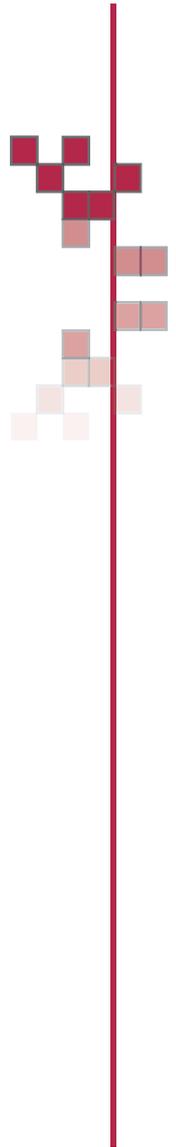


# Tolerância<sup>1</sup>



Autor: Rainer Forst

Tradução: Lucas Petroni<sup>2</sup>  
lucas.petroni@gmail.com

O termo "tolerância" – do latim *tolerare*: aturar, aguentar firme ou sofrer – refere-se, geralmente, à aceitação condicional de, ou à não-interferência sobre, crenças, ações, ou práticas as quais consideramos erradas, mas ainda assim "toleráveis", de tal modo que elas não devem ser proibidas ou constrangidas. Existem diversos contextos nos quais dizemos que uma pessoa, ou uma instituição é tolerante: pais e mães toleram certos comportamentos de suas crianças, uma amiga tolera a fraqueza de outra, um monarca tolera a dissidência, uma igreja tolera a homossexualidade, um Estado tolera uma minoria religiosa, uma sociedade tolera comportamentos tidos como desviantes. Assim sendo, precisamos levar em consideração os contextos relevantes para qualquer análise dos motivos e das razões para a tolerância.

- 1. O Conceito de Tolerância e seus Paradoxos
- 2. Quatro Concepções de Tolerância
- 3. A História da Tolerância
- 4. Justificando a Tolerância
- 5. A Política da Tolerância
- Referências Bibliográficas

## 1. O Conceito de Tolerância e seus Paradoxos

É necessário estabelecermos uma diferença entre um conceito geral de tolerância e suas *concepções* específicas (ver Forst 2013). O conceito de tolerância é definido pelas seguintes características. Em primeiro lugar, é essencial para o conceito que as crenças e práticas toleradas sejam consideradas objetáveis e, em um sentido importante, erradas ou ruins. Caso esse *componente de objeção* (cf. King 1976, 44-54 sobre os componentes da tolerância) não se encontre, então não é de "tolerância" que estamos propriamente falando, mas sim de "indiferença" ou "atestação" [*affirmation*]. Em segundo lugar, o *componente de objeção* precisa ser balanceado por um componente de *aceitação*, o qual não neutraliza o juízo negativo sobre a questão, mas oferece razões positivas que acabam por triunfar [*trump*] sobre as considerações negativas em um contexto determinado. À luz dessas razões positivas, seria errado não tolerarmos o que é errado, mas não intolerável, para ficarmos com um conhecido paradoxo da tolerância (ver abaixo). As práticas e crenças em questão são erradas, mas não intoleravelmente erradas. Em terceiro lugar, os limites da tolerância precisam ser especificados. Esses limites são traçados nos momentos nos quais existem razões mais fortes para a rejeição do que razões para a sua aceitação (o que, ainda assim, deixa em aberto a questão sobre os meios apropriados para uma possível intervenção); chamemos essa dimensão de *componente de rejeição*. As três razões acima referidas podem ser de um mesmo tipo – religiosas, por exemplo – ou, diferentemente, podem ser cada uma de um tipo diferente (moral, religiosa, pragmática, para citar algumas das possibilidades; cf. Newey 1999, 32-34 e Cohen 2014).

<sup>1</sup> Tradução do verbete "Toleration", de Rainer Forst. Publicado na língua original primeiramente em The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edição do outono de 2017), edição de Edward N. Zalta. Publicado com autorização do editor Prof. Dr. Edward Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>

The following is the translation of the entry on Toleration by Rainer Forst, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <http://plato.stanford.edu/entries/legitimacy/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

<sup>2</sup> Professor na Escola de Economia de São Paulo (EESP-FGV) e pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap).

Além disso, é preciso enfatizar que essa interpretação do conceito de tolerância implica a existência de *duas fronteiras* diferentes: a primeira delas é erigida entre (1) a dimensão normativa daquelas práticas e crenças com as quais concordamos e (2) a dimensão das práticas e crenças que achamos erradas, mas que ainda podem ser toleradas; a segunda fronteira é erigida entre essa última dimensão e (3) a dimensão do intolerável, o qual é estritamente rejeitado. Existem, portanto, três e não apenas duas, dimensões normativas em contextos de tolerância.

Finalmente, é possível falarmos em tolerância apenas quando ela é praticada *voluntariamente* e não compelida, já que, de outro modo, estaríamos diante de uma mera situação na qual "aturamos" ou "suportamos" certas coisas que gostaríamos de impedi-las, mas diante das quais somos impotentes. É errado concluir, contudo, que a pessoa tolerante precisa ocupar a posição de poder proibir ou intervir efetivamente sobre as práticas toleradas, uma vez que uma minoria que não conta com esse poder poderia perfeitamente ser tolerante em relação a certas posições contrárias às suas que, caso tivesse poder suficiente, mesmo assim ela não as suprimiria (cf. Williams, 1996).

