nem toda política paternalista é necessariamente perfeccionista em sua justificativa mais profunda, embora frequentemente se sobreponham. No entanto, existe um subconjunto

²⁶⁹ DWORKIN, Gerald. Paternalism. In R. Wasserstrom (Ed.). **Morality and the law**. Belmont: Wadsworth Pub. Co., 1971, p. 181-188.

²⁷⁰ HUSAK, Douglas. Paternalism. In: Marmor, Andrei (Ed.). **The Routledge Companion to Philosophy of Law**. New York: Routledge, 2012.

²⁷¹ Pablo Lago explora as visões de Finnis e George, ambos jusnaturalistas e perfeccionistas, mas com abordagens distintas sobre os limites da autoridade política em "Entre Capacetes, Cigarros e Imoralidades: revisitando o perfeccionismo nas teorias do direito natural contemporâneo". In: MARTINS, Angela Vidal Gandra; BRAGA, Ana Luiza Rodrigues; SOUSA, Maria Victória Saorini Correia; FACHARDO, Rebeca de Almeida. (Org.). **Debates em Direito Natural**. 1ed. São Paulo: Noeses, 2024, v. 1, p. 173-207. A análise de Lago demonstra as nuances dentro do perfeccionismo jusnaturalista e como diferentes justificativas (princípio vs. prudência) moldam a compreensão dos limites da intervenção estatal na busca pelo bem individual e coletivo.

²⁷² WALL, Steven. Perfectionism and paternalism. In: **The Routledge handbook of the philosophy of paternalism**. Routledge, 2018. p. 170-181.

significativo de políticas estatais paternalistas que possuem uma justificativa perfeccionista. Isso ocorre quando a interferência na liberdade de alguém, visando seu próprio bem, é justificada com base em uma concepção objetiva do que constitui uma vida boa ou valiosa para essa pessoa, mesmo que ela mesma não reconheça (ou até rejeite) esse “bem” no momento.

A principal objeção filosófica ao paternalismo, especialmente quando imposto a adultos racionais, reside no respeito devido à autonomia e à liberdade individual. Como Stuart Mill argumentou, a única justificativa para a interferência na liberdade de ação de alguém é a autoproteção ou a prevenção de dano a outros, nunca o próprio bem do indivíduo. Coagir uma pessoa para seu próprio bem negaria seu status como ser independente e autônomo, capaz de julgar e conduzir sua própria vida, mesmo que cometa erros. Essa perspectiva valoriza a liberdade de escolha em si mesma, independentemente da sabedoria da escolha feita.

Contudo, a defesa do paternalismo tenta mostrar que, em certas circunstâncias, a interferência pode ser compatível ou até mesmo necessária para a autonomia e o bem-estar de um indivíduo. Argumenta-se que, dada a nossa suscetibilidade a irracionalidades, vícios de vontade, ignorância ou pressões psicológicas e sociais, um indivíduo racional *poderia* consentir (hipoteticamente ou no futuro) em ser protegido contra suas próprias más decisões. Nesses casos, medidas paternalistas (como a obrigatoriedade do uso de capacetes, que protege contra o risco de lesões graves que prejudicariam a capacidade de uma pessoa de levar sua vida autônoma) seriam justificadas não *contra* a autonomia, mas *para* protegê-la ou aprimorá-la em longo prazo. Essa justificação pode apelar para a ideia de que a lei, ao limitar certas opções perigosas, melhora as condições gerais sob as quais as pessoas podem desenvolver e exercer sua capacidade de ser autora de suas próprias vidas de forma significativa.

Mas como Raz assentou, a distinção entre meios coercitivos e não coercitivos na promoção do bem é vital nesse debate. Enquanto o paternalismo pode ser coercitivo ao impor restrições à liberdade (com sanções legais, por exemplo), o perfeccionismo não é coercitivo – e muitas vezes associado ao “paternalismo libertário” ou a “nudges”,

pois busca influenciar as escolhas individuais sem eliminá-las²⁷³. Medidas como a organização do ambiente de escolha (por exemplo, a disposição de produtos em um supermercado) ou a comunicação de informações de forma a destacar certas opções (como avisos em embalagens), visam aprimorar o bem-estar das pessoas de acordo com seus próprios critérios, mas mantendo a liberdade de optar de forma diversa. Essa forma de intervenção geralmente é considerada como menos problemática do ponto de vista da autonomia, pois preserva a liberdade de escolha, tratando o indivíduo não como incapaz, mas como alguém que pode se beneficiar de um “empurrãozinho” na direção de decisões que, em última análise, promovem seu próprio bem-estar, conforme seus próprios valores.

Outro conceito relevante para essa discussão é a doutrina do espaço livre de direito, ou **espaço de livre de valoração jurídica**. Arthur Kaufmann²⁷⁴ propõe a doutrina do "espaço livre de direito" como uma categoria fundamental para compreender a aplicação jurídica em cenários complexos, especialmente no direito penal. Ele esclarece que essa expressão, frequentemente mal compreendida, não se refere a um vácuo regulatório, mas sim a um "espaço não valorado pelo direito". Trata-se de comportamentos que, embora juridicamente relevantes e regulados, não podem ser adequadamente classificados como estritamente lícitos ou ilícitos. Para Kaufmann, a valoração binária tradicional é insuficiente para lidar com situações-limite, como conflitos trágicos ou estados de necessidade existencial. A lei, nesses casos, declara “não punível” certas condutas, mas se abstém de um juízo de valor definitivo sobre sua ilicitude ou licitude.

A “terceira via” expressa pela noção de “não proibido, nem permitido”, representa uma superação dessa dicotomia restritiva. Ele argumenta que, na lógica normativa, o princípio do terceiro excluído não se aplica da mesma forma que na lógica ôntica, permitindo que o direito se abstenha de valorar em determinadas circunstâncias. Essa abdicação da valoração jurídica em face de comportamentos ambivalentes não significa uma capitulação à anarquia, mas um reconhecimento da autonomia da

²⁷³ Veja ROCHA, Bruno; GALUPPO, Marcelo. Paternalismo libertário no Estado Democrático de Direito (Libertarian Paternalism in the Democratic Rule of Law). **RIL Brasília**, v. 53, p. 135-148, 2015.

²⁷⁴ KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do direito**. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 337 ss.

decisão individual em esferas onde o direito não pode ou não deve impor uma solução única e universal. O juízo sobre a correção do comportamento é deixado à responsabilidade da própria pessoa que o pratica, sua consciência, religião e convicções morais.

A doutrina do espaço livre de valoração jurídica, em sua essência, está intrinsecamente ligada à ideia de tolerância. Para Kaufmann, essa abstenção de valoração jurídica por parte da ordem legal fomenta a coexistência pacífica e a possibilidade de soluções intermediárias em uma sociedade pluralista e de risco. Ao invés de uma imposição coercitiva, a lei promove a tolerância em face das diferentes perspectivas religiosas, morais e cosmovisões, exigindo do cidadão adulto a capacidade de decidir com “liberdade responsável”. Assim, a tolerância, para Kaufmann, não é apenas uma virtude ou um ideal, mas um mandamento ético fundamental que a própria estrutura do direito deve refletir, permitindo que a consciência individual ocupe o espaço deixado pela não-valorização jurídica.

5.3 Estado neutro ou Estado tolerante?

Para Robert Paul Churchill, os argumentos sobre a neutralidade e o liberalismo seriam grandemente beneficiados por um exame mais minucioso das concepções conflitantes de tolerância e por uma melhor apreciação das diferenças entre a tolerância como uma virtude individual e tolerância, ou neutralidade, como princípio político²⁷⁵. Observe que o autor associa tolerância com a ideia de neutralidade política.

Uma tensão inicial surge ao considerar a definição de tolerância na tradição liberal e sua relação com a neutralidade. A incompatibilidade surge porque a tolerância implica desaprovação, enquanto a neutralidade impede o Estado de desaprovar as concepções de bem de seus cidadãos. Se a tolerância implica uma atitude de permissão apesar da desaprovação de certas crenças ou práticas, e a neutralidade

²⁷⁵ CHURCHILL, Robert Paul. On the Difference between Non-Moral and Moral Conceptions of Toleration: The Case for Toleration as an Individual Virtue. In: **Philosophy, Religion, and the Question of Intolerance**. Ed. Mehdi Amin Razavi and David Ambuel. Albany: State University of New York Press, 1997, p. 189-211.

liberal implica indiferença ou uma recusa em julgar estilos de vida que permite, então a neutralidade em si mesma não pode fundamentar ou ser sinônimo de tolerância. Nesse sentido, uma visão estritamente neutralista enfrentaria dificuldades conceituais para ser caracterizada como tolerante. Para Peter Jones isso não seria um problema, pois

uma resposta mais convincente reside no que importa sobre a tolerância. O que é importante num regime liberal-democrático tolerante não é proporcionar aos seus cidadãos oportunidades de praticarem atos de tolerância, mas sim protegê-los da potencial intolerância uns dos outros. É dessa forma que um estado neutro assegura a tolerância²⁷⁶.

No entanto, a ideia de um Estado genuinamente neutro enfrenta desafios práticos significativos. Stephen Macedo aponta que “quase tudo o que o governo faz terá efeitos desiguais em diferentes concepções de uma boa vida, ou em diferentes crenças religiosas”²⁷⁷. Políticas liberais, mesmo que pretendam ser neutras, tendem a beneficiar aquelas formas de crença ou estilos de vida que se alinham com um ambiente social diverso e individualista. Isso sugere que a neutralidade generalizada pode ser um ideal difícil, senão impossível, de alcançar plenamente na prática governamental.

Michael Sandel²⁷⁸, por sua vez, critica a concepção liberal de tolerância neutra, que ele denomina “não-julgadora”, por sua tentativa de separar controvérsias morais e religiosas em busca de uma neutralidade ilusória na formulação de leis. Para Sandel, essa abordagem é inviável e empobrecedora, uma vez que a justiça de muitas leis, especialmente em questões sensíveis como aborto e conduta homossexual, está intrinsecamente ligada ao mérito moral das práticas em questão. A pretensa neutralidade liberal, ao se esquivar do debate moral substantivo, acaba por impor uma visão implícita que pode ser mais amigável a certas convicções morais do que a outras, como exemplificado pela forma como o debate sobre o aborto é moldado pela

²⁷⁶ JONES, Peter. Toleration and Neutrality. In Mitja Sardoč (ed.), **The Palgrave Handbook of Toleration**. Palgrave-Macmillan, 2020, p. 306.

²⁷⁷ MACEDO, Stephen. Toleration. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas W. (Eds.). **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, 2017, p. 815.

²⁷⁸ SANDEL, Michael J. Judgemental Toleration. In: GEORGE, Robert P. (Ed.). **Natural law, liberalism, and morality: contemporary essays**. New York: Oxford University Press, 1996, p. 107-112. Cf. SANDEL, Michael J. Moral argument and liberal toleration: Abortion and homosexuality. In: **Public philosophy: essays on morality in politics**. Harvard University Press, 2005, p. 122-144.

suposição do status moral do feto. Em contraste, Sandel defende uma “tolerância de julgamento”, que, em vez de ignorar a dimensão moral, a avalia e pondera em relação a outras considerações práticas e morais. Essa abordagem permite, em sua visão, uma tolerância mais adequada e respeitosa, pois busca considerar o valor intrínseco das práticas toleradas, em vez de simplesmente permiti-las por uma suposta neutralidade que, na prática, desvaloriza o que está sendo tolerado.

Essa dificuldade em manter a neutralidade levanta a questão: o Estado liberal deve aspirar à neutralidade ou à tolerância? E, mais fundamentalmente, o Estado pode ser “tolerante” no sentido político e legal, e não apenas moral ou individual?

David Heyd²⁷⁹ argumenta que não há uma relação intrínseca entre tolerância e direito, alertando para o risco teórico de confundir tolerância com direitos. Ele caracteriza a tolerância primariamente como uma atitude moral, um relacionamento pessoal e uma prática supererrogatória, e não política, impessoal ou obrigatória. Nesse sentido, não existiria um dever de tolerar nem um direito de ser tolerado, o que contrasta fortemente com o estatuto deontológico dos direitos. Se a Constituição se baseia em direitos, então a tolerância, como atitude moral individual, não teria lugar na forma como o Estado se relaciona com os seus cidadãos. As leis, que derivam de deveres e direitos estatais, deveriam guiar a ação do Estado, e não a atitude tolerante de cidadãos ou governantes.

Contudo, é possível estabelecer uma relação entre tolerância e direito, defendendo que o Estado pode, em certo sentido, ser tolerante no e por meio do direito. Arthur Kaufmann²⁸⁰ considera a tolerância um princípio geral do direito²⁸¹, relevante na discussão jusfilosófica contemporânea, que transborda do domínio da moral para o âmbito jurídico. Stijn Smet²⁸², por sua vez, observa que a conceituação da tolerância na lei, embora mais obscura e flexível que na teoria política, manifesta-se de forma

²⁷⁹ HEYD, David. What Toleration Is Not. In Mitja Sardoč (ed.), **The Palgrave Handbook of Toleration**. Palgrave-Macmillan, 2022, p. 67.

²⁸⁰ KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do direito**. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 274 e 440 ss.

²⁸¹ Cf. GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e Diferença**: Estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p.169-172 .

²⁸² SMET, Stijn. Toleration and the Law. In Mitja Sardoč (ed.), **The Palgrave Handbook of Toleration**. Palgrave-Macmillan, 2020, p. 189.

pragmática nas práticas estatais, permitindo que estas persistam mesmo diante de ideais como neutralidade e respeito.

Para compreender melhor como a tolerância se manifesta na esfera política e jurídica, é útil recorrer a distinções conceituais. Peter Nicholson²⁸³ define a tolerância política como aquela exercida por governos e estados, através de instrumentos legais como constituições, estatutos, regulamentos e políticas, em relação às opiniões e ações de indivíduos e grupos sob sua jurisdição. Além disso, é possível distinguir tolerância como virtude/atitude e tolerância como prática/atividade. Com maior precisão que na língua portuguesa, em inglês a palavra “tolerance”, enquanto forma de comportamento, se distingue de “toleration”, o ato legal com o qual um governo garante permissão mais ou menos irrestrita às pessoas para praticarem sua religião particular²⁸⁴. Ou ainda, de forma mais simples, “toleration” se refere a atividades ou práticas e “tolerance” seria uma atitude ou virtude moral²⁸⁵. Outra distinção feita na teoria é a de formas de tolerância, que pode ser vertical, quando ocorrem na arena política entre o Estado e os seus cidadãos e horizontal, quando moldam as relações interpessoais entre os cidadãos. A combinação dessas distinções gera quatro conceitos centrais:

- **Tolerância-virtude vertical:** a atitude de tolerância mantida pelo Estado para com seus cidadãos.
- **Tolerância-atividade vertical:** as práticas estatais de tolerância, ou seja, atos pelos quais o Estado tolera crenças, opiniões, comportamentos ou práticas dos cidadãos que desaprova.
- **Tolerância-virtude horizontal:** a atitude ou virtude moral mantida pelos cidadãos em suas relações interpessoais.

