

## Temos o dever de tolerar?

Lucas Petroni<sup>1</sup>

Departamento de Ciência Política

Universidade de São Paulo

[Lucas.petroni@gmail.com](mailto:Lucas.petroni@gmail.com)

*Trabalho apresentado no IV Seminário Discente da Pós-Graduação em  
Ciência Política da USP (07 a 11 de abril de 2014)*

---

<sup>1</sup> Doutorando no departamento de ciência política da Universidade de São Paulo e bolsista da FAPESP. Agradeço ao DCP/USP, ao programa CAPES/Proex e à FAPESP pelo auxílio na participação deste evento. Agradeço também aos valiosos comentários de Álvaro de Vita.

**Resumo:** *A tolerância é uma virtude difícil de ser praticada. Contudo, nossas sociedades democráticas dependem dessa virtude todas as vezes em que conflitos morais insolúveis dividem cidadãos comprometidos com concepções morais inconciliáveis. O primeiro objetivo deste artigo é apresentar e defender um modelo analítico mínimo da tolerância como um valor moral específico contra uma concepção instrumental. O dever de tolerar é algo a ser exigido de cidadãos democráticos. Entretanto, diferentemente tanto do argumento ético oferecido pelo liberal clássico de Mill, bem como por sua reformulação contemporânea em Joseph Raz, que justificam o dever de tolerar por meio do valor da autonomia pessoal, pretendo desenvolver uma teoria da tolerância que tenha por premissa normativa um ideal político (e não ético) de respeito mútuo entre iguais. O dever de tolerar, ainda que moralmente exigente, teria um limite razoável, mas profundamente impactante em nossa vida pública: o escopo da igual cidadania.*

A tolerância é uma virtude difícil. Por definição, toleramos práticas ou discursos que não podemos aceitar mas que, por conta de considerações independentes ao seu conteúdo, acabamos permitindo que aconteçam. Segundo a definição precisa de Thomas Scanlon, a atitude ou prática tolerada encontra-se a meio caminho entre a convicção e o repúdio, entre aquilo que é moralmente verdadeiro e aquilo que é inaceitável<sup>2</sup>. Ela é uma virtude, difícil em primeiro lugar, porque não é claro qual o tipo de valor que a fundamenta. Por que afinal teríamos um dever de tolerar aquilo que – da nossa perspectiva – é errado? Tolerar é difícil também porque os limites do socialmente aceitável nos parecem indeterminados e permanentemente contestáveis. Ou seja, é difícil acreditarmos que poderemos decidir de antemão, apenas com a ajuda de alguns princípios idealizados, tanto a classe como o conteúdo daquilo que deve, ou não, ser tolerado. Sendo assim, qualquer teoria que tenha por finalidade nos orientar em questões de tolerância precisará satisfazer ao menos essas duas exigências básicas: (i) Qual a razão para tolerarmos? e (ii) Qual o escopo da tolerância?

Digamos, por exemplo, que cristãos e católicos decidam contestar publicamente a possibilidade da união legal entre pessoas de um mesmo sexo. Digamos ainda que alegando uma suposta ameaça aos fundamentos da família decidam pregar o repúdio a uma decisão constitucional favorável ao casamento civil homoafetivo<sup>3</sup>. Particularmente acredito que ao não reconhecer outras formas de constituição de família e criação de filhos a sociedade comete uma forma grave de injustiça. A pergunta então é: o que me impede de reivindicar o uso da coerção coletiva para suprimir tais atos de contestação pública ou

---

<sup>2</sup> Cf. Scanlon 2003 p. 187.

<sup>3</sup> O exemplo é menos exagerado do que parece a primeira vista. Lembremos que durante uma marcha religiosa recente um senador brasileiro afirmou, a respeito da possibilidade do reconhecimento legal do casamento homossexual pelo Supremo Tribunal de Federal, que “o verdadeiro supremo é Deus”. Ver “Marcha vira palco para críticas ao STF”, Folha de SP 24/06/2011 (<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/po2406201107.htm>)

mesmo proibir que grupos religiosos reúnam-se em torno dessa causa? Ou ainda, existe uma diferença substantiva entre os dois casos mencionados, isto é, entre a expressão pública de repúdio a uma forma de vida, por um lado, e a incapacidade de aceitar uma decisão política legítima? A pergunta poderia ser colocada ao contrário, é claro. Na verdade, talvez só possamos de fato entender a “dificuldade” imposta pela tolerância caso possamos apresentar o caso também *contra* nossas convicções. Tomando a questão do meu ponto de vista, o que impede que *eles* utilizem o Estado para suprimir minhas posições contrárias à educação religiosa, a proibição do aborto ou ao uso de argumentos religiosos na proibição de pesquisas com célula-tronco? O problema não se restringe às liberdades religiosas e a neutralidade do Estado. Entender por que devemos tolerar pode nos ajudar a responder uma das questões mais intratáveis das democracias contemporâneas, i. e. a existência da contestação política legítima. O que me obriga a aceitar atos e manifestações públicas - extremamente custosas para o funcionamento cotidiano da sociedade - em nome de princípios ou de uma agenda política aos quais não poderia concordar? Por que devemos tolerar aqueles que deveríamos estar *combatendo*?

Grande parte da dificuldade da questão se deve ao fato de que em exemplos como esses “tolerar” significa lidar com pessoas que querem transformar nossa sociedade em algo profundamente desconfortável para nós. Se *eles* estão errados, então por que *nós* deveríamos desperdiçar tempo e recurso com aqueles que querem mudar o modo de vida correto - isto é o *nosso* modo de vida? Se por democrático entendemos um regime político no qual todos os cidadãos (mas não necessariamente todas as pessoas) contam com chances equitativas (mas não necessariamente iguais) de influenciar efetivamente os rumos de sua sociedade por meio do autogoverno (sejam eles diretos ou representativos), então desacordos morais acerca dos valores últimos da vida social são inevitáveis. Além de difícil, estamos diante de uma virtude constitutiva do que entendemos por uma sociedade democrática.

Este artigo pretende apresentar uma forma específica de concebermos o dever de tolerância. Acredito não apenas que faz sentido falarmos em uma virtude específica da tolerância contra as posições mais céticas acerca do conceito, como também que existe uma razão moral importante para nos tolerarmos. Contudo, diferentemente do argumento liberal clássico a favor da tolerância, que a justifica a partir do valor da autonomia individual, pretendo formular o ideal de tolerância como uma decorrência necessária de um princípio de igualdade de direitos políticos, isto é, fundado no valor da *igual* liberdade. Ainda que a liberdade pessoal de decidir e exercer nossos valores e convicções morais seja inquestionável, não é possível compreendermos os limites da tolerância sem um escopo igualitário, fundado no respeito entre iguais em direitos.

Existiria algo estranhamente contraditório em argumentar a favor da tolerância de maneira dogmática. Não será o objetivo dessa trabalho desqualificar definitivamente outras razões para a tolerância, nem tampouco sustentar que a interpretação igualitária seja a única forma verdadeira de falarmos sobre problemas de tolerância. No entanto, acredito que o argumento igualitário é a forma mais apropriada de interpretarmos as exigências normativas de um dever pessoal de tolerância em uma sociedade democrática.

## I

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

- (a) um agente acredita, por conta de suas convicções ou crenças morais estabelecidas, que certa crença ou prática é errada, seja de uma ponto de vista epistêmico ou prático<sup>4</sup>,

e, no entanto,

- (b) tais práticas ou crenças podem ser aceitas ou até mesmo estimuladas pela autoridade política.

Essa definição provisória nos ajuda a explorar algumas das características mais gerais da questão. Em primeiro lugar, por “práticas” de tolerância me refiro a padrões de ação ou regras que atenda a essas duas características sejam elas instituídas pelo Estado ou levadas a cabo por agentes sociais. Em segundo lugar, é preciso ressaltar que um número vasto de crenças e práticas erradas *não podem* ser toleradas e, portanto, não se encontram sob o escopo da tolerância. Isto é, não apenas elas são erradas do ponto de vista moral (a) como também *ilegítimas* frente à autoridade política (o que viola a condição (b)). Isso significa que existe uma distinção importante entre os conceitos de tolerância e legitimidade, que não podemos perder de vista. Uma reivindicação de tolerância deve pressupor a legitimidade de uma estrutura de poder para fazer sentido. No caso de sociedades democráticas, direitos constitucionais e mecanismos representativos constituiriam condições necessárias de um critério de legitimidade política. Assim, de acordo com uma concepção democrática de legitimidade, quando um setor da sociedade utiliza decide possui o direito de suprimir uma minoria política - extinguindo seus direitos e liberdades individuais, ou os excluindo das decisões políticas relevantes - não faria sentido nos perguntarmos se devemos ou não tolerar a natureza da medida. Nem

---

<sup>4</sup> Isto é, ou que uma prática é moralmente errada, ou que as crenças que a sustentam são falsas e, portanto, possuem consequências práticas equivocadas.

tampouco faria sentido, por exemplo, tolerar práticas distintas das nossas caso elas possam ser *claramente* interpretadas como criminosas ou hediondas de acordo com os critérios de legitimidade – não temos o dever de tolerar a “liberdade religiosa” do culto de Charles Manson, nem a as “opções sexuais” de turistas ávidos por prostituição infantil. A dificuldade da tolerância começa quando estamos diante de práticas controversas<sup>5</sup>.