Com base nessas características, podemos identificar três paradoxos frequentemente discutidos na análise filosófica do conceito tolerância, cada um deles referente a um dos componentes acima mencionados. Primeiramente, existe o *paradoxo do racista tolerante*, que diz respeito ao componente de objeção. Algumas pessoas argumentam que uma pessoa que acredite na existência de "raças inferiores", cujos membros não mereceriam respeito igual, deveria ser "mais tolerante". Assim, o racista seria chamado de tolerante caso controlasse seu desejo de discriminação contra os membros desses grupos por razões de ordem estratégica. Assim, se (e apenas se) consideramos a tolerância uma virtude moral, temos diante de nós o paradoxo segundo o qual uma atitude imoral (conceber outras "raças" em termos pejorativos) tornar-se-ia um tipo de virtude. Mais ainda: o racista seria tão mais "tolerante" quanto mais racista fossem seus impulsos racistas iniciais não realizados (cf. Horton 1996). Logo, quando vista de uma perspectiva moral, a demanda de que o racista deve ser tolerante possui uma falha grave: ela toma uma objeção racista contra as outras pessoas como uma objeção ética que apenas precisa ser restringida por razões adicionais de aceitação. Com isso, tornamos um preconceito inaceitável em um juízo ético. Disso se segue, apenas, que as razões de objeção devem ser minimamente razoáveis: sua aceitabilidade não precisa ser amplamente compartilhada, mas, por outro lado, ela também não pode fundar-se em preconceitos irracionais ou no ódio. Isso significa que, nem o racista exemplifica a virtude da tolerância, nem devemos pedir que ele seja mais tolerante em seu preconceito; o que precisamos é que ele supere suas crenças racistas. Isso nos mostra também que existem casos nos quais tolerar não é a solução adequada para a intolerância.

O segundo paradoxo é o da *tolerância moral* que se liga ao componente da aceitação (ver inúmeras análises desse paradoxo em Ebbinghaus 1950; Raphael 1988; Mendus 1989; Horton 1994). Caso ambas as razões - tanto para a objeção como para a

aceitação - sejam denominadas como "morais", surge o seguinte paradoxo: parece ser moralmente correto, ou até mesmo moralmente necessário, tolerar aquilo que é, na verdade, moralmente errado. A solução para esse paradoxo exige a distinção entre diversos tipos de razões "morais", algumas das quais precisam fundamentar e limitar a tolerância por serem de ordem superior.

Finalmente, o *paradoxo dos limites da tolerância* [*paradox of drawing the limits*] diz respeito ao componente da rejeição. Esse último paradoxo é inextricável da ideia de que a tolerância é fundada na reciprocidade e que, desse modo, os intolerantes não podem e não devem ser tolerados - uma ideia encontrada na maioria dos textos clássicos sobre tolerância. Contudo, mesmo uma rápida leitura desses textos, e que fica ainda mais evidente na prática histórica, nos mostra que o slogan "não tolere o intolerante" não apenas é vazio de sentido, como potencialmente perigoso, uma vez que a caracterização de certos grupos como intolerantes é, no mais das vezes, o resultado de considerações elas próprias unidimensionais e intolerantes. Do ponto de vista de uma abordagem desconstrutivista, esse fato nos leva a um resultado fatal para o próprio conceito de tolerância (cf. Fish 1997): 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". Esse paradoxo só pode ser superado caso tenhamos em mente a distinção entre duas noções de "intolerância" que a crítica desconstrutivista tende a confundir: a intolerância daqueles e daquelas que se situam para além dos limites do tolerável, porque eles ou elas rejeitam a tolerância como uma norma em primeiro lugar, e a falta de tolerância daqueles e daquelas que não querem tolerar a recusa dessa norma. A tolerância só pode ser uma virtude caso essa distinção possa ser feita, o que pressupõe que os limites da tolerância podem ser definidos de modo justificável e não-arbitrário.

A discussão feita até aqui torna evidente que a tolerância é um *conceito normativamente dependente*. Isso significa que, por si mesmo, o conceito de tolerância não é capaz de oferecer razões substantivas para a objeção, a aceitação, e a rejeição. Ele depende de recursos normativos adicionais independentes a fim de possuir substância, conteúdo, e limites definidos - e para que possa ser entendido como algo bom. Isso significa que, em si mesmo, a tolerância não é uma virtude ou um valor; ela somente o será caso possamos substanciá-la com as razões normativas corretas.

## 2. Quatro Concepções de Tolerância

A discussão a seguir sobre as quatro concepções de tolerância não deve ser entendida como uma reconstrução histórica linear. Ao invés disso, elas capturam diferentes maneiras, com base em entendimentos historicamente desenvolvidos, aquilo em que a tolerância consiste e que, portanto, podem estar presentes

na sociedade concomitantemente. Conflitos sobre o significado da tolerância podem ser, portanto, compreendidos como conflitos entre essas diferentes concepções (cf. Forst 2013).

1. Denomino a primeira dessas concepções como concepção permissiva [*permission conception*]. De acordo com essa concepção, a tolerância é uma relação entre, de um lado, uma autoridade, ou uma maioria e, de outro, uma dissensão, ou grupo minoritário "diferente" (ou vários desses grupos minoritários). Tolerância, nesse caso, significa que uma autoridade concede permissão (condicionada) a uma minoria para que ela viva de acordo com as suas crenças, sob a condição de que essa minoria aceite a posição dominante de uma autoridade ou da maioria. Contando que a diferença dos grupos minoritários permaneça confinada a certos limites, como o reino do "privado", e contando que os grupos minoritários não reiviniquem um status público e político igual em relação à maioria, ela pode ser tolerada tanto com base em considerações pragmáticas como com base em princípios: considerações pragmáticas caso essa forma de tolerância seja a alternativa menos custosa disponível e não represente uma ameaça à ordem social (e possa até contribuir com ela), tal como essa ordem é definida pela parte dominante; com base em princípios, na medida em que podemos argumentar que é moralmente controverso forçar as pessoas a abrirem mão de suas práticas e crenças profundamente enraizadas.

A concepção permissiva da tolerância é o seu modelo clássico e é amplamente encontrada em tratados e instâncias históricas de política de tolerância (tal como o Édito de Nantes de 1598). Além disso, ela ainda informa – em um sentido considerável – nosso entendimento contemporâneo do termo. De acordo com essa concepção, tolerância significa que uma autoridade, ou maioria, detentora do poder de interferência sobre as práticas de uma minoria "tolere" grupos dissidentes ou minoritários contanto que essas minorias aceitem sua posição inferior. Trata-se de uma situação na qual os "termos da tolerância" são hierárquicos: uma parte permite que a outra faça certas coisas sob condições especificadas pela primeira delas. A tolerância, portanto, é entendida como permissão negativa mali [permissão negativa de um mal]: não intervir sobre o que é errado, mas que não é "intoleravelmente" prejudicial. Essa é a concepção que Goethe (1829, 507) tinha em mente ao afirmar que "A tolerância deveria ser apenas uma disposição de espírito passageira: ela deve levar ao reconhecimento. Tolerar significa ofender"<sup>3</sup>.

