UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

LEONARDO BARROS DA SILVA MENEZES

Em nome da Tolerância:
o papel da religião em sociedades democráticas liberais

(Versão Corrigida)

São Paulo
2015

LEONARDO BARROS DA SILVA MENEZES

Em nome da Tolerância: o papel da religião em sociedades democráticas liberais

Dissertação apresentada ao
Departamento de Ciência Política da
Universidade de São Paulo para obtenção
De título de mestre em Ciência Política

Área de Concentração: Teoria Política

Orientador: Prof. Dr. Álvaro de Vita

Versão corrigida

De acordo:

Professor Drº. Álvaro de Vita

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Menezes, Leonardo Barros da Silva
M541n Em nome da Tolerância: o papel da religião em sociedades democráticas liberais / Leonardo Barros da Silva Menezes ; orientador Álvaro de Vita. - São Paulo, 2015.
130 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Ciência Política. Área de concentração: Ciência Política.

1. Liberalismo. 2. Teoria Política. 3. Tolerância.
4. Religião. I. de Vita, Álvaro, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: MENEZES, Leonardo Barros da Silva

Título: Em nome da Tolerância: o papel da religião em sociedades democráticas liberais

Dissertação apresentada à
Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para
Obtenção do título de Mestre em
Ciência Política

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Álvaro de Vita

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Rurion Melo

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Luiz Bernardo Araujo

Instituição: Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Julgamento: _____

Assinatura: _____

À possibilidade de ouvir

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, minha pesquisa de mestrado não teria sido possível sem o auxílio da Bolsa de Pesquisa CAPES e o apoio financeiro e afetivo do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo. À dedicação da equipe da secretaria - Ana, Marcia, Maria Raimunda (Rai), Leonardo (Leo) e Vasne -, à coordenação do programa de pós-graduação dos professores Rogério Arantes e Rossana Rocha, à chefia dos professores Fernando Limongi e Álvaro de Vita, devo mais que um agradecimento: devo a tranquilidade do ambiente acolhedor e a segurança de não ter de me preocupar senão com os problemas e desafios da própria pesquisa.

Agradeço aos professores Álvaro de Vita, Luiz Bernardo Leite Araújo e Rúrion Soares Melo pela leitura cuidadosa e norteadora das partes que compõem este trabalho. Aos professores Álvaro de Vita, Arnaud le Pillouer, Antonio Sergio Rocha, Caetano Plastino, Cícero Araújo, Eunice Ostrensky, Guy Whitten, Miguel Rossi e Patrício Tierno, de disciplinas cursadas durante o mestrado, sou grato pela maneira como os anos de pesquisa e dedicação são capazes de produzir fascínio em quem ainda balbucia reflexões e argumentos. Guardo, também, um sentimento impagável de carinho e dívida intelectual com a “Liga da Justiça”, com todos os pesquisadores que formam o grupo de estudos de teoria e filosofia política contemporânea da USP: Lucas Petroni, Lilian Sendretti, Marcos de Lucca-Silveira, Raissa Ventura, Renato Francisquini. Meus ouvidos permanecem atentos ao que a amizade tem a dizer. Não posso me furtar de mencionar as inesperadas alegrias da *arte do encontro*, dos olhares sorridentes de Barbara Lopes, Christiane Cardoso, Felipe Freller, Eduardo Seino, Camila Vilela, Samuel Godoy, Fabio Lacerda, Sérgio Simoni, Guilherme Jardim, Radamés Marques, Graziella Testa, Marina Azevedo, Roberta Soromenho, Aníbal Chaim, Gabriela Rosa, Breno Barlach, Gabriel Madeira, Rodolfo Lima, Patrick Silva, Leandro Rodrigues, Jessica Voigt, Mariana Ruivo, Silvio Henrique, Thiago Meireles, Pietro Rodrigues e Rafael Moreira. Durante esses anos, a admiração ganhou novos sotaques.

Parte significativa desta dissertação foi escrita na movimentada casa da rua Frei Inácio da Conceição, Butantã: à minha pequena família em terra paulistana, Vera Peixoto, Perseu Peixoto, Poemas Isis Souza, Tathiana Moreira, Juscelino Neco, Camila Freitas, Rafael Lebre, Bruno Christensen, Ansgar Noll, Stefania Souza, Gerardo, Luiz Zimmerman, Arnaldo Hauer, Akila Deram, Mario, Nelson Fernandes, Floriane Marechal, Fabiano Ingwersen, Fernanda Guimarães, agradeço pelos dias e noites inesquecíveis que ora vêm me visitar.

