

---

# OS LIMITES DA RELIGIÃO NA POLÍTICA SEGUNDO O LIBERALISMO DE JOHN RAWLS

Evânia Elizete Reich

## Resumo

Todo o esforço de Rawls em seu *O Liberalismo Político*, no que diz respeito ao papel da religião na deliberação e na razão pública, consiste, em primeiro lugar, em reconhecer o desafio político das democracias liberais e pluralistas em face das crescentes demandas por participação e reconhecimento da religião na esfera político-pública, e, em segundo lugar, em não negligenciar o papel do cidadão religioso como membro desta sociedade pluralista e como um cidadão autônomo e com uma voz a ser escutada por todos de maneira igual. A grande questão é encontrar uma maneira em que todos os cidadãos possam adentrar no jogo da participação, e ser ouvidos e levados a sério em suas demandas e propostas. Ora, em sociedades pluralistas tais como as nossas, em que os cidadãos possuem diferentes formas de vida boa e variadas concepções de mundo, o difícil é encontrar uma base comum de argumento. É justamente com base neste desafio que Rawls lança o conceito de “limites da razão”, no interior do qual a ideia da razão pública, cujo conteúdo são os valores políticos, se torna imprescindível para que os cidadãos possam chegar a um acordo ou se aproximar dele, apesar das suas doutrinas abrangentes, em princípio, irreconciliáveis. Portanto, não se trata de excluir o indivíduo religioso do debate público, mas de considerá-lo *tout simplement* como um cidadão.

**Palavras-chave:** Religião, Liberalismo político, Razão pública

## Abstract

*All Rawls's endeavor in his Political Liberalism, as regards the role of religion in deliberation and public reason, aims in the first place at acknowledging the political challenge of liberal and pluralistic democracies faced with the growing demand for participation and recognition from religion in the political-public sphere, and, secondly, at not neglecting the religious citizen's role as a member of that pluralistic society and as an autonomous citizen as well as a voice to be listened to equally by all. The big question is to find a way for all citizens to join the participation game and be listened to and taken seriously in their demands and proposals. Now, in pluralistic societies such as ours, in which citizens can lead various forms of good life and hold various world views, the difficulty lies in finding a common argument basis. It is precisely on the basis of that challenge that Rawls creates the concept of « limits of reason », within which the idea of public reason, whose content are political values, becomes necessary for the citizens to be able to reach or get close to an agreement, despite their comprehensive doctrines which in principle cannot be reconciled. Indeed, it is not about excluding the religious individual from public debate, but about considering them simply as a citizen.*

**Keywords:** Religion, Political Liberalism, Public Reason

## Introdução

No seu livro *O Liberalismo Político* (1993), na quarta conferência, Rawls inicia sua exposição com a seguinte pergunta: “De que maneira a sociedade democrática bem-ordenada da justiça como equidade pode estabelecer e preservar a unidade e a estabilidade, dado o pluralismo razoável que lhe é característico?” Rawls diz que é indispensável para o liberalismo político que ele propõe que saibamos que não é razoável empregar o poder político para impor nossa própria visão abrangente, ainda que ela possa ser defendida como verdadeira. Isso o leva à segunda questão, a de saber como podemos defender ao mesmo tempo nossa doutrina abrangente e afirmar que não seria razoável usar o poder estatal para obter a adesão dos outros a ela (Cf. RAWLS, 2000, p. 183-184). Estas duas questões resumem bem dois problemas que estavam no cerne das investigações de Rawls, a saber, o problema da desagregação social, e os limites da religião na política.

Rawls, ao mesmo tempo em que coloca os limites das doutrinas abrangentes, está interessado em acomodar as diferentes visões de mundo dentro do processo democrático constitucional. No que diz respeito às crenças religiosas, seu interesse evidentemente, não é pela discussão sobre os limites da tolerância destas nas dimensões intersubjetivas, mas a respeito dos seus limites na razão pública, isto é, na política.

Um dos maiores esforços de Rawls, no *O Liberalismo Político*, foi mostrar a importância do procedimento da justificação pública para uma concepção democrática de justiça. Ligar democracia e justiça significa mostrar que os princípios de justiça não podem ser impostos aos cidadãos democráticos a partir do exterior, negando-lhes autonomia e participação. Rawls, engenhosamente, dá um passo a mais em relação à questão puramente de justiça, preocupando-se com a questão de sua justificação pública. Para tanto ele coloca a deliberação pública no centro do processo democrático. Se, em *Uma Teoria da Justiça* (1971) a sua concepção de democracia deliberativa esteve limitada às situações ideais, sem ter inserido no processo deliberativo a política ordinária, os debates políticos e as eleições, no *O Liberalismo Político*, Rawls faz apelo às situações concretas, sobretudo àquelas criadas pelos conflitos insolúveis entre valores religiosos ou morais, e parece querer indicar os princípios gerais de um recurso à

deliberação e à razão pública a fim de resolver as questões constitucionais e a justiça de base (Cf. AUDARD, 2009, p. 697).

Neste sentido para Rawls, o entendimento entre sistemas de valores e crenças diferentes pode ser possível se todos os cidadãos endossarem os mesmos valores políticos<sup>1</sup>. Portanto, Rawls aposta que os cidadãos apesar de suas concepções de bens divergentes, possuem um consenso que reduz o conflito entre os valores políticos e os seus próprios valores éticos. É um Rawls obviamente bastante otimista, mas ao mesmo tempo é ele que introduz a ideia de que é na política que ainda podemos tentar manter o diálogo e o respeito entre os cidadãos apesar de seus valores, crenças e projetos de vida francamente opostos que mantêm os conflitos sempre presentes.

Rawls acredita que se existe uma via mediana entre o uso coercitivo estatal e o pragmatismo de um *modus vivendi*<sup>2</sup>, no contexto multicultural e plurirreligioso atual, o desafio político das democracias liberais e pluralistas é o de transformar suas atitudes em relação aos cidadãos religiosos. Veremos que o filósofo não defende o Estado laico com base em argumentos filosóficos tais como a laicidade e o secularismo, tampouco propõe como única via para a integração a liberalização das religiões e a emancipação dos cidadãos enquanto indivíduos em relação às suas crenças religiosas, que por vezes conflitam com os princípios democráticos. Antes, a solução de Rawls exige primeiramente que o próprio liberalismo se coloque em questão.