2. A segunda concepção, a *concepção da coexistência*, aproxima-se da primeira ao compreender a tolerância como o meio mais eficaz para suprimir ou evitar o conflito e para promover objetivos particulares. A diferença, contudo, reside na relação entre os sujeitos e os objetos da tolerância. Aqui, trata-se de uma situação na qual não é uma autoridade ou maioria que tolera uma minoria, mas sim de grupos mais ou menos iguais em poder que optam pela tolerância mútua, como a melhor

alternativa possível, tendo em vista a paz social e a busca de seus interesses particulares (a Paz de Augsburg de 1555 seria um exemplo histórico dessa concepção). As partes preferem a coexistência pacífica ao conflito, e concordam em acatar um compromisso recíproco, um certo *modus vivendi*. A relação de tolerância não é mais vertical, mas horizontal: os sujeitos da tolerância são, ao mesmo tempo, objetos da tolerância. Essa não é, contudo, uma solução na qual a confiança possa se desenvolver, pois uma vez que a constelação de poderes vigentes se altere, o grupo mais poderoso pode deixar de ver razões para ser tolerante (cf. Rawls 1987, 11, Fletcher 1996).

3. Diferentemente, a terceira concepção de tolerância – a *concepção de respeito* [*respect conception*] – sustenta que partes tolerantes respeitam reciprocamente umas às outras (cf. Weale 1985, Scanlon 1996). Ainda que possam divergir de modo radical em seus comprometimentos éticos acerca do modo de vida bom e verdadeiro e em suas práticas culturais, os cidadãos e cidadãs reconhecem uns aos outros como moralmente e politicamente iguais, no sentido de que os requisitos fundamentais para a vida social em comum – no que diz respeito às questões fundamentais dos direitos e liberdades e da distribuição dos recursos – devem ser guiados por normas as quais todas as partes possam aceitar igualmente e que não favoreçam uma comunidade ética ou cultural específica (cf. Forst 2002, cap. 2).

Existem dois modelos distintos de uma "concepção de respeito": o modelo da "igualdade formal" e o modelo da "igualdade qualitativa". O primeiro deles opera com base em uma distinção rígida entre as esferas políticas e privadas, fazendo com que as diferenças éticas (i.e., culturais e religiosas) entre os cidadãos e cidadãs de um Estado de direito sejam confinadas à esfera privada, de tal forma que elas não venham a provocar conflitos na esfera política. Essa versão é apresentada de maneira cristalina no chamado "republicanismo laico" das autoridades francesas, as quais sustentam que o uso de véu com significado religioso não tenha espaço nas escolas públicas orientadas para a educação de cidadãos autônomos (cf. Galeotti 1993).

Já o modelo da "igualdade qualitativa", por outro lado, reconhece que determinados tipos de igualdade formal favorecem aquelas formas de vida éticas e culturais cujas crenças e práticas as tornam mais fáceis de serem compatibilizadas com a distinção convencional entre o público e o privado. Em outras palavras, o modelo da "igualdade formal" tende a ser intolerante contra formas de vida éticas e culturais que exigem um tipo de presença pública que difere e contrasta com formas culturais tradicionalmente dominantes até o momento. Assim sendo, no modelo da "igualdade qualitativa", as pessoas respeitam umas às outras como iguais em reivindicações políticas e portadoras de identidades ético-culturais distintas que precisam ser respeitadas e toleradas como algo que é (a) especialmente importante para uma pessoa e (b) capaz de prover razões boas o bastante

<sup>3</sup> Nota do Tradutor: Utilizei a tradução do alemão proposta por Denilson Werle. Cf. Rainer Forst, "Tolerar significa ofender": tolerância, reconhecimento e emancipação", in: *Justificação e Crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política* (trad. Denilson Werle), Editora Unesp, p. 205, 2018.

para determinadas exceções em relação às estruturas sociais e legais existentes. A igualdade política e social, e a integração, são vistas desse modo como compatíveis com a diferença cultural dentro de certos limites (morais) determinados por padrões de reciprocidade.

4. Além das concepções mencionadas até aqui, debates sobre tolerância, costumam contar com uma quarta concepção, a qual denomino de *concepção de estima* [*esteem conception*]. Essa concepção exige uma noção ainda mais abrangente e demandante de reconhecimento mútuo entre cidadãos e cidadãs do que a concepção do respeito o faz. Nesse último caso, ser tolerante não significa apenas respeitar os membros de outras formas de vida ético-culturais, ou religiosas, enquanto pessoas detentoras de um status político e moral igual, mas também envolve a exigência de um algum tipo de estima ética pelas crenças dos outros, isto é, tomando-as como concepções eticamente valiosas que – independente de serem diferentes das nossas – são, em algum sentido, valiosas e esposadas com boas razões. Para que esse modelo ainda esteja circunscrito à tolerância, exige-se que o tipo de estima presente nessas relações seja o de uma “estima cautelosa” [*reserved esteem*], isto é, um tipo de atestação positiva de uma crença que, por alguma razão qualquer não é tão valiosa quanto aquelas que nós próprios endossamos. Por mais que algumas partes da crença tolerada possam ser valiosas, ela ainda contém outros elementos que acreditamos ser equivocados ou errados (cf. Raz 1988, Sandel 1989).

Dois aspectos são os mais importantes para que possamos determinar quais dessas concepções deveriam orientar as práticas de tolerância em uma dada sociedade. O primeiro deles diz respeito à exigência de uma avaliação dos conflitos que permitem e demandam a tolerância, dadas a história e as características dos grupos envolvidos; o segundo, é a exigência de uma justificação normativa da tolerância que seja adequada e convincente em um determinado contexto social. É importante mantermos em mente que o conceito (normativamente dependente) de tolerância não gera por si só uma justificação normativa; eles precisam ser sustentados por outros recursos normativos. E a lista desses recursos – tanto do ponto de vista histórico como sistemático – é longa.