Agradeço a professores(as) e amigos(as) de graduação, Beatrice Limoeiro, Mayã Martins, José Maurício Octaviano, Vinicius Azevedo, Marta Calvet, Ianê Silveira, Silvana Telles, Guilherme Antunes, Phillipe Lessa, Antônio Pedro Lima, Michel Carvalho, Denis Suzarte, Vinicius Paes, Pedro Pereira, Paulo Martins, Juliana Athayde, Fernanda Rougemont, Rafael Moura, especialmente às professoras Karina Kuschnir e Cristina Buarque de Hollanda, do

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (UFRJ), por transformarem as ruas do Centro do Rio de Janeiro em uma *belle époque* particular.

Ao corpo docente, aos amigos e às amigas do Colégio Pentágono, Rodrigo Groetaers (*In Memoriam*), Isis Galvão, Gabriel Pacheco, Luíza Lopes, Bernardo Bandeira, Verena Than, João Carlos Santana, Ellen Teixeira, Ruan Lucas, Leonardo Melo, Monique França, Leonardo Figueira, Lis Brilhante, Julienne Bittar Roberta Abreu, Kellen Pontes, Isabela Natal, Beatriz Natal, Camille Baptista, Camila Ferreira, Aline Aniceto, Stephany Simões, Rafael Macedo, Sara Toscano, Luciana Aragão, Ananda Silvestre, Gustavo Figueiredo, Patricia Guilherme e David Gonçalves, especialmente à professora Monique Yvonne Sourrisseau e ao professor Alberto Rumblesperger Guerra Filho, a minha gratidão por descobrir que o mundo é um polígono e que os seus ângulos internos sempre nos levam ao reencontro.

Aos amigos e amigas do Colégio SETA, Miguel Stumbo, Lucien Evangelista, Nathalia Bracaglia, (Isis Galvão), Guilherme Rodrigues, Guilherme Torezani, César Medella, Alexandre Machado, Camila Melino, Nathalia Ewbank, Renata Amendola, Aira Ohanna, Daphne Azevedo, Paula Cristina Iglesias, Gabriela Moura, Evandro Oliveira, Guilherme Torezani, Daniel, Bruno Rodrigues, Isabelle Freitas, Nathalia Matos, Caroline Pontes, Marlon Vianna, especialmente à professora-diretora Delane Perdigão, aos professores Mário Henrique Fonseca, Alzira Maria A. de Oliveira e a todo o corpo docente, o meu agradecimento, incapaz de nomear os sentimentos contidos em tantos gestos e detalhes, graças aos quais ser humano não cabe fora da felicidade.

Aos amigos e amigas Daniel Rangel, Bruno Rangel, Bruno Alves, Bernardo Patrocínio, Tadeu Vianna, Alexandre Vianna, Cintia Vianna, Rene Martins, Clayton Sampaio, Marcelo Vianna, Carolina Oliveira, Juliana Amorim, Gabriela Ferreira, Raquel Saraiva, a minha gratidão por ainda comungarmos da infância, esta sensação leve de que tudo ainda é infinito.

Aos amigos do curso de alemão e mandarim, Karina Finke, Rafael Santos, Thais Camargo, Mayara Bello, Paulo Zuloaga, Isaac Baslter, Louise Cazelgrandi, Cecilia Araujo e Bruno Pereira, que sempre nos reencontremos no mapa das palavras de afeto.

Aos meus pais, Haroldo e Fátima, aos meus avós, Maria José e Jorge, Thereza e Oswaldo (*In Memoriam*), à minha família, agradeço por cada palavra que me orienta e afaga na esquina do desconhecido.

Não poderia terminar esse agradecimento sem reiterar o papel essencial que o professor Álvaro da Vita desempenhou em minha pesquisa. Sua obra, seu ensino, sua orientação e sua postura humana são gestos permanentemente estendidos ao diálogo honesto, rigoroso e sensível.

Em cada coração há uma
janela para outros corações.
Eles não estão separados,
como dois corpos.
Mas, assim como duas lâmpadas
que não estão juntas,
sua luz se une num só feixe.

(Jalal ud-Din *Rumi*, séc. XIII)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o papel da religião em sociedades democráticas liberais. Inicialmente, descrevo os principais elementos das teorias “exclusivas” e “inclusivas” da religião. Os argumentos de tais teorias dizem respeito à (in)validade da justificação de razões religiosas para leis estatais de caráter coercitivo. Após apresentar estas linhas gerais, trago ao debate duas posições liberais a respeito da tolerância religiosa: primeiro, a de Ronald Dworkin, depois a de John Rawls com o intuito de defender uma concepção liberal igualitária de tolerância religiosa. Embora Rawls esteja normalmente situado entre os teóricos ditos “exclusivistas”, pretendo lançar mão de alguns elementos de sua teoria que sugerem, no entanto, a presença de uma certa visão “inclusiva” em seu argumento, ou ao menos uma visão menos restritiva de sua ideia / ideal de razão pública. Por fim, avalio os limites da teoria normativa rawlsiana ante as formulações de Jürgen Habermas a respeito dos desafios que a religião suscita em sociedades pós-seculares.