O artigo pretende discutir qual seria a proposta de Rawls em relação ao lugar dos argumentos religiosos na razão pública a partir da sua obra *O Liberalismo Político*.

## 1. O liberalismo justificatório de Rawls

O liberalismo político de Rawls pressupõe que a existência de uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis nas democracias liberais é o resultado da razão

<sup>1</sup> Os valores políticos para Rawls são: liberdades fundamentais, igualdade de oportunidades, justiça, tranquilidade interna, defesa comum, bem-estar geral, etc. (Cf. RAWLS, 2016, p. 538).

<sup>2</sup> *Modus vivendi* é entendido como a defesa apenas das liberdades individuais que são compatíveis com a maneira de viver das diferentes comunidades que se toleram, mas que não se comprometem com os valores políticos de uma sociedade democrática pluralista. Segundo Rawls, quando as questões políticas são “discutidas com base em ideias e valores políticos simplesmente para não permitir a eclosão de um conflito religioso”, o papel da razão pública somente serve para “acalmar a divergência e encorajar a estabilidade social”, mas não existe um compromisso com os ideias e valores políticos de uma sociedade democrática. (RAWLS, 2016, p. 545).

humana dentro das instituições de um regime democrático. Por isso, Rawls tem a preocupação de acomodar as doutrinas abrangentes na vida política liberal. No entanto, admitir a presença destas doutrinas abrangentes - filosóficas, morais e religiosas - não significa dizer que uma autoridade política democrática liberal tem que ser justificada a partir delas. Para Rawls, uma vez que as doutrinas religiosas e filosóficas expressam visões de mundo e de nossa vida uns com ou outros, e que nossos pontos de vista individuais e coletivos são diversos e diferentes, tais doutrinas não podem servir de base para um acordo político duradouro e razoável (Cf. RAWLS, 2000, p. 102). Isso não significa que o liberalismo político desconsidere certos julgamentos religiosos e filosóficos, e obrigue os indivíduos que os defendem a abandoná-los completamente. No entanto, enquanto cidadãos razoáveis devemos reconhecer a impossibilidade de se chegar a um acordo político razoável e viável utilizando-nos das verdades contidas nas doutrinas abrangentes (Cf. RAWLS, 2000, p. 107).

Rawls, ao mesmo tempo em que defende a salvaguarda e a importância das visões abrangentes para os indivíduos, deixa claro que enquanto cidadãos eles não podem usar o poder estatal para obter uma adesão dos outros às suas concepções e valores religiosos específicos. A questão para Rawls é a de saber como conciliar a garantia dos valores religiosos ou filosóficos para os indivíduos em suas vidas sem que estes adentrem na esfera pública, na qual apenas os valores políticos são permitidos (Cf. RAWLS, 2000, p. 107). A resposta que Rawls dá consiste em dizer que no liberalismo político apenas a razão pública deve ser a base para os argumentos políticos. Segundo Rawls, a ideia de razão pública é “uma visão sobre os tipos de razão nos quais os cidadãos devem basear seus argumentos políticos ao apresentarem justificações políticas que invoquem os poderes coercitivos do Estado quanto a questões políticas fundamentais” (RAWLS, 2016, p 565). Ele acrescenta:

[...] na razão pública ideias de verdade ou de correção baseadas em doutrinas abrangentes são substituídas por uma ideia do politicamente razoável dirigido aos cidadãos na condição de cidadãos. Esse passo é necessário para estabelecer uma base de argumentação política que todos possam compartilhar como cidadãos livres e iguais. Como estamos buscando justificações públicas para instituições políticas e sociais – para a estrutura básica de um mundo político e social -, pensamos nas pessoas como cidadãos (RAWLS, 2016, p. 57).

Várias críticas são feitas a Rawls em relação às suas considerações sobre as doutrinas abrangentes, essencialmente sobre a questão da religião e sua possível exclusão da razão pública como base para justificação política. Aqueles que criticam

Rawls consideram que o seu liberalismo é essencialmente de cunho exclusivista<sup>3</sup> em relação à religião. Podem-se considerar duas as principais críticas apontadas ao filósofo: A primeira diz respeito ao peso excessivo que Rawls descarrega sobre os ombros dos religiosos, exigindo um abandono de suas razões de cunho religioso em favor da autoridade política. A segunda crítica diz que essas restrições são insuficientemente democráticas e inapropriadas para as sociedades liberais contemporâneas (BAILEY e GENTILE, 2015, p.5). Eu pretendo justamente mostrar que Rawls, ao contrário de uma leitura que o define como exclusivista, possui em sua teoria, no citado *O Liberalismo Político*, uma visão inclusivista restritiva. Ser inclusivista restritivo significa que algumas barreiras são colocadas aos argumentos religiosos ao pretenderem adentrar na esfera público-política, mas não existe a exclusão total destes.

A discussão em torno do lugar apropriado da religião na política, nas democracias liberais, levou a esta divisão e certa disputa entre essas duas correntes mencionadas acima em relação à questão de saber qual o papel das razões seculares e religiosas na coerção do Estado. A corrente considerada exclusivista advoga por uma compreensão restritiva do papel justificatório disponível às razões religiosas, isto é, as razões religiosas não podem ter um papel decisivo na justificação da coerção do Estado, e os oficiais públicos e cidadãos na organização política não devem aprovar a coerção do Estado que requer o apoio religioso (Cf. EBERLE, 2015, p. 29). Segundo esse ponto de vista, as razões seculares possuem um potencial justificatório nas restrições políticas nas democracias liberais que é superior, afastando assim toda e qualquer razão religiosa na justificação das leis coercitivas do Estado. Este tipo de assimetria entre as razões religiosas e seculares está profundamente enraizado em uma grande parte da teoria

<sup>3</sup> No que diz respeito à defesa ou não da participação dos argumentos religiosos nas decisões políticas, pode-se destacar duas correntes: a corrente exclusivista, que afirma que, na medida em que somente a razão secular pode ser compartilhada por todos os cidadãos, os ideais liberais de liberdade e igualdade podem ser somente acolhidos excluindo a razão religiosa da esfera política. Os inclusivistas, ao contrário, entendem que a razão religiosa pode contribuir para o campo das decisões políticas, e seus argumentos devem ser levados em conta em um Estado liberal democrático. Entre os inclusivistas, há os que defendem que os argumentos devem ser traduzidos em uma linguagem universal secular (alguns dizem que Rawls faz parte desse grupo); e outros defendem que o peso da tradução não deve ficar apenas do lado dos religiosos. (Habermas tem-se posicionado nessa corrente em seus últimos artigos).

política contemporânea, e é compreendido como o que predomina na visão do liberalismo dito justificatório<sup>4</sup>, como o de Rawls, por exemplo.