### 3. A História da Tolerância

Ao longo dos conflitos religiosos e políticos que assolaram a Europa após a Reforma, a tolerância tornou-se um dos conceitos centrais do discurso político-filosófico, ainda que o termo possua uma história bem mais longa, com raízes na Antiguidade (ver Forst 2013, parte 1; cf. também Besier and Schreiner, Nederman 2000, Zagorin 2003, Creppel 2003, Kaplan 2007, e Bejan 2017). Nos escritos dos estoicos, e especialmente em Cícero, *tolerantia* era empregada como um termo referente à virtude da perseverança, para o sofrimento inabalável diante da má sorte, da dor, e de vários tipos de injustiça. No entanto, já no discurso cristão primitivo, o termo é empregado diante do desafio colocado pela diferença

religiosa e seus conflitos. As obras de Tertuliano e Cipriano são as mais importantes delas nesse aspecto.

Dentro do quadro de referências cristão, inúmeros argumentos em favor da tolerância foram apresentados, fundados na caridade e no amor por aqueles e aquelas que erram, por exemplo, ou na doutrina dos dois reinos e dos limites da autoridade humana em matéria de verdades religiosas, i.e. nas matérias do reino divino. Contudo, a justificação mais importante e influente da tolerância é o princípio *credere non potest nisi volens*, segundo o qual apenas uma fé fundada na convicção interior agradaria a Deus e, portanto, que a fé deveria desenvolver-se desde dentro, não podendo ser forçada por compulsão exterior. A consciência, portanto, não deve e não pode ser forçada a adotar uma fé específica, mesmo que essa seja a fé verdadeira. Agostinho, que defende esse argumento em seus primeiros escritos, chegou à conclusão, em seus escritos posteriores (especialmente quando confrontado pelo cisma entre católicos romanos e os chamados donatistas), de que a mesma doutrina dos dois reinos, e as considerações de amor e liberdade de consciência, poderiam, pelas mesmas razões, fazer da intolerância e do uso da força um dever cristão, caso sejam o único modo de salvar a alma de uma pessoa (esp. Agostino 408, carta # 93). Agostinho cita inúmeros exemplos de fiéis reconvertidos ao catolicismo como forma de dar sustentação para a sua defesa de que o uso apropriado da força, aliado a bons ensinamentos, poderia desacorrentar os homens da fé errada, abrindo-lhes os olhos para aceitar a fé verdadeira – tudo isso “vindo de dentro”. Dessa maneira, a consciência individual pode e, em certas circunstâncias, precisa ser assujeitada pela força. Argumentos cristãos acerca da tolerância possuem a face de Jano: de um lado, constituem o núcleo das justificações modernas, de outro, são sempre mobilizadas em nome do objetivo mais elevado de servir à fé verdadeira. De maneira análoga à de Agostinho, Tomás de Aquino desenvolveu posteriormente uma série de razões para a limitação e condição da tolerância, estabelecendo limites particularmente rígidos contra a tolerância de qualquer forma de heresia.

O problema da coexistência pacífica entre fés diferentes – cristã, judaica e muçulmana – foi matéria de muito debate na Idade Média, especialmente no século XII. Abelardo e Raimundo Lúlio escreveram diálogos inter-religiosos como uma maneira de defender a verdade da fé cristã sem deixar de reconhecer alguma verdade – seja ela religiosa ou pelo menos ética – oriunda de outras religiões. No judaísmo e no islamismo, essa tentativa foi espelhada por autores como Maimônides e Ibn Rushd (Averróis), cujas defesas da reflexão filosófica contra dogmas religiosos são tidas como as mais inovadoras de todo período (ver Averróis 1180).

A obra *De Pace Fidei* (1453), escrita por Nicolau de Cusa, marca um passo importante em direção a uma concepção mais abrangente, cristã-humanista de tolerância – mesmo que a sua ideia central de “uma religião com diferentes ritos” ainda pertencesse ao catolicismo. Não obstante, a busca por elementos comuns entre religiões é um tema central e, a partir de então, cada vez mais importante no discurso sobre tolerância. O tema

é desenvolvido ainda mais por Erasmo de Roterdã em sua ideia humanista de uma possível unidade religiosa baseada em um núcleo elementar de componentes da fé, tentando evitar disputas religiosas acerca daquilo que, aos olhos de Erasmo, eram questões religiosas não essenciais (*adiaphora*).

Em contraste com a abordagem "irênica" do humanismo de Erasmo, Lutero defendia a tese protestante de que a consciência individual estaria sujeita exclusivamente à palavra de Deus, o que, por sua vez, delimitava limites próprios tanto para a autoridade religiosa como para os poderes estatais (Lutero 1523). Os argumentos tradicionais da livre consciência e da doutrina dos dois reinos foram radicalizados nesse período. O protestante humanista Sebastian Castellion (1554) atacou a intolerância das práticas tanto católicas como calvinistas e argumentou em defesa da liberdade de consciência e da razão como pré-requisitos para a fé verdadeira. Nesse período também foram constituídos os elementos decisivos do discurso da primeira modernidade sobre a tolerância: de um lado, a distinção entre a autoridade religiosa e a consciência religiosa individual, de outro, a separação entre autoridade religiosa e secular.

O desenvolvimento das ideias modernas sobre tolerância foi impulsionado de modo decisivo pelos trabalhos de Jean Bodin de duas maneiras distintas. Bodin, em seu *Seis Livros Sobre a República* (1576), desenvolve uma justificação exclusivamente política para a tolerância, na esteira do pensamento dos assim chamados *politiques*, os quais tinham como preocupação central a estabilidade do Estado. Para eles, a preservação da soberania política deveria ter precedência sobre a preservação da unidade religiosa, e a tolerância era recomendada como uma política de estado preferencial em situações de pluralismo e disputas religiosas. Isso, contudo, não era entendido nos moldes da ideia (própria da modernidade tardia) de um Estado plenamente secular no qual a liberdade religiosa vigoraria. De modo ainda mais radical, as ideias religiosas e filosóficas de Bodin foram apresentadas no livro *O Colóquio dos Sete* (1593), o qual encena uma conversa entre representantes de diferentes denominações que discordam entre si acerca de questões religiosas e metafísicas fundamentais. Pela primeira vez na tradição dos discursos religiosos, o livro de Bodin não privilegia uma posição dominante, nem posições vitoriosas e perdedoras evidentes. O acordo estabelecido entre os participantes no colóquio é fundado no respeito pelos outros e na compreensão inovadora de que diferenças religiosas, mesmo quando elas podem ser debatidas de maneira pertinente, não podem ser superadas em uma discussão filosófica apenas por meio da razão. A pluralidade religiosa é entendida, aqui, como a própria condição perene de uma humanidade finita e historicamente situada e não como um estado de coisas a ser superado pela vitória de uma única e verdadeira fé.