Palavras-chave: Liberalismo, Tolerância, Religião, John Rawls

ABSTRACT

This work has the main goal of analyzing the role of religion in liberal democratic societies. First, I describe the main tenets of the “exclusive” and “inclusive” theories of religion. These theories concern the (in) validity of religious reasons to justify state laws of a coercive nature. After presenting the general outlines of the debate, I discuss how two different liberal theories, the Ronald Dworkin’s normative framework and then the Rawlsian one, are both able to offer a liberal-egalitarian defense for a conception of religious tolerance. Although normally located among theories called “exclusive” I intend to use some elements of John Rawls’ theory that suggest, nonetheless, the presence of a certain “inclusive” vision in his argument, or at least a less restrictive view of his idea/ideal of public reason. Finally, I take up Jürgen Habermas’ assumptions on the place of religion in post-secular societies in order to test some normative limits which the theory of John Rawls must face.

Keywords: Liberalism, Tolerance, Religion, John Rawls.

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo 1: Os limites da tolerância segundo a “Standard View” e o Inclusivismo	24
(1) A razão pública como referência a modelos de tolerância religiosa	24
(2) “Standard View”: o consenso restritivo	27
(3) Convergência: a inclusão restrita	37
(4) Inclusão: o agonismo em meio às vozes seculares e religiosas	44
Capítulo 2: A tolerância religiosa sem Deus em Ronald Dworkin	53
(1) O desafio constitucional	54
(2) A razão interpretativa	56
(3) Como interpretar normativamente a religião?	64
(4) A religião à luz da independência ética	71
Capítulo 3: A tolerância religiosa à luz da razão pública	79
(1) Considerações preliminares	79
(2) Escopo teórico e tolerância religiosa	82
(3) Hard cases e razão pública	87
(4) Neutralidade de justificação, neutralidade de resultados	91
(5) Razão de conjectura	93
(6) O desafio da tolerância em sociedades pós-seculares	106
Conclusão:	123
Referências Bibliográficas:	127

Introdução

O objetivo principal deste trabalho é apresentar e defender uma formulação liberal-igualitária de tolerância religiosa. Inicialmente, explico dois elementos teóricos imprescindíveis à condução do debate: o livre exercício e o (dis)establishment, uma vez entendidos à luz dos cânones e desafios jurídico-constitucionais que suscitam, permearão ora implícita, ora explicitamente a maneira como cada autor fundamenta normativamente o seu argumento a favor de um ideal de liberdade religiosa. Cada possível articulação entre o livre exercício e o (dis)establishment necessariamente enfrenta objeções clássicas, que apresentarei ainda nesta introdução, pela maneira como lidam com doutrinas religiosas e seculares; esta problemática encontra lugar sobretudo no primeiro capítulo do trabalho. Nos capítulos seguintes, analiso autores que procuram oferecer um argumento que supera significativamente tais objeções clássicas sobre liberdade religiosa, mas defrontam-se com questões normativas de outra ordem. E, o que não é menos importante, sustentarei, ao longo de todo o trabalho, que diferentes maneiras de conceber a existência do pluralismo moral em sociedades democráticas liberais corresponderão a formas diversas sobre como teorias liberais justificam o uso do poder. Isto incide diretamente sobre como pensar as condições de legitimidade da coerção estatal, por conseguinte sobre o modo como cada uma destas teorias responde ao problema da tolerância (religiosa). Por isso, é preciso reiterar, aqui, a diferença entre o fato do controle sobre os outros – o aspecto empírico do poder – e a justificação do emprego legítimo da coerção coletiva sobre os cidadãos.

Nos últimos três séculos a tolerância tem sido aclamada pelo ethos liberal como um princípio de importância ética e política central na teoria política, a despeito de a nossa convicção sobre o valor da tolerância não equivaler a uma certeza sobre como teorizá-la. De todo modo, acredito que é apropriada a formulação de T. M. Scanlon (1996), segundo a qual

“Tolerance requires us to accept people and permit their practices even when we strongly disapprove of them. Tolerance thus involves an attitude that is intermediate between wholehearted acceptance and unrestrained opposition.” (p. 226).

Se invertemos a posição de tolerantes e tolerados e passarmos a nos avaliar como aqueles a serem tolerados, isto é, se hipoteticamente defendo que o Estado suprima posições contrárias ao que considero correto sobre a concepção de família, sobre o seu

papel ante minhas crenças, ou sobre questões igualmente controversas como o uso de células-tronco em pesquisas ¹ e a união homoafetiva ², posso inferir que parte da dificuldade da tolerância se deve ao fato de que “tolerar” é assumir o risco - benéfico, acredito - de uma sociedade democrática fundamentada em um pluralismo normativo. Por outro lado, em um caso-limite, se um grupo assevera que o estilo de vida de um cidadão simplesmente não tem lugar em sua sociedade, como considerar isto apenas um dentre outros pontos de vistas igualmente autorizados a serem ouvidos? Uma possível resposta a este problema concerne ao que Scanlon (1996) formulara como a “platitude voltairiana”:

“If toleration is to make sense, then, we must distinguish between one’s attitude toward what is advocated by one’s opponents and one’s attitude toward those opponents themselves: it is not that their *point of view* is entitled to be represented but that *they* (as fellow citizens, not as holders of that point of view) are entitled to be heard.” (p. 235).