No entanto, com o fenômeno da teoria multiculturalista, principalmente aquela vertente que se preocupa com a questão do lugar da fé na esfera pública, e com a presença cada vez maior do discurso da tolerância religiosa *versus* indiferença, vários autores têm investigado e proposto alternativas que equilibram o papel da razão secular e religiosa na esfera política.

Segundo o liberalismo justificatório, as questões que dizem respeito ao comportamento político dos cidadãos religiosos, bem como os benefícios sociais das instituições religiosas, são importantes, mas não devem ser confundidas como razões que podem ter um papel restrito na coerção do Estado. Para o liberalismo justificatório as razões estritamente religiosas não são suficientes para justificar a coerção da lei. Ele vê o mundo político idealmente como um sistema justo de cooperação entre iguais e tem o compromisso com a liberdade e a igualdade de todos os cidadãos. O poder político é inerentemente coercitivo e o liberalismo oferece uma descrição de como a coerção é permitida. Nesse sentido, o liberalismo é dito justificatório porque para ele um regime político só é legítimo quando suas instituições políticas e sociais são justificáveis para todos os cidadãos. Como consequência, a coerção do Estado é permitida somente se ela é justificável para cada indivíduo. O liberalismo justificatório sustenta, nesse sentido, que uma lei coercitiva para ser justificada por todos deve ser recomendada por uma razão que seja acessível a todos, e que as razões estritamente religiosas não cumprem esse papel (Cf. TALISSE, 2015, p. 55-56).

O liberalismo justificatório sustenta que os cidadãos têm um dever de se abster sobre a defesa de leis coercitivas que são apenas apoiadas pelas razões estritamente religiosas, por causa de seus deveres de civilidade para com os outros cidadãos. Nos termos de Rawls, defender uma lei coercitiva que é fundamentada apenas com razões religiosas é incivil. Ser incivil é ser desrespeitoso com os outros (Cf. RAWLS, 2000, p. 305). A civilidade se torna perturbadora quando consideramos que para muitos cidadãos o comprometimento religioso é constitutivo da sua própria identidade, na medida em que muitos religiosos veem suas convicções não somente como uma questão de fé e

<sup>4</sup> “Justificatory liberalism” é um termo utilizado pela primeira vez por Gerald Gaus. Ver Gaus, *Justificatory Liberalism*, New York: Oxford University Press, 1996.

crença, mas como parte deles mesmos. Quando isso acontece, o cidadão religioso tem dificuldade de separar o âmbito da sua fé daquele que diz respeito aos seus compromissos enquanto cidadão. Nesse sentido, para esses cidadãos, suas convicções religiosas ditarão o que é a justiça, o que merece a tolerância, e em que consiste ser cidadão. E as obrigações para com Deus e para a religião se tornam totalizantes e mais importantes que todas as outras obrigações (Cf. TALISSE, 2015, p. 55-56).

Rawls diz que os cidadãos, ao discutirem sobre os elementos constitucionais e sobre questões de justiça, não devem apelar para os conteúdos de suas doutrinas religiosas abrangentes, que enquanto indivíduos ou membros de uma associação entendem como sendo a verdade na sua totalidade. Por possuírem um conteúdo de verdade totalizante, difícil de ser compartilhado por todos, os cidadãos devem antes apelar apenas para aquelas verdades que podem ser aceitas por todos os cidadãos em geral. É somente assumindo a segunda postura que a concepção política oferecerá uma base pública de justificação (Cf. RAWLS, 2000, p. 274).

O que é imprescindível para Rawls é a distinção entre o verdadeiro e o razoável, uma vez que a verdade das crenças religiosas para os crentes não é colocada em dúvida pelo *Liberalismo Político*, no entanto, apenas o seu caráter razoável é aceito no debate público justificatório. Os valores religiosos não devem ser confundidos com as razões e os argumentos que os sustentam, a partir do momento em que o que está em jogo para o debate não são os valores, mas os próprios argumentos. O que pode formar um consenso político é tudo aquilo que é universalmente comunicável, isto é, os argumentos, e não os valores. Porém, o mencionado livro de Rawls não está apenas engajado no processo justificatório de maneira procedimental procedural, como pensam alguns autores.<sup>5</sup> Rawls afirma textualmente que o liberalismo contém princípios substantivos de justiça, e que, portanto, abrangem mais do que justiça procedimental (Cf. RAWLS, 2011, p. 535). A partir do momento em que Rawls pensa em princípios substantivos de justiça ele deixa adentrar de alguma forma os valores dos cidadãos e suas concepções de vida. Por isso ele deve incluir também as concepções dos religiosos. A questão é a de saber de que maneira podemos considerar a sua posição intermediária, entre os exclusivistas e os inclusivistas?

<sup>5</sup> Catherine Audard afirma que Rawls estaria engajado no processo justificatório apenas com o procedimento e não com o conteúdo. (Ver AUDARD, p. 17).

## 2. Um Rawls inclusivista restritivo

Se muitos intérpretes veem o liberalismo de Rawls como pertencendo ao tipo exclusivista, uma vez que os conteúdos religiosos e as doutrinas abrangentes ficaram de fora das razões públicas, outros, ou por defenderem Rawls ou por criticá-lo, entendem que no livro *O Liberalismo Político* Rawls possui um argumento muito mais sofisticado que permite aos cidadãos apelar para suas considerações religiosas no debate público.