Por fim, a possibilidade de separarmos, de um lado, nossas convicções morais e, de outro, o uso apropriado da coerção pública, supõe como condição normal da vida social a convivência entre concepções de bem contraditórias entre si. Isto é, tolerância e o “fato do pluralismo moral” (segundo a célebre formulação de John Rawls) são conceitos indissociáveis - afinal, não faz sentido reivindicarmos tolerância em casos de diferenças moralmente irrelevantes para nossa vida<sup>6</sup>. Por “concepção de bem” não devemos entender apenas doutrinas religiosas, mas qualquer orientação ética acerca do “bem” e do “mal” e de como devemos tratar os outros. Isso pode ser obtido de muitos modos, religiosos ou seculares. O que importa aqui é apenas que suas premissas sejam minimamente coerentes, partilhada por um número razoável de pessoas e, sobretudo, que exerçam um impacto relevante na vida daqueles que as endossem.

Quando falamos em tolerância, portanto, estamos nos referindo a uma forma de autorrestrrição pessoal contra a tentativa de usar a coerção coletiva para fazer da sociedade um reflexo direto de nossas concepções de bem. As práticas de tolerância a que estamos habituados fazem parte de uma concepção liberal de Estado na qual as constituições políticas e cartas de direitos fundamentais exigem a separação oficial entre autoridade política e autoridades éticas e religiosas, reconhecendo a pluralidade potencial de valores endossadas por seus cidadãos. Nada em nossa definição nos impede, contudo, de encontramos regimes de tolerância estáveis em sociedades abertamente antiliberais - como nos casos de concessão de prerrogativas especiais entre grupos ou castas hierarquizadas. Retornaremos adiante a esse ponto. O importante no momento é ressaltarmos que essa caracterização geral do conceito é suficiente para identificar uma prática de tolerância onde quer que a encontremos.

Entretanto, isso nada nos diz acerca das *razões* para a existência de tais práticas. Afinal, a mera existência de regras e convenções históricas a favor da tolerância nada nos diz a respeito dos motivos pelos quais devemos respeitá-las. A pergunta deste artigo é como podemos *justificar* um dever de respeitá-las. A exigência de restrição quanto ao uso

---

<sup>5</sup> Agradeço aos comentários de Álvaro de Vita acerca deste ponto.

<sup>6</sup> Cf. Rawls 2001 pp. 33-34. Ver Berlin 1997 (a) para uma análise detalhada do conceito de pluralismo moral.

da coerção coletiva não é algo trivial em se tratando de convicções éticas. Muito pelo contrário. Surgidas a partir das guerras religiosas modernas e da perseguição de minorias políticas, a história das instituições liberais é, na verdade, a história de pactos precários de convivência mútua entre inimigos morais<sup>7</sup>. Na formulação de Isaiah Berlin, “[h]istoricamente a tolerância é o resultado da constatação de que fés igualmente dogmáticas são inconciliáveis e da improbabilidade prática de uma completa vitória de uma sobre a outra”<sup>8</sup>. Em muitos casos adotar um regime de tolerância significava, sobretudo, estancar o derramamento de sangue entre facções religiosas.

De fato, disso decorre a primeira possibilidade de justificação da tolerância: temos uma razão instrumental para tolerarmos uns aos outros. Como afirma o neo-hobbesiano James Buchanan, qualquer conjunto de instituições políticas é inviável “quando indivíduos se recusam a aceitar regras mínimas de tolerância mútua”<sup>9</sup>. Existe um incentivo racional importante para aderir a práticas de tolerância. Não importa na prática qual concepção de bem um agente racional venha a possuir, nem quais teria que tolerar: no cenário da ausência completa de ordem legal (“de conflito generalizado”) ninguém as conseguiria realizar adequadamente. Segundo esse argumento, toda forma de convicção moral exige em seu âmago controlar a autoridade política e obter o máximo de recursos possíveis, mas a única possibilidade de haver *apenas uma* autoridade política eficiente é conceder a neutralidade oficial do Estado. O mesmo raciocínio pode ser estendido repetidamente para cada uma das liberdades individuais de um Estado liberal, tais como a liberdade de consciência e expressão, a justiça procedimental, o direito a organização política, etc. Segundo essa concepção de tolerância, a razão para sustentarmos práticas tolerantes está condicionada à estabilidade da ordem social e não a uma virtude moral. Algo como um *second-best* para os meus interesses e motivações individuais.

O panorama histórico tolerância e o modelo instrumental de justificação permite ressaltar a diferença importante entre uma prática tolerante, de um lado, e uma pessoa tolerante, de outro. Grupos majoritários podem “tolerar” certas minorias por motivos de indiferença ou tendo em vista ganhos econômicos favoráveis aos seus interesses. Iguais em poder “toleram” uns aos outros (mas não outros) pelos custos políticos elevados de um conflito potencial. Em todos esses casos tolerância é uma propriedade exclusiva das regras em jogo, e não das pessoas envolvidas. Na verdade, cada um dos agentes da relação possui

---

<sup>7</sup> Cf. Tuck 1988 e Cardoso 1996 para as relações entre ceticismo e tolerância nos séculos XVI e XVII. Para um panorama abrangente da história do conceito, ver Forst 2013.

<sup>8</sup> Berlin 1997 (b) p. 324.

<sup>9</sup> Buchanan 1975 p. 5.

razões particulares para aceitar um regime (minimante) tolerante e nada nos permite supor que exista uma razão para justificar a tolerância. Ao contrário, existem um sem número delas. Como sustenta Bernard Williams, devemos esperar que um regime de tolerância seja sustentado por “uma variedade de atitudes, e nenhuma delas se encontra diretamente ligada ao valor da tolerância ele próprio”<sup>10</sup>. A primeira razão possível para tolerarmos é de ordem instrumental. Segundo essa concepção de tolerância, teríamos razões “externas” para aceitarmos regras de convivência mútua, mas não propriamente razões “internas” aos nosso próprios padrões normativos, isto é, entendemos as consequências negativas de não respeitá-las, mas não as endossamos por considerações normativas<sup>11</sup>. O argumento responde de maneira cética a nossa pergunta.

Mesmo aceitando que políticas de *modus vivendi* foram, e ainda são, mecanismos na estabilidade de regimes políticos, gostaria de perguntar se não teríamos uma razão propriamente *moral* para endossarmos práticas de tolerância. Uma razão pessoal para respeitar pontos de vista francamente opostos ao meu no momento em que precisamos decidir coletivamente a natureza e o destino de nossa sociedade (no meu caso em particular, uma razão moral para aceitar que alguém defenda a proibição do aborto, o ensino do criacionismo bíblico, a divulgação de posições políticas abertamente autoritários e [por que não?] o direito de gostar de futebol). Existe um sentido óbvio no qual autoridades e oficiais possuem o dever de tolerar: a mera existência de uma regra de tolerância exige, por exemplo, que os agentes responsáveis pelo sua aplicação tenham que aceitar suas consequências *qua* oficiais. Meu ponto aqui é mais forte do que isso. Gostaria de investigar se temos o dever de tolerar *qua cidadãos*, isto é, se a tolerância é uma virtude política específica que podemos exigir a partir de uma moralidade política democrática.

Por que um modelo instrumental de tolerância é insuficiente? A principal razão para isso pode ser denominada como “problema da contingência”. É verdade que qualquer organização estável de poder entre diferentes concepções de bem necessita de regras mínimas de tolerância para que cada uma das partes possa proteger seus respectivos valores. Também é verdade que razões de ordem puramente estratégicas são capazes de explicar a estabilidade de um sistema (mínimo) de instituições liberais. Contudo, existe um conjunto inumerável de cenários de estabilidade possíveis e em apenas um número muito reduzido deles a “tolerância estratégica” entre as partes é compatível com uma reivindicação de equidade entre as partes envolvidas. Como mencionei anteriormente, não há nada no conceito de tolerância que proíba sua aplicação a contextos antiliberais. Will

---

<sup>10</sup> Williams 2005 p. 138.

<sup>11</sup> Hart 1961 pp. 86-87 para a distinção entre razões “internas” e “externas” para aceitarmos uma regra.

Kymlicka fornece o Império Otomano como um exemplo paradigmático de um regime de tolerância não-liberal. Neste sistema, a despeito da liberdade de culto *entre* diferentes denominações religiosas, não há qualquer garantia de liberdade individual *interna* aos grupos - algo como uma pequena “confederação de teocracias” nas palavras de Kymlicka<sup>12</sup>. A tolerância religiosa nesse caso é condicionada ao pertencimento de alguma das religiões oficialmente aceitáveis pelo regime. A própria adoção de medidas discriminatórias como um regime de apartheid ou de sub-cidadania (tanto legal como efetiva) podem ser entendidas, do ponto de vista instrumental, como práticas de “tolerância”. Basta traduzi-las na linguagem da estabilidade social: uma maioria moral encontra-se disposta a “aceitar” a presença de minorias étnicas ou religiosas *contanto que* seus valores e modos de vida não interfiram na organização da sociedade. Esse privilégio político é restrito àqueles capazes de infligir dano ao inimigo<sup>13</sup>. De um ponto de vista instrumental, portanto, não é só a tolerância que deixa de ser um valor específico mas todos os valores que tornam legítima a igualdade entre os indivíduos. Mesmo quando lidamos com regimes políticos nos quais a igualdade de direitos entre os cidadãos é um dos requisitos fundamentais da legitimidade política, a mera existência de práticas estáveis de “convívio mútuo” serviria para justificar normativamente a incorporação de novas pessoas. Por que deveríamos, por exemplo, em uma sociedade extremamente diversificada como a brasileira respeitar os valores de membros de comunidades francamente minoritárias, como certas etnias indígenas ou grupos sociais destituídos de recursos, se eles não possuem (no momento) poder efetivo de causar dano? Bastaria que dois grupos majoritários quaisquer deixassem as diferenças de lado para imporem um consenso intolerante sobre todos os outros<sup>14</sup>.