Atravessado por ásperos conflitos religiosos, o século XVII trouxe à tona diversas teorias da tolerância. Dentre elas podemos identificar três paradigmas clássicos: o *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) de Baruch de Espinosa, o *Comentário Filosófico* (1686) de Pierre Bayle, e a *Carta Sobre a Tolerância* (1689) de John Locke. Em sua crítica histórica das religiões bíblicas, Espinosa localiza o núcleo dessas religiões nas virtudes da justiça e do amor, separando-as tanto de dogmas religiosos controversos como da busca filosófica pela verdade. A finalidade do Estado é a realização da paz e da justiça e, portanto, ele possui o direito de regular o exercício externo da religião. Contudo, o direito natural à liberdade de pensamento e julgamento, e de exercermos uma religião "interior", não pode ser concedido ao Estado: é nesse ponto que a autoridade política se depara com os limites factuais do seu poder.

Os *Comentários* de Bayle são a tentativa mais abrangente e exaustiva de refutação do dever de intolerância iniciada com Agostinho (iniciada, sobretudo, com sua interpretação da parábola "obriga todos a entrarem"<sup>4</sup> no qual um senhor ordena a seus servos que esses forcem a entrada de quem havia sido convidado para o banquete, mas que não compareceram ao jantar, ver Lucas 14, 15). Em sua elaborada argumentação contra o uso da força em matérias religiosas, Bayle não recorre de maneira central à ideia de que a consciência religiosa não pode e não deve ser forçada, ciente dos poderosos argumentos agostinianos contra ela (cf. Forst 2008 e Kilcullen 1988). Ao invés disso, Bayle recorre à "luz natural" da razão prática, responsável por revelar verdades morais fundamentais a qualquer pessoa sincera, independentemente de sua fé, incluindo nesse grupo até mesmo os ateus. De acordo com Bayle, tais princípios de respeito moral e reciprocidade não poderiam ser sobrepujados [*trumped*] por verdades religiosas na medida em que o exercício razoável da fé sabe que, em última instância, ele deve ser fundado na crença e na confiança pessoal, e não na apreensão de verdades objetivas. Frequentemente, o argumento de Bayle tem sido interpretado como sendo de natureza cética. Não era essa, contudo, a intenção do autor: o que ele tinha em mente era que as verdades da religião possuem uma natureza epistêmica distinta daquelas verdades as quais são obtidas pelo mero uso da razão. Ao ligar argumentos morais e epistemológicos dessa maneira, Bayle foi o primeiro a tentar desenvolver uma argumentação universalmente válida para a tolerância, uma argumentação que tinha como corolário a tolerância tanto para com as pessoas de diferentes fés como para aquelas vistas como sem fé alguma.

Em vários sentidos importantes, essa é uma teoria mais radical do que o tipo de teoria (muito mais popular e influente) desenvolvida por Locke, a qual havia estabelecido a distinção entre Estado e igreja com base em uma perspectiva proto-liberal

<sup>4</sup> Nota do Tradutor: O trecho original em inglês ("compel them to come in"), seguindo a tradução canônica do versículo encontrada na Bíblia do Rei James, possui o sentido explícito de emprego da força (compelir, forçar) que, em traduções da bíblia para o português, pode acabar se perdendo quando optamos pelo verbo "obrigar", mais neutro. As traduções inglesas, bem como a tradução francesa comentada por Bayle (contrains-les d'entrer), seguem em sentido literal a tradução latina discutida por Agostinho: compelle intrare.

fundada nos direitos individuais. Se por um lado é o dever do Estado assegurar o "interesse civil" [*civil interests*] de seus cidadãos, o "cuidado da alma" [*care of the soul*] estaria além de suas prerrogativas, sendo matéria exclusiva da relação dos indivíduos com Deus – o único a quem somos responsabilizáveis quanto a isso. A conclusão é que existe um direito inalienável, amparado por Deus, de livre exercício da religião. As igrejas não seriam mais do que associações livres sem o direito de utilizar a força no interior de uma ordem política legítima fundada no consentimento dos governados. Locke traça os limites da tolerabilidade a partir do ponto no qual uma religião não aceita seu devido lugar na sociedade civil (tal como o catolicismo, de acordo com Locke) ou quando os ateus passam a negar a existência de qualquer autoridade moral superior, destruindo, desse modo, as bases da ordem social.

No século XVIII, a concepção de um Estado secular, fundado em uma autoridade independente e na distinção entre os papéis de cidadão (ou cidadã) e de crente em uma religião determinada, foi levada adiante, mesmo com a persistência da concepção de Locke segundo a qual uma ordem política estável exigiria algum tipo de base religiosa comum (com algumas raras exceções, tais como os materialistas franceses). Na esteira das revoluções americana e francesa, foi reconhecido um direito "natural" à liberdade religiosa, ainda que as interpretações acerca de quais tipos e formas de dissidência religiosa poderiam ser tolerados diferissem bastante entre si.