É verdade que Rawls se preocupa com a estabilidade da sociedade bem-ordenada, a civilidade e a mútua confiança entre os cidadãos. Esses três valores requerem que os cidadãos sejam assegurados reciprocamente da aceitabilidade de uma concepção pública de justiça - concepção esta que segundo Rawls é a de justiça como equidade. Ver Rawls como um inclusivista restritivo requer uma compreensão do seu argumento sobre a estabilidade da sociedade bem-ordenada, diferentemente daquela em que afirmaria que tal estabilidade somente acontece se os indivíduos sacrificam sempre suas doutrinas abrangentes. Rawls está preocupado em mostrar que os termos da cooperação em uma sociedade liberal idealmente justa gozam de uma forma de privilégio da estabilidade. Esta estabilidade à qual Rawls se refere não é aquela das instituições, mas a dos termos de cooperação como razões certas. Estabilidade significa que cada um deve ter a segurança de que os outros aceitam os termos de cooperação e que não falharão com estes. No entanto, diante do fato irremediável de que cada cidadão possui uma concepção de seu próprio bem, os termos de cooperação podem revelar-se incertos, caso o indivíduo considere seu bem mais importante que os próprios termos de cooperação. Ainda que Rawls considere que os cidadãos que vivem sob a proteção de instituições justas desenvolvem igualmente um senso de justiça, e uma vontade para aceitar a autoridade da justiça, ainda assim isso não é a garantia de que suas concepções de bem em um momento dado não sejam colocadas como prioritárias em relação ao seu senso de justiça. Além do quê, o indivíduo pode pensar que a sua concepção de bem está absolutamente coerente com o ideal de justiça. Por tudo isso, Rawls tem que enfrentar o problema inevitável da possível desestabilização dos termos da cooperação.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> E enfrentar o problema inerente ao “dilema do prisioneiro”. Tal dilema, conhecido através da leitura da TJ de Rawls (parágrafo 42), explica que existem situações em que o ponto de vista do autointeresse, apesar de racional, conduz a um resultado que se revela o pior para todos os envolvidos. A racionalidade não é a garantia do sucesso da ação para todos os concernidos, e sim a cooperação e a



Nesse sentido, a questão para Rawls é a de saber como os cidadãos podem conciliar sua concepção de bem com a sua adesão aos termos de cooperação necessários ao alcance da justiça para todos. De alguma forma é importante que os termos de cooperação entre os indivíduos levem em conta sua concepção de bem. Para Rawls é somente respeitando a concepção de mundo de todos os participantes que um acordo durável terá a chance de prosperar, no entanto, cada indivíduo com sua própria visão de mundo tem que se comprometer que fará o esforço para não falhar com o termo de cooperação. A questão parece circular e não levar a nenhuma solução. No entanto, Rawls afirma que ao aderir ao termo de cooperação os indivíduos devem saber que algumas vezes eles agirão contra seus próprios interesses ou concepção de bem em favor de pontos de vista comuns que são sustentados pelos valores e princípios da concepção política. Os valores políticos “governam a estrutura básica da vida social” e são eles que “especificam os termos essenciais da cooperação política e social” (RAWLS, 2000, p. 184). Tais valores são: a igual liberdade política e civil, a igualdade equitativa de oportunidades, os valores da reciprocidade econômica e as bases sociais do respeito mútuo entre os cidadãos. Além destes, Rawls inclui os valores da razão pública (Cf. RAWLS, 2000, p. 185).

É precisamente o valor da razão pública que terá um papel decisivo para compreender por que e em que medida para Rawls, por um lado, as doutrinas abrangentes devem tanto quanto possível ficar fora da concepção pública de justiça, mas, por outro lado, não precisam ser abandonadas pelos cidadãos. Parece existir uma maneira sutil, segundo Rawls, de incorporar à razão pública argumentos das doutrinas abrangentes. Segundo a interpretação de Araújo, “a razão pública rawlsiana de modo algum exige que os cidadãos, ao ingressarem no fórum político público para discutir e decidir questões fundamentais de justiça política, deixem para trás os valores seculares ou religiosos que prezam”, o que eles precisam é saber apresentar argumentos que possam ser aceitos por todos, “tendo em vista o fato do pluralismo e a suposição do caráter razoável dos indivíduos” (ARAÚJO, 2011, p. 95).

Em Rawls o critério para a legitimação do uso do poder político jamais pode ser a verdade. Por isso, na razão pública, as verdades defendidas pelas doutrinas abrangentes são substituídas pela ideia do politicamente razoável a qual todas as pessoas

---

disposição para ouvir todas as partes. A preocupação de Rawls é com a generalização deste tipo de conduta na sociedade, por se tornar uma ameaça à estabilidade social.

devem possuir na condição de cidadãos (RAWLS, 2016, p. 572). As pessoas, para Rawls, neste momento de oferecer razões públicas, possuem a mesma posição política e não são vistas como pessoas socialmente situadas ou enraizadas. Elas são pensadas “como cidadãos razoáveis e racionais, livres e iguais, com as duas faculdades morais”, isto é, racional e razoável. Pessoa racional em Rawls é aquela capaz de escolher e revisar sua própria concepção do bem, e razoável é aquela que possui um senso de justiça. Como aponta Maffetone:

A dicotomia racional-razoável no LP reproduz a concepção de bem e o senso de justiça na TJ. De fato, quando examinamos a prioridade do direito, nós também notamos que ‘o justo e o bem são complementários’ (PL, p.173). Outra distinção entre racional e razoável é baseado no fato que o razoável é eminentemente público, enquanto que o racional não é. Através do razoável, nós entramos efetivamente no espaço público (MAFFETTONE, 2004, p. 561).