²⁸³ NICHOLSON, Peter P. Toleration as a moral ideal In: HORTON, John; MENDUS, Susan (Eds.) **Aspects of Toleration**. Philosophical Studies. London; New York: Methuen, 1985.

²⁸⁴ Ver HABERMAS, Jürgen. Intolerance and discrimination. **International Journal of Constitutional Law**, Volume 1, Issue 1, January 2003, Pages 2–12. Em português Intolerância e discriminação, publicado em *Perspectiva Filosófica*, Vol. 2, nº 40, 2013.

²⁸⁵ Na língua portuguesa, usa-se comumente apenas tolerância para designar ambas as definições. É oportuno registrar que “toleration” poderia ser traduzido por toleramento (s.m.), com entrada no Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa e dicionarizada (e.g. Michaelis - to·le·ra·men·to. Sm. Ato ou efeito de tolerar). Contudo, como não é usual, adota-se apenas a expressão tolerância.

- **Tolerância-atividade horizontal:** os atos pelos quais os cidadãos toleram uns aos outros e/ou suas crenças, opiniões, comportamentos ou práticas que desaprovam.

Para Smet, o direito e as ações estatais podem atuar promovendo a tolerância-virtude horizontal e engajando-se na tolerância-atividade vertical²⁸⁶. Acrescentamos, ainda, que é possível o direito estabelecer a condição política para o exercício tolerância-atividade horizontal.

Um exemplo claro da promoção da tolerância-virtude horizontal pelo Estado é encontrado na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal. Ao julgar a ADPF 526, a corte afirmou que a proibição genérica de certos conteúdos em escolas compromete o pluralismo, esfria o debate democrático e prejudica a construção de uma sociedade solidária, livre e justa, que “perpassa a criação de um ambiente de tolerância, a valorização da diversidade e a convivência com diferentes visões de mundo”. Neste caso, o estado brasileiro, por meio de sua mais alta corte, não apenas tolera, mas ativamente busca fomentar uma atitude de tolerância entre os cidadãos, particularmente no ambiente educacional, isto é, visa promover a tolerância horizontal como uma virtude moral entre cidadãos com concepções concorrentes do bem.

Ademais, o direito considera a tolerância-atividade horizontal a partir da estrutura normativa que o Estado organiza, sobretudo com a finalidade de interferir nos casos de intolerância entre pessoas e grupos. É por meio de suas leis e instituições que se estabelece uma ordem social na qual os cidadãos podem conduzir suas vidas conforme suas próprias convicções, sem sofrer interferência com base na desaprovação de terceiros. Assim, a tolerância, nesse caso, está incorporada na configuração política que garante essa liberdade.

Nesse contexto, é possível apontar de maneira sucinta como diferentes tribunais constitucionais incorporam concepções distintas de tolerância na interpretação e

²⁸⁶ SMET, Stijn. Tolerance and the Law. In Mitja Sardoč (ed.), **The Palgrave Handbook of Tolerance**. Palgrave-Macmillan, 2020, p. 189.

aplicação do direito, conforme a tipologia proposta por Rainer Forst (permissão, coexistência, respeito e estima) e exemplos trazidos por Stijn Smet²⁸⁷.

No caso *S.A.S. v. França* (proibição do uso do véu integral), o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos, embora invoque a tolerância como pilar da sociedade democrática, valida a proibição do véu integral com base na necessidade de “viver juntos”. Aqui, o Estado atua como uma autoridade que apenas permite práticas minoritárias dentro dos limites determinados pela maioria, podendo retirar essa permissão. Trata-se, portanto, da concepção de tolerância como permissão vertical, marcada pela assimetria de poder entre maioria e minoria. Casos como *Horev* (fechamento parcial de uma rua, em Jerusalém, ao tráfego de veículos durante o Shabat e feriados judaicos) e *Ragen* (práticas de segregação coercitiva de gênero em linhas de ônibus conhecidas como *mehadrin*) ilustram a tolerância como coexistência, onde a estabilidade democrática depende da mútua contenção e negociação entre partes em desacordo. A jurisprudência constitucional israelense buscou mediar conflitos entre grupos religiosos e seculares por meio de soluções de compromisso, reconhecendo que grupos igualmente fortes devem tolerar-se mutuamente em prol da paz social.

No caso *Masterpiece Cakeshop* (recusa de confeccionar um bolo de casamento para casal homossexual, sob alegação de convicções religiosas sobre o casamento), a Suprema Corte dos EUA enfatiza que disputas envolvendo religião e igualdade devem ser resolvidas com respeito mútuo, condenando manifestações de hostilidade a crenças religiosas. A decisão baseia-se na concepção de tolerância como respeito, que exige reconhecer todos os cidadãos como moralmente autônomos e politicamente iguais, mesmo diante de crenças conflitantes. Por fim, no caso *Syndicat Northcrest v. Amselem* (com base em regras do condomínio, proibição de construção das *sucás* por judeus ortodoxos na varanda de seus apartamento), a Suprema Corte do Canadá favorece a liberdade religiosa minoritária mesmo contra argumentos estéticos e de conveniência da maioria. A Corte demonstrou não apenas aceitação, mas reconhecimento positivo das práticas religiosas, aproximando-se da tolerância como estima, que exige valorização ética da diferença e não apenas sua aceitação relutante.

²⁸⁷ SMET, Stijn. Toleration and the Law. In Mitja Sardoč (ed.), **The Palgrave Handbook of Toleration**. Palgrave-Macmillan, 2020.

Essa tipologia mostra que a tolerância pode variar desde concessões condicionais (permissão) até o reconhecimento afirmativo (estima), e que o direito pode atuar como veículo para expressar diferentes graus de compromisso com a diversidade moral e cultural. Cada caso revela uma forma específica de acomodar conflitos morais ou religiosos em sociedades pluralistas: da concessão condicional à valorização da diferença. Embora limitados, esses exemplos ilustram o papel da tolerância como categoria operativa no direito. De modo geral, observa-se que os tribunais tendem a enfatizar a promoção da tolerância horizontal entre os cidadãos – ou seja, relações de tolerância entre grupos sociais diversos – sem, contudo, ampliar diretamente o escopo da tolerância vertical, exercida pelo próprio Estado em relação às minorias.

Essa predominância da tolerância horizontal parece confirmar a leitura segundo a qual o Estado liberal moderno não deve exercer ele próprio a tolerância como uma prática seletiva, mas sim criar condições institucionais que favoreçam a convivência entre cidadãos moralmente divergentes. No entanto, essa visão, embora influente, não esgota o papel normativo que a tolerância pode ter no direito. No tópico seguinte, deslocaremos o foco da tolerância horizontal para a tolerância vertical, isto é, para as formas pelas quais o próprio Estado pode, ou não, adotar posturas tolerantes por meio de suas leis, decisões e políticas públicas. Essa abordagem, que denominamos tolerância legal, será examinada à luz de suas objeções mais comuns, especialmente aquelas fundamentadas na neutralidade do Estado e na exigência de respeito igual a todos os cidadãos.

Considerando as limitações da neutralidade e a possibilidade de o Estado engajar-se na tolerância, Steven D. Smith²⁸⁸ argumentam pela “restauração” da tolerância a uma posição central no pensamento liberal. Smith critica a neutralidade liberal como um ideal vazio e insustentável, pois governar inerentemente envolve escolhas de valor; o Estado não pode evitar operar com base em alguma “ortodoxia” de valores substantivos. A verdadeira alternativa à intolerância não seria, portanto, a neutralidade, mas sim a tolerância. Em sua concepção, um regime tolerante mantém um conjunto aceito de valores, mas se distingue pela recusa ativa em reprimir a dissidência e pela proteção da liberdade individual e das minorias, mesmo quando

²⁸⁸ SMITH, Steven D. The restoration of tolerance. *Calif. L. Rev.*, v. 78, 1990, p. 305-356.

suas crenças ou práticas divergem da ortodoxia predominante. Essa abordagem reconhece a necessidade de o governo fazer julgamentos de valor, mas limita a ação estatal, afastando-a da coerção contra a dissidência e direcionando-a para a proteção da liberdade em um contexto plural.

Aqui cabe apontar para a tese de que houve uma evolução do pensamento de Ronald Dworkin, demonstrando a complexidade da relação entre neutralidade e as concepções do bem. Ao longo do terceiro capítulo, foi possível observar que Raz partilha com Dworkin a característica de fundamentar o seu liberalismo naquilo que Rawls considera um ideal ético abrangente. Na verdade, Raz desconfia profundamente da distinção rawlsiana entre o político e o não-político e está bastante pronto a defender a sua filosofia política apelando a uma concepção densa e controversa de bem-estar pessoal²⁸⁹. E Dworkin afirma:

O liberalismo pode e deve ser neutro em alguns níveis relativamente concretos da ética. Mas não pode e não deve ser neutro nos níveis mais abstratos que nos deixam intrigados, não com relação a como viver pormenorizadamente, todavia com relação ao caráter, à força e à postura da própria questão de como viver²⁹⁰.

Conforme analisado por Ricardo Corrêa Araujo e Gustavo Antonio Pierazzo Santos²⁹¹, Dworkin transita de uma posição antiperfeccionista estrita, alinhada à neutralidade rawlsiana, para uma forma de perfeccionismo liberal. Inicialmente defensor da neutralidade estatal, Dworkin gradualmente prioriza a igualdade, culminando no “modelo do desafio” ainda em *Virtude Soberana*. Este modelo sugere que o próprio liberalismo contém uma concepção de vida boa (autônoma, autêntica, justa) e que o Estado pode ter um papel ativo – em nome da igualdade e dignidade – na promoção das condições sociais (como educação e cultura) que permitam aos cidadãos buscar essa vida valiosa, respeitando a liberdade individual. Isso se distancia da neutralidade pura e se aproxima de uma perspectiva que, embora não imponha um ideal fixo, busca cultivar a autonomia e a autenticidade, consideradas criticamente boas.

²⁸⁹ MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996, p. 310.

²⁹⁰ DWORKIN, Ronald. **Virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 333.

²⁹¹ ARAUJO, Ricardo Corrêa; SANTOS, Gustavo Antonio Pierazzo. Sobre a possibilidade de um perfeccionismo liberal a partir do modelo do desafio de Ronald Dworkin. **Lua Nova**, São Paulo, 123, e123031rc, 2024.

As críticas à viabilidade prática e conceitual da neutralidade estrita levam à reavaliação da tolerância como princípio político. A distinção entre tolerância como virtude e como atividade, e entre suas dimensões vertical e horizontal, permite compreender como o direito e as ações estatais podem promover e incorporar a tolerância, mesmo reconhecendo que o Estado opera a partir de certos valores substantivos. Vamos analisar a segunda forma como o Estado pode promover a tolerância.

5.4 Tolerância legal

Além dos dois modos de relação entre direito e tolerância acima apontados – do direito e ações estatais promovendo a tolerância-virtude horizontal e estabelecendo a condição política para o exercício tolerância-atividade horizontal – vamos trabalhar de forma específica a tolerância-atividade vertical na e pela lei, que chamaremos de tolerância legal.

Tal proposta pode gerar problemas conceituais, incluindo a possibilidade de que, como todas as formas de tolerância vertical, possa muito bem ser um oxímoro. Heyd argumenta que a tolerância não tem lugar na forma como o Estado se relaciona com os seus cidadãos, uma vez que todas as leis promulgadas pelo Estado devem cumprir os direitos humanos/civis garantidos pela Constituição. Portanto, diz-se que o Estado – e a lei com ele – é incapaz de incorporar a tolerância vertical.

No entanto, é possível argumentar que a tolerância manifesta-se na prática legal e desempenha um papel importante no direito. O direito pode, de fato, promover a “tolerância-virtude” horizontal (entre cidadãos) e delinea a tolerância-atividade horizontal com a finalidade de interferir nos casos de intolerância entre pessoas e grupos, além de envolver-se na “tolerância-atividade” vertical (do Estado para com os cidadãos).

Para que a tolerância legal seja caracterizada, ela deve combinar, de alguma forma, as duas forças opostas de desaprovação e permissão na esfera jurídica. Nesse

sentido, podemos identificar três formas pelas quais a lei e a atuação do Estado podem se enquadrar nesta noção de tolerância legal, refletindo diferentes maneiras de combinar desaprovação e permissão.

Proibição legal com permissão na prática: Esta primeira forma, relativamente menos controversa em sua descrição, ocorre em situações em que a lei formalmente proíbe certas práticas, sinalizando a desaprovação estatal, mas essa proibição não é aplicada consistentemente na prática, resultando em uma permissão – os componentes da tolerância (desaprovação e permissão) estão claramente presentes. Algumas proibições no direito penal, por exemplo, ao sublinharem a natureza questionável de uma prática, sinalizam a desaprovação do Estado na lei escrita. Contudo, a lei penal é, por vezes, intencionalmente deixada sem aplicação ou sua aplicação é flexibilizada por políticas específicas ou interpretações doutrinárias e jurisprudenciais.

Exemplos históricos, como a não aplicação rigorosa de leis contra o adultério ou o rufianismo em determinados períodos, ou a teoria da “tipicidade conglobante” em direito penal (que pode, em algumas interpretações, considerar condutas formalmente típicas como não proibidas pela totalidade do ordenamento jurídico), ilustram essa dissociação entre a norma e sua efetivação. Outro exemplo contemporâneo é a abordagem legal a práticas como o cultivo ou consumo de maconha em alguns países, onde a proibição formal coexiste com políticas de não aplicação até certos limites, como nos Países Baixos. Nesses casos, a lei “no texto” desaprova, mas a lei “em ação” permite, criando um espaço de tolerância legal.