Por definição, minorias tendem a ser controladas politicamente pelas forças sociais às quais estão sujeitas e não há explicação “instrumental” possível que possa justificar uma relação de tolerância equânime entre elas: *x* deve ser “tolerado” se, e *apenas* se, puder *efetivamente* causar dano em *y*. A despeito de constituir nosso critério básico de legitimidade política, a relação de igualdade entre os sujeitos da tolerância é apenas uma possibilidade empírica entre tantas outras. Preferi-la sobre as demais é completamente contingente - e instrumentalmente “irracional” - caso não recorramos a um critério

---

<sup>12</sup> Kymlicka 1992 pp. 35.

<sup>13</sup> Esses modelos equivaleriam às concepções de “permissão” e “coexistência” na tipologia histórica de Rainer Forst. Cf. Forst 2013 seção 2. Ver também o seu excelente verbete para a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/toleration/>).

<sup>14</sup> Podemos pensar aqui, por exemplo, na recente “união estratégica” entre as duas maiores denominações religiosas francesas (católicos e muçulmanos) contra a decisão democrática de legalizar o casamento homoafetivo no país (ver Baruch 2013). A questão é: por que eles *deveriam* tolerar essa derrota política?



normativo independente para justificarmos nossa escolha. O argumento da contingência nos diz que ou bem todos os agentes morais possuem *prima facie* os mesmos direitos à tolerância, ou é arbitrário aceitarmos que apenas alguns sejam dotados desse direito apenas por conta de uma relação contingente de poder<sup>15</sup>.

Uma tentativa importante de superar essa limitação normativa é encontrada nos trabalhos de Judith Shklar. A filósofa aprimorou as bases do argumento instrumental por meio do que denominou “liberalismo do medo”<sup>16</sup>. O respeito pela liberdade individual é a condição necessária para que as pessoas possa realizar e promover seus valores e crenças sem medo de serem coagidas. Assim, na definição de Shklar, o liberalismo do medo consiste na “defesa robusta da igualdade de direitos e de sua proteção legal” já que “os cidadãos devem possuí-los para que possam preservar sua liberdade e protegerem a si mesmos contra abusos”<sup>17</sup>. Qualquer que sejam nossos valores ou convicções, estamos em melhores condições quando contamos com as mesmas proteções legais e o dever mínimo de respeito mútuo a essas liberdades. De fato, a universalização do medo fornece um critério normativo mínimo para o problema da contingência da equidade (afinal nada mais igualitário do que uma paixão humana). O problema é que apenas deslocamos a questão. Nem todos possuem o mesmo poder de “impor medo” aos demais. Além disso o aparato coercitivo do Estado é notório pela a capacidade (sinistra, é verdade) de calcular e regular a “parcela de medo” que pode distribuir entre seus cidadãos. De tal forma que a as prerrogativas da tolerância possam ser traduzida facilmente em uma função da percepção de ameaças críveis entre os diferentes grupos sociais<sup>18</sup>.

Claramente não é isso que temos em mente quando buscamos uma razão moral para justificar um dever de tolerância. Caso constitua um valor específico, o conceito exhibe uma dimensão de equidade que não pode ser justificada apenas por modelos instrumentais. Nesse sentido podemos concluir que reivindicações de tolerância são também reivindicações de justiça.

## II

---

<sup>15</sup> Contudo, para uma tentativa de justificação “contingencial” de valores igualitários, ver Rorty 1989.

<sup>16</sup> Shklar 2004.

<sup>17</sup> Ibid. p. 164.

<sup>18</sup> Um problema adiconal enfrentado pelo liberalismo do medo é que é no mínimo implausível sustentarmos que o temor da violência física supere *sempre* - como parece supor Shklar - os sentimentos igualmente fundamentais de temeridade em relação a Deus, de dignidade pessoal, ou do desejo de reparação histórica. Todas elas motivações comuns em contextos de pluralismo moral.

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

Uma parte importante da tradição liberal encontrou no valor da autonomia pessoal a justificação mais usual para a tolerância: devemos reconhecer o valor intrínseco das escolhas pessoais - quaisquer que elas sejam - na formação de agentes plenamente morais. O resultado de que diferentes indivíduos adotem fins contraditórios entre si, impossíveis de serem racionalmente conciliados, serve apenas para reforçar a convicção liberal segundo o qual devemos escolher por nós próprios aquilo que confere sentido em nossas vidas. A defesa normativa mais importante desse ideal ético de autonomia pessoal encontra sua formulação no terceiro capítulo de *Sobre a Liberdade* de John Stuart Mill. Segundo Mill, a possibilidade de vivenciarmos “diferentes experimentos de vida” é uma condição essencial para a constituição do bem-estar humano<sup>19</sup>. Mesmo concepções de bem tidas como “erradas” ou “repugnantes” aos olhos da maioria são, na verdade, cruciais na constituição da autonomia pessoal uma vez que apenas pelo confronto entre diferentes perspectivas e pela tentativa e erro individuais podemos encontrar os valores que realmente constituem nossa concepção de bem.

Trazido às suas últimas consequências, o argumento nos leva à conclusão extrema, e difícil de ser sustentada, de que apenas uma vida devotada à “autenticidade” individual é digna de ser vivida – palavras de Oscar Wilde em *O Retrato de Dorian Gray*, “a finalidade da vida é o autodesenvolvimento [...] é para isso que cada um nós se encontra no mundo”<sup>20</sup>. Em sua forma tradicional, contudo, o argumento autonomista a favor da tolerância é mais plausível. Se todos devemos ser pessoas autônomas, i. e. deliberando por nós mesmos quais dentre a pluralidade de valores morais acessíveis a nós devem ser priorizados ou rejeitados em nossas vidas, então assegurar uma coexistência minimamente estável entre diferentes pontos de vista moral (ou “experimentos de vida”) é uma exigência prática importante. Logo, devemos tolerar as consequências potencialmente desagradáveis frutos da autonomia pessoal. De acordo com o argumento autonomista, portanto, conflitos

---

<sup>19</sup> Mill 2008 p. 63. No entanto, para alguns autores é cabível separarmos, de um lado, o princípio de liberdade milliano e, de outro, o argumento perfeccionista sobre o autodesenvolvimento individual. Ver Grey 1996 para uma boa revisão bibliográfica da discussão.

<sup>20</sup> Wilde 1946 p. 158.

morais são (i) inevitáveis e (ii) potencialmente virtuosos para o desenvolvimento moral individual. Inevitáveis porque ocorrerão em qualquer sociedade organizada por instituições livres.

Digamos que uma mulher escolha uma vida de autoafirmação pessoal contra as convenções sociais vigentes, recusando os papéis tradicionais impostos pela família e por outros deveres, como a reprodução desses papéis entre as gerações mais novas. Digamos também que tenha optado deliberadamente por dedicar seus esforços a algumas causas - importantíssimas do seu ponto de vista - para o progresso, deixando de lado com isso a possibilidade de instituir uma família. De seu ponto de vista, a luta pela emancipação feminina e pela abolição de papéis sociais convencionais tem prioridade sobre outros comprometimentos possíveis em sua vida. Nada poderia ser mais contraditório do ponto de vista de uma mulher voltada à reprodução de valores familiares e da defesa de modos de vida tradicionais (talvez em nome dos valores como segurança e sentimento de pertencimento). Uma série de conflitos morais insolúveis decoreem dessas posições. Descriminalização do aborto, legalização e suporte público para o divórcio, educação segregada, liberdade de expressão, programas de controle de natalidade, etc., são apenas alguns dos conflitos políticos irreduzíveis entre as duas concepções de bem. Para o argumento da autonomia individual, entretanto, a maior parte deles pode ser reformulada na forma de reivindicações acerca da liberdade pessoal dos indivíduos, o que os torna passíveis de serem resolvidos. Impedir o direito de saída do casamento, ou que as mulheres tenham pleno controle sobre sua reprodução são casos graves de preferências externas, i. e. de preferências sobre a autonomia alheia e, de acordo com a valor da autonomia pessoal, ilegítimas. Simetricamente, o mesmo argumento poderia ser usado contra a tentativa de proibir, ou dificultar, com a ajuda do Estado formas de vida tradicionais, por exemplo, obrigando o controle de natalidade ou proibindo de valores familiares. Temos assim no valor da autonomia pessoal uma razão moral para respeitarmos os valores alheios.