Todos os cidadãos endossam os valores políticos, e possuem como parte da liberdade de consciência o dever de estabelecer a forma pela qual os valores de domínio político se relacionam com os outros valores de sua doutrina abrangente. Isto é o que Rawls vai chamar de consenso sobreposto, que tem como objetivo reduzir o conflito entre os valores políticos e os valores das doutrinas abrangentes seguidas pelos cidadãos.<sup>7</sup> O consenso sobreposto pode ser resumido nas palavras de Rainer Forst como “um uso privado da razão com propósitos político-públicos, não um uso realmente público discursivo da razão” (FORST, 2010, p. 127). Portanto, há uma diferença entre “razão pública” e “uso público da razão” que leva Forst a afirmar que Rawls possui uma concepção substantiva de razão pública que permite de alguma forma a entrada de argumentos éticos na agenda política (Cf. FORST, 2010, p. 126). É desta maneira que podemos considerar Rawls um inclusivista restritivo, na medida em que os argumentos religiosos não adentram de forma direta na esfera política formal, mas ao mesmo tempo permite-se que seus cidadãos coadunem seus valores e visões de mundo com a razão

<sup>7</sup> Diz Rawls: “Procuramos, tanto quanto possível, nem ter de afirmar, nem ter de negar qualquer doutrina religiosa, (...), ou a teoria da verdade ou do estatuto dos valores que a ela possa estar associada. Como supomos que cada cidadão professa alguma doutrina dessa natureza, esperamos criar a possibilidade de que todos possam aceitar a concepção política como verdadeira ou razoável do ponto de vista de sua própria doutrina abrangente, seja qual for. Portanto, se entendida de forma apropriada, uma concepção política de justiça não necessita ser indiferente à verdade na filosofia e na moral, do mesmo modo que o princípio de tolerância, adequadamente entendido, não necessita ser indiferente à verdade na religião” (RAWLS, 2016, p. 177).

pública. O termo inclusivista restritivo poderia ser entendido como Araújo denominou, uma espécie de “inclusivismo fraco” ou “moderado”. Nas palavras de Araújo:

[...] há gradações consideráveis entre o “exclusivismo”, segundo o qual as doutrinas religiosas não deveriam desempenhar nenhum papel em discussões políticas e em tomadas de decisões públicas, e o “inclusivismo”, que argumenta em favor do legítimo papel desempenhado pelas convicções religiosas dos cidadãos na política democrática e para o qual não deveria haver qualquer restrição ex-ante com respeito às justificações religiosas no espaço público. Ademais, se a minha interpretação do liberalismo político estiver correta, não há como identificar a posição de Rawls com a visão separatista, de modo que a abordagem padrão na questão da religião na esfera pública, caso seja acertado considerar a razão pública rawlsiana como seu modelo principal, é mais bem descrita como uma espécie de inclusivismo fraco ou moderado (ARAÚJO, 2011, p. 100).

### 3. A razão pública

Os limites impostos pela razão pública dizem respeito aos valores políticos fundamentais, tais como: quem tem direito ao voto, que religiões devem ser toleradas, a quem se deve assegurar igualdade equitativa de oportunidades, ou ter propriedades, etc.<sup>8</sup> Rawls se pergunta por que os cidadãos, ao discutirem sobre essas questões, devem respeitar os limites da razão pública. A resposta à questão parece decorrer da aceitação irremediável de que vivemos em uma sociedade em que a diversidade de doutrinas abrangentes é uma característica permanente (Cf. RAWLS, 2000, p. 265). E a consequência disto é que nossos pontos de vistas pessoais são múltiplos e não podem ser garantidores da base de um acordo sólido no âmbito das questões políticas fundamentais. É preciso, portanto, nestas questões, que os cidadãos religiosos subordinem seus compromentimentos de ordem privada como a religião e a fé às exigências do liberalismo político. No entanto, sacrificar os compromentimentos religiosos em prol da política não significa para um Rawls inclusivista restritivo que as razões religiosas são expulsas das razões públicas. Como bem sublinha Rainer Forst:

Os motivos religiosos dos cidadãos não são ilegítimos nos contextos políticos, e também não os *problemas* que tocam em questões religiosas, mas são considerados ilegítimos os

<sup>8</sup> Segundo Samuel Freeman, a razão pública (*public reason*) diz respeito ao tipo de razão apropriada para orientar decisões e argumentos políticos e possibilitar uma justificação endereçada ao público. A razão pública pressupõe um tipo de comunidade política que é unificada pelo compartilhamento de crenças e ideias em um nível puramente político e não moral abrangente, o que possibilita o consenso sobreposto (*overlapping consensus*) entre diversas doutrinas abrangentes razoáveis, oportunizando o pluralismo razoável (*reasonable pluralism*), que é base de uma concepção política de justiça (*political conception of justice*). (Cf. Freeman, 2003, p. 39-40).

*argumentos* ou razões que se apoiam em convicções religiosas. Isso, contudo, pressupõe uma separação muito forte entre motivos éticos e razões políticas. Nos discursos políticos, as pessoas permanecem sempre éticas com determinados valores e posições - e a sua linguagem e seus argumentos refletem esse pano de fundo (FORST, 2010, p. 126).

Portanto, como bem distinguiu Rainer Forst, existe uma diferença entre problemas que tocam em questões religiosas e argumentos religiosos. Se existe um entendimento no liberalismo político de John Rawls de que as razões políticas devem ser aquelas que podem ser compartilhadas por todos independentemente de suas concepções de mundo, isto é, doutrinas abrangentes, isto não significa dizer que os problemas religiosos, que são questões éticas, não devem adentrar na pauta de uma agenda política. Muito pelo contrário, as questões religiosas nas democracias liberais, como nos países europeus, nos EUA, ou no Brasil, por exemplo, constituem um dos pontos nevrálgicos para a sociedade democrática liberal. Como aponta Rawls:

Poder-se-ia sustentar que certas verdades dizem respeito a coisas tão importantes que as divergências sobre elas devem ser enfrentadas, ainda que isso signifique nos lançar à guerra civil. A isso respondemos dizendo, em primeiro lugar, que determinadas questões não são retiradas da agenda política, por assim dizer, somente porque constituem fonte de conflito. O que fazemos é recorrer a uma concepção política de justiça para distinguir entre as questões que podem razoavelmente ser removidas da agenda política e aquelas que não podem. Algumas das questões que permanecem na agenda política continuarão sendo controvertidas, ao menos em certo grau, e isto é normal quando se trata de questões políticas (RAWLS, 2016, p. 178).