Permissão legal com desaprovação não coercitiva do Estado: Uma segunda forma, conceitualmente mais complexa, envolve práticas que são inteiramente legais (*de jure* permitidas), mas que o Estado desaprova ou desestimula por meios não coercitivos. Nesta categoria, a lei penal não interfere coercivamente, e a permissão é clara. A desaprovação estatal, que distingue esta forma de mera aceitação ou indiferença, é comunicada através de ações que não envolvem proibição legal direta, mas que sinalizam que a prática é “meramente” tolerada.

Exemplos incluem o consumo de tabaco, onde o Estado não proíbe, mas comunica desaprovação através de rótulos de advertência, restrições a espaços públicos, proibição de publicidade e impostos específicos/seletivos (veja discussão sobre paternalismo acima). A chamada “tributação do pecado” é implementada para enfrentar questões de saúde pública, além de desafios ambientais. Tal política pública ganhou força na recente Reforma Tributária visando não apenas aumentar a arrecadação, mas também alinhar a política fiscal com objetivos de bem-estar e sustentabilidade. Isso significa que a mesma legislação que sinaliza a permissão comunica certa desaprovação.

O discurso de ódio nos Estados Unidos é outro exemplo proeminente²⁹². Embora legal (protegido pela Primeira Emenda), não é visto como inerentemente valioso, e o Estado, através de decisões judiciais e declarações oficiais, comunica sua desaprovação, sinalizando que é tolerado por razões legais (como garantir o livre mercado das ideias para a liberdade de expressão) e não por ser aceito, isto é, considerado valioso – senão a tolerância legal do discurso de ódio será provavelmente confundida com indiferença ou mesmo aceitação. Em suma, a lei permite, mas o Estado atua para expressar desaprovação e desestimular a prática por vias indiretas. Nicholson se posiciona de forma clara sobre o tema, mostrando o papel persuasivo do Estado:

Para tomar um exemplo atual, com base nesta visão de tolerância, um governo não pode restringir a livre expressão de opiniões racialistas (a Lei das Relações Raciais de 1976 inclui tal restrição, mesmo que seja de menor importância). Mas isso não significa que o governo não deva fazer nada. Os governos têm à sua disposição muitas maneiras de buscar um equivalente ao apoio desinteressado às ideias corretas que Mill instava aos indivíduos. Um governo pode discriminar uma ideia dando ajuda extra à ideia oposta, que aprova, por exemplo, através de políticas de discriminação inversa que favorecem grupos raciais minoritários. Um governo também pode tomar medidas para dissuadir aqueles que têm opiniões racialistas e, em vez disso, fornecer-lhes convicções mais sábias e elevadas; e ao fazê-lo pode até impor a sua própria opinião e exortações ao indivíduo. Mas o

²⁹² Para uma análise sobre tolerância e a evolução da jurisprudência brasileira sobre discurso de ódio, veja MEDRADO, Vitor Amaral. **A liberdade de expressão e a justiça brasileira: tolerância, discurso de ódio e democracia**. 2.ed. Belo Horizonte: Dialética, 2019. E também TANURE, Augusto Lacerda. **Tolerância, Liberdade de Expressão e Discurso de Ódio: a livre associação como possibilidade de cura**. São Paulo: Editora Dialética, 2022.

governo não pode ir além da persuasão: o juiz final entre opiniões deve ser o indivíduo²⁹³.

Proibição de uma prática com permissão ou tratamento diferenciado de consequências/atos relacionados: Esta forma lida com situações onde a lei proíbe uma conduta primária, mas reconhece, regula ou permite de alguma forma as consequências ou atos secundários relacionados a essa conduta proibida, por um elemento de equidade. O tráfico de drogas, por exemplo, é amplamente proibido, mas a lei pode tratar o consumo (uma consequência ou ato relacionado ao tráfico) de forma diferente, seja descriminalizando-o, aplicando sanções mais leves, ou focando em políticas de saúde pública em vez de repressão penal total. Isso pode sinalizar uma desaprovação da conduta principal (tráfico) combinada com uma forma de permissão ou tolerância para a conduta relacionada (consumo), muitas vezes por razões pragmáticas (redução de danos, foco em saúde, ineficácia da proibição total) ou, em alguns argumentos, por reconhecimento de autonomia individual.

No caso brasileiro, a jurisprudência criou o espaço que não havia a princípio na lei. A Lei nº 11.343/2006 (Lei de Drogas) estabelece que o uso de drogas é crime, mas não prevê a aplicação da pena de prisão (art. 28). O Plenário do Supremo Tribunal Federal definiu a tese de repercussão geral do julgamento que descriminalizou o porte de maconha para consumo pessoal. Por maioria, o colegiado definiu que será presumido usuário quem adquirir, guardar, depositar ou transportar até 40 gramas de cannabis sativa ou seis plantas fêmeas. Ao avaliar o Recurso Extraordinário 635.659, a maioria da Corte entendeu que o porte de maconha não é crime e deve ser caracterizado como infração administrativa, sem consequências penais²⁹⁴.

Ainda sobre essa última forma, é oportuno dizer que o sistema jurídico brasileiro admite a equidade porque não é um ordenamento absolutamente fechado, mas reconhece a necessidade de valorações e interpretações que permitam a melhor adequação da justiça ao caso concreto. Esse princípio permite, por exemplo, que a lei proíba uma prática como regra geral, mas ao mesmo tempo admita, regule ou trate

²⁹³ NICHOLSON, Peter. Toleration as a moral ideal. In: HORTON, J.; MENDUS, S. **Aspects of Toleration: Philosophical Studies**. New York: Routledge, 1985, p. 171.

²⁹⁴ RE 635.659, Relator(a): GILMAR MENDES, Tribunal Pleno, julgado em 26-06-2024, Processo Eletrônico Repercussão Geral - Mérito DJe-s/n Divulg 26-09-2024 Public 27-09-2024.

de forma diferenciada as consequências ou atos conexos a ela, com base em critérios de razoabilidade e proporcionalidade. Essa possibilidade revela uma dimensão importante da tolerância legal, na medida em que o ordenamento jurídico, mesmo mantendo a reprovação de uma conduta, é capaz de modular seus efeitos e admitir exceções, acomodações ou distinções que preservem direitos ou promovam a convivência plural em situações complexas.

Essas formas demonstram que, mesmo que a lei não diga “tolera-se”, ela pode criar arranjos que, na prática, combinam proibição ou desaprovação com permissão ou não interferência, comportando-se de maneira análoga à estrutura conceitual da tolerância.

Argumentar pela importância da tolerância para o direito implica reconhecer que, em sociedades profundamente plurais, um sistema jurídico que se limite à mera proibição ou permissão formal pode ser insuficiente para garantir a coexistência e o florescimento de todos os cidadãos. Lord Scarman²⁹⁵, por exemplo, argumentou que a “tolerância negativa” (não interferir) do *common law* histórico não basta; as sociedades plurais modernas exigem “deveres positivos” na lei para proteger minorias e garantir que possam não apenas sobreviver, mas prosperar. Essa “nova tolerância”, traduzida em leis detalhadas e positivas, restringe a liberdade de alguns para garantir a oportunidade de outros, e sua implementação pelo Parlamento e pelos tribunais é essencial em uma democracia majoritária.

Embora autores como Heyd questionem se o Estado pode ser verdadeiramente “tolerante”, a prática legal em diversas jurisdições sugere que arranjos que combinam desaprovação (na norma ou na comunicação estatal) e permissão (na prática ou na ausência de coerção) são respostas reais aos desafios do pluralismo. A tolerância legal, vista por essa ótica, é uma ferramenta complexa, impulsionada por justificativas variadas (frequentemente pragmáticas), que permite ao direito navegar as tensões da diversidade, buscando um equilíbrio entre a afirmação de valores, a proteção contra

²⁹⁵ SCARMAN, Leslie George [Lord]. *Toleration and the Law*. In: MENDUS, Susan; EDWARDS, David S. (eds.). **On toleration**. New York: Oxford University Press: 1987.

danos e a garantia de um espaço para diferentes formas de vida, mesmo aquelas que geram desaprovação²⁹⁶.

Além disso, como visto alhures, a tolerância liberal distingue-se de noções fronteiriças como indiferença, aceitação e intolerância. As linhas divisórias entre esses conceitos não são fixas, mas dinâmicas e historicamente variáveis, deslocando-se conforme as mudanças no contexto moral e na percepção coletiva sobre o que constitui um desvio relevante, moralmente desaprovável e digno de intervenção. Isso sugere que o direito, ao lidar com a diversidade e os conflitos em uma sociedade plural, pode mapear essas diferentes atitudes em esferas específicas de regulação e ação estatal.

Uma dessas é a **esfera do reconhecimento ou aceitação**. Este domínio legal abrange aquelas diferenças ou práticas que, embora pudessem ter sido anteriormente objeto de desaprovação, deixam de ser consideradas moralmente reprováveis (ou a reprovação é considerada desarrazoada no contexto público) e passam a ser plenamente aceitas. Nesse âmbito, o direito não se limita a “permitir”; ele promove ativamente direitos, liberdades e o bem-estar das pessoas ou grupos associados a essas práticas. A transição da intolerância para a tolerância e, posteriormente, para a aceitação de determinadas orientações sexuais em muitas sociedades liberais, por exemplo, reflete essa evolução legal, culminando em leis que garantem igualdade de direitos e proteção contra discriminação²⁹⁷. Como Lord Scarman argumentou, a “tolerância negativa” de simplesmente não interferir evolui para a necessidade de “deveres positivos” na lei para que minorias possam prosperar, não apenas sobreviver. A esse respeito, como observa Thomas Scanlon²⁹⁸, a tolerância exige que pessoas cujas convicções ou modos de vida estejam do “lado errado” das divisões morais predominantes não sejam, por isso, excluídas de direitos legais e políticos fundamentais – como o acesso à educação, à justiça e aos bens públicos em geral. O

²⁹⁶ SMET, Stijn. Toleration and the Law. In Mitja Sardoč (ed.), **The Palgrave Handbook of Toleration**. Palgrave-Macmillan, 2020.

²⁹⁷ Para uma análise fundamentada em princípios de Direito Natural sobre casamento de pessoas do mesmo sexo, veja LAGO, Pablo Antonio. Same-sex marriage: a defense based on foundations of natural law. **Revista Direito GV**, v. 14, p. 1044-1066, 2018. Para o autor o governo, no contexto do bem comum (entendido como a facilitação do desenvolvimento pessoal de cada indivíduo, incluindo a participação em relações interpessoais valiosas como as familiares), deve reconhecer e proteger as relações homoafetivas.

²⁹⁸ SCANLON, Thomas. **The difficulty of tolerance**: Essays in political philosophy. Cambridge University Press, 2003, 189.

perfeccionismo não elimina a noção de que “todos os membros da sociedade têm o mesmo direito de serem levados em conta na definição do que é nossa sociedade e igualmente têm o direito de participar na determinação do que ela se tornará no futuro”²⁹⁹.

Pode-se argumentar que, quando se está falando de direitos garantidos, não há que se falar em tolerância. É a visão de Heyd, apontada acima, mas está adstrita apenas a esse aspecto. Trata-se do âmbito em que práticas universalmente reconhecidas como moralmente erradas e injustas, como argumentado nos limites da tolerância, de diferenças não escolhidas e não modificáveis, como raça, etnia ou sexo; não deveriam ser “toleradas” no sentido de suportadas apesar de desaprovação, mas sim respeitadas, reconhecendo sua igual dignidade. Mas isso não significa que não existam outras esferas de atuação do Estado que dependem de seu conteúdo normativo.

Em contraste, a **esfera da indiferença legal** se aplicaria a questões consideradas menores ou imoralidades inofensivas que caem fora do escopo da intervenção legal, representando um espaço livre de regulamentação estatal coercitiva. Há algumas coisas que é inapropriado tolerar porque é errado ou irracional opor-se a elas em primeiro lugar. Essas práticas não são percebidas como desvios significativos ou morais relevantes que justifiquem a atenção do direito público. Embora possam gerar desaprovação individual, a lei abstém-se de proibir ou mesmo desestimular ativamente, exceto talvez por meios comunicativos mínimos que não configurem coerção. A delimitação exata dessa esfera está ligada ao princípio do dano (Mill), onde ações que não causam prejuízo a outros são deixadas à discricção individual. Alguns autores, como o próprio Raz, colocam as imoralidades “inofensivas” ou “sem vítimas” no âmbito da tolerância, porém, é mais adequado enquadrá-las no âmbito da neutralidade/indiferença estatal.

Isso significa que é possível conciliar uma visão perfeccionista com a neutralidade do Estado. Considerando o pluralismo de valores (a ideia de que existem múltiplas e incompatíveis, mas igualmente ou incomensuravelmente valiosas formas de viver uma

²⁹⁹ Idem, p. 190.

boa vida humana), o Estado deve ser neutro entre ideais de valor igual ou incomensurável. Nos contextos que tratam de bens indivisíveis ou que afetam profundamente o senso de auto-estima das pessoas, a neutralidade se torna crucial³⁰⁰. Ou seja, o perfeccionismo defende que o Estado pode favorecer bons ideais em detrimento de maus ideais, mas isso é consistente com a crença de que o Estado deve ser neutro entre ideais que são igualmente valiosos.

Por outro lado, a ideia do “espaço livre de direito” como fundamento para a tolerância, embora inovadora, pode ser alvo de uma crítica específica: ao se abster da valoração jurídica em certos casos-limite, o direito não estaria, de fato, exercendo tolerância, mas sim se aproximando da indiferença ou da neutralidade. A tolerância pressupõe uma desaprovação. Quando o direito se retira completamente do campo da valoração, rotulando a conduta como “não proibido, nem permitido”, isso não pode ser percebido como um ato de tolerância, mas como uma ausência de posição, uma indiferença normativa. Essa ausência de valoração intrínseca por parte da lei poderia ser interpretada como uma forma de neutralidade, onde o Estado se abstém de qualquer juízo de valor sobre o bem ou o mal da conduta, e não como uma tolerância que implica uma superação consciente de uma desaprovação inicial.

Em um Estado perfeitamente neutro – idealizado como uma sociedade utópica em que todos são indiferentes ou acolhem sem conflito as diferenças alheias – as divergências não exigiriam tolerância, pois não provocariam tensão ou desacordo. No entanto, no mundo real, marcado por convicções morais, religiosas e culturais profundamente divergentes, a indiferença nem sempre é possível, nem desejável. Por isso, embora a neutralidade tenha seu valor, ela é insuficiente para lidar com os conflitos reais da pluralidade: é precisamente nesses casos que a tolerância se torna indispensável, pois supõe a convivência respeitosa mesmo diante da desaprovação ou discordância.