É preciso chamar a atenção para a diferença crucial entre o ideal ético de autonomia *pessoal ou individual*, por um lado, e um conceito mais amplo, mas igualmente importante, de autonomia *moral*, por outro. Quando falamos em autonomia moral, normalmente estamos nos referindo às condições adequadas para o pleno exercício do raciocínio moral, isto é, aquelas condições que nos permitem atribuir a alguém o estatuto de agente moral responsável pelas escolhas que realiza. Diferentes teorias morais irão especificar tais condições de modos distintos<sup>21</sup>. Entretanto, algumas dessas exigências são

---

<sup>21</sup> John Rawls, por exemplo, define “autonomia moral” como a presença de duas faculdades específicas, necessárias ao funcionamento dos sentidos de responsabilidade de equidade pessoais: (i) a capacidade de

tão elementares que desconfiaríamos caso alguma teoria não as incluíssem no conjunto de condições. Em primeiro lugar, a noção de agente moral exige um critério de identidade pessoal, ou capacidade de formular “desejos de segunda ordem”, na definição de Harry Frankfurt. Isto é, a possibilidade de formular e revisar nossos desejos e motivações imediatas para a ação, de tal forma que possamos identificarmos com nossas escolhas e demandar integridade nas decisões alheias<sup>22</sup>. Além disso, o conceito de agência moral requer que os meios adequados para o bom funcionamento do processo de escolha e revisão de nossas preferências sejam satisfeitos. Os meios mais usuais são: uma esfera considerável de discricionariedade legal em nossas vidas, um grau adequado de instrução, a satisfação de necessidades humanas básicas, etc.. Condições sem as quais nossas ações (ou uma parte considerável delas) não poderia ser entendidas como autônomas. Por outro lado, o que estamos chamando de autonomia pessoal é uma tese substantiva pela qual a liberdade individual efetiva na escolha de nossas vidas é um dos elementos mais importantes daquilo que caracteriza uma “boa vida”. Trata-se de um princípio normativo forte que exclui formas de vida “heterônomas” (isto é, não escolhidas ou não revisadas efetivamente pelos próprios agentes morais) do campo ético.

Podemos caracterizar a autonomia pessoal como valor a partir de um princípio *liberal-perfeccionista*: qualquer concepção de bem deve ser permitida, independente de sua correção moral, contanto que aqueles que a sustentam tenham chegado a essa conclusão (a) por meio de uma deliberação individual efetiva e (b) em contextos de diversidade moral. El é um princípio “perfeccionista” na medida em que uma doutrina ética específica (autonomia pessoal) constitui o resultado a ser maximizado pela autoridade política, de tal forma que outras considerações normativas tenham um valor derivado (como, por exemplo, igualdade, coesão social, etc.). Cabe ao uso legítimo do poder maximizar a esfera de liberdade pessoal na sociedade. Ao contrário de outras formas de perfeccionismos no entanto - nos quais cabe ao Estado guiar os cidadãos nos valores adequados - o princípio aceita o argumento liberal da pluralidade de modos de vida, já que o valor fundamental a ser promovido é justamente a possibilidade de escolha individual de valores morais. “Quando não é próprio caráter pessoal quem pauta a conduta de alguém”, afirma Mill, “mas as tradições ou costumes alheios, encontra-se ausente um

---

distinguir o certo e o errado, e (ii) a capacidade de adotar, e revisar quando necessário, uma concepção específica de bem (Rawls 1971 p. 19). Entretanto, não precisamos nem mesmo nos ater a indivíduos quando falamos em autonomia moral. Em um sentido republicano, uma vida pública livre da dominação estrangeira, por exemplo, pode constituir as condições para a “autonomia moral” de uma comunidade política.

<sup>22</sup> Frankfurt 1998 p. 12.

dos ingredientes fundamentais da felicidade humana e o principal ingrediente do progresso individual e social”<sup>23</sup>. Uma vida digna de ser vivida é, sobretudo, uma vida efetivamente autorrefletida<sup>24</sup>.

Como delimitar as fronteiras da tolerância por meio do argumento autonomista? O que nos impede, por exemplo, de promovermos formas de vida belicosas, ou abertamente tirânicas, de autodesenvolvimento individual? Imagine que alguém escolha uma vida dedica ao lar enquanto realização máxima da felicidade humana apenas após refletir “livremente”, tal como Ulisses, sobre uma trajetória de guerra, pilhagem e misoginia. É difícil encontrarmos um modo de vida mais autônomo que o de Ulisses e ao mesmo tempo dificilmente deveríamos tolerá-lo em nossa sociedade. A resposta perfeccionista para isso se encontra nas condições adequadas de deliberação: uma escolha é autônoma *apenas se* ocorrer protegida da coerção alheia. De acordo com o famoso “princípio do dano alheio” milliano (para usarmos uma tradução livre de *harm principle*) a única justificação aceitável para a interferência nos projetos de vida individuais é, justamente, a prevenção do dano causado em terceiros<sup>25</sup>. Mesmo que determine livremente que apenas a erradicação de todos os imigrantes em minha sociedade poderia realizar meu ideal de boa vida em sociedade, cabe ao Estado impedir que isso aconteça em nome da autonomia daqueles que se encontram ameaçados por essa concepção de bem. Em outras palavras, não temos o dever de tolerar aquilo que causa danos a outros.

Um forma neutra de garantir o máximo de proteção a todos é assegurando a prioridade das liberdades individuais em relação às concepções de bem. Encontramos no reconhecimento da liberdade alheia o escopo necessário à tolerância. Todavia, existe uma objeção conhecida quanto à tentativa perfeccionista de justificar a prioridade das liberdades individuais. Objeção essa que possui implicações problemáticas para a tolerância. Se o perfeccionismo liberal não encontra problemas em derivar a prioridade dos direitos individuais de um ideal ético específico (a autonomia pessoal), isso não significa que ele seja minimamente imparcial entre as concepções de bem protegidas por esses direitos. Apenas formas de vida fundadas na autonomia pessoal, e que não ameacem a autonomia pessoal alheia, encontram abrigo no dever de tolerância. Mas como podemos

---

<sup>23</sup> Mill 2008 p. 63.

<sup>24</sup> Para usarmos mais uma vez o caso de Rawls, sua teoria só aceitaria o princípio de autonomia pessoal caso afirmasse que, para além da capacidade de formular e rever concepções de bem, apenas concepções escolhidas *livremente* pelos indivíduos seriam moralmente valiosas. Sua teoria é nesse sentido liberal mas não perfeccionista.

<sup>25</sup> Mill 2008 p. 14

definir “autonomia pessoal” sem recorrer a um argumento circular, do tipo “aquilo que as pessoas escolhem livremente”?

O problema pode ser formulado de outra forma. O que devemos fazer com aqueles que alguém *não querem* exercer sua liberdade individual para a escolherem modos de vida autônomos? A mera proteção legal das decisões individuais - tal como assegurada pelo princípio do dano alheio - não protege *apenas* concepções de bem pró-autonomia pessoal. Pelo contrário. Elas não decorrem da mera possibilidade de exercício de minhas escolhas individuais, sejam elas quais forem<sup>26</sup>. *Efetivamente* escolho não ser autônomo em relação aos meus valores morais - escolhas de todo modo sempre difíceis de serem feitas de custosas em nossas vidas pessoais. A saída fácil do liberalismo clássico foi definir o conceito de liberdade (a “verdadeira” liberdade) como sinônimo de autonomia pessoal. Existe, contudo, algo inquietante no raciocínio de que (i) “*x* deve ser autônomo”, mas (ii) “*x* decide livremente (isto é, de acordo com as decisões efetivas do agente) não ser autônomo”, podemos intervir em suas decisões pessoais visando *aumentar* sua liberdade pessoal. Isaiah Berlin ilustrou esse paradoxo em sua análise do conceito de liberdade positiva: “uma coisa é afirmar que eu posso ser coagido para o meu próprio bem [...] outra coisa é afirmar que, caso seja para o meu próprio bem, então eu não estou sendo, de fato, coagido” - uma vez que minha verdadeira essência como ser racional assim o teria aprovado<sup>27</sup>. Tenho o dever de tolerar a decisão autônoma do outro. Mas não posso considerar como autônoma certas decisões. Logo, devo tolerar apenas o que pode ser considerado autônomo de acordo com um critério perfeccionista exigente de autonomia.

Voltemos ao caso anterior. A tolerância mútua entre a mãe tradicionalista (para o qual segurança e lealdade familiar são valores fundamentais) e a feminista engajada (comprometida com o autodesenvolvimento individual) era possível na medida em que ambas deveriam respeitar as decisões pessoais alheias. Não é preciso muito esforço para ver que o princípio perfeccionista não é imparcial entre esses dois modelos de vida. De fato a feminista deve tolerar a decisão de alguém que, após deliberação pessoal, venha a escolher um papel voltado aos valores familiares. Deveria ela, entretanto, estender essa mesma tolerância à influência da mãe sobre o restante da família? A resposta é não. Nenhuma forma de influência ou autoridade exterior ao indivíduo deve ser objeto de tolerância. Todavia, ao aceitarmos essa decorrência aparentemente trivial do dever de tolerância nos damos conta de que não existiria um critério normativo possível para decidir se alguém “escolheu livremente” aquilo em que acredita ou não. A própria mãe um

---

<sup>26</sup> Gray 1996 p. 126-127.