Os autores e autoras do Iluminismo francês defenderam a tolerância com base em diferentes fundamentações e, como em Bodin, existia uma diferença importante entre um foco na estabilidade política e um foco na coexistência religiosa. Em sua obra *O Espírito das Leis* (1748), Montesquieu argumenta que a tolerância da diferença religiosa tem o propósito de preservar a unidade política e a paz, ainda que alerte para o fato de que existe um limite para a aceitação de religiões novas e para as mudanças internas nas religiões dominantes, dada a ligação entre uma constituição e a moralidade e os hábitos de um povo. Contudo, em suas *Cartas Persas* (1721) Montesquieu desenvolveu uma teoria mais abrangente do pluralismo religioso. A diferença entre as duas perspectivas – a política e a inter-religiosa – é ainda mais notória nos escritos de Jean-Jacques Rousseau. Em seu *Contrato Social* (1762), ele procura superar os conflitos religiosos e a intolerância com base na institucionalização de uma "religião civil", que precisa ser partilhada por todas as pessoas, enquanto no livro *Emílio* (1762) ele argumenta a favor do primado da consciência individual e de uma "religião natural" não-dogmática.

A ideia de uma "religião da razão" como uma alternativa às religiões estabelecidas, e aos litígios religiosos, era típica no Iluminismo e pode ser encontrada em autores como Voltaire, Diderot e Kant. Na parábola dos anéis (cuja origem pode ser retrçada até à idade média) elaborada na peça *Natan o Sábio* (1779), G. E. Lessing oferece uma poderosa imagem da competição pacífica entre religiões estabelecidas na qual é enfatizada tanto sua ancestralidade comum, como a diferença entre tradi-

ções históricas como causa de suas diferenças. Uma vez que não podemos encontrar uma prova objetiva para essas verdades, as religiões são incitadas a oferecerem essa prova agindo de modo moral e harmonioso até o fim dos tempos.

John Stuart Mill, em *Sobre a Liberdade* (1895), marca a transição para uma concepção moderna de tolerância, a qual não está mais preocupada com a harmonia religiosa e não se restringe ao tema das diferenças religiosas. Para Mill, a tolerância na sociedade moderna precisa lidar também com outras formas de pluralidades irreconciliáveis, de cunho cultural, social e político. Mill apresenta três argumentos principais para a tolerância. De acordo com seu "princípio do dano alheio" [*harm principle*], o exercício do poder político ou social é legítimo apenas se necessário para prevenir algum tipo de dano grave de uma pessoa à outra, mas não para coagir ideias de bem de modo paternalista. A tolerância frente às opiniões é justificada com base em considerações de tipo utilitarista, segundo a qual as opiniões falsas, tanto quanto as verdadeiras, conduzem a um processo de aprendizado social construtivo. Finalmente, a tolerância para com "experimentos de vida" diferentes [*experiments of living*] é justificada com base no romantismo (seguindo Wilhelm von Humboldt), enfatizando os valores da individualidade e da originalidade.

Depois de Mill, a história da tolerância precisaria de ser contada até o presente. Entretanto, esse pequeno resumo histórico deve ser suficiente para chamar a atenção para a longa e complexa história desse conceito, para as muitas formas que ele tomou e para as diferentes justificações oferecidas em seu apoio. Vista de um ponto de vista histórico, a tolerância foi muitas coisas diferentes: um exercício de amor àqueles e àquelas que erram, a concessão de uma certa liberdade às minorias como uma estratégia para a preservação do poder, um termo para designar a coexistência pacífica entre credos diferentes os quais partilham um mesmo núcleo elementar, uma outra palavra para designar o respeito à liberdade individual, um postulado da razão prática, ou ainda a promessa ética de uma sociedade produtivamente pluralista.

## 4. Justificando a Tolerância

Diferentes argumentos sistemáticos em favor da tolerância – sejam eles religiosos, pragmáticos, morais ou epistemológicos – podem ser empregados como forma de justificar mais de uma das concepções de tolerância mencionadas anteriormente (seção 2). O argumento clássico em defesa da liberdade de consciência, por exemplo, foi utilizado para justificar arranjos consoantes tanto com a "concepção permissiva" como com a "concepção do respeito". De modo geral, pode-se afirmar que as relações de tolerância são ordenadas de maneira hierárquica de acordo com a concepção permissiva, de modo bastante instável de acordo com a concepção da "coexistência", ao passo que, para a "concepção da estima", elas são extremamente exigentes, uma vez que demandam a atestação e apreciação mútua entre as partes tolerantes. Em cada um desses casos, os limites

da tolerância parecem ser ou arbitrários ou demasiadamente estreitos – como na concepção baseada na estima, permitindo a tolerância apenas nos casos de crenças e práticas que possam ser eticamente valorizadas.

Portanto, no debate contemporâneo sobre tolerância em sociedades modernas e multiculturais, a “concepção do respeito” é frequentemente aceita como a concepção mais apropriada e promissora. Mas mesmo nessas discussões, a tolerância como “respeito” pode ser justificada de diferentes maneiras. Uma justificação ético-liberal, neolockeana, argumenta que o respeito é devido aos indivíduos enquanto seres eticamente autônomos, cuja personalidade os capacita a escolher, e possivelmente a revisar e concretizar, uma concepção de bem individual. Essa capacidade deve ser respeitada e promovida porque ela é entendida como uma condição necessária (ainda que não suficiente) para a busca de uma vida boa (cf. Kymlicka 1995). Por conseguinte, o argumento pressupõe uma tese específica sobre o que constitui essa vida boa – i.e., que apenas um modo de vida calcado em escolhas autônomas poderia ser considerado boa – e que, todavia, pode ser colocado em questão do modo razoável. Pode-se questionar se tal modo de vida seria necessariamente mais gratificante subjetivamente ou mais valioso objetivamente do que um modo de vida tradicionalista, escolhido sem a presença de uma ampla gama de opções das quais poderíamos selecioná-la. Deixando de lado essa consideração, a teoria ético-liberal da concepção do respeito poderia acarretar uma justificação perfeccionista de políticas públicas estruturadas com o propósito de promover a autonomia individual que poderiam ter caráter paternalista e intolerante para com modos de vida não liberais. Em outras palavras: existe o risco de não distinguirmos suficientemente entre os componentes de objeção e rejeição mencionados acima (seção 1).