Assim, a **esfera da tolerância legal**, em um sentido mais estrito, corresponderia àquelas diferenças (culturais, morais ou religiosas abrangentes) que possuem algum

³⁰⁰ WALL, Steven. Perfectionist Neutrality. In: MERRILL, Roberto; WEINSTOCK, Daniel (Eds). **Political Neutrality: A Re-evaluation**. London: Palgrave Macmillan UK, 2014. p. 60-67.

tipo de impacto público ou são percebidas como desvios relevantes e moralmente desaprováveis por uma parte significativa da sociedade, mas para as quais as razões para a não interferência legal são consideradas mais fortes do que as razões para proibir. Este é o domínio complexo onde a lei combina, de alguma forma, a desaprovação (manifestada na norma, na retórica estatal ou em desestímulos não coercitivos) com a permissão (na ausência de proibição ou na não aplicação consistente da lei). A prática legal em diversas democracias, ao lidar com temas como certas práticas religiosas, objeção de consciência ou regulação de conteúdos controversos, sugere a existência desse espaço onde a desaprovação coexiste com a permissão legal justificada por razões que podem ser pragmáticas, políticas ou morais, buscando gerenciar o pluralismo sem recorrer à uniformidade forçada.

Embora alguns autores defendam que, diante do avanço dos direitos fundamentais, das políticas de antidiscriminação e do reconhecimento multicultural, a ideia de tolerância teria se tornado obsoleta – devendo ser superada por concepções mais robustas de igualdade –, essa conclusão não se sustenta plenamente. O fato de os direitos se ampliarem não elimina os conflitos morais e as discordâncias profundas entre grupos e indivíduos. Pelo contrário, é necessário, do ponto de vista democrático, preservar espaços institucionais para a manifestação de juízos recíprocos de desaprovação moral, desde que acompanhados de uma abstenção de interferência coercitiva. Apesar de críticas mútuas, os indivíduos ou grupos podem se reconhecer como politicamente iguais e, por isso, encontram na tolerância uma forma de respeito diante da diversidade irreduzível. Assim, a tolerância não é superada pelo reconhecimento ou neutralidade, mas torna-se parte essencial de sua realização em contextos de pluralismo profundo.

Finalmente, a **esfera da coerção** – afastando-se do termo “intolerância estatal” para evitar a carga pejorativa e sublinhar a legitimidade da ação legal³⁰¹ – aplica-se àqueles atos considerados intoleráveis. Há algumas coisas que não devem ser toleradas e, portanto, não é virtude tolerá-las. Este domínio compreende práticas que violam direitos fundamentais, causam danos significativos a terceiros ou minam as bases da

³⁰¹ Distinguir a coerção legítima contra o intolerável da “intolerância” como virtude ou prática desarrazoada é crucial, pois a primeira é um dever do Estado liberal para preservar a justiça e os direitos, enquanto a segunda representa uma falha nesses mesmos ideais.

própria coexistência social justa e pacífica. Nesses casos, a proibição legal e a sanção estatal não são apenas justificadas, mas necessárias. A transição de uma prática do âmbito do tolerável para o intolerável ocorre quando argumentos de dano (direto ou indireto) ganham peso suficiente para superar as razões para a tolerância, tornando a coerção a resposta legal apropriada para proteger indivíduos, grupos vulneráveis e a estrutura democrática em si.

A esfera da coerção marca os limites da tolerância e revela, por contraste, o papel ambivalente do poder nas práticas sociais de não interferência. Como visto, parte da literatura sustenta que só é possível falar em tolerância quando o agente detém poder para interferir, mas escolhe não fazê-lo por uma razão moral ou política. Essa definição é útil para distinguir a tolerância da mera resignação ou impotência estratégica. No entanto, ela precisa ser qualificada. Há casos em que o grupo ou indivíduo que desaprova determinada conduta não possui, por si, poder direto de interferência, mas tem acesso a instrumentos institucionais – como o direito e a autoridade estatal – por meio dos quais poderia buscar a supressão do comportamento considerado inaceitável. Quando se decide, mesmo com acesso a esses meios indiretos de coerção, não os mobilizar, essa abstenção também pode constituir um ato de tolerância. Assim, o poder continua presente, ainda que de forma mediada ou latente, e sua não utilização, motivada por razões normativas, mantém o caráter tolerante da conduta.

Isso sugere que o poder, embora relevante, não precisa ser entendido de forma restrita ou imediata para que a tolerância exista. A recusa em recorrer ao aparato coercitivo do Estado – especialmente quando se tem legitimidade para fazê-lo – pode demonstrar um tipo sofisticado de tolerância que reconhece a pluralidade como valor e evita a transformação de toda divergência em litígio jurídico. Ao mesmo tempo, o direito, com sua capacidade de proibir e sancionar comportamentos (coercitividade externa) considerados intoleráveis, ocupa um papel essencial na delimitação dos limites normativos da tolerância. Ele não garante a prática da tolerância em si, mas pode garantir seus limites mais básicos, isto é, estabelecer as fronteiras do intolerável, fixando um patamar mínimo de respeito aos direitos fundamentais e à coexistência democrática.

5.5 Isenções de consciência e os limites legais da tolerância

Um ponto fundamental na análise das intersecções entre direito, tolerância e pluralismo em sociedades liberais é o conceito de isenção ou objeção de consciência. Uma isenção de consciência surge quando valores morais profundamente arraigados de um indivíduo ou grupo colidem com as demandas ou determinações da lei. Nessa situação, o objetor busca ser dispensado de cumprir uma obrigação legal específica porque ela contradiz um conjunto de valores básicos que fazem parte de sua consciência.

Tais conflitos manifestam-se de diversas formas, sendo as objeções baseadas em crenças religiosas um dos tipos mais proeminentes e comumente discutidos. Exemplos clássicos incluem a objeção de pacifistas ao serviço militar obrigatório, refletindo um profundo compromisso moral ou religioso com a não violência. No âmbito da educação, pais religiosos podem buscar isenções de currículos obrigatórios ou requisitos de frequência que colidem com suas crenças. Profissionais de saúde podem objetar conscientemente a participar de certos procedimentos médicos, como abortos, com base em seus valores morais ou religiosos.

Mais especificamente no campo das acomodações religiosas, as isenções frequentemente abordam conflitos entre regulamentos gerais e práticas de fé minoritárias. Leis que exigem o uso de capacetes de segurança por motociclistas ou trabalhadores da construção civil, por exemplo, podem entrar em conflito com os requisitos de vestimenta religiosa, como o uso de turbantes pelos Sikhs, levando a isenções legais para acomodar essa diferença³⁰². Similarmente, leis destinadas a combater a discriminação indireta no emprego podem exigir que empregadores adaptem regras gerais (como trabalhar nos fins de semana) para acomodar as práticas religiosas de grupos como judeus ortodoxos ou cristãos sabatistas, reconhecendo que o impacto desproporcional de uma regra neutra pode configurar discriminação indireta.

³⁰² O STF decidiu que “é constitucional a utilização de vestimentas ou acessórios relacionados a crença ou religião nas fotos de documentos oficiais desde que não impeçam a adequada identificação individual, com rosto visível”. **RE 859376**, Relator(a): Min. Luís Roberto Barroso, Tribunal Pleno, julgado em 17-04-2024, Processo Eletrônico Repercussão Geral - Mérito DJe-s/n Divulg 09-12-2024 Public 10-12-2024.

Esses exemplos demonstram a natureza multifacetada das isenções de consciência e a necessidade de o sistema legal lidar com a tensão entre normas gerais e a diversidade de convicções dos cidadãos. Em outras palavras, diante dessas colisões entre a consciência individual (especialmente a consciência religiosa) e as normas legais, surge a questão de como a postura do Estado deve ser compreendida.

Para Peter Jones, estas várias formas de isenção são exercícios de tolerância às diferenças religiosas, embora não sejam normalmente concebidas dessa forma, e a discussão sobre se deveriam existir e, em caso afirmativo, quão generosas deveriam ser, é uma discussão sobre o âmbito adequado da tolerância religiosa³⁰³. Yossi Nehushtan³⁰⁴, igualmente, propõe que a concessão de isenções de consciência é melhor compreendida como uma expressão de tolerância, e não de neutralidade ou respeito. Para Nehushtan, a tolerância, em sua essência, é um conceito primariamente descritivo: descreve a atitude de um agente que, apesar de ter um julgamento adverso sobre algo (os valores ou a prática do objeto) e, conseqüentemente, razões para intervir ou prejudicar, decide abster-se dessa ação. As razões para essa contenção são externas ao conceito de tolerância em si, podendo ser pragmáticas (evitar conflitos) ou de princípio (como o respeito à liberdade de consciência ou à autonomia do objeto).

Joseph Raz³⁰⁵ dedica-se à análise da objeção de consciência, definindo-a como um ato privado cujo propósito é proteger o indivíduo da interferência da autoridade pública. A principal dificuldade em justificar a objeção de consciência reside em explicar por que uma pessoa teria o direito de agir contra o que seria, de outra forma, seu dever moral. Um argumento central em favor da objeção de consciência fundamenta-se no humanismo e no princípio do respeito pelas pessoas, que se traduz no respeito pela autonomia individual. Este respeito abrange o direito e a capacidade das pessoas de desenvolver seus talentos e gostos, e de conduzir suas vidas de acordo com seus compromissos, especialmente naqueles aspectos cruciais para sua

³⁰³ JONES, Peter, **Essays on Toleration**. London; New York: ECPR Press; Rowman & Littlefield International, 2018a, p. 5.

³⁰⁴ NEHUSHTAN, Yossi Conscientious. Exemptions: Between Toleration, Neutrality, and Respect. In Mitja Sardoč (ed.), **The Palgrave Handbook of Toleration**. Palgrave-Macmillan, 2020, p. .

³⁰⁵ RAZ, Joseph. **The authority of law: essays on law and morality**. Oxford University Press, 2009, p. 276-289.

autoimagem e autorrespeito. A força do argumento a favor da objeção de consciência deriva de um aspecto do pluralismo que valoriza o direito de indivíduos com visões morais formadas a permanecerem fiéis a elas, mesmo que essas visões sejam consideradas equivocadas. Assim, o humanismo, ao promover o ideal de autonomia individual e, conseqüentemente, o pluralismo, estabelece uma base sólida para a premissa de que a lei não deve coagir uma pessoa a fazer algo que ela considera moralmente errado (por mais equivocada que seja essa crença), reconhecendo esse direito de não ter a consciência coagida como um direito *prima facie*.

A aplicação dessas definições à prática das isenções de consciência revela por que ela se alinha mais com a tolerância do que com a neutralidade. Quando o Estado promulga uma lei que reflete ou impõe determinados valores (frequentemente de natureza moral), ele toma uma posição que, inevitavelmente, entra em conflito com os valores de alguns cidadãos. Ao encontrar um objetor de consciência a essa lei, o Estado, de certa forma, faz um julgamento adverso sobre os valores ou o raciocínio desse objetor – caso contrário, a lei ou a exceção seriam a regra geral. Esse julgamento adverso dá ao Estado uma razão para negar a isenção. No entanto, se o Estado decide conceder a isenção, abstendo-se de agir com base nessa razão (prejudicando o objetor), ele está, precisamente, demonstrando tolerância.

Existem ainda reivindicações mais complexas que se enquadram no conceito enquanto um choque entre valores religiosos e a lei, como a possibilidade de um grupo religioso buscar dispensa de leis gerais para realizar práticas rituais específicas, como o sacrifício animal com base em suas convicções religiosas. Por isso é oportuno analisar como essa questão foi discutida e decidida pelo Supremo Tribunal Federal.

Em caso analisado em 2019, por unanimidade de votos, o STF entendeu que a lei do Rio Grande do Sul que permite o sacrifício de animais em ritos religiosos é constitucional. O Plenário da Corte julgou o Recurso Extraordinário (RE) 494601, no qual se discutia a validade da Lei estadual 12.131/2004. A norma introduziu dispositivo no Código Estadual de Proteção aos Animais (Lei 11.915/2003) – que veda diversos tratamentos considerados cruéis aos animais – para afastar a proibição no caso de sacrifício ritual em cultos e liturgias das religiões de matriz africana. Os votos foram

proferidos no sentido de admitir o sacrifício de animais nos ritos religiosos e as divergências apresentadas – foram vencidos parcialmente o ministro Marco Aurélio (relator), Alexandre de Moraes e Gilmar Mendes – admitiam a constitucionalidade da lei dando interpretação conforme. A tese produzida pelo Supremo é a seguinte: “É constitucional a lei de proteção animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana”³⁰⁶.

DIREITO CONSTITUCIONAL. RECURSO EXTRAORDINÁRIO COM REPERCUSSÃO GERAL. PROTEÇÃO AO MEIO AMBIENTE. LIBERDADE RELIGIOSA. LEI 11.915/2003 DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. NORMA QUE DISPÕE SOBRE O SACRIFÍCIO RITUAL EM CULTOS E LITURGIAS DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA. COMPETÊNCIA CONCORRENTE DOS ESTADOS PARA LEGISLAR SOBRE FLORESTAS, CAÇA, PESCA, FAUNA, CONSERVAÇÃO DA NATUREZA, DEFESA DO SOLO E DOS RECURSOS NATURAIS, PROTEÇÃO DO MEIO AMBIENTE E CONTROLE DA POLUIÇÃO. SACRIFÍCIO DE ANIMAIS DE ACORDO COM PRECEITOS RELIGIOSOS. CONSTITUCIONALIDADE. 1. Norma estadual que institui Código de Proteção aos Animais sem dispor sobre hipóteses de exclusão de crime amoldam-se à competência concorrente dos Estados para legislar sobre florestas, caça, pesca, fauna, conservação da natureza, defesa do solo e dos recursos naturais, proteção do meio ambiente e controle da poluição (art. 24, VI, da CRFB). 2. A prática e os rituais relacionados ao sacrifício animal são patrimônio cultural imaterial e constituem os modos de criar, fazer e viver de diversas comunidades religiosas, particularmente das que vivenciam a liberdade religiosa a partir de práticas não institucionais. 3. A dimensão comunitária da liberdade religiosa é digna de proteção constitucional e não atenta contra o princípio da laicidade. 4. O sentido de laicidade empregado no texto constitucional destina-se a afastar a invocação de motivos religiosos no espaço público como justificativa para a imposição de obrigações. A validade de justificações públicas não é compatível com dogmas religiosos. 5. A proteção específica dos cultos de religiões de matriz africana é compatível com o princípio da igualdade, uma vez que sua estigmatização, fruto de um preconceito estrutural, está a merecer especial atenção do Estado. 6. Tese fixada: “É constitucional a lei de proteção animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana”. 7. Recurso extraordinário a que se nega provimento. (RE 494601, Relator(a): MARCO AURÉLIO, Relator(a) p/ Acórdão: EDSON FACHIN, Tribunal Pleno, julgado em 28-03-2019, PROCESSO ELETRÔNICO DJe-251 DIVULG 18-11-2019 PUBLIC 19-11-2019).