<sup>27</sup> Berlin 1997 (c) p. 205.

dia foi influenciada pelo modo de vida de seus pais. Ou ainda, circunstâncias contingências em sua vida a levaram a privilegiar a segurança do lar sobre o autodesenvolvimento individual. Na verdade ninguém poderia escolher verdadeiramente um estilo de vida heterônomo.... O mesmo raciocínio vale para qualquer outra forma “coercitiva” de associação como as igrejas, minorias culturais tradicionais e partidos políticos radicais. Todos esses são casos nos quais a própria presença de uma autoridade moral exterior é o motivo pelo essas associações são valorizadas. É importante notar aqui que não estamos falando da submissão social das mulheres ou dos fiéis, ou da imposição de uma currículo religioso nacional a todos os cidadãos, mas apenas da suspeita de que certas concepções de bem não priorizam o valor intrínseco das escolhas pessoais.

Por um lado, isso não impede a existência de formas de vida religiosas ou tradicionalistas. Por outro, contudo, o princípio impede que a tolerância seja valorizada por razões *internas* às próprias concepções de bem. Em todos os casos nos quais valores diferentes colidirem, a solução é reinterpretá-los a partir do valor da liberdade individual. Qualquer argumento de tolerância colocará restrições àquilo que podemos exigir do uso legítimo do poder – afinal, de outro modo tolerar não seria difícil. Todavia, ao restringir a tolerância ao valor da liberdade individual, fortalecemos o argumento conservador segundo o qual o ideal de tolerância não passa, na verdade, de uma fraude conceitual a favor de um individualismo secular<sup>28</sup>. Um uso não consentido da coerção para aumentar o valor da liberdade pessoal na vida das pessoas.

Contemporaneamente, o argumento perfeccionista foi reformulado de forma a evitar as consequências desse paradoxo. Novas formas de liberalismo perfeccionista são encontradas no “liberalismo multicultural” de Charles Taylor, no “liberalismo ético” de Ronald Dworkin e, principalmente, na inovadora defesa do perfeccionismo empreendida por Joseph Raz. Na verdade, é possível afirmar que *The Morality of Freedom*, publicado pela primeira vez em 1986, tenha sido a tentativa teórica mais importante de refundar as teses do liberalismo clássico desde *Sobre a Liberdade* de Mill<sup>29</sup>. Não é possível fazer justiça ao escopo geral da obra. Contudo, gostaria de utilizar os argumentos Raz como um exemplo recente importante da tentativa de fundamentar a tolerância no valor da autonomia pessoal. Raz rejeita, de saída, o problema da “fraude” liberal. Se a autonomia pessoal é um dos componentes mais importantes do bem-estar individual, e a função de uma autoridade legítima é promover o bem-estar de seus cidadãos, então garantir e

---

<sup>28</sup> Para o argumento da “fraude”, ver MacIntyre 1988 p. 345. Barry 1995 em detalhes discute o argumento conservador.

<sup>29</sup> Cf. Taylor 2000; Dworkin 2011; e Raz 1986.

promover a autonomia individual constitui a própria finalidade de um Estado liberal. É ele quem assume a responsabilidade direta de promover o princípio perfeccionista na sociedade e não mais os indivíduos - “[O] princípio de autonomia não só permite como exige que governos [sic] criem oportunidades moralmente valiosas e eliminem as oportunidades moralmente repugnantes”<sup>30</sup>. Em segundo lugar, Raz alarga a interpretação do princípio do dano alheio eliminando a aparente instabilidade entre a liberdade individual, de um lado, e a maximização social da autonomia, de outro. De acordo com o princípio liberal-perfeccionista, uma concepção de bem deve ser tolerada caso duas condições possam ser satisfeitas: (a) ausência de intervenção na sua escolha e (b) uma diversidade de opções morais igualmente acessíveis. Ela não deve ser a única opção disponível ou nem ser imposta sobre as demais. Por meio de um “princípio do dano alheio amplo”, Raz prioriza a segunda condição sobre a primeira. Se a intervenção na autonomia alheia justifica a coerção (e proíbe a tolerância), a escassez de opções morais disponíveis encontradas em uma determinada sociedade *também* justifica o uso do Estado para a prevenção do dano alheio. A única diferença é que, nesse segundo caso, trata-se de fomentar o pluralismo de valores e a diversidade de estilos de vida como política de Estado<sup>31</sup>. Afinal não exercemos nossa autonomia quando não temos sobre o que escolher. A ampliação do princípio do dano alheio justifica a promoção ativa de uma “cultura pública pluralista”<sup>32</sup>.

De que modo isso soluciona o paradoxo da autonomia? Ao invés de obrigar que indivíduos tenham que escolher autonomamente (liberdade positiva) aquilo que querem de fato escolher (liberdade negativa), o argumento indireto de Raz exige simplesmente que cada pessoa encontre o maior número possível de formas de vida disponíveis em sua sociedade. Uma cultura pluralista o ajudará indiretamente a ser autônomo em suas decisões. Mesmo quando o Estado protege concepções de bem “heterônomas”, a quantidade *total* de diversidade moral é elevada com a presença de mais uma forma de vida possível. Um cidadão raziano não é obrigado a levar uma vida autêntica, mas apenas a promover uma cultura pública pluralista<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Ibid. p. 417.

<sup>31</sup> Ibid. p. 373-374.

<sup>32</sup> Ibid. p. 421-422.

<sup>33</sup> Para utilizarmos uma analogia urbanística, seria preferível vivermos em uma cidade que nos ofereça tanto agitados bairros boêmios como pacatos subúrbios residenciais para *quaisquer quer sejam* nossas preferências individuais. Mesmo que alguém nunca abandone sua vida familiar religiosa, a possibilidade efetiva de uma carreira artística secular, por exemplo, é intrinsecamente superior à ausência de escolhas sobre como devemos viver. Logo, ambos teriam uma razão moral específica para aceitar estilos de vida



A coerência e a força do argumentos é inquestionável. Todavia, não creio que Raz nos ofereça um argumento perfeccionista a favor da tolerância melhor do que Mill já havia nos oferecido. A fim de evitar as implicações contraditórias do perfeccionismo, Raz leva longe demais a divisão do trabalho moral entre pluralismo cultural, de um lado, e a motivação pessoal, de outro - a divisão de fato é tão drástica que o autor a pode formular nos termos de um “paternalismo indireto”<sup>34</sup>. Por que essa divisão é problemática? Temos boas razões para *não* valorizar a diferença pela diferença. Em primeiro lugar, a promoção da pluralidade *per se* raramente é um valor genuíno do ponto de vista pessoal, algo que as pessoas valorizem elas mesmas. Normalmente temos que aceitar, ou mesmo estimular, a existência de opiniões divergentes ou do debate público para que possamos desenvolver até o fim os pressupostos e implicações de nossos argumentos. A liberdade de expressão e imprensa é um ótimo exemplo dos ganhos epistêmicos da oposição de ideias. Mas isso não é a mesma coisa que valorizar a divergência pela divergência, a não ser que eu tenha decidido, de antemão, que não existe uma resposta correta (ou que não me importe de fato com o resultado do debate). Mesmo quando aceito as virtudes epistêmicas da pluralidade não abro mão da verdade. Em segundo lugar, o encorajamento público de concepções de bem controversas, mesmo que apenas por meio de subsídios e de reconhecimento legal, e não pela supressão de alternativas, não deixa de ser um caso de uso da coerção pública. Seja na arrecadação de verbas, seja no cumprimento legal de políticas de identidade, o aparato estatal é usado coercitivamente. Além disso, todo pluralismo acaba privilegiando certas formas de vida sobre as demais - o que em regimes democráticas traz o problema ainda maior de compatibilizar as escolhas “do Estado” com as decisões majoritárias. Toda política particularista de fomento é uma forma de seleção entre inúmeras outras possibilidades.

Conta a favor do argumento que políticas multiculturais seriam uma decorrência imediata do pluralismo<sup>35</sup>. Contudo, se o objetivo da autoridade política é promover a diversidade e a liberdade individual não há razão para a promoção de uma relação justa entre diferentes concepções de bem. Pluralismo não significa favorecer apenas grupos historicamente oprimidos por majorias morais - como me parece ser o apelo por trás de algumas posições multiculturais. Ao contrário. Os mesmos motivos que levam o Estado a afirmar ou reconhecer a diferença cultural de grupos culturalmente inferiorizados o leva

---

diferentes do meu e uma cultura pluralista seria intrinsecamente superior a outras formas de vida social mesmo que os agentes que nela vivem não usufruam diretamente dessa diversidade em suas vidas.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.* p.

<sup>35</sup> Raz define sua posição como a de um “liberalismo multicultural” (Raz 1994). Para o que estou chamando de “políticas multiculturais”, ver Taylor 2000.

também a admitir (ou até mesmo a proteger legalmente) o discurso de ódio, a sátira pejorativa, a manutenção de estereótipos de gênero e raça e o privilégio histórico de algumas religiões sobre as demais – todas elas, afinal, expressões “autênticas” em uma sociedade pluralista. Por que deveríamos tolerar essas reivindicações?