¹ O Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu no dia 29 de maio de 2008 que as pesquisas com células-tronco embrionárias não violam o direito à vida, tampouco a dignidade da pessoa humana. O ex-procurador-geral da República Claudio Fonteles – católico fervoroso, assim como o ministro Carlos Alberto Menezes Direito - agiram em Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 3510) ajuizada com o propósito de impedir essa linha de estudo científico. Para seis ministros, portanto a maioria da Corte, o artigo 5º da Lei de Biossegurança não merece reparo. Carlos Alberto Menezes Direito, Ricardo Lewandowski e Eros Grau disseram que as pesquisas podem ser feitas, mas somente se os embriões ainda viáveis não forem destruídos para a retirada das células-tronco; esses três ministros fizeram ainda várias outras ressalvas para a liberação das pesquisas com células-tronco embrionárias no país.

² O STF julgou, em 5 de maio de 2011, ações que pediam o reconhecimento legal da união estável de homossexuais. Dez ministros (unanimidade) votaram a favor da união homoafetiva. Neste caso, a despeito do consenso construído em torno dos argumentos favoráveis dos ministros, em junho de 2011 o deputado João Campos (PSDB-GO) apresentou à Mesa Diretora da Câmara projeto de decreto legislativo - PL 6583/2013, denominado “Estatuto da Família”, defendido pela bancada evangélica - que pretendia cassar a decisão do STF sobre os direitos dos homossexuais. Ademais, o juiz Jerônimo Pedro Villas Boas, também de Goiânia, ignorou a decisão do STF. Sem ao menos ser provocado por qualquer ação a respeito do tema, anulou - de ofício - um contrato de união estável celebrado entre dois homossexuais e proibiu esse tipo de registro por qualquer cartório da capital goiana. Com a decisão do juiz, o STF teve de se reunir novamente para ratificar

Visto isso, este trabalho pretende apresentar uma forma específica de concebermos o dever de tolerância, por uma matriz liberal-igualitária. A questão teórica que orienta as reflexões subsequentes acerca da temática religiosa é a de saber se há uma razão moral para aceitarmos um princípio de tolerância (religiosa), e como justificá-lo. Se, como afirmei, existe uma razão moral importante para nos tolerarmos, antecipo que não é possível compreendermos os limites da tolerância sem um escopo normativo que defina o que pode ser considerado justo. As evidências empíricas sobre a temática apresentada justificam a necessidade e a relevância pública de uma reflexão de caráter teórico sobre a tolerância em uma sociedade democrática, de modo geral, e, especificamente, sobre a dimensão da tolerância que será nosso objeto, a saber, a liberdade religiosa. Como essa reflexão teórica envolve necessariamente um grau de abstração elevado em relação à forma como essas questões são tratadas na discussão pública corrente, previno que a ciência e filosofia política não são chamadas ao debate para reduzir a substância das controvérsias a abstrações por abstrações. É, em vez disso, uma forma de continuar a discussão pública, principalmente quando percepções do senso comum sobre determinada questão divergem seriamente entre si (RAWLS, 2005; p.44). Como os conflitos da tradição democrática sobre a natureza da tolerância e sobre a base de cooperação apropriada para uma situação de igualdade têm persistido, podemos supor que sejam profundos.

Em que pese a aparente simplicidade da laicidade e da liberdade religiosa no Brasil, começo por examinar os temas pontuando brevemente alguns elementos centrais do debate. No que concerne à religião, não ponho em dúvida se esta pode, ou não, abarcar verdades morais ou ontológicas por meio de sua prática, tampouco os princípios e doutrinas que regem a fé. O que nos importa é o seguinte: concordamos com um único princípio, de importância inestimável: um Estado deve ser tolerante com fés religiosas de cunho pacífico e com pessoas não religiosas (agnósticos e ateus). Contudo, em que bases devemos construir uma concepção de tolerância apropriada para uma sociedade democrática? Como, em outras palavras, construir um argumento normativo que justifique um modelo de tolerância (religiosa), já que um modo de justificação, em

a decisão e ordenar às instâncias inferiores que a respeitem. O projeto de João Campos foi apresentado em nome da Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional. Seu projeto ia além da decisão do juiz Villas Boas ao propor a anulação de todos os atos decorrentes da decisão do Supremo, ainda que sem sucesso.