Particularmente relevante para nossa análise são os votos que, de forma mais direta, evocam o valor da tolerância ou o combate à intolerância como fundamento para a

³⁰⁶ <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=407159>

decisão. O Ministro Marco Aurélio (Relator), embora vencido em parte de sua tese final, abordou a questão da tolerância no contexto da convivência em uma sociedade plural. Ele argumentou que a Constituição impõe a "tolerância relativamente às crenças de cada qual" como um elemento necessário no ambiente pluralista para a convivência pacífica, buscando harmonizar a liberdade religiosa com a proteção da fauna. Embora tenha condicionado a constitucionalidade do sacrifício à ausência de crueldade e ao consumo da carne, sua análise inicial situa a permissão legal dentro de um imperativo de tolerância mútua em uma democracia multifacetada.

O Ministro Alexandre de Moraes posicionou a questão sob a ótica da liberdade e tolerância, afirmando que é por essa perspectiva que os cultos religiosos, de todas as religiões, devem ser tratados. Ele destacou que a lei gaúcha que excepcionou os cultos de matriz africana das proibições de maus-tratos não o fez para permitir crueldades, mas para afastar interpretações preconceituosas de autoridades administrativas que, no passado, usaram as leis de proteção animal para interditar terreiros. Segundo o Ministro, os rituais sérios das religiões de matriz africana, quando realizados conforme seus dogmas e preceitos, não envolvem as condutas cruéis vedadas pelo código estadual ou pela lei federal; o problema reside na confusão preconceituosa entre rituais legítimos e práticas criminosas disfarçadas. Ele enfatizou que a Constituição Federal consagra a inviolabilidade das crenças e cultos, garantindo plena proteção à liberdade de culto e suas liturgias, e que o Estado laico deve respeitar todas as confissões religiosas e a ausência delas, assegurando a igualdade entre todas as crenças.

O Ministro Luís Roberto Barroso, por sua vez, situou a lei em questão como uma resposta à intolerância, discriminação e preconceito historicamente sofridos pelas religiões de matriz africana no Brasil. Ele argumentou que a lei, ao destacar essas religiões, não lhes confere um privilégio, mas busca assegurar-lhes os mesmos direitos de culto já garantidos a outras religiões. Para o Ministro, a liberdade religiosa é um direito fundamental associado a escolhas essenciais e íntimas, e o Estado não deve interferir, salvo para assegurar seu exercício adequado. Ele concordou com a análise de que os rituais em si, nas religiões de matriz africana, são realizados sem crueldade, utilizando técnicas que buscam uma morte rápida e indolor, e que, em

regra, a carne é consumida, distinguindo essas práticas de abates comerciais cruéis ou de atos criminosos. A constitucionalidade da lei, em sua visão, reside em resguardar a liberdade religiosa, um direito fundamental que permite tais ritos, e em promover a igualdade ao corrigir uma injustiça histórica contra religiões estigmatizadas. Sua argumentação, ao enfatizar o combate à intolerância e a garantia de direitos iguais para grupos minoritários historicamente discriminados, alinha-se ao espírito da tolerância como um pilar de uma sociedade plural e justa.

O Ministro Luiz Fux fundamentou seu voto de forma contundente no combate à intolerância e ao preconceito. Ele iniciou sua fala destacando o preocupante aumento da intolerância religiosa no país, especialmente contra as religiões de matriz africana, e posicionou a decisão do STF como um marco para dar um "basta" a essa situação. Para o Ministro, a Constituição Federal garante a liberdade de crença, culto e liturgia de forma inviolável, e a lei em questão (e a decisão do STF que a valida) reafirma esse direito fundamental contra manifestações de preconceito, além de ter afirmado se basear no estudo da obra de John Locke (Carta sobre a Tolerância). Ele contrastou o abate ritual dessas religiões, descrito como um ato de fé e espiritualidade realizado sem crueldade, com a crueldade presente em abates comerciais e atos criminosos disfarçados de rituais, sublinhando que a decisão visa proteger a liberdade religiosa genuína contra ataques motivados por preconceito.

Outros ministros, como o Ministro Edson Fachin (Redator para o acórdão), embora sem usar explicitamente o termo "tolerância" como justificativa principal, basearam suas decisões em argumentos que se alinham conceitualmente com os fundamentos da tolerância liberal. O Ministro Fachin enfatizou a proteção constitucional da dimensão comunitária e cultural da liberdade religiosa, ligada aos modos de criar, fazer e viver de comunidades historicamente estigmatizadas. Ele argumentou que proibir tais práticas, dada a incerteza sobre o alegado sofrimento animal e a dimensão plural das manifestações culturais, negaria a própria essência da pluralidade e imporá uma visão de mundo única, o que vai de encontro ao princípio de reconhecer e dar espaço à diversidade em uma sociedade democrática. A tese final fixada afirma a constitucionalidade da lei "a fim de resguardar a liberdade religiosa", indicando que a

permissão legal visa proteger a manifestação de crenças e cultos que, historicamente, foram alvo de discriminação e intolerância.

Em síntese, a decisão do STF no RE 494.601, ao validar a lei que permite o sacrifício ritual de animais em cultos religiosos, encontra o argumento explícito da necessidade de tolerância em uma sociedade plural e o combate direto à intolerância religiosa como justificativa para proteger manifestações de fé minoritárias e historicamente discriminadas. Outros votos reforçam os pilares constitucionais (liberdade religiosa, igualdade, laicidade, proteção cultural) que subjazem a uma postura de tolerância estatal e social frente à diversidade de crenças e rituais.

É curioso notar que as acomodações religiosas são mais bem aceitas, sobretudo quando dizem respeito a minorias. Vale a pena contrapor outro exemplo analisado pelo Supremo, acerca de tema que afeta a vida animal, mas analisado sobre o prisma da cultura. No caso de prática cultural que envolve sofrimento animal, o Estado não deve tolerar, ainda que se trate de uma manifestação cultural de tempos imemoriais.

Na Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.983, o Tribunal, por maioria e nos termos do voto do Relator, julgou procedente o pedido formulado para declarar a inconstitucionalidade da Lei nº 15.299/2013, do Estado do Ceará.

PROCESSO OBJETIVO – AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE – [...] VAQUEJADA – MANIFESTAÇÃO CULTURAL – ANIMAIS – CRUELDADE MANIFESTA – PRESERVAÇÃO DA FAUNA E DA FLORA – INCONSTITUCIONALIDADE. A obrigação de o Estado garantir a todos o pleno exercício de direitos culturais, incentivando a valorização e a difusão das manifestações, não prescinde da observância do disposto no inciso VII do artigo 225 da Carta Federal, o qual veda prática que acabe por submeter os animais à crueldade. Discrepa da norma constitucional a denominada vaquejada.
(ADI 4983, Relator(a): MARCO AURÉLIO, Tribunal Pleno, julgado em 06-10-2016, PROCESSO ELETRÔNICO DJe-087 DIVULG 26-04-2017 PUBLIC 27-04-2017)

Com base na análise da decisão do Supremo Tribunal Federal na ADI 4.983, que declarou a inconstitucionalidade da lei que regulamentava a vaquejada no Ceará, o cerne do conflito constitucional residiu na ponderação entre a proteção às

manifestações culturais (Art. 215 da CF) e a vedação à crueldade contra animais (Art. 225, § 1º, VII, da CF)³⁰⁷. Diversos ministros que votaram pela inconstitucionalidade da lei fundamentaram suas posições na prevalência da proteção animal ao constatarem a crueldade inerente à prática da vaquejada. Nesse contexto, alguns votos fizeram referência direta ou implícita à ideia de tolerância e intolerância.

A Ministra Rosa Weber argumentou que a Constituição Federal, ao mesmo tempo em que garante o direito às manifestações culturais, proíbe expressamente atos cruéis contra os animais. Em sua leitura, essa proibição significa, com “clareza solar”, que o Estado não tolera crueldade contra os animais. Constatando, com base em laudos técnicos e na própria descrição da prática, que a vaquejada envolve crueldade inerente aos animais, ela concluiu que essa manifestação cultural, por mais tradicional que seja, não encontra guarida na Constituição por submeter os animais a tratamento intolerável.

De forma semelhante, o Ministro Luís Roberto Barroso também considerou a vaquejada uma prática inerentemente cruel. Ele situou o debate em um contexto de “mutação ética” ou processo civilizatório, no qual a sociedade, ao longo do tempo, redefine seus padrões morais. Em sua visão, o mundo civilizado está caminhando para um ponto em que não se tolera mais a crueldade contra animais para entretenimento. Essa “nova ética animal”, refletida na vedação constitucional da crueldade, sobrepõe-se a argumentos baseados unicamente na tradição cultural ou no impacto econômico da atividade. Assim, o Ministro Barroso justificou a proibição da vaquejada pela evolução moral que leva a considerar a crueldade para fins de entretenimento como intolerável pela Constituição, mesmo que se trate de uma manifestação cultural arraigada.

Portanto, na decisão da ADI 4983, a questão da tolerância/intolerância foi invocada por Ministros como Rosa Weber e Luís Roberto Barroso não para permitir uma prática

³⁰⁷ Não se pode olvidar o “efeito backlash” promovido pela Emenda Constitucional n. 96/2017, que incluiu o §7º, no artigo 225: “Para fins do disposto na parte final do inciso VII do § 1º deste artigo, não se consideram cruéis as práticas desportivas que utilizem animais, desde que sejam manifestações culturais, conforme o § 1º do art. 215 desta Constituição Federal, registradas como bem de natureza imaterial integrante do patrimônio cultural brasileiro, devendo ser regulamentadas por lei específica que assegure o bem-estar dos animais envolvidos”.

(como no caso do sacrifício religioso sob a ótica da liberdade de crença), mas sim para justificar a proibição de uma manifestação cultural (vaquejada) em razão da crueldade animal a ela associada, argumentando que a Constituição e um processo civilizatório em curso não toleram tal crueldade.

Se a concessão de isenções de consciência é, na maioria dos casos, o resultado da tolerância, então a prática de conceder tais objeções está intimamente relacionada com a complexa questão dos limites da tolerância, conforme destaca Nehushtan³⁰⁸. E se o Estado for um Estado liberal, a questão exata será a dos limites da tolerância liberal. Basta dizer que estes limites podem ser decididos aplicando uma de duas teorias possíveis: o liberalismo neutro ou o liberalismo perfeccionista. A primeira exige que o Estado não tome uma posição moral relativamente ao conteúdo da consciência do objetor – ou que não aja de acordo com esta posição moral – quando decidir se concede isenções de consciência. Este último permite que o Estado assumira essa posição moral e aja de acordo com ela.

³⁰⁸ NEHUSHTAN, Yossi. Conscientious Exemptions: Between Toleration, Neutrality, and Respect. M. Sardoč (ed.), **The Palgrave Handbook of Toleration**, p. 345-346.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente investigação partiu do reconhecimento de que o liberalismo é uma tradição política e filosófica plural e em constante reconstrução, mas que preserva certos compromissos fundamentais, entre os quais se destaca a defesa da liberdade, da igualdade, da autonomia individual e da limitação do poder arbitrário. No interior dessa constelação normativa, a tolerância emerge como um princípio central, com raízes profundas nas origens do pensamento liberal e íntima conexão com a ideia de liberdade de consciência. Se é verdade que a história do liberalismo é, em grande medida, a história moderna da tolerância, também é verdade que o significado e o papel desse valor têm sido objeto de disputas teóricas, especialmente à luz das transformações contemporâneas nas democracias liberais. A análise crítica dos fundamentos do liberalismo permite, assim, perceber que a tolerância não é apenas uma virtude privada ou uma disposição moral individual, mas uma exigência pública estruturante de uma sociedade pluralista, cuja legitimidade depende do reconhecimento de diferentes formas de vida como igualmente dignas de respeito.

Num percurso histórico, vimos que John Locke inaugura uma das formulações mais influentes do pensamento liberal ao distinguir nitidamente entre as esferas da sociedade civil e da religião, fundamento essencial da noção moderna de tolerância. Em seu contexto histórico, marcado por guerras religiosas e perseguições, Locke defendeu que o Estado não deve interferir nas convicções individuais, pois estas pertencem à consciência — território inviolável ao poder coercitivo. A autoridade civil deve proteger a vida, a liberdade e os bens, sem pretender regular a salvação das almas, enquanto à religião cabe apenas a persuasão moral e espiritual, sem uso da força. Essa separação, ancorada tanto na razão quanto na fé cristã, constitui a base do ideal de um Estado laico. Contudo, Locke impõe limites à tolerância: não devem ser toleradas doutrinas que ameacem a ordem pública ou neguem os princípios do pacto social — como os católicos, que jurariam lealdade a um soberano estrangeiro, ou os ateus, considerados incapazes de compromissos confiáveis por não crerem em sanções divinas. Essa concepção, embora fundadora de um modelo de neutralidade estatal frente às concepções de vida boa, carrega contradições que alimentam debates contemporâneos sobre os contornos dessa neutralidade. A análise de Locke,

portanto, revela tanto as promessas quanto os paradoxos de uma teoria liberal da tolerância, sendo fundamental para compreender os dilemas que foram examinados nos capítulos seguintes acerca do perfeccionismo político e seus limites.