Rawls, em uma entrevista a Bernard Prusak, já nos últimos anos de sua vida, diz que apesar de a razão pública requerer que os cidadãos religiosos traduzam seus argumentos políticos em termos não religiosos, é inevitável que de alguma forma isso ameace a integridade dos crentes (*Apud* NEAL, 2015, p. 136). Por isso Rawls diz que “está preocupado em articular os termos de uma política comum que leve em conta tanto as visões religiosas como as seculares”. “O que se revela uma tarefa muito difícil”, pois a visão religiosa dirá que ele está defendendo a visão secular, e a visão secular, uma visão religiosa. (*Ibidem*). Rawls, ao mesmo tempo em que está consciente do problema do esforço para os crentes, quer em *O Liberalismo Político* deixar claro que os cidadãos devem entender que a fundamentação de seus argumentos somente pode atingir os ouvidos de todos se ela se der em uma linguagem que todos os cidadãos razoáveis possam concordar. E essa linguagem é a própria base dos princípios da justiça. E uma vez que os princípios da justiça foram aceitos por todos os cidadãos em uma sociedade bem-ordenada, suas doutrinas abrangentes razoáveis não deveriam entrar

em choque com a razão pública. Além disso, como diz Rawls, “as doutrinas abrangentes razoáveis não rejeitam os elementos essenciais de uma sociedade democrática constitucional” (RAWLS, 2016, p. 580). “E as doutrinas religiosas fundamentalistas rejeitarão as ideias de razão pública e democracia deliberativa, por isso tal doutrina é politicamente desarrazoada” (*Idem*, p. 581). Mais um motivo para o indivíduo crente fazer o esforço de tradução de seu argumento de maneira que todos, não religiosos ou religiosos, possam compreender e aceitar seu argumento, a fim de que sua doutrina abrangente seja respeitada e aceita na esfera política. Aquelas que não podem ser respeitadas, nas palavras de Rawls, “representam uma ameaça às instituições democráticas, pois lhes é impossível aquiescer a um regime constitucional, exceto como um *modus vivendi*” (RAWLS, 2016, p. 581). Rawls se pergunta:

Como é possível – ou será possível – que os fiéis, assim como os não religiosos (seculares), endossem um regime constitucional, mesmo quando suas próprias doutrinas abrangentes podem não prosperar sob ele e, com efeito, podem mesmo declinar? Essa última pergunta explicita uma vez mais a importância da ideia de legitimidade e do papel da razão pública para determinar a lei legítima (RAWLS, 2016, p. 544-545).

Para Rawls, a única maneira de impedir que grupos com diferentes interesses resistam ou violem a lei democrática legítima é a sua aceitação e compreensão de que “a não ser endossando uma democracia constitucional razoável, não há nenhuma outra maneira equitativa de assegurar a liberdade de todos” (...) que seja compatível com as liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais razoáveis” (RAWLS, 2016, p. 547).

#### **4. O Proviso**

O Liberalismo Político de Rawls parece defender duas ideias em relação à entrada da religião no espaço público, e mais precisamente na política. A primeira ideia diz respeito à aceitabilidade da participação das religiões razoáveis no debate público. Isto é, juntamente com várias outras associações da sociedade civil, as igrejas são convidadas à participação política, e são mesmo vistas como uma contribuição positiva. A segunda ideia, que restringe completamente a primeira, diz respeito à irremediável exigência de tradução dos argumentos religiosos, utilizados no processo de justificação normativo, para a linguagem do político.

A primeira ideia decorre da tomada de consciência de Rawls de que o liberalismo político não pode deixar de considerar o evidente fenômeno de que vivemos em um mundo inexoravelmente pluralista, cujas diferentes visões de mundo devem ser respeitadas, quiçá acomodadas, em uma sociedade democrática, mesmo quando seus conflitos são irreconciliáveis. A segunda ideia advém da amplitude dos valores das diferentes doutrinas abrangentes, e que o liberalismo político somente pode oferecer a base de justificação pública para os argumentos que possam ser compartilhados por todos os cidadãos de uma sociedade. Nas palavras de Rawls:

As doutrinas abrangentes, (...), podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas, e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes – para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam (Rawls, 2011, p. 549).

Portanto, as visões religiosas, filosóficas ou morais não podem ser introduzidas no debate público a não ser que sejam traduzidas na linguagem da razão pública; linguagem esta que se refere aos princípios democráticos: certos direitos, liberdades, igualdade e oportunidades para realizá-los. Lembrando que o conteúdo da razão pública é dado por uma família de concepções políticas razoáveis, e a justiça como equidade é apenas uma delas (Cf. RAWLS, 2016, p. 534).

A ideia de Rawls, portanto, contradiz os argumentos dos secularistas exclusivistas que exigem que os crentes deixem suas religiões na porta de entrada ao adentrarem no debate público, uma vez que as razões religiosas não podem ser aceitas para justificar a coerção da lei, nem no caso de uma tradução da linguagem utilizada. O que Rawls espera de uma democracia pluralista deliberativa é que o argumento religioso seja traduzido em uma questão universal. Dessa forma, seu liberalismo político tanto admite as visões religiosas quanto as não religiosas, mas requer que elas sejam traduzidas, afim de que sejam aceitáveis pelos cidadãos que não compartilham com elas.