detrimento de outro, delineia papéis específicos que a religião deve cumprir na vida pública, na política e na própria religião, isto é, no que lhe é garantido em suas liberdades e limites na sociedade? Podemos dizer que o quadro se compõe basicamente por dois elementos filosófica e constitucionalmente distintos: a acomodação e o “establishment” religioso:

- (i) Livre exercício religioso (acomodação): concernente ao âmbito do direito à liberdade religiosa, significa dar a pessoas religiosas isenções em algumas áreas, por motivos de consciência – uma “dispensa” de leis de aplicabilidade geral como, por exemplo, a baixa em relação ao serviço militar em casos de guerra, o porte de símbolos considerados ritualmente relevantes, porém perigosos, em espaços públicos, como adagas, etc. A ideia norteadora diz respeito à importância de razões de consciência. Em alguns casos em que a ordem e a segurança não são postas em risco, então, seria possível abrir o precedente sobre leis aplicáveis a todos, isto é, acomodá-las, a fim de que um grupo não seja forçado a violar sua própria consciência. Restaria indagarmos o que acontece com pessoas de visão secular que possuem compromissos éticos não-religiosos tão ou mais profundos que os religiosos como, por exemplo, os pacifistas.
- (ii) “Establishment”: o “establishment” religioso significa legalmente que um Estado põe o seu selo de aprovação em alguma religião em particular, ou grupo de religiões, criando uma ortodoxia oficial. De modo mais amplo, significaria não apenas a oficialização do status de um aparato simbólico religioso particular – como a distribuição de recursos públicos à construção de monumentos religiosos, por exemplo -, mas também a fundamentação de leis, que sempre envolvem o emprego da coerção coletiva da sociedade, por razões religiosas. Essa admissão de razões religiosas no processo justificatório não exigiria uma doutrina que todos os seus cidadãos necessariamente a aceitassem. Poder-se-ia, por exemplo, utilizar-se de princípios de razões religiosas para a legitimação de uma guerra, imaginemos, contra o Afeganistão. Excluir razões religiosas de justificações não significa, por sua vez, oficializar um Estado ateu. O “disestablishment” requer razões para justificação aceitáveis, portanto legítimas, a indivíduos de visões seculares e religiosas.

Seria possível elaborarmos uma taxonomia que tentasse dar conta das diferentes formas teóricas de articulação entre tais elementos. Entretanto, utilizo-me dela para fins ilustrativos, tal como seguem, que serão explicados adiante:

I.1 Acomodação e disestablishment	II.1 Não-acomodação e disestablishment
I.2 Acomodação e establishment	II. 2 Não-acomodação e establishment

Do contrário, se dedicássemos esforços a elucidar os componentes internos de cada quadro, recairíamos em um problema demasiadamente oneroso: explicar cada um dos quadros da taxonomia poderia gerar mais confusões sobre a compreensão geral das classificações do que propriamente elucidar seus aspectos particulares. Isto se deve a um fato: o de que em cada grupo taxonômico há gradações dos seus elementos constitutivos, pela maneira como cada autor interpreta a articulação entre tais elementos, de modo que dificilmente encontraríamos tipos-ideais, em cada um deles, que nos auxiliassem a entender o problema da inclusão-exclusão da religião no *locus público* ³. Mais importante, neste momento, é apresentarmos algumas das objeções clássicas que os modelos teóricos (do quadro) sobre liberdade religiosa enfrentam. É justamente isto o que motiva a ilustração do quadro taxonômico acima: se, por um lado, por em evidência as particularidades internas de cada quadro prejudicaria a clareza da própria exposição, por outro lado, ao fixamos o quadro taxonômico *como referência* aos tipos de objeção com que cada um se depara, torna-se plausível assumirmos o seu valor ilustrativo ⁴. É possível,

³ Agradeço aos professores Álvaro de Vita, Luiz Bernardo Leite Araújo e Rúrion Soares Melo por chamarem atenção para o risco de a explicação do quadro taxonômico gerar mais confusões do que propriamente esclarecimentos, devido a estas gradações internas.

⁴ Nota metodológica à construção do trabalho: com estes padrões de objeção em mente, será possível entendermos *no primeiro capítulo* que o modo como autores filtram favorável ou contrariamente o ideal de razão pública aos seus modelos de tolerância religiosa resulta em tradições teóricas distintas sobre a justificação de razões legítimas para a coerção estatal, isto é, em uma tradição mais exclusiva (consensual ou convergente) ou inclusiva. Em cada caso, seus argumentos enfrentam limites teórico-normativos que, tal como os interpreto, não satisfazem as

enfim, levantar o ponto antes mencionado, o das objeções aos modelos de liberdade religiosa.