A reflexão de Pierre Bayle sobre a tolerância representa um marco decisivo na transição para uma concepção moderna dos direitos fundamentais, pois ele desloca o debate do campo da ortodoxia religiosa para o domínio da razão e da consciência individual. Ao sustentar que até mesmo o erro consciente merece respeito, Bayle rompe com a tradição agostiniana da perseguição justificada e afirma a autonomia da consciência como inviolável, fundamento da liberdade de crença. Diferente de Locke, estende essa liberdade também aos ateus, separando de forma radical a moral da religião e antecipando a ideia de uma ética secular, baseada em princípios universais e não confessionais. A defesa de Bayle da tolerância como imperativo racional e moral antecipa o reconhecimento da pluralidade como dado estrutural das sociedades modernas, e sua crítica à unidade religiosa imposta pelo Estado revela a incompatibilidade entre coerção da fé e a convivência democrática. Dessa forma, Bayle não apenas legitima a dissidência e o erro como elementos da liberdade de consciência, mas inaugura um projeto normativo de convivência pacífica entre diferentes, com base no respeito mútuo e na limitação do poder político diante das convicções individuais. Esse horizonte teórico projeta-se diretamente nas formulações liberais contemporâneas que associam os direitos fundamentais à dignidade humana e à exigência de neutralidade estatal frente à diversidade de visões de mundo.

No pensamento de John Stuart Mill, a tolerância transcende a esfera religiosa, passando a constituir um princípio fundamental para a liberdade individual e para a organização política em sociedades pluralistas. Em *Sobre a Liberdade* (1859), Mill formula o princípio do dano, segundo o qual a intervenção estatal ou social na conduta do indivíduo somente se justifica para prevenir danos a terceiros, preservando, assim, uma ampla esfera de autonomia pessoal que abarca a liberdade de consciência, autodeterminação e associação. Essa delimitação expressa a rejeição tanto do paternalismo quanto da imposição normativa pela coletividade, consolidando a separação entre moral pública e privada. Mill reconhece a importância da diversidade de estilos de vida e enfatiza que a liberdade de expressão, ainda que contenha a

manifestação do erro, é indispensável para a busca da verdade e para o desenvolvimento intelectual e moral dos indivíduos. Sua crítica à presunção de infalibilidade e à supressão da dissidência contribui para a fundamentação liberal dos direitos fundamentais, evidenciando que a neutralidade do Estado pressupõe o reconhecimento da pluralidade valorativa e a proteção efetiva da individualidade. Nessa perspectiva, a tolerância assume um papel ativo, não se configurando como mera indiferença, mas como condição indispensável para a coexistência pacífica e para a promoção da liberdade e dignidade humanas.

Para John Rawls, a neutralidade do Estado é um princípio fundamental para garantir a justiça política em sociedades pluralistas. Diferentemente de uma concepção moral abrangente, que busca impor uma visão única do bem, Rawls sustenta que a justiça deve ser entendida como equidade, um princípio político e não metafísico, capaz de promover consenso entre diferentes doutrinas abrangentes coexistentes. A partir da posição original e do véu da ignorância, Rawls formula princípios que asseguram direitos iguais às liberdades básicas e a regulamentação justa das desigualdades sociais, fundamentos que legitimam a tolerância como requisito para a preservação da liberdade de consciência e para a estabilidade social. Sua concepção política de justiça fundamenta a neutralidade estatal, rejeitando a imposição de valores particulares e assegurando que o Estado não favoreça nenhuma concepção específica de vida boa. Essa neutralidade possibilita o consenso sobreposto, um acordo mínimo que mantém a coesão e a estabilidade da sociedade democrática constitucional, apesar da existência do pluralismo razoável. A tolerância, nesse contexto, emerge como a expressão da justiça enquanto virtude política, condição indispensável para a convivência pacífica e o respeito mútuo entre cidadãos e povos, mesmo diante de divergências profundas.

Ronald Dworkin oferece uma das defesas mais robustas e sofisticadas da neutralidade liberal, fundamentada numa concepção de igualdade que exige que o Estado se mantenha imparcial diante das diversas concepções de vida boa que os cidadãos podem adotar. Para Dworkin, a essência do liberalismo reside em tratar todos os indivíduos como iguais, o que implica que o governo não pode favorecer nem impor uma visão particular do que constitui uma vida valiosa. Essa neutralidade não é

uma mera postura política pragmática, mas uma exigência ética derivada do respeito pela responsabilidade individual e pela autonomia moral de cada pessoa, que deve ser capaz de perseguir seus próprios projetos de vida sem coerção por parte do Estado.

Entretanto, Dworkin rejeita a separação rígida entre ética e política proposta por liberais como Rawls, que defendem a neutralidade a partir de uma “estratégia da descontinuidade”, na qual as convicções morais mais profundas seriam suspensas na esfera pública. Ao contrário, Dworkin sustenta que a ética informa e molda a justiça, na medida em que a vida boa e a responsabilidade pessoal devem guiar a estrutura das instituições políticas. Seu individualismo ético conjuga dois princípios centrais: o reconhecimento do valor igual e objetivo de cada vida humana e a responsabilidade especial que cada pessoa tem sobre sua própria existência. Assim, o Estado deve criar condições para que todos tenham oportunidades justas, mas também deve respeitar as escolhas conscientes e responsáveis que os indivíduos fazem.

Além disso, Dworkin desenvolve um modelo de avaliação do êxito da vida humana — o “modelo do desafio” — que combina valores objetivos e a necessidade do endosso pessoal (visão constitutiva), afastando-se de formas de paternalismo que forçam modos de vida não aceitos pelo indivíduo. Sua concepção de liberalismo é, portanto, uma teoria integrada de liberdade, igualdade e comunidade, em que a neutralidade política se manifesta como uma restrição procedimental que evita julgamentos sobre a superioridade intrínseca de certas concepções de vida. Ao garantir a autonomia e a responsabilidade pessoal, o Estado liberal, segundo Dworkin, assegura um respeito igualitário que possibilita a coexistência pluralista das diversas formas de vida no espaço político.

Joseph Raz representa uma das vozes mais influentes do perfeccionismo liberal contemporâneo, desafiando a hegemonia da neutralidade política e do antiperfeccionismo dominante desde Rawls. Para Raz, o Estado não apenas pode, mas deve, promover modos de vida que sustentem o bem-estar dos cidadãos, especialmente aqueles que valorizam a autonomia pessoal. Ao defender que a autonomia é um bem intrínseco – essencial para a realização humana e para a

liberdade genuína – ele rejeita a ideia de que o Estado deve ser neutro diante das concepções do bem. Ao contrário, o Estado tem a responsabilidade de criar as condições sociais que possibilitam uma variedade de opções moralmente aceitáveis, garantindo que os cidadãos possam exercer uma escolha significativa e autônoma em suas vidas. Essa concepção, que valoriza o pluralismo moral e a incomensurabilidade dos valores, mostra que o perfeccionismo pode ser compatível com a diversidade de modos de vida e a liberdade individual, rompendo com a oposição tradicional entre liberalismo e comunitarismo.

Além disso, Raz enfatiza que a autonomia pessoal é um valor socialmente mediado, dependente das instituições e práticas que as sociedades liberais desenvolvem para garantir sua viabilidade. A autonomia não é um simples atributo individual, mas um ideal que requer um ambiente social que valorize e promova escolhas moralmente valiosas. Assim, a atuação estatal perfeccionista, ainda que restrinja a coerção e respeite o princípio do dano, é justificada para promover um quadro de opções autênticas e relevantes. Embora essa perspectiva reconheça os riscos do paternalismo, Raz argumenta que a promoção da autonomia – entendida como compromisso e busca por uma vida valiosa – é uma tarefa política fundamental, que legitima o Estado a agir na esfera moral para sustentar a liberdade real dos indivíduos, tornando-se, portanto, um perfeccionismo liberal genuíno e coerente.

As diferentes concepções de tolerância – permissão, coexistência, respeito e estima – refletem distintos modos de lidar com a diversidade moral, cultural e religiosa em contextos pluralistas. Conforme sistematizado por Rainer Forst, essas concepções variam desde formas mais assimétricas, em que a tolerância é concedida sob condições pela maioria dominante (como na concepção de permissão), até modelos mais igualitários e recíprocos, como os das concepções de respeito e estima. Enquanto a coexistência representa um pacto estratégico entre grupos com poder equilibrado para evitar conflitos, o respeito pressupõe o reconhecimento mútuo como iguais no plano moral e político. A estima, por sua vez, propõe um reconhecimento ainda mais profundo, que envolve uma apreciação crítica, porém positiva, das convicções alheias. Essas concepções, embora distintas, muitas vezes coexistem em

uma mesma sociedade e revelam os desafios e complexidades envolvidos na articulação de uma prática liberal de tolerância.

A partir da análise conceitual desenvolvida por autores como Andrew Jason Cohen e Peter Nicholson, a tolerância pode ser compreendida como a decisão consciente e justificada de não interferir em ações, crenças ou práticas das quais se discorda, mesmo quando se acredita ter o poder para fazê-lo. Esse ato envolve necessariamente a presença de objeção – moral ou racional –, mas também a existência de uma razão mais forte para se abster da intervenção, geralmente fundada em princípios como o respeito à autonomia, à liberdade de consciência ou à igualdade moral dos outros. A tolerância, portanto, não se confunde com indiferença, resignação ou permissividade passiva: ela é um julgamento normativo que pondera entre razões para desaprovar e razões para permitir.

Essa concepção exige ainda que o objeto da tolerância seja relevante – isto é, que o desacordo se refira a questões não triviais – e que o agente reconheça a legitimidade moral dos interlocutores, mesmo discordando profundamente de suas convicções. Embora algumas abordagens enxerguem a tolerância sob um viés negativo, como uma solução pragmática para a convivência em sociedades plurais, outras defendem-na como um bem positivo e intrínseco, ligado ao respeito pela agência moral das pessoas. Nesse sentido mais forte, a tolerância não é apenas uma estratégia para evitar conflitos, mas uma virtude moral que expressa um compromisso ético com a justiça, a razão e a dignidade humana.

O conceito de tolerância, embora central para sociedades democráticas, revela-se instável e sujeito a deslocamentos ao longo do tempo e conforme o contexto moral. Trata-se, em essência, da decisão de não interferir em condutas tidas como questionáveis, mesmo quando se possui o poder de fazê-lo. Contudo, a linha entre tolerância, indiferença e intolerância é fluida: práticas antes ignoradas podem passar a ser moralmente desaprovadas e toleradas, ou até proibidas; outras, antes objeto de intensa controvérsia, podem tornar-se socialmente indiferentes. Essa dinâmica é visível em temas como religião, liberdade de expressão e sexualidade, em que a tolerância pode tanto evoluir para exigências de aceitação e respeito quanto regredir

para formas de rejeição e repressão. A tolerância estrita pressupõe desaprovação moral, mas em uma sociedade plural, esse juízo está em constante revisão. Muitas vezes, o que começa como reivindicação por tolerância se transforma em demanda por reconhecimento ou por cessação de qualquer avaliação negativa – ultrapassando, assim, os limites tradicionais do conceito e exigindo novas formas de convivência moral.

A reflexão sobre os paradoxos da tolerância revela que esse conceito, longe de ser um ideal simples e linear, envolve tensões internas que desafiam sua coerência moral e política. Entre os principais paradoxos, destaca-se o da tolerância moral, que expõe a dificuldade de justificar, com base em princípios éticos, a aceitação daquilo que se considera errado. Abordagens como o ceticismo, o pluralismo de valores e a teoria do dissenso tentam resolver essa tensão, mas enfrentam limitações conceituais e normativas, seja por restringirem o escopo da tolerância, seja por dependerem de fundamentos controversos ou pouco persuasivos para crentes convictos. A solução mais plausível parece residir na constatação de que a intolerância frequentemente envolve formas de interferência moralmente inaceitáveis — como coerção ou violência — que violam princípios éticos superiores, como o respeito à autonomia e à dignidade. Assim, o imperativo da tolerância pode derivar não de uma obrigação de aceitar o que é errado, mas da rejeição moral a certos meios de combate ao erro.

Outro desafio importante diz respeito ao paradoxo da autodestruição, que demonstra que uma tolerância ilimitada pode levar à sua própria extinção, se estendida aos intolerantes. Nesse caso, limitar a tolerância não é uma violação de seus princípios, mas uma condição para sua preservação. O ponto decisivo é distinguir entre rejeições arbitrárias — típicas da intolerância — e rejeições justificadas por razões normativas compartilháveis. É esse critério que permite desenhar os limites da tolerância de forma não arbitrária e compatível com os ideais liberais. Do mesmo modo, o paradoxo do racista tolerante mostra que não basta conter comportamentos discriminatórios: é necessário que a objeção que fundamenta a tolerância seja moralmente aceitável. Tolerância não é virtude quando fundada em preconceitos. Em todos esses casos, a chave está na distinção entre razões que legitimam a aceitação e razões que justificam a rejeição. A tolerância, como virtude, só pode ser sustentada se for possível traçar

limites com base em princípios éticos razoáveis e recíprocos, de modo que reações justificadas à intolerância não sejam, por isso, taxadas como intolerantes.

A justificação da tolerância, especialmente em contextos de pluralismo moral profundo, não pode se apoiar na suspensão das questões divisivas para permitir a cooperação política (*modus vivendi*). Essa solução é insuficiente para garantir uma ordem liberal duradoura, pois não resolve, apenas contorna, o problema das divergências fundamentais. A estabilidade da tolerância requer que os valores comuns invocados para justificar a convivência sejam mais importantes – e mais publicamente justificáveis – do que os desacordos que se busca acomodar. É possível admitir, deste modo, uma defesa efetiva da tolerância que combine racionalidade/razoabilidade, prudência e normatividade.

Nesse sentido, propôs-se que a tolerância seja justificada por um conjunto articulado de razões epistemológicas, prudenciais e morais. O reconhecimento da incerteza moral e da falibilidade humana fornece uma base epistêmica para a tolerância, enquanto a prudência política – evidenciada nos riscos e ineficiências da intolerância – reforça sua utilidade em preservar a paz civil. Contudo, apenas as razões morais, fundadas em valores como autonomia, liberdade e respeito mútuo, conferem à tolerância um status normativo positivo, sustentando-a como ideal político e ético. Essa abordagem plural evita tanto o dogmatismo quanto o ceticismo radical, oferecendo uma justificação contextual, flexível e democrática da tolerância, que reconhece os limites do consenso e, ao mesmo tempo, afirma o valor moral da livre expressão e da convivência com a diferença.