O *proviso* de Rawls pode ser visto como uma consequência lógica do princípio da separação entre a Igreja e o Estado, o qual ele interpretaria em termos de igualdade entre as visões religiosas e não religiosas perante a lei (Cf. VAN DER VEN, 2015, p. 179). Além disso, pode ser interpretado como uma revisão do próprio liberalismo de que o secularismo não significa afastar completamente a Igreja da esfera política, mas

integrá-la de tal sorte que seus argumentos possam ser aceitos desde que suas bases não sejam transcendentais e autoritárias.<sup>9</sup>

No entanto, alguns autores defendem que mesmo se as razões são dadas pelos cidadãos religiosos como se Deus não existisse, não significa que a verdade revelada não possa ter contribuído de alguma maneira para o debate público, de forma não argumentativa. Van Der Ven defende que os cidadãos religiosos podem enriquecer o debate público chamando a atenção para aspectos para os quais as religiões têm uma sensibilidade especial, como os limites do controle e da escolha humana, contribuindo dessa forma para o caráter recíproco do debate e para a revisão de alguns aspectos que uma concepção apenas política não tinha percebido (Cf. VAN DER VEN, 2015, p. 187). Habermas, igualmente, tem nos seus últimos escritos defendido a importância dos “conteúdos semânticos” religiosos como forma de compensar o déficit motivacional da moralidade racional. Para o filósofo, a crise do projeto da modernidade justifica admitir um complemento da razão para remediar suas lacunas, e a religião vem, nesse sentido, servir como fonte para a criação de sentidos e identidades. Nesse sentido, Habermas fará uma abertura para a religião na sua inserção no espaço público-político bem mais ampla do que o próprio Rawls (Cf. HABERMAS, 2011, p. 25). Rawls, no entanto, nunca fala em valores semânticos ou epistêmicos religiosos que contribuiriam para um déficit motivacional em torno da solidariedade e coesão social entre os indivíduos. Ele não nega que a religião tenha um papel importante na vida dos indivíduos e grupos, e, portanto, para os cidadãos quando estes participam da vida política, mas é precavido quanto aos limites que devem ser colocados à religião quando esta tem pretensão de poder político. Ele sugere que a introdução limitada das razões religiosas pode ter aspectos positivos para a democracia, mas não porque os argumentos religiosos em si mesmo contribuiriam para o debate, mas porque dá oportunidade a todos os cidadãos,

<sup>9</sup> Os cidadãos religiosos podem considerar a autoridade religiosa suficiente para justificar seus argumentos práticos. Como, por exemplo, um cristão pode considerar que a vontade de Deus é suficiente para justificar a proibição do aborto em qualquer circunstância. No entanto, o argumento da vontade de Deus é inapropriado no debate público porque é tautológico. Por si só ele não explica nada. É como se dissessemos “Nós não somos livres, porque nós não somos livres”. É preciso ir além do argumento tautológico e explicar qual é a vontade de Deus e traduzi-la em razões públicas. (Cf. VAN DER VEN, 2015, p. 185).

criando assim condições de um verdadeiro diálogo pluralista liberal (Cf. RAWLS, 2016, p. 549).

O que o *proviso* rawlsiano tenta fazer é resolver o problema de uma pseudoantítese que sempre foi aceita pelos secularistas, segundo a qual os argumentos que estão dentro da Igreja e os que estão fora são sempre incompatíveis. O que a introdução da exigência da tradução do argumento faz é aniquilar esta falsa antítese, e mostrar que os cidadãos não têm que abandonar sua fé, mas somente estar preparados para traduzir e apresentar de forma pública aquilo que acreditam. Rawls diz que:

Embora não se espere que ninguém coloque em risco sua doutrina religiosa ou não religiosa, é preciso que renunciemos para sempre à expectativa de mudar a constituição para estabelecer a hegemonia de nossa religião (...). Conservar tais expectativas e objetivos seria incompatível com a ideia de liberdades fundamentais iguais para todos os cidadãos livres e iguais (RAWLS, 2016, p. 546).

Portanto, o que interessa a Rawls é que as doutrinas abrangentes tenham o compromisso com a democracia constitucional e que se manifestem publicamente (Cf. RAWLS, 2016, p. 546). Com a introdução do *proviso*, todos são tranquilizados pelo fato de que os princípios constitucionais das democracias liberais estão sendo levados em consideração por todos os concernidos, apesar de suas diferentes visões de mundo.

Segundo Weithman, é possível dizer que, com o *proviso*, Rawls permite o apelo à religião na deliberação pública, na medida em que os cidadãos podem em certas situações apresentar o que eles consideram como a base dos valores políticos enraizados em suas doutrinas abrangentes. Dessa maneira, Rawls permite aos cidadãos ordinários confiarem em suas doutrinas abrangentes sem alegar as razões públicas que suportam suas posições, desde que ao fazê-lo não conduzam os outros a duvidarem que eles reconheçam a autoridade da concepção de justiça. Se a dúvida nunca emerge, o *proviso* nem é aplicado. É como se o *proviso* existisse apenas como uma garantia. Somente se a dúvida surge, e os outros precisam garantir a sua fidelidade, então os cidadãos devem fornecer a garantia pela adoção de um raciocínio claramente unificado a partir de uma perspectiva da concepção política (Cf. WEITHMAN, 2015, p. 89). O *proviso* serve para garantir que as reivindicações religiosas nunca solapem a constituição e que sejam assegurados os direitos e liberdades, bem como os ideais de igualdade e justiça que os cidadãos em uma sociedade bem-ordenada previamente concordaram (Cf. WEITHMAN, 2015, p. 89).



O *proviso* de Rawls deixa claro que ele não aceita as razões religiosas no escopo limitado da razão pública, a não ser que, “no devido tempo”, os religiosos ofereçam “razões adequadamente públicas para apoiar os princípios e as políticas que se acredita que” sua “doutrina abrangente sustente” (RAWLS, 2016, p. 537-538), ou seja, com a condição de que estas tenham sido purificadas em argumentos universais. Se o argumento, porém, desestabiliza o acordo de todos, ele deve ser traduzido imediatamente. Portanto, para Rawls as razões políticas adequadas devem ser introduzidas no debate no momento em que se adentra na cultura política pública, isto é, naquela esfera política formal que constitui os três poderes, o executivo, o legislativo e o judiciário.

### **Conclusão: Uma cidadania democrática liberal**

Uma cidadania democrática liberal requer que os cidadãos possuam certos tipos de direitos e privilégios, tais como o direito de ter certo poder, o direito de influenciar na política por meio de seu voto e participação, o direito de tornar pública sua opinião, e o direito de ter acesso aos tribunais imparciais. Todos esses direitos devem pertencer igualmente a todos os cidadãos. Uma democracia justa é aquela que concede estes direitos básicos a todos os cidadãos independentemente de suas convicções religiosas. Além do quê, estas últimas não podem ser a base para negar a cidadania àqueles que a solicitam (Cf. WEITHMAN, 2015, p. 78). O papel da cidadania é funcional, e os cidadãos se engajam em atividades que são características de seu papel, contribuindo para o funcionamento de toda a sociedade política. Portanto, o papel do cidadão é o político e suas atividades características são atividades políticas.