Um número crescente de especialistas tem se perguntado se dar um peso especial à religião, no sentido de conceder-lhe tratamento especial, é moralmente justificável. Algumas teorias tratam a liberdade religiosa como especial em relação a convicções seculares em uma matéria (no establishment, por exemplo), mas a iguala no tratamento legal com as demais doutrinas éticas (no livre exercício religioso, por exemplo). Sendo assim, cada um dos quadros acima referidos traduz posições específicas, em suas diversidades internas, sobre o lugar de doutrinas e práticas religiosas na política. Podemos começar investigando a consistência interna dos quadros taxonômicos, como por exemplo, questionar o que justifica nos quadros I.1 e II.2 um igual tratamento entre convicções religiosas e seculares por um lado, e um tratamento especial à religião, por

questões postas pelo tipo de objeção em particular. Assim, é possível diluir as inumeráveis variações que o livre exercício religioso e o establishment operariam em uma taxonomia e inserimos seus elementos no interior de uma discussão normativa melhor orientada aos propósitos deste trabalho, portanto sem correremos o risco de dispersar a integridade do conjunto por elementos abordados em aspectos pontuais do argumento. Isso também justifica o *segundo capítulo* dedicado à teoria normativa Ronald Dworkin, uma vez que o autor representa um tipo de transição. Por um lado, inserido no debate legal-constitucional acerca da tolerância religiosa, Dworkin está ciente das limitações normativas com que argumentos legais centrados na distinção entre comprometimentos seculares e religiosos se deparam; por outro lado, sem se desvincular do campo constitucional, Dworkin formula uma teoria em que a justificação da tolerância envolve uma forma de neutralidade em relação a valores morais de primeira ordem, como o ceticismo religioso, ou em uma moralidade secular. Para Dworkin, o problema básico da tolerância religiosa não está localizado na relação entre doutrinas religiosas e seculares, mas na necessidade de definir normativamente religião e liberdade religiosa como valores independentes da compreensão de religião como forma de manifestação divina, o que traduz sua tentativa de ampliar o escopo da garantia de liberdades religiosas a não-religiosos. Assim, passamos a um registro distinto de normatividade ao qual igualmente pertence, grosso modo, John Rawls. Este, porém, recorre a uma distinção entre argumentos públicos e não-públicos para pensar seu modelo teórico. Ainda no terceiro capítulo, após um exame mais atento sobre as implicações da razão pública como ideal de tolerância na teoria rawlsiana, concentro a discussão em torno das concepções habermasianas de tolerância religiosa. Não pretendo opor frontalmente os argumentos rawlsianos aos de Habermas, mas pensar possíveis reformulações e novas questões que o desafio da tolerância nos traz quando aproximamos seus modelos teóricos.

outro ⁵.

Teorias que pensam a religião como portadora de um status distinto em uma ou outra dimensão recaem na chamada *objeção de igualdade*: isto é, nenhum dos modelos de argumento – sejam teológicos, epistêmicos, psicológicos, normativos – que confere um status especial à religião seria suficiente para justificar o que torna a religião especial quando comparada às demais convicções, de viés secular. No que tange a teorias que privilegiam o exercício religioso com isenções legais, haveria que justificar o que permite a um grupo agir, digamos, à margem das normas impostas sobre grupos seculares. No caso de teorias do (dis)establishment religioso, as implicações são mais sensíveis. Poucos autores, se algum, discordariam da necessidade de separação entre Igreja e Estado. Contudo, excluir razões religiosas como fontes de justificação para ações estatais exigiria como contrapartida fundamentar o que há de particular na razão religiosa que a torne distinta de uma razão secular no fórum político público. Tais teorias são acusadas de iniquidade em relação à religião ao destituir convicções fundamentais de religiosos enquanto permite a não religiosos formar leis conforme suas doutrinas éticas.

Visto isso, teorias que rejeitam a exclusividade do status religioso especial escapam das variações da objeção de igualdade, mas recaem na chamada *objeção de anarquia*: neste caso, é necessário confrontar as implicações de igualar o status político-legal de todas as formas de convicção. Em relação ao livre exercício religioso, significa potencialmente limitar a garantia constitucional de liberdade que tal direito confere a religiosos; por outra perspectiva, abranger tal garantia a todas as convicções, religiosas e não-religiosas, traria problemas legais tão graves quanto a primeira possibilidade. Consideremos dois desafios com que sociedades marcadas pelo “pluralismo moral”

⁵ Em I.1, o disestablishment requer do Estado razões para justificação aceitáveis, portanto legítimas, a indivíduos de visões seculares e religiosas. Não haveria um selo oficial em nenhum aparato simbólico particular. Por outro lado, ao acomodar o livre exercício religioso, isto é, ao permitir isenções legais a práticas religiosas em razão da importância ética de determinados símbolos rituais, ou de objetos ilícitos à maior parte da população, a religião adquire neste caso um status legal-moral especial. Em II.2, a não-acomodaço garante um princpio legalmente equitativo a doutrinas seculares e religiosas, nenhuma das quais teria direito a isenes legais por uma possvel controvrsia legal-moral de sua prtica. O establishment religioso, contudo, permitiria a um Estado oficializar uma religio no apenas em seu aparato simblico, mas tambm nos tipos de prioridade por meio dos quais promovem financeiramente uma instituio favorvel a valores morais especficos em detrimento de outras, que no comungam da mesma doutrina.