Logo, uma justificação alternativa neobayleana da concepção baseada no respeito procura evitar o endosso de uma concepção particular de vida boa. Ela é fundada, ao invés disso, em um princípio discursivo de justificação para o qual toda norma normativamente vinculante para uma pluralidade de pessoas, sobretudo as normas que fundamentam a coerção legal, precisam ser justificáveis com base em razões capazes de serem reciprocamente aceitáveis para todas as concernentes enquanto pessoas livres e iguais. Essas pessoas possuem um “direito de justificação” (Forst 2012a) que lhes confere o poder de rejeitar justificações éticas e religiosas unidimensionais com base em normas generalizáveis. Para que tenhamos um argumento completo para a tolerância, no entanto, esse componente normativo precisa ser acompanhado por um componente epistemológico. Segundo esse componente, caso razões éticas ou religiosas sejam reciprocamente contestadas, então elas não contam como razões suficientes para a justificação do exercício da força, dado que sua validade depende de um credo particular capaz de ser rejeitado por quem quer que não partilhe dessa crença; sua validade – para empregarmos um termo cunhado por Bayle – se encontra “para além da razão” (argumentos similares podem ser encontrados em Rawls 1993, cap. 2 e Larmore, 1996, cap. 7). Portanto, a tolerância repousa na ideia de que razões fundadas

em uma objeção ética, mesmo que profundamente enraizadas, não podem ser válidas como razões gerais de rejeição, tão logo elas sejam reciprocamente rejeitáveis como pertencentes a uma concepção de bem viver, ou de modo de vida verdadeiro, que não é (e não precisa ser) partilhado. Enquanto essa distinção entre razões éticas para objeção e razões mais fortes e moralmente justificáveis de rejeição tentam solucionar o “paradoxo da tolerância moral” (ver, acima, a seção 1), o “paradoxo dos limites da tolerância” poderia ser solucionado definindo como tolerável todas aquelas concepções ou práticas que não violem elas próprias o princípio de justificação (ver Forst 2013).

Com base nessa virada reflexiva na discussão sobre tolerância, várias perguntas são levantadas contra a alegada superioridade da validação do princípio de justificação e contra a plausibilidade de uma epistemologia neobayleana fundada na distinção entre fé e conhecimento. É possível uma justificação imparcial que não seja ela própria um dos “partidos” na disputa entre verdades éticas e entre visões de mundo? Existiria a possibilidade, para utilizarmos uma formulação de John Rawls (1993), de uma teoria “tolerante” da tolerância, uma teoria que seja ao mesmo tempo substantiva o bastante para fundamentar e limitar a tolerância?

## 5. A Política da Tolerância

Qualquer uso concreto do conceito de tolerância está sempre situado em contextos de conflitos políticos e normativos particulares, sobretudo em sociedades gradativamente mais pluralistas em termos religiosos, éticos e culturais – isso fica ainda mais evidente naquelas sociedades marcadas pela tomada de consciência crescente desse pluralismo, nas quais alguns grupos culturais levantam novas reivindicações de reconhecimento enquanto outros olham com desconfiança crescente para seus concidadãos e concidadãs, apesar de terem vivido juntos no passado. Esse tipo de conflito social sempre envolve reivindicações de reconhecimento por parte de grupos particulares, tanto nas esferas legais e sociais (ver, especialmente, Patten 2014, Galeotti 2002). O debate contemporâneo tem direcionado sua atenção às questões de respeito pelas práticas e crenças religiosas particulares, indo das maneiras de se vestir, incluindo o uso da burca, às demandas de uma vida social livre de blasfêmia e de insultos religiosos (Laborde 2008, Newey 2013, Nussbaum 2012, Leiter 2014, Taylor and Stepan 2014, Modood 2013, Forst 2013, cap. 12). As questões levantadas nesse contexto incluem: o que há de especial nas identidades religiosas em comparação com as demais identidades culturais (Laborde e Bardon 2017)? Em que momento a igualdade de respeito pode ser reivindicada, e o que exatamente ela implica, por exemplo, em relação às normas de igualdade de gênero (ver Okin et al. 1999, Song 2007)? Que papel as injustiças históricas deveriam ter na avaliação de reivindicações de reconhecimento e quanto espaço pode haver para formas de vida autônomas em uma sociedade profundamente pluralista (Tully 1995, Williams 2000)?

Outros debates entrelaçados incluem também discussões sobre liberdade de expressão e "discurso de ódio" [hate speech] (Butler 1997, Waldron 2012, Gerstenfeld 2013) bem como sobre as maneiras pelas quais as novas formas de comunicação digital mudam a natureza do discurso social e político (Barnett 2007).

Por fim, à luz do comentário de Goethe de que tolerar significa em alguma medida insultar, aqueles e aquelas que trabalham da perspectiva de uma teoria crítica da tolerância discutem como o poder pode ser exercido não apenas pela recusa da tolerância, mas também, quando ela é garantida, por meio de práticas e estratégias disciplinares (Brown 2006, Brown e Forst 2014). Na medida em que uma política de tolerância procura expressar o respeito mútuo, ela também envolve desacordo, críticas mútuas e rejeição. Nós ainda enfrentamos o desafio de examinar os fundamentos e as formas de uma política de tolerância enquanto um tipo de política emancipatória.