Isso não é um problema grave para o esquema raziano na medida em que, como vimos, tudo o que é exigido dos cidadãos é que obedecem às políticas pluralistas do Estado. O problema é que estamos simplesmente deslocando a implausibilidade de razões internas para tolerar, do âmbito interpessoal, para a implausibilidade de razões internas para obedecer ao Estado. Peço permissão para ilustrar o argumento por meio de um exemplo. Digamos que o consumo de carne se torne uma questão pública controversa no Brasil. Tomemos o caso de um vegetariano convicto dedicado à causa da libertação animal do sofrimento causado pela ação humana. Do seu ponto de vista ético, o Estado brasileiro está (apenas) parcialmente correto ao lidar com os animais. Por um lado, ele proíbe o sofrimento injustificado de qualquer forma de vida animal, regulariza o tratamento adequado aos animais domésticos e criminaliza a captura e a venda de animais selvagens. Por outro, ele subsidia, na prática, a produção e o consumo de carne animal. Ora, ainda que o vegetariano esteja preparado para aceitar a morte de animais para o consumo humano em circunstâncias específicas, nada justificaria aceitar a industrialização da vida de milhões de bois e porcos para a satisfação das preferências gastronômicas dos consumidores<sup>36</sup>. Por trás das convicções pessoais do vegetariano, existe a crença de que não existe uma diferença moral relevante entre as espécies animais, muito menos uma diferença que justifique a produção de dor e sofrimento de algumas espécies (bois, porcos e galinhas) para o aumento relativo de bem-estar de outras (*homo sapiens*). É claro que outras concepções da relação entre homem e animal concorrem na sociedade. Para alguns, o alimento animal é uma dádiva de deus (dos deuses) aos homens e, portanto, sua ingestão é parte importante daquilo que nos constitui como espécie escolhida. Para outros, homens e mulheres são “naturalmente carnívoros” e, portanto, não faria sentido proibirmos seu consumo comercial. Já para a enorme maioria dos brasileiros essa é uma questão absolutamente indiferente em suas vidas. Contudo, nosso vegetariano é irredutível: ele não pode abrir mão de sua convicção sob o risco de perder sua própria identidade enquanto sujeito moral. Estamos diante de um conflito moral controverso com consequências importantes para a sociedade. Ainda que o vegetariano não consiga aceitar a verdade moral da alternativa religiosa - ou a legitimidade da atitude dos “apáticos” sobre o problema - o argumento autonomista oferece uma razão determinada para que tolere o

---

<sup>36</sup> Apenas em 2010 foram consumidas no país 7,5 milhões de toneladas de carne bovina, 2,7 milhões de toneladas de carne suína e 7,8 milhões de toneladas de carne de frango (cf. Silva e Sousa et alii 2011).

consumo alheio de carne. Essa razão é o próprio pluralismo de concepções acerca do convívio entre homem e natureza assegurado pelo Estado. O vegetariano mantém sua liberdade pessoal de lutar por regras mais rígidas na produção comercial de carne, e em contrapartida deve respeitar, sob risco de coerção, a liberdade pessoal do carnívoro de manter seus churrascos aos finais de semana. O estado reconhece a pluralidade de respostas igualmente corretas para a questão.

O problema é que, tal como em Mill, a razão pela qual exigimos esse sacrifício moral. A liberdade individual não é um valor forte o bastante para que o vegetariano aceite o apoio público ao massacre de animais, tal como ela não o é também do ponto de vista daqueles contrários ao aborto ou ao discurso de ódio. Muito menos ainda o é a alegação de que, no geral, o bem-estar social é maior na presença de mais diversidade nos modos de alimentação – já que isso aumenta indiretamente o leque das nossas escolhas pessoais. Aceitar isso é aceitar que a libertação animal é apenas *parcialmente* verdadeira. Ao reivindicarmos um dever de tolerância não podemos exigir que as pessoas abram mão daquilo que as identifica como agentes morais. Mais uma vez, outros valores morais igualmente relevantes em contextos de pluralismo moral acabam não entrando no escopo da tolerância.

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

### III

Existe, contudo, uma terceira possibilidade de justificarmos o dever de tolerância. Um modo de justificação que parte das premissas normativas presentes em sociedades

democráticas. Segundo essa justificativa, temos o dever de tolerar aqueles que, não obstante discordem dos nossos valores ou comprometimentos morais fundamentais, partilham conosco de um mesmo estatuto político, isto é, são *iguais* em direitos e, portanto, não podem ser arbitrariamente excluídos do escopo da igual cidadania em questões políticas fundamentais. O dever de tolerar surge naqueles casos em que positiva ou negativamente (isto é, deixando de agir) a coerção coletiva altera a estrutura de direitos fundamentais entre cidadãos de igual *status* moral. Alguém é arbitrariamente excluído desse processo quando a justificção pública de uma decisão política fundamental não oferece argumentos independentes além da verdade contida em concepções de bem específicas. Em outras palavras, temos um dever de reciprocidade entre iguais para tolerar.

Tal como os outros dois modelos de tolerância, não se trata aqui de um argumento inédito ou substancialmente controverso - ainda que seja relativamente menos comum do que os outros dois modelos de tolerância. Além disso, a filiação teórica do argumento à teoria rawlsiana da legitimidade política é evidente. Não reivindico aqui qualquer tipo de originalidade conceitual significativa em relação ao argumento, a não ser a possibilidade de formular, sem prejuízo conceitual, um argumento igualitário a favor da tolerância desenvolvido de maneira relativamente independente de sua teoria mais geral acerca da justiça<sup>37</sup>. Na verdade, a estrutura normativa do argumento é mais simples do que poderíamos esperar à primeira vista. Contra a justificção instrumental, o dever de reciprocidade entre iguais é uma virtude moral específica que pode, e, espera-se, deve ser exigida de agentes morais por uma autoridade política legítima. Contudo, diferentemente do argumento normativo oferecido pelo liberalismo clássico, ou por uma de suas revisões contemporâneas, o modo como justificamos esse dever não deriva de um ideal ético determinado nem de formas de vida social moralmente “privilegiadas”. De tal modo que em contextos de pluralismo moral, não existiriam restrições *a priori* quanto ao escopo de concepções de bem moralmente aceitáveis. Idealmente trata-se de um modelo de imparcialidade moral quanto aos usos da coerção coletiva entre os adeptos de muitas - mas não todas - as concepções de bem existentes em uma sociedade democrática.

Alguns conceitos empregados no argumento exigem explicação. Começo pelo tipo de exigência que o dever de tolerar impõe sobre sujeitos morais. Porque não devemos excluir arbitrariamente iguais em *status* de decisões políticas fundamentais, um princípio igualitário de tolerância exige que cidadãos façam uma distinção normativa entre dois

---

<sup>37</sup> Rawls 1971; 2005. Outras formulações de um argumento igualitário a favor da tolerância podem ser encontrados em Barry 1995, Nagel 1987 e Vita 2009. Para uma tentativa sistemática de desenvolver uma teoria da legitimidade em bases rawlsianas, ver Petroni 2012 cap. 5.

tipos de razões: (i) as razões que justificam a verdade de suas crenças e (ii) as razões que justificam o emprego da correção coletiva<sup>38</sup>. Enquanto cidadãos temos um “dever de civilidade” de aceitar critérios mais exigentes de justificação quando reivindicamos a alteração de princípios políticos fundamentais em nossa sociedade. Por princípios ou questões fundamentais, devemos entender aqueles contextos de disputa política nos quais estão em jogo as liberdades básicas e os direitos fundamentais alheios. Não se trata apenas de questões formalmente constitucionais - ainda que esse seja o caso paradigmático - mas também decisões que alteram substancialmente outras instituições sociais importantes capazes de provocarem mudanças *de facto* nesse conjunto de direitos (como o mercado, a família, os recursos das gerações futuras, e as relações com outras sociedades) mesmo nos casos em que essas questões não estejam devidamente “constitucionalizadas”. Caso precisemos decidir, por exemplo, se é correto ou incorreto alterar a constituição para reconhecer novas formas de família, ou se devemos descriminalizar certas formas de aborto, ou se cabe ao Estado fomentar religiões ou culturas particulares, ou ainda como devemos lidar com novas formas de contestação política (para usarmos alguns dos desafios mais recorrentes da tolerância), devemos argumentar de modo as razões oferecidas não apelem apenas para a verdade moral de uma concepção de bem determinada. Atender a essa exigência é atender àquilo que Rawls denominou “razão pública”<sup>39</sup>. É preciso notar que o simples fato de atender a essa exigência não qualifica determinadas reivindicações imediatamente como legítimas, a ponto de prescindirem de processos decisórios democráticos (eles próprios um forte candidato a se tornarem questões políticas fundamentais). Respeitar as demandas da razão pública é uma *condição necessária*, mas não suficiente, para a legitimidade de reivindicações morais controversas. Isso significa, também, que esse “fardo epistêmico” não recai sobre toda forma de reivindicações política. Trata-se apenas de elevar o padrão de justificação pública oferecido por cidadãos (e seus representantes) em controvérsias morais que impliquem a alteração da estrutura de direitos e deveres fundamentais da sociedade.