eventualmente podem de se defrontar: (1) por apelo ao livre exercício religioso, é possível garantir a grupos religiosos o uso de substâncias alucinógenas, como o mescal na Igreja Nativa Americana e o chá da doutrina espiritualista do Santo Daime, sem recairmos na permissão legal irrestrita do uso de drogas ilícitas em doutrinas éticas seculares? Intuitivamente, podemos indagar: o que permitiria legalmente o uso de substâncias alucinógenas por um grupo e o que caracterizaria a proibição do seu uso por outro grupo? Se a uma doutrina religiosa é permitido o uso de uma droga, não estaríamos legalmente livres quanto ao uso de qualquer substância alucinógena em virtude do significado pessoal, ou cultural, do seu uso, seja em uma doutrina religiosa ou secular?; (2) um caso ocorrido no Canadá ilustra nosso segundo exemplo: desde 2002, os tribunais canadenses têm discutido a amplitude do conceito de liberdade religiosa como direito fundamental após o caso do jovem indiano Gurbaj Singh, de 12 anos. Em um jogo de basquete na escola, a sua *kirpan* – um tipo de punhal, que alguns indianos usam como símbolo religioso – teria caído da sua cintura sobre o chão da quadra. Um pai de aluno, assustado com a “arma branca”, teria questionado o diretor sobre a omissão – isto é, a permissão da arma no ambiente escolar. Tentou-se apreender a *kirpan*, mas o aluno, previamente orientado e instruído pelo pai, recusou a entrega, porque havia aprendido que o objeto era uma forma físico-religiosa de defender e proteger o semelhante contra ataques de um inimigo. Segundo uma das crenças religiosas indianas *sikh*, a *kirpan* é o símbolo máximo da soberania do homem e serve para defender qualquer pessoa que esteja sendo perseguida. E se, no entanto, imaginarmos que doutrinas éticas seculares atribuem valores especiais a outras “armas brancas”? Seria igualmente permitido o uso destes supostos símbolos por alunos não-religiosos, em virtude do valor que atribuem a estes objetos? (O que garantiria, portanto, o uso substâncias alucinógenas a doutrinas éticas religiosas, ou o porte de “armas brancas” em ambientes públicos, depende da concessão de um status privilegiado a doutrinas religiosas. Normalmente, argumenta-se que o grau de importância de tais símbolos para um membro de uma doutrina religiosa é significativamente maior, no que tange à constituição de sua identidade, valores e visões de mundo, em comparação com cidadãos seculares. Incorreriámos, assim, em uma circularidade, porque isso não impede de recairmos novamente na *objeção da igualdade*). No que tange ao establishment, haveria duas possíveis consequências de não conferir nenhum *status* especial a convicções ou razões religiosas. Primeiro, seria possível admitir razões seculares e religiosas de modo que tanto umas quanto outras pudessem justificar medidas coercitivas. Esta posição, todavia, é criticada pelo potencial que carregaria em

transformar decisões políticas em uma tradução legal de posições teológicas sem o devido reconhecimento por parte de cidadãos seculares. (Ressalte-se: a crítica contida neste argumento opera como uma espécie de espelho invertido da *objeção da igualdade* ao establishment: naquele caso, haveria iniquidades na medida em que religiosos não poderiam oferecer razões para a justificação de medidas coercitivas; neste caso, cidadãos seculares não reconheceriam leis justificadas por razões religiosas). Um segundo cenário possível seria imaginarmos não a inclusão de ambas as razões, mas a igual exclusão de razões seculares e religiosas da justificação de medidas coercitivas. Uma *objeção de anarquia*, obviamente, atentaria para a impossibilidade de justificar qualquer medida coercitiva à luz desta hipótese ⁶.