## Referência Bibliográfica

- Augustine, 408, Letters, Vol. I (1–82), Vol. II (83–130), tr. S. Parsons, New York: Fathers of the Church, Inc., 1951 and 1953.
- Averroes (Ibn Rušd), ~1180, Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), transl. by S. van den Bergh, London: Luzac & Co, 1954.
- Barnett, B. A., 2007, Hate group community-building online: A case study in the visual content of internet hate, New York: Proceedings of the New York State Communication Association.
- Bayle, P., 1685, Philosophical Commentary, A. Godman Tannenbaum (trans. and ed.), New York: Lang, 1987.
- Bejan, T., 2017, Mere Civility. Disagreement and the Limits of Toleration, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Besier, G. and Schreiner, K., 1990, "Toleranz", in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), Geschichtliche Grundbegriffe 6, Stuttgart: Klett-Cotta, 445–605.
- Bodin, J., 1576, The Six Books of a Commonweal, R. Knolles (trans.), J. Mc Rae (ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.
- , 1588, Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime, M. Kuntz (trans.), Princeton, 1975.
- Brown, W., 2006, Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brown, W. and Forst, R., 2014, The Power of Tolerance. A Debate, New York: Columbia University Press.
- Butler, J., 1997, Excitable Speech: A Politics of Performative, Abingdon: Routledge.
- Castellio, S., 1554, Concerning Heretics: Whether they are to be Persecuted, R. Bainton (trans. and ed.), New York: Columbia University Press, 1935.
- Cohen, A.J., 2014, Toleration, Cambridge: Polity Press.
- Creppel, I., 2003, Toleration and Identity: Foundations in Early Modern Thought, New York: Routledge.
- Cusa, Nicholas, 1453, On Peaceful Unity of Faith, J. Hopkins (trans.), in Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa, Vol. 1, Minneapolis: Banning, 2001.
- Ebbinghaus, J., 1950, "Über die Idee der Toleranz", Archiv für Philosophie 4, 1–34.
- Fish, S., 1997, "Mission Impossible: Settling the Just Bounds Between Church and State", Columbia Law Review, 97: 2255–2333.
- Fletcher, G., 1996, "The Instability of Tolerance," in D. Heyd (ed.), Toleration, Princeton: Princeton University Press, 158–172.
- Forst, R., 2002, Contexts of Justice, J. Farrell (trans.), Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- , 2008, "Pierre Bayle's Reflexive Theory of Toleration", in M. Williams, J. Waldron (eds.), Toleration and its Limits (Nomos XLVIII), New York: New York University Press, 78–113.
- , 2012, The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice, A. Allen (ed.), New York: Columbia University Press.
- , 2013, Toleration in Conflict. Past and Present, C. Cronin (trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Galeotti, A. E., 1993, "Citizenship and Equality: The Place for Toleration," Political Theory, 21: 585–605.
- , 2002, Tolerance as Recognition, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerstenfeld, P., 2013, Hate Crimes: Causes, Controls, and Controversies, Los Angeles: Sage.
- Goethe, J. W., 1829, Maximen und Reflexionen, Werke 6, Frankfurt am Main: Insel, 1981.
- Horton, J., 1994, "Three (Apparent) Paradoxes of Toleration", Synthesis Philosophica, 17: 7–20.
- , 1996, "Toleration as a Virtue", in D. Heyd (ed.), Toleration, Princeton: Princeton University Press, 28–43.
- Kaplan, B. J., 2007, Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kilcullen, J., 1988, Sincerity and truth. Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration, Oxford and New York: Clarendon Press.
- King, P., 1976, Toleration, New York: St. Martin's Press, 1998.
- Kymlicka, W., 1995, Multicultural Citizenship, Oxford: Oxford University Press.
- Laborde, C., 2008, Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy, Oxford: Oxford University Press.
- Laborde, C. & Bardon, A. (eds.), 2017, Religion in Liberal Political Philosophy, Oxford: Oxford University Press.
- Larmore, C., 1996, The Morals of Modernity, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leiter, B., 2014, Why Tolerate Religion?, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lessing, G. E., 1779, Nathan the Wise (Plays of Lessing), ed. E. Bell, London, 1888.
- Locke, J., 1689, A Letter Concerning Toleration ed. Tully, Indianapolis: Hackett, 1983.
- Luther, M., 1523, "Secular Authority: To what Extent It Should Be Obedied", in Martin Luther, Selections From His Writings, J. Dillenberger (ed.), New York: Anchor Books, 1962.
- Mendus, S., 1989, Toleration and the Limits of Liberalism, Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Mill, J. S., 1859, On Liberty, G. Himmelfarb (ed.), Harmondsworth: Penguin, 1974.
- Modood, T., 2013, Multiculturalism, Cambridge: Polity.
- Montesquieu, 1721, Persian Letters, C.J. Betts (trans.), Harmondsworth: Penguin, 1973.
- , 1748, On the Spirit of the Laws, A.M. Cohler, B.C. Miller, and H.S. Stone (trans. and eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Nederman, C., 2000, Worlds of Difference: European Discourses of Toleration, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Newey, G., 1999, Virtue, Reason and Toleration. The Place of Toleration in Ethical and Political Philosophy, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- , 2013, Toleration in Political Conflict, Cambridge University Press, 11–23.
- Nussbaum, M., 2012, The New Religious Intolerance: Overcoming the

- Politics of Fear in an Anxious Age, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University.
- Okin, M., 1999, *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton: Princeton University Press.
- Patten, A., 2014, *Equal Recognition: The Moral Foundations of Minority Rights*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Raphael, D. D., 1988, "The Intolerable", in S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 137–154.
- Rawls, J., 1987, "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies*, 7: 1–25.
- , 1993, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Raz, J., 1988, "Autonomy, Toleration, and the Harm Principle," in S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 155–175.
- Rousseau, J.-J., 1762, *On the Social Contract*, in *The Social Contract and other later political writings*, V. Gourevitch (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- , 1762, *Emile, or On Education*, A. Bloom (trans.), New York: Basic Books, 1979.
- Sandel, M., 1989, "Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality," *California Law Review*, 77: 521–538.
- Scanlon, T., 1996, "The Difficulty of Tolerance," in D. Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press, 226–239.
- Spinoza, Baruch, 1670, *Tractatus Theologico-Politicus* (Gebhardt Edition), S. Shirley (trans.), Indianapolis: Hackett, 2001, 2<sup>nd</sup> edition.
- Song, S., 2007, *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. and Stepan, A., 2014, *Boundaries of Toleration*, New York: Columbia University Press.
- Tully, J., 1995, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in the Age of Diversity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldron, J., 2012, *The Harm in Hate Speech*, Berlin: De Gruyter.
- Weale, A., 1985, "Toleration, Individual Differences, and Respect for Persons," in J. Horton and S. Mendus (eds.), *Aspects of Toleration*, London and New York: Methuen, 16–35.
- Williams, B., 1996, "Toleration: An Impossible Virtue?," in D. Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press, 18–27.
- Williams, M., 2000, *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zagorin, P., 2003, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton: Princeton University Press.

*Submetido: 14/04/2023*

*Aceite: 26/05/2023*