Argumentos do tipo “homossexualismo é pecado” ou “qualquer forma de manipulação de células-embrionárias ou interrupção da gestação é um crime diante de deus”, seriam dois exemplos típicos de reivindicações que não atenderiam a essa divisão entre razões. Claramente enquanto não-crente não posso aceitar que algo seja “pecado” ou que existe uma “lei divina” que pauta as ações humanas. Contudo, isso não impede que temas como aborto e casamento gay continuem a ser debatidos (e mesmo contestados)

---

<sup>38</sup> Nagel 1987 p. 229 e Vita 2009 p. 70.

<sup>39</sup> Rawls 2008 p. 217.

publicamente. Posso entender, por exemplo, que a “supressão legal da família” ou a discricionariedade individual plena da interrupção da gestação representem desafios normativos importantes a serem deliberados. O inaceitável são as razões oferecidas e não a natureza dos problemas. A falha em reconhecer isso é levar a diante controvérsias morais por meio de posicionamentos intolerantes<sup>40</sup>. O mesmo valeria, simetricamente, para decisões com consequências antirreligiosas. A erradicação do ensino religioso privado, a proibição de expressar identidades religiosas na esfera pública e, voltando ao exemplo, a proibição de consumo de carne, por exemplo, sob o argumento de que tais práticas são embasadas em concepções morais falsas, seriam igualmente intolerantes.

Isso nos permite descrever o funcionamento do dever, mas não argumentar a seu favor. Como justificar a divisão entre razões que são internas a concepções de bem e razões de legitimidade política? Fazer isso implica compreender o que significa afirmar que ninguém deve ser excluído arbitrariamente de decisões políticas fundamentais em uma sociedade democrática. De saída, é preciso deixar claro que “democracia” aqui se trata de um conceito normativo e não *apenas* de um modelo institucional de tomada de decisões políticas. O conceito deve ser interpretado como um ideal normativo, uma “sociedade de iguais”<sup>41</sup>, segundo o qual todos aqueles que se encontram sujeitos as instituições políticas, sociais e econômicas, de uma sociedade democrática partilham de uma igualdade moral fundamental. É por conta do igual *status* moral que podemos justificar tanto os mecanismos institucionais usais presentes em um regime democrático, como uma distribuição igualitária da cidadania. Reivindicações de igual cidadania englobam tanto reivindicações já estabelecidas de igualdade formais, como também a reivindicação menos reconhecida – mas por isso mesmo mais urgentes nas sociedades de hoje – de liberdades efetivas na realização dessas ideias – o que por sua vez exige uma distribuição mais igualitária de oportunidades de acesso a cargos de autoridade e de recursos sociais valiosos.

Por igual direito, portanto, refiro-me ao mesmo conjunto de direitos acessíveis a todos (além das condições necessárias para exercê-los efetivamente). Duas classes de direitos são fundamentais para qualquer argumento de tolerância. Em uma sociedade democrática isso significa que todos devem contar com as liberdades negativas tradicionais (compatíveis em princípio com outras formas de regimes políticos) mas, além disso, com o igual direito político de influenciar a natureza e o destino da sociedade. Os direitos políticos em uma democracia exigem que todo cidadão deva contar com

---

<sup>40</sup> É nesse sentido que podemos definir como *intolerante* o slogan cristão apresentado na nota 3.

<sup>41</sup> Vita 2009 p. 84.

oportunidades iguais de participação no processo político e, caso participem, devem contar com chances equitativas de influenciarem seus resultados. Oportunidades efetivamente iguais exigem, além do reconhecimento formal do direito, os meios materiais e institucionais adequados para realizá-los<sup>42</sup>. Isso significa que não apenas as concepções de bem que os cidadãos venham a professar possam ser livremente expressadas e contem com a possibilidade de serem traduzidas em partidos e outras formas de associação política como, pelo fato de serem cidadãos, que devem ser levadas politicamente a sério. Excluí-las do autogoverno democrático é, em parte, suspender os direitos políticos efetivos de uma parcela da população. Na excelente formulação de Thomas Scanlon, “o que [o valor] da tolerância expressa é um reconhecimento de igual pertencimento político [...] um reconhecimento de que os outros possuem tanto direito como eu de contribuir para a definição de nossa sociedade”<sup>43</sup>. Condicionar os direitos políticos efetivos de alguém em questões importantes à verdade moral de suas convicções ou à “decência” de seu estilo de vida é, na verdade, uma forma grave de alienação democrática.

Temos assim uma caracterização da noção de “exclusão arbitrária”: alguém é arbitrariamente excluído de uma decisão política fundamental quando seus iguais direitos políticos, ou a efetividade de seus iguais direitos políticos, são condicionados a verdades morais com as quais não poderia concordar. A distinção entre direito e efetividade é crucial para entendermos o valor da tolerância. Para usarmos um exemplo dramático - mas não exatamente extraordinário em nossa história política - entre 1969 e 1979 no Brasil o Ato Institucional no. 5 promulgado pelo governo militar do general Costa e Silva condicionou a concessão de todos os direitos políticos vigentes no país (art. 5), além do acesso à própria justiça procedimental (art. 10), aos valores morais de uma parcela da sociedade brasileira<sup>44</sup>. Os defensores e juristas do regime utilizaram a noção de “liberdade vigiada” para condicionar a validade da cidadania ao consentimento dos valores defendidos pelo regime. Entre eles, a crença de que um governo de elites militares era única solução segura para o país. O exemplo é extremo porque se trata, sobretudo, de um governo ilegítimo do ponto de vista moral. Mas ele é importante para ilustrar como a

---

<sup>42</sup> Ver Przeworski 2010 p. 66, para uma análise mais detalhada das diferenças entre o mero “igual direito de participar”, por um lado, e “oportunidades efetivamente iguais de participação”, por outro.

<sup>43</sup> Scanlon 2003 p. 193.

<sup>44</sup> Talvez esse seja um dos casos mais dramáticos de exclusão política na história recente do Brasil. Ao utilizá-lo, não estou sugerindo que esses mesmos direitos não estivessem ameaçados bem antes do AI-5, nem que sua mera revogação legal foi suficiente para abolir mecanismos “extra-legais” de coerção como ameaças, sequestros e tortura. Para a noção de “liberdade vigiada”, ver o texto integral do Ato: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=194620>.

supressão legal da cidadania é o caso-limite da intolerância. Sociedades tolerantes podem ser pensadas em graus. Se na sociedade brasileira de hoje praticamente ninguém é excluído dos direitos políticos formais, a ausência de efetividade desses mesmos direitos entre minorais religiosas, morais e socioeconômicas é inegável. Condicionar a efetividade da cidadania a uma verdade moral controversa partilha, em ambos os casos, do mesmo tipo de erro.

Devido a natureza moral do argumento, demandar um dever de reciprocidade em nossas reivindicações morais não parece, à primeira vista, nos levar mais longe do que o apelo à autonomia individual nos havia levado. Afinal, exigir daqueles que se engajam em casos extremos de conflito moral uma alguma forma de “imparcialidade argumentativa” é aparentemente tão fraudulento do ponto de vista das concepções de bem quanto ideais perfeccionistas. Não estaríamos diante de apenas mais um projeto sectário de poder com falsas pretensões de universalidade? Na medida em que perguntas como essa podem de fato ser respondidas, existem três pontos importantes do argumento que merecem nossa atenção. Em primeiro lugar, é preciso chamar a atenção para uma distinção básica no que diz respeito ao sentido de imparcialidade que está sendo discutido. Quando afirmei na seção anterior que o nosso vegetariano radical nunca poderia aceitar a legitimidade de outras concepções de bem quanto ao trato de animais, estava me referindo a dificuldade de aceitar - do seu ponto de vista - que o Estado seja neutro, ou imparcial, entre diferentes *concepções de bem*. Mas, isso é diferente de obrigá-lo a aceitar a legitimidade de que outras *peessoas* endossem concepções de bem diferentes da sua. Existe uma diferença importante entre a obrigação de (i) aceitar que  $x$  é legítimo, e (ii) aceitar que é legítimo que  $p$  tenha a crença que  $x$  é legítimo. Trata-se de dois níveis de legitimidade distintos que argumentos a favor do reconhecimento cultural (como é o caso do liberalismo perfeccionista) têm dificuldade em estabelecer. Quando justificamos a tolerância por meio de argumentos segundo os quais o convívio mútuo entre diferentes concepções de bem promove a estabilidade social, ou promove a autonomia individual das pessoas, estamos na verdade exigindo que as pessoas aceitem (i), e não (ii)<sup>45</sup>. Não é preciso que pessoas tolerantes - no sentido específico do argumento igualitário - respeitem a validade de doutrinas alheias às suas, mas que aceitem o *status* moral e a responsabilidade individual daqueles que as endossam. Se temos o dever de tolerar, temos o dever de tolerar *peessoas* e não *concepções de bem* com valores distintos dos nossos.

---

<sup>45</sup> O próprio Rawls é ambíguo quanto a questão, oscilando entre esses dois usos em sua obra tardia. Cf. Rawls 2005 esp. palestra IV na qual desenvolve a noção de um “consenso sobreposto” de diferentes *concepções* de bem.