Ver o cidadão como um ser político, isto é, aquele que participa das tomadas de decisões, das discussões, dos protestos e das eleições envolve a questão normativa de saber qual o lugar da religião na política. Isso acontece porque tais cidadãos envolvidos na política podem também ser membros de uma religião. Além disso, os cidadãos não têm apenas um papel definido pela teoria política, mas também possuem certos interesses que a sociedade política deve promover. Evidentemente, essa questão não seria uma preocupação tão preeminente para a filosofia política se a religião não fosse antropologicamente considerada pelos indivíduos como uma parte importante em suas

vidas, e, sobretudo, se não estivéssemos nos dias atuais deparando-nos com uma exigência de reconhecimento por religiões ditas minoritárias nas sociedades ocidentais liberais, bem como uma maior participação de religiões majoritárias na política americana, por exemplo.

O ideal de cidadania parece incontestável no pluralismo liberal de Rawls, e, além disto, tem um peso tão importante que se sobrepõe a qualquer outro tipo de concepção que se possa ter do indivíduo. O indivíduo é considerado antes de tudo um cidadão e não um crente, ou um filósofo, ou qualquer defensor de uma doutrina moral. Mais uma vez, é o seu *status* de cidadão que lhe impõe certos deveres necessários, como o mencionado dever de oferecer uns aos outros os termos equitativos de cooperação segundo uma concepção mais razoável de justiça política, e seu dever de civilidade (Cf. RAWLS, 2011, p. 529). Para Rawls “na razão pública”, as ideias de verdade baseadas em doutrinas abrangentes são substituídas por uma ideia do politicamente razoável.

Portanto, ser cidadão, mais do que ser religioso, é o que exige o liberalismo político de Rawls. O dever de civilidade, como aponta Catherine Audard, exige a participação comum no poder de coagir todos os outros membros do corpo político. O princípio de reciprocidade exigido pelo dever de civilidade demanda que cada um pense segundo a maneira pela qual o outro aceitará ou não a legislação em questão, e que ele dê a prioridade aos termos equitativos de cooperação. Em lugar de perseguir a hegemonia de suas crenças e de seus princípios na esfera pública, em particular na legislação, os cidadãos religiosos devem se considerar como parte de um todo muito mais amplo que suas comunidades religiosas. Ser cidadão, antes de ser religioso, é a única maneira de se chegar ao consenso político que não seja nem o resultado da ação iliberal do Estado, nem um simples *modus vivendi* entre religiões e entre cidadãos religiosos e não religiosos.

Considerar os indivíduos enquanto cidadãos e não enquanto religiosos tem a grande vantagem de lhes imputar igual dignidade enquanto interlocutores no debate público. Eles participam em pé de igualdade sem que suas doutrinas abrangentes se tornem um peso excessivo e um motivo de desconfiança de sua participação. O que é levado em conta na justificação é o que os cidadãos possuem em comum, isto é, seus argumentos e razões, e não os seus valores. Estes últimos pertencem ao indivíduo religioso, enquanto os primeiros aos cidadãos. No entanto, dizer que o cidadão religioso

somente traz o que é comum com os outros pelo critério dos princípios da razão pública não significa que os argumentos que ele carrega consigo ao debate público estejam sempre em conflito com seus preceitos religiosos. Incluir as doutrinas abrangentes razoáveis de alguma forma na razão pública significa para Rawls que os princípios de uma constituição democrática já foram implicitamente aceitos por tais doutrinas.

### Referências bibliográficas

- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. In: *Dissertatio*, UFPel, nº 34, 2011, pp. 91 – 105.
- AUDARD, Christine. *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*. Paris: Gallimard, 2009.
- BAILEY, Tom e GENTILE, Valentina. Introduction. In: *Rawls and Religion*. Orgs: Tom Bailey e Valentina Gentile. NY: Columbia University Press, 2015. pp. 1-25.
- EBERLE, Christopher J. Respect and War: Against the standard view of religion in politics. In: *Rawls and Religion*. Orgs: Tom Bailey e Valentina Gentile. NY: Columbia University Press, 2015. pp. 30-51.
- FORST, Rainer. *Contextos da Justiça: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo : Boitempo, 2010.
- FREEMAN, S. Introduction. In: S. FREEMAN (ed.), *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-61, 2013.
- GAUS, Gerald. *Justificatory Liberalism*. New York : Oxford University Press, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. “The Political”: The radical meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan. (Org.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011. pp. 15-33.
- MAFFETTONE, Sebastiano. Political Liberalism: Reasonableness and democratic practice. In: *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 30. London: 2004, pp. 541-577.
- NEAL, Patrick. The Liberal State and the Religious citizen: Justificatory perspectives in political liberalism. In: *Rawls and Religion*. Orgs: Tom Bailey e Valentina Gentile. NY: Columbia University Press, 2015. pp.133-151.
- RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Liberalismo Político*. Trad. Alvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. A ideia de Razão Pública revisitada. In: *O Liberalismo Político*. Edição ampliada. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2016. pp. 522-583.

\_\_\_\_\_. Uma Teoria da Justiça. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins fontes, 2008.

TALISSE, Robert B. Religion and Liberalism: was Rawls right after all? In: Tom Bailey e Valentina Gentile (Orgs). *Rawls and Religion*. NY: Columbia University Press, 2015. pp. 51-74.

VAN DER VEN, Johannes A. The Religious Hermeneutics of Public Reasoning: From Paul to Rawls. In: *Rawls and Religion*. Orgs: Tom Bailey e Valentina Gentile. NY: Columbia University Press, 2015. pp. 170-192.

WEITHMAN, Paul. Inclusivism, Stability and Assurance. In: *Rawls and Religion*. Orgs: Tom Bailey e Valentina Gentile. NY: Columbia University Press, 2015. pp. 75-96.