Os limites da tolerância foram estabelecidos historicamente como salvaguardas para a convivência plural em sociedades liberais. Autores como Locke, Bayle, Mill e Rawls situaram esses limites em diferentes esferas: a separação entre poder civil e religioso, a inviolabilidade da consciência, o princípio do dano e a preservação da estrutura política justa. A crítica de Dworkin ao uso do direito para impor valores morais convencionais reforça esse ponto: a tolerância exige que o Estado não interfira em escolhas pessoais por razões éticas subjetivas, mas apenas por critérios de justiça, quando há lesão a terceiros.

Por outro lado, a crescente complexidade do pluralismo contemporâneo impõe novos desafios. A proteção da diversidade cultural, por exemplo, deve ser compatível com a autonomia individual e a igualdade de dignidade. Raz reforça que os valores liberais precisam ser estimulados pelo estado para que o estilo de vida liberal permaneça. Grupos iliberais devem ser tolerados, mas não às custas de extinção desses valores. A tolerância, nesse contexto, exige reciprocidade e reconhecimento mútuo, não podendo estender-se a doutrinas ou ações que minem o próprio ideal de coexistência plural. Por isso, os limites da tolerância devem ser traçados com base nos direitos individuais e na autonomia, no pluralismo e na reciprocidade e preservação das instituições liberais.

Por fim, analisou-se como a noção de tolerância, historicamente vinculada à religião, expandiu-se para diversas esferas sociais, exigindo uma resposta normativa adequada por parte do Direito. Num contexto pluralista, em que indivíduos e comunidades convivem com visões de mundo distintas, torna-se imperativo que o sistema jurídico promova a igualdade, proteja as diferenças e estabeleça as bases para a coexistência pacífica. A tolerância, como destaca Peter Jones, continua sendo uma exigência contemporânea, não apenas em relação à religião, mas também frente a dilemas culturais, políticos e epistemológicos. Sua função é vital para o funcionamento da democracia e para a promoção do respeito mútuo. Questões como a presença de símbolos religiosos em espaços públicos, o direito ao casamento, à identidade cultural e à autodeterminação corporal, entre outras, mostram que a tolerância não é apenas um valor moral, mas um desafio jurídico constante, exigindo soluções que articulem liberdade, igualdade e diversidade.

Defendeu-se a tolerância não apenas como prática estratégica, mas como uma virtude normativa essencial à vida democrática. Compreendida como virtude política, a tolerância exige fundamentos morais robustos, assentados no respeito à autonomia, à dignidade e à liberdade de consciência. Sob a perspectiva do liberalismo perfeccionista, especialmente em autores como Joseph Raz, a tolerância é vinculada à promoção ativa da autonomia individual como valor constitutivo da vida boa, o que implica a necessidade de o Estado fomentar virtudes cívicas substantivas.

Contudo, reconhece-se que a promoção institucional da tolerância envolve o Estado, o que levanta críticas quanto a possíveis práticas paternalistas. Por isso é importante diferenciar o paternalismo – que interfere na liberdade de alguém para protegê-lo de si mesmo – do perfeccionismo político, que visa promover valores objetivos do bem, como a autonomia, sem necessariamente impor coerções. Ainda que haja interseções entre esses conceitos, nem toda política perfeccionista é paternalista, e nem todo paternalismo é coercitivo. Diante das objeções liberais clássicas ao paternalismo – sobretudo no pensamento de Mill –, autores perfeccionistas contemporâneos, como Raz, argumentam que certas restrições podem ser justificadas como formas de proteger ou fortalecer a autonomia individual a longo prazo.

A neutralidade estatal, frequentemente defendida como ideal liberal, revela limites teóricos e práticos importantes. A pretensão de imparcialidade total esbarra na constatação de que toda ação governamental repercute de maneira desigual entre diferentes concepções de vida boa. Se a tolerância supõe a convivência com o que se desaprova, e a neutralidade tende à indiferença valorativa, então não se trata de conceitos equivalentes. A neutralidade, ao evitar juízos substantivos, compromete-se com uma forma de passividade institucional, enquanto a tolerância exige uma postura deliberada frente à diversidade. Por isso, pretendeu-se reabilitar a tolerância como princípio jurídico mais adequado à complexidade do pluralismo moderno.

Nesse sentido, a distinção das formas e dimensões da tolerância – como virtude ou atividade, e como prática vertical ou horizontal – permite compreender como o Estado pode promover a tolerância, inclusive por meio do direito, como por exemplo, o judiciário vincular o pluralismo educacional à promoção ativa de um ambiente de tolerância. Diante da inviabilidade de uma neutralidade estrita, a adoção da tolerância como princípio normativo oferece uma via mais realista e normativamente robusta para preservar o pluralismo e a liberdade. A evolução do pensamento de Dworkin, da neutralidade à defesa de um liberalismo baseado na promoção da autonomia, também reforça essa reavaliação.

Defendeu-se a possibilidade de uma “tolerância legal” – entendida como atividade vertical do Estado por meio do direito. Diversas práticas normativas e jurisprudenciais

revelam que o direito, ao lidar com situações de pluralismo moral, pode sim incorporar elementos de tolerância, especialmente quando combina, de forma estratégica, desaprovação formal e permissão prática. Isso ocorre em pelo menos três formas: (i) quando há proibição de jure com permissão de facto; (ii) quando há permissão legal acompanhada de desaprovação simbólica ou não coercitiva; e (iii) quando condutas relacionadas a uma prática proibida são tratadas de forma diferenciada, revelando racionalidade pragmática na regulação de condutas desviantes ou controvertidas.

Esses arranjos demonstram que a lei pode estruturar respostas complexas à diversidade, que não se esgotam nas dicotomias proibir ou permitir. Sua presença é visível na distinção proposta entre esferas de indiferença (quando a prática não justifica regulação), aceitação (quando o direito promove positivamente uma conduta), tolerância (quando o direito convive com o que desaprova) e coerção (quando há proibição legítima).

Apesar de essencial em sociedades moral e culturalmente diversas, a tolerância muitas vezes se manifesta como um dever desconfortável – concedida com relutância por quem a pratica e recebida com desconfiança por quem dela depende. Essa ambivalência revela que a tolerância, embora necessária, não pode se sustentar como princípio central de uma teoria política ou jurídica consistente se for tratada apenas como uma forma de contenção ou neutralidade. Uma compreensão mais profunda da tolerância mostra que ela exige mais do que a simples abstenção do julgamento ou da coerção: ela pressupõe a disposição ativa de permitir aquilo que se desaprova, desde que não seja intolerável no sentido moral ou jurídico. Para que a tolerância ultrapasse o domínio da conveniência e se transforme em uma prática normativamente robusta, é preciso inseri-la em uma teoria jurídica e política que a justifique positivamente. É nesse contexto que uma concepção perfeccionista do liberalismo oferece a base mais coerente para uma concepção de tolerância legal, capaz de distinguir entre aceitação, neutralidade, coerção e verdadeira tolerância.

Sem a pretensão de exame jurisprudencial amplo, mas apenas para ilustrar um ponto relevante da relação entre direito e tolerância, analisou-se as isenções de consciência. Elas, de fato, configuram um instrumento jurídico relevante para lidar com os conflitos

entre normas gerais e convicções individuais ou coletivas profundamente enraizadas, especialmente de natureza religiosa. Embora se apresentem sob variadas formas, tais isenções evidenciam a tensão entre a autoridade normativa do Estado e a autonomia moral dos cidadãos. Quando acolhidas, essas objeções não decorrem de um juízo neutro ou de respeito à equivalência de valores, mas sim de uma decisão estatal de abstenção frente a uma prática considerada errônea, em nome da convivência pacífica em uma sociedade plural, do respeito a autonomia individual ou à liberdade de consciência.

Como visto, a jurisprudência brasileira oferece exemplos ilustrativos do tratamento das isenções de consciência, em especial no campo das acomodações religiosas. No julgamento do RE 494.601, o Supremo Tribunal Federal afirmou a constitucionalidade de lei estadual que permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana, reconhecendo a necessidade de proteger práticas minoritárias frente a normas gerais. Os votos ressaltaram fundamentos como a liberdade religiosa, a igualdade, o combate à intolerância e a proteção da diversidade cultural, compreendendo a concessão da isenção não como privilégio, mas como correção de desigualdades históricas. Em contraste, a vedação da vaquejada pelo STF (ADI 4.983) sinaliza que o reconhecimento de manifestações culturais encontra limite na proteção à integridade dos animais, conforme os princípios constitucionais.

A partir da análise desenvolvida, conclui-se que o liberalismo neutralista, tal como defendido por Dworkin, enfrenta críticas significativas ao postular uma imparcialidade estatal que, por vezes, parece confundir tolerância com indiferença ou subestimar o componente de objeção inerente à tolerância. A crítica aponta que a neutralidade, ao evitar juízos de valor substantivos, pode não comportar a tolerância como virtude moral ativa e necessária à esfera política, reduzindo seu espaço de atuação e podendo, em casos limite, resvalar para a indiferença pouco útil à dinâmica plural. Por outro lado, o liberalismo perfeccionista de Raz, ao defender a promoção estatal da autonomia como valor fundamental, levanta preocupações válidas sobre a possibilidade de o Estado, ao fomentar uma concepção específica de vida boa, mesmo que liberal, incorrer em intolerância para com visões de mundo que não a abraçam, especialmente no que tange à potencial desaprovação (mesmo que não

coercitiva) de certas práticas e à fundação da tolerância em um valor (autonomia) que pode não ser universalmente compartilhado, tornando-se intolerante com comunidades que não o adotam como ideal de boa vida.

Nesse sentido, a tolerância – que implica conviver com o que se desaprova por razões justificadas, não por indiferença – é um princípio mais adequado que a neutralidade estrita para a ordem jurídica e política. Diferentemente da neutralidade, a tolerância permite que o Estado defenda ativamente os valores liberais essenciais (autonomia, liberdade de consciência, reciprocidade) necessários à preservação do pluralismo e das instituições democráticas. Isso significa que o Estado não deva ser indiferente a seus valores, mas deve promovê-los sem coerção ilegítima ou imposição de uma única visão do bem. O conceito de “tolerância legal” demonstra como o direito equilibra desaprovação (fundada em razões éticas) e permissão, em nome da paz social, da liberdade e da preservação do ambiente pluralista. Essa tolerância ativa, que articula desaprovação e respeito, é essencial para a manutenção das democracias liberais e do estado de direito em um mundo plural.

REFERÊNCIAS

ABRANCHES, Aparecida Maria. John Stuart Mill: a luta contra a opressão. In: FERREIRA, Lier Pires (et. al) (orgs). **Curso de ciência política**: grandes autores do pensamento político moderno e contemporâneo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

ADEODATO, João Maurício. Função retórica do direito na construção das fronteiras da tolerância. In: **A retórica constitucional** (sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo). 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

ARAÚJO, Ricardo Corrêa de. A instabilidade bidimensional da tolerância liberal. **Revista Dissertatio de Filosofia**. V. 50, 2019.

_____ ; MAURÍCIO JÚNIOR, Alceu. O perfeccionismo político como possível concretização do fato da maioria: uma alternativa em direção às sociedades bem-ordenadas. **Novos estudos CEBRAP**, v. 41, n. 3, p. 527-543, 2022.

_____ ; SANTOS, Gustavo Antonio Pierazzo. Sobre a possibilidade de um perfeccionismo liberal a partir do modelo do desafio de Ronald Dworkin. **Lua Nova**, São Paulo, 123, e123031rc, 2024.

AURÉLIO, Diogo Pires. **Um fio de nada**: ensaio sobre a tolerância. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

BARNES, Barry. Tolerance as a Primary Virtue. In: CASTIGLIONE, Dario; MCKINNON, Catriona (eds.). **Toleration, Neutrality and Democracy**. Springer Netherlands, 2003.

BAYLE, Pierre. **Historical and critical dictionary**: selections. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1991.

BERLIN, Isaiah. John Stuart Mill e as finalidades da vida. In: **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Trad. de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

Bíblia Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude**: as ideias republicanas na França do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOCCACCIO, Giovanni. **Decameron ou príncipe Galeotto**. Belo Horizonte: Crisálida, 2008.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **ADI 4.983**, Relator(a): Marco Aurélio, Tribunal Pleno, julgado em 06-10-2016, processo eletrônico DJe-087 divulg 26-04-2017 public 27-04-2017.

_____. **RE 494.601**, Relator(a): Marco Aurélio, Relator(a) p/ Acórdão: Edson Fachin, Tribunal Pleno, julgado em 28-03-2019, processo eletrônico DJe-251 divulg 18-11-2019 public 19-11-2019.

_____. **ADPF 526**. Relator(a): Min. Carmen Lúcia. 11 de maio de 2020. Plenário, sessão virtual, Brasília-DF, p. 57, 2020.

_____. **RE 635.659**. Relator(a): Min. Gilmar Mendes, Tribunal Pleno, julgado em 26-06-2024, Processo Eletrônico Repercussão Geral - Mérito DJe-s/n Divulg 26-09-2024 Public 27-09-2024.

_____. **RE 859.376**, Relator(a): Min. Luís Roberto Barroso, Tribunal Pleno, julgado em 17-04-2024, Processo Eletrônico Repercussão Geral - Mérito DJe-s/n Divulg 09-12-2024 Public 10-12-2024.

BRITO, Ari Ricardo Tank. Introdução à LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010.

BRITO, Miguel Nogueira de. **As andanças de Cândido**: Introdução ao pensamento político do século XX. Lisboa: Edições 70, 2009.

CHURCHILL, Robert Paul. On the Difference between Non-Moral and Moral Conceptions of Toleration: The Case for Toleration as an Individual Virtue. In: RAZAVI, Mehdi Amin; AMBUJEL, David (Eds). **Philosophy, Religion, and the Question of Intolerance**. Albany: State University of New York Press, 1997.

CLAYTON, Matthew. A Puzzle about Ethics, Justice, and the Sacred. In: BURLEY Justine (ed.). **Dworkin and his critics**: with replies by Dworkin. Oxford: Blackwell Pub, 2004.

COHEN, Andrew Jason. What Toleration Is. **Ethics**. Vol. 115, n. 1 (October), The University of Chicago Press, 2004.

_____. **Toleration**. Cambridge: Polity Press , 2014.

_____. Contemporary liberalism and toleration. In: WALL, Steven (Ed.). **The Cambridge Companion to Liberalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

_____. **Toleration and freedom from harm: liberalism reconceived**. New York: Routledge, 2018.

_____. Defining Toleration. In: SARDOČ, Mitja (Ed.). **The Palgrave Handbook of Toleration**. Slovenia: Palgrave Macmillan, 2022.

DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. Tradução dos Verbetes “Intolerância” e “intolerante”, da Enciclopédia. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2010.

DWORKIN, Gerald. Paternalism. In R. Wasserstrom (Ed.). **Morality and the law**. Belmont: Wadsworth Pub. Co., 1971.

DWORKIN, Ronald. **Ética privada e igualitarismo político**. Barcelona: Paidós, 1993.

_____. **Uma questão de princípio**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Is democracy possible here? Principles for a new political debate**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

_____. **Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Justiça para ouriços**. Coimbra: Edições Almedina, 2011.

FAWCETT, Edmund. **Liberalism: the life of an idea**. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2015.

FLETCHER, George. P. The Instability of Tolerance. In: HEYD, David (Ed.). **Toleration: an elusive virtue**. Princeton: Princeton University Press, 1996.

FLIKSCHUH, Katrin. **Freedom: Contemporary Liberal Perspectives**. Malden, MA: Polity Press, 2007.

FORST, Rainer. Os limites da tolerância. **Novos Estudos**. 84. CEBRAP, 2009.

_____. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

_____. Toleration. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edition Fall 2017, disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>>.

_____. Tolerância. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, Vol. 59, N. 1, jan/abr, 2023.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. O problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls. **Philosophica**, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997.

FREEDEN, Michael. Liberalism, In: GAUS, Gerald; D'AGOSTINO, Fred; MULDOON, Ryan (Eds.). **The Routledge companion to social and political philosophy**. Second edition. New York, NY: Routledge, 2025.

FREITAS, Alex Canal. Tolerância liberal e liberdade de expressão no pensamento de John Rawls. In: PEREIRA, Rodolfo Viana (org.). **Direitos políticos, liberdade de expressão e discurso de ódio**. Brasília: IBRADEP, 2022.

_____; LIMA, Lucas Antônio Teixeira. In: TANURE, Augusto Lacerda; GALUPPO, Marcelo Campos; MEDRADO, Vitor Amaral. **República e Democracia**: perspectivas da Filosofia do Direito. São Paulo: Editora Dialética, 2024a.

_____. Dois modelos de tolerância liberal. In: TITO, Bianca; SÁ, Mariana Oliveira de; MEDRADO, Vitor Amaral. **Filosofia do Direito, Tolerância e Liberdade de Expressão**: uma homenagem aos 30 anos de docência do prof. Marcelo Galuppo. São Paulo: Editora Dialética, 2024b.

GALEOTTI, Anna Elisabetta. **Toleration as Recognition**, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. Is toleration a moral virtue. In: CASTIGLIONE, Dario; MCKINNON, Catriona (Ed.). **Toleration, neutrality and democracy**. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.

GALLIE, Walter B. Essentially contested concepts. **Proceedings of the Aristotelian Society**, Volume 56, Issue 1, 1 June, 1956.

GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e Diferença**: Estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

_____. Comunitarismo e Liberalismo na Fundamentação do Estado e o Problema da Tolerância. **Crise e Desafios da Constituição**. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

_____. Tolerância e exclusão: um impasse para a democracia contemporânea. In: BITTAR, Eduardo Carlos; SOARES, Fabiana de Menezes (orgs.). **Temas de filosofia do direito**: novos cenários, velhas questões. Barueri, SP: Manole, 2004.

_____. Matrizes do Pensamento Jurídico: um exemplo a partir da literatura. In: GALUPPO, Marcelo Campos. (Org.). **O Brasil que Queremos**: Reflexões sobre o Estado Democrático de Direito. 1ed. Belo Horizonte: PUC Minas, 2006.

_____. Comunitarismo. In: GOMES, Alexandre Travessoni; et al. (Org.). **Dicionário de Teoria e Filosofia do Direito**. São Paulo: LTR, p. 69-72, 2011.

_____. Os preâmbulos das constituições e o papel da tolerância na conexão entre república e democracia. In: Alves, Adamo Dias; Bahia, Alexandre; Gomes, David F. L.; Corby, Isabela. (Org.). **Teoria crítica da constituição**: Constitucionalismo Por Vir e Democracia Sem Espera. Belo Horizonte: Conhecimento, 2022.

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls**: um breve manual de filosofia política. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GEORGE, Robert P. **Making Men Moral**: civil liberties and public morality. New York: Oxford University Press, 1993.

GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GRAY, John. **Liberalism**. 2.ed. Minneapolis: Minnesota Press, 1986.

HABERMAS, Jürgen. Intolerance and discrimination. **International Journal of Constitutional Law**, Volume 1, Issue 1, January, 2003.

_____. Intolerância e discriminação. **Perspectiva Filosófica**, Vol. 2, nº 40, 2013.

HAMPTON, Jean. Should political philosophy be done without metaphysics? **Ethics**. Vol. 99, N. 4 (jul), 1989.

HAMPTON, Jean. The Common Faith of Liberalism. **Pacific Philosophical Quarterly**, Vol. 75, Issue 3-4, September-December, 1994.

HEYD, David. Is toleration a political virtue? In: WILLIAMS, Melissa S.; WALDRON, Jeremy (Eds.). **Toleration and its limits**. New York: New York University Press, 2008.

_____. What Toleration Is Not. In: SARDOČ, Mitja (Ed.). **The Palgrave Handbook of Toleration**. Slovenia: Palgrave Macmillan, 2022.

HORTON, John. Toleration as a Virtue. In: HEYD, David (Ed.). **Toleration: an elusive virtue**. Princeton: Princeton University Press, 1996.

HUSAK, Douglas. Paternalism. In: Marmor, Andrei (Ed.). **The Routledge Companion to Philosophy of Law**. New York: Routledge, 2012.

JONES, Peter. **Essays on Toleration**. London; New York: ECPR Press; Rowman & Littlefield International, 2018a.

_____. The ideal of the neutral state. In: GOODIN, Robert E; REEVE, Andrew (eds.). **Liberal neutrality**. New York: Routledge, 2018b.

_____. Toleration and Neutrality. In: SARDOČ, Mitja (Ed.). **The Palgrave Handbook of Toleration**. Slovenia: Palgrave Macmillan, 2022.

KAMEN, Henry. **O amanhecer da tolerância**. Trad. Alexandre Pinheiro Torres. Porto: Inova, 1968.

KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do direito**. 4^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KAWAUCHE, Thomaz. Tolerância e intolerância em Rousseau. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema**: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2010.

KOLM, Serge-Christophe. **Teorias modernas da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KÖNIGS, Peter. Paradoxes of Toleration. In: SARDOČ, Mitja (Ed.). **The Palgrave Handbook of Toleration**. Slovenia: Palgrave Macmillan, 2022.

KÜHLER, Michael. Modus vivendi and toleration. In: HORTON, John; WESTPHAL, Manon; WILLEMS, Ulrich (Ed.). **The political theory of modus vivendi**. Springer, 2018.

KYMLICKA, Will. Two Models of Pluralism and Tolerance. **Analyse & Kritik**, vol. 14, no. 1, 1992.

_____. **Cidadania multicultural**: una teoría liberal de los derechos de las minorías. Trad. Carme Castells Auleda. Paidós: Barcelona, 1996.

LABROUSE, Elisabeth. Pierre Bayle, 1647-1706. In: HUISMAN, Denis (org.) **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAFER, Celso. Apresentação. In: MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

LAGO, Pablo Antonio. Same-sex marriage: a defense based on foundations of natural law. **Revista Direito GV**, v. 14, p. 1044-1066, 2018.

_____. Entre Capacetes, Cigarros e Imoralidades: revisitando o perfeccionismo nas teorias do direito natural contemporâneo. In: MARTINS, Angela Vidal Gandra; BRAGA, Ana Luiza Rodrigues; SOUSA, Maria Victória Saorini Correia; FACHARDO, Rebeca de Almeida. (Org.). **Debates em Direito Natural**. 1ed. São Paulo: Noeses, 2024.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. (Coleção Os Pensadores). 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2010.

MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. Ronald Dworkin - Teórico do direito. In: CAMPILONGO, Celso Fernandes; GONZAGA, Alvaro de Azevedo; FREIRE, André Luiz (coords.). **Enciclopédia jurídica da PUC-SP**. Tomo: Teoria Geral e Filosofia do. 1. ed. São Paulo: PUCSP, 2017. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/126/edicao-1/ronald-dworkin---teorico-do-direito>.

MACEDO, Stephen. Toleration. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas W. (Eds.). **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, p. 813-820, 2017.

MACLEOD, Colin M. Liberal Neutrality or Liberal Tolerance. **Law and Philosophy**, v. 16, n. 5, p. 529-559, 1997.

MAGALHÃES, João Baptista. **Locke. A “Carta sobre a Tolerância” no seu contexto filosófico**. Porto: Edições Contraponto, 2001.

MARTINS, Leandro José de Souza. **O papel da religião na razão pública: seus pressupostos exclusivos e sua pertinência na Democracia Contemporânea**. Belo Horizonte, Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito, 2025.

MEDRADO, Vitor Amaral. **A liberdade de expressão e a justiça brasileira: tolerância, discurso de ódio e democracia**. 2.ed. Belo Horizonte: Dialética, 2019.

MENDUS, Susan. **Toleration and the Limits of Liberalism**. London: Macmillan, 1989.

MEYERSON, Denise. Three versions of Liberal Tolerance: Dworkin, Rawls, Raz. **Jurisprudence**, vol. 3, n. 1, 2012.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **Do espírito das leis: volume 2**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell, 1996.

NEHUSHTAN, Yossi. Conscientious Exemptions: Between Toleration, Neutrality, and Respect. In: SARDOČ, Mitja (Ed.). **The Palgrave Handbook of Toleration**. Slovenia: Palgrave Macmillan, 2022.

NICHOLSON, Peter P. Toleration as a moral ideal In: HORTON, John; MENDUS, Susan (Eds.) **Aspects of Toleration**. Philosophical Studies. London; New York: Methuen, 1985.

OLIVEIRA, Nythamar de. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio; PIETRO SANCHÍS, Luis. La filosofía de la tolerancia. In: **Historia de los derechos fundamentales**. Tomo I: Tránsito a la modernidade. Siglos XVI y XVII. Madrid: Dykinson, 1998.

POPPER, Karl Raimund. A sociedade aberta e seus inimigos. Belo Horizonte: Ititaia; São Paulo: EDUSP, 1974.

_____. Os paradoxos da soberania. In: MILLER, David W. (Org.). **Textos escolhidos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

PRIMO, Marcelo de Sant'Anna Alves. O "Esclarecimento sobre os ateus" do *Dictionnaire* de Bayle. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **O outro como problema**: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2010.

RAWLS, John. A idéia de um consenso por justaposição. In: **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

_____. A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. In: **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

_____. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **História da filosofia moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Uma teoria da justiça**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **O liberalismo político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **Conferências sobre a história da filosofia política**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

RAZ, Joseph. Autonomy, toleration, and the harm principle. In: MENDUS, Susan (Ed.). **Justifying toleration**: Conceptual and historical perspectives. Cambridge University Press, p. 155-175, 1988.

_____. **Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics.** Revised edition. Oxford: Oxford University Press, 1996.

_____. **The authority of law: essays on law and morality.** Oxford University Press, 2009

_____. **A Moralidade da Liberdade.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2011a.

_____. **From normativity to responsibility.** Oxford University Press, 2011b.

ROCHA, Bruno; GALUPPO, Marcelo. Paternalismo libertário no Estado Democrático de Direito (Libertarian Paternalism in the Democratic Rule of Law). **RIL Brasília**, v. 53, p. 135-148, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social: princípios de direito político.** São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

BLACKFORD, Russell. **How We Became Post-Liberal.** The Rise and Fall of Toleration. London: Bloomsbury Academic, 2024.

RYAN, Alan. Liberalism. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas (Eds.). **A Companion to Contemporary Political Philosophy.** Malden: Blackwell Publishing, 2007.

SANDEL, Michael J. Judgemental Toleration. In: GEORGE, Robert P. (Ed.). **Natural law, liberalism, and morality: contemporary essays.** New York: Oxford University Press, 1996.

_____. Moral argument and liberal toleration: Abortion and homosexuality. In: **Public philosophy: essays on morality in politics.** Harvard University Press, 2005.

SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu.** Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006.

SCANLON, Thomas. **The difficulty of tolerance: Essays in political philosophy.** Cambridge University Press, 2003.

SMET, Stijn. Toleration and the Law. In: SARDOČ, Mitja (Ed.). **The Palgrave Handbook of Toleration.** Slovenia: Palgrave Macmillan, 2022.

SMITH, Steven D. The restoration of tolerance. **Calif. L. Rev.**, v. 78, 1990.

TANURE, Augusto Lacerda. **Tolerância, Liberdade de Expressão e Discurso de Ódio**: a livre associação como possibilidade de cura. São Paulo: Editora Dialética, 2022.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. **Teoria pluriversalista do direito internacional**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Cala. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WALL, Steven. **Liberalism, Perfectionism and Restraint**, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

_____. The Structure of Perfectionist Toleration. In KLOSKO, George; WALL, Steven (Eds.). **Perfectionism and neutrality**: essays in liberal theory. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2003.

_____. Perfectionist Neutrality. In: MERRILL, Roberto; WEINSTOCK, Daniel (Eds). **Political Neutrality: A Re-evaluation**. London: Palgrave Macmillan UK, 2014.

_____. Introduction. In: WALL, Steven (Ed.). **The Cambridge Companion to Liberalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

_____. Perfectionism and paternalism. In: **The Routledge handbook of the philosophy of paternalism**. Routledge, 2018.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. Trad. Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WILLIAMS, Bernard. Tolerant: An Impossible Virtue? In: HEYD, David (Ed.). **Tolerant: an elusive virtue**. Princeton: Princeton University Press, 1996.

WILLIAMS, Bernanrd. Tolerância: uma questão política ou moral?. In: **Novos Estudos CEBRAP**, Dossiê Tolerância, v. 28, n. 2, julho de 2009.

WOLKMER, Antônio Carlos. Cultura jurídica moderna, Humanismo Renascentista e Reforma Protestante. **Revista Sequência**, n. 50, jul. 2005.

YOLTON, John W. **Dicionário Locke**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

ZANONE, Valerio. Tolerância. In: BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). **Dicionário de Política**. 5.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

ZARKA, Yves Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. Tradução Anderson Vichikeski Teixeira. São Leopoldo, RJ: Editora Unisinos, 2013.