Isso nos leva ao segundo ponto. Não devemos entender como uma pretensão do argumento ser imparcial quanto aos *resultados* das controvérsias - o que seria de todo modo impossível na prática. É provável que algumas doutrinas tenham mais dificuldade do que outras em se desenvolver em uma cultura democrática, mesmo levando em consideração contextos de pluralismo moral. Mas isso não decorre de uma tentativa estatal de fomentar oficialmente certas concepções consideradas intrinsecamente melhores do que outras. Nem tampouco o argumento pretende ser imparcial quanto aos custos pessoais em que cada cidadão incorre ao aceitar o dever de tolerar. Seria impossível o Estado avaliar o quão oneroso cada decisão seria para cada grupo social. Como bem formulou Álvaro de Vita, “o mero fato de que decisões políticas impõem custos aos interesses ou às convicções morais ou religiosas de alguns (ou muitos) cidadãos, tal como eles as entendem, não é uma razão suficiente para considerar que há uma violação à norma de neutralidade”<sup>46</sup>. Logo, o argumento não poderia ser acusado de não cumprir aquilo que ele não pretende oferecer.

Por fim, uma interpretação difundida do ideal de imparcialidade afirma que, em sua essência, o argumento almeja neutralizar os conflitos morais genuínos de uma democracia. Dado que esses confrontos são inevitáveis e potencialmente benéficos para a contestação do *status quo* político, a tentativa de contorná-los por meio de conceitos abstratos como igualdade e reciprocidade, teria por resultado indesejado um tipo “opressivo” de consenso social no qual a verdadeira contestação política ficaria de fora<sup>47</sup>. Dois pontos precisam ser assinalados aqui. Em primeiro lugar, é preciso concordar que o argumento é, em parte, correto. *Caso* a tolerância fosse a única exigência da reciprocidade entre iguais, isto é, caso o dever de imparcialidade fosse a única dimensão da justiça, então a crítica ao igualitarismo faria sentido. Entretanto, as condições necessárias à autonomia moral individual e ao pleno exercício da cidadania democrática exigem uma distribuição justa de recursos e oportunidades sociais que vão muito além da imparcialidade moral em questões controversas. Não temos um dever de tolerar injustiças sociais. Na verdade, podemos afirmar que a demanda por tolerância sem justiça social é uma forma comum de ideologia política em sociedades desiguais. Em segundo lugar, o dever de respeito mútuo tem por objetivo permitir que reivindicações de minorias políticas e culturais tenham o mesmo estatuto frente ao poder político que grupos historicamente estabelecidos ou culturalmente hegemônicos, e que possam contestar abertamente crenças, valores e

---

<sup>46</sup> Vita 2009 p. 78.

<sup>47</sup> A crítica aparece em diferentes formas. Dois exemplos paradigmáticos são Foucault [1984] 2001 p. 1525 e Adorno & Horkheimer 1985 p. 27. Vale ressaltar que essa incompreensão é mais um motivo para colocarmos em segundo plano a proposta de um “consenso sobreposto” de concepções abrangentes, tal como concebido por Rawls (ver nota 45).

estilos de vida injustos mas que, por alguma razão, são tacitamente reproduzidos na sociedade. Reivindicações essas, vale notar, que de outro modo seriam excluídas da esfera pública por conta dos custos elevados da contestação. Uma forma alternativa de conceber um princípio igualitário de tolerância é entendê-lo como a distribuição social desses custos entre concepções de bem com poderes de barganha desproporcionais.

É verdade que uma implicação do modelo é favorecer potencialmente todas as formas de minorias, sejam elas agradáveis ou não para nós. Contudo, penso que esse seja um custo baixo que temos que pagar. Em uma sociedade como a nossa, na qual minorias de gênero tem sua integridade física ameaçada simplesmente por exercerem sua sexualidade, grupos étnicos e raciais não são levados a sério em sua reivindicação histórica de reparação, em que um número cada vez maior de cidadãos que se identificam como não-crentes não encontra espaço na política ou na mídia para expressarem seus valores, e reivindicações de estilos de vida socialmente periféricos são tratados com os mesmos mecanismos repressivos utilizados em governos militares, um dever democrático de tolerância teria implicações radicais e até hoje inimagináveis para a história de nossa esfera pública.

Caso exista um valor moral próprio na posição de aceitarmos que outros façam parte de nossa vida em comum, mesmo quando não podemos de fato concordar com os valores que pautam suas ações, então acredito que uma concepção igualitária desse convívio seja nossa melhor opção. Até o momento.

## Bibliografia:

ADORNO; T. W. & HORKHEIMER; M. 1985 *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BARRY; B. 1995 *Justice as Impartiality: a treatise on social justice vol. II* Oxford: Clarendon Press.

BARUCH; M. O. 2013 “Gay marriage and the limits of French liberalism” in: *Dissent* fall 2013 (<http://www.dissentmagazine.org/article/gay-marriage-and-the-limits-of-french-liberalism>).

BERLIN; I. 1997 (a) “The Pursuit of the Ideal”, in: *The Proper Study of Mankind: an anthology of essays* New York: Farrar, Straus and Giroux, pp. 1-16.

\_\_\_\_\_. 1997 (b) “The Originality of Machiavelli” in: *The Proper Study of Mankind: an anthology of essays* New York: Farrar, Strauss and Giroux, pp. 269 – 325.

\_\_\_\_\_. 1997 (c) “Two Concepts of Liberty” in: *The Proper Study of Mankind: and anthology of essays* New York: Farrar, Strauss and Giroux, pp. 191 – 242.

BUCHANAN; J. 1975 *The Limits of Liberty: between Anarchy and Leviathan*, Chicago: Chicago Univ. Press.

CARDOSO; S. 1996 “Uma fé, um rei, uma lei: a crise da razão política na França das guerras de religião” in: NOVAES; A. (org.) *A Crise da Razão* São Paulo: Companhia das Letras pp. 173-193.

DWORKIN; R. 2011 “What is a Good Life?” in: *The New York Review of Books* February (11).

FOUCAULT; M. [1984] 2002 “Le retour de la morale”, in: *Dits at Ecrits t. 2: 1976-1984*. Paris: Gallimard, pp. 1515-1526.

FRANKFURT; H. 1998 “Freedom of the Will and the concept of a person” in: *The Importance of what we care about: philosophical essays*. Cambridge: Cambridge Press pp. 11-25.

FORST; R. 2013 *Toleration in Conflict: Past and Present* Cambridge: Cambridge Press.

- GREY; J. 1996 *Mill on Liberty: A Defense* (2<sup>nd</sup>. ed.) New York: Routledge
- KYMLICKA; W. 1992 "Two Models of Pluralism and Tolerance" in: *Analyse & Kritik* 13 pp. 33-56.
- MACINTYRE; A. 1988 *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame Press.
- NAGEL; T. 1987 "Moral Conflict and Political Legitimacy", in: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, n. 3 pp. 215-240.
- PETRONI; L. C. 2013 *Liberalismo Político: Uma Defesa* dissertação apresentada ao Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo pp. 124 (acesso <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-13032013-123653/pt-br.php>).
- PRZEWORSKI; A. 2010 *Democracy and the limits of self-government* Cambridge: Cambridge Press.
- RAWLS; J. 1971 *A Theory of Justice* Cambridge Mass.: Belknap Harvard Press
- \_\_\_\_\_. 2001 *Justice as Fairness: a restatement* Cambridge Mass.: Harvard Press.
- \_\_\_\_\_. 2005 *Political Liberalism (expanded edition)* New York: Columbia Press.
- RAZ; J. 1986 *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. 1994 "Multiculturalism: A Liberal Perspective" in: *Ethics and the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics Autonomy* Oxford: Oxford Press pp. 170 – 191.
- RORTY; R. 1989 "The Contingency of a liberal community" in: *Contingency, Irony and Solidarity* Cambridge: Cambridge Press pp. 44 – 71.
- HART; H. L. A. 1961 *The Concept of Law* Oxford: Oxford Clarendon Press.
- SCANLON; T. 2009 "The Difficulty of Tolerance" in: *The Difficulty of Tolerance: essays on political philosophy* Cambridge: Cambridge Press, pp. 187- 201.
- SHKLAR; J. 2004 "The Liberalism of Fear", in: YOUNG; S. P. (ed.) *Political Liberalism: variations on a theme* Albany: SUNY Press.

SILVA E SOUZA; G. *et alii*. 2011 “Previsões para o mercado de carne” in: *Revista de Economia e Sociologia Rural* vol. 49 (2).

TAYLOR; C. 2000 “A Política do Reconhecimento” in: *Argumentos Filosóficos* São Paulo: Loyola pp. 241 – 274.

TUCK; R. 1988 “Scepticism and Toleration in the Seventeenth Century” in: MENDUS; S. (Ed.) *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives* Cambridge: Cambridge Press pp. 21-35.

VITA; Álvaro de. 2009 “Sociedade Democrática e Tolerância Liberal” in: *Novos Estudos CEBRAP* (84) pp. 61-81.

WILDE; O. 1946 “The Picture of Dorian Grey” in: ALDINGTON; R. & WEINTRAUB; S. (ed.) *The Portable Oscar Wilde* New York: Penguin Books.

WILLIAMS; B. 2005 “Toleration: a Political or Moral Question?” in: Hawthorn; G. (Ed.) *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* New Jersey: Princeton University Press pp. 128-138.