Ao passo que as razões para o *locus* privilegiado acordado à tolerância religiosa nos parecem suficientemente familiares pelo contexto histórico europeu, um dos desafios que parecem permear as formas de objeção acima é, como salienta Brian Leiter (2013; p. 06), saber se há uma razão especial para tolerar a religião *qua* religião – isto é, um argumento que explique por que, como questão de princípio moral, devemos acordar um tratamento legal especial às práticas e razões religiosas em relação a outras. Perguntar se há uma razão especial que sustente a tolerância religiosa não significa questionar se há aspectos da crença ou prática religiosa que garantam, ou não, o princípio da tolerância religiosa em bases morais e epistêmicas. Um ponto crucial envolve investigar se há um argumento de princípio moral que defina a religião enquanto tal e em relação a doutrinas não-religiosas. Isto tem implicações sobre como cada autor justifica a inclusão ou exclusão da religião em uma dada matéria. Decorre disso que um dos pontos de controvérsia tem sido precisamente os termos cuja formulação melhor responde, do ponto

⁶ O que parece diferenciar as teorias de Dworkin, Rawls e Habermas das outras é justamente o fato de operarem em um registro distinto da classificação do quadro taxonômico. Cada um formula teoricamente, digamos, um filtro normativo por meio do qual operam princípios distintos de justificação. Se, grosso modo, tomarmos respectivamente as teorias de Dworkin, Rawls e Habermas, a compreensão de liberdade religiosa como um direito genérico à independência ética, ou como ideal de razão pública, ou mediante a tradução, satisfaz duas exigências, a saber, (i) o valor de equidade entre visões religiosa e não-religiosa (ii) sem recair na objeção de anarquia, por se valerem de uma noção de neutralidade de justificação, em vez da neutralidade de resultado - para uma melhor compreensão da diferença entre estas normas de neutralidade, ver Capítulo 3, seção (4). Isto não significa que suas teorias representam modelos perfeitos de tolerância; apenas que os seus limites internos e desafios põem-se em uma ordem político-moral distinta.

de vista normativo, ao desafio do papel que a religião pode, e deve, cumprir em sociedades contemporâneas caracterizada pelo pluralismo moral.

Frequentemente indivíduos compartilham uma razão comum para uma dada decisão, ou tomam decisões baseadas em razões diversas e incompatíveis. A tradição do contrato social tem sido dividida entre ambos os métodos de resolução do problema da cooperação: deve a cooperação social ocorrer em termos de uma razão comum ou devem indivíduos com doutrinas éticas distintas acatar princípios com base nas razões especificadas por suas próprias doutrinas? Por enquanto, o tom de ultimato da pergunta nos serve para delinear as problemáticas sustentadas por estes desenhos argumentativos. O contratualismo reconhece desde suas origens que a legitimidade política não pode sustentar-se em uma teologia abrangente que lhe confira certo grau de estabilidade, dado que a teologia fora historicamente sujeita a desacordos radicais. Embora, em muitas circunstâncias, determinadas políticas de *modus vivendi* se imponham como a única solução viável de garantia, ainda que frágil, da estabilidade de arranjos institucionais e de direitos básicos individuais, contra a constatação da impossibilidade de destruição de um grupo étnico e/ou religioso por outro, é possível questionar se não haveria uma razão propriamente moral para endossarmos práticas de tolerância, uma vez que o projeto liberal surge da tentativa de elaboração de um método imparcial de justificação política, a despeito de tais diferenças. Após teóricos liberais, como Isaiah Berlin, atraírem atenção ao problema do pluralismo moral, reformula-se uma tradição no interior da qual a teoria política (liberal) assegura que a coerção deve ser justificada a todos em termos que possam, em sua condição de cidadãos, endossar à luz de princípios e normas aceitáveis.

Idealmente, regras e padrões procedimentais são tomados para que um conteúdo inicial de valores e práticas seja identificado; seguiria, disso, a exigência de alguma justificação geral pelos principais elementos do estágio anterior, o que consistiria em um esquema que justificasse as razões sobre um princípio determinado. Esta justificação não necessita delinear todos os aspectos das doutrinas (religiosas ou éticas) professadas pelos cidadãos, mas deveria ter força normativa suficiente para que todo cidadão se reconhecesse nos princípios e normas acordados. Dessa força decorreria uma outra exigência, que não mais se aplica à estrutura institucional, e sim à estrutura motivacional, por assim dizer, do cidadão: a de que este ajuste o seu senso ao que tais princípios (acordados) reclamam de maneira que melhor sirvam à justificação com a qual se comprometera.

De uma perspectiva não-ideal, todavia, esse processo de justificação parece menos deliberado e estruturado do que poderia parecer. Julgamentos do ponto de vista pessoal podem se reduzir a controvérsias de avaliação sobre a dimensão e o conteúdo do que é acordado e suas consequências práticas. Nos termos de Dworkin, poderíamos começar por refinar uma noção de interpretação – este conceito de interpretação será melhor detalhado no capítulo 2, seção (2) – como um instrumento para o estudo da lei como prática social. Haveria um estágio interpretativo no qual se estabelece uma justificação geral para os principais elementos da prática identificada e isto também consistiria em argumentar por que aquela prática é relevante. Mesmo assim, “(...) there will be inevitable controversy, even among contemporaries, over the exact dimensions of the practice they all interpret, and still more controversy about the best justification of that practice.” (DWORKIN, 1986; p. 67). Isto ocorre porque diferentes concepções expressam o pluralismo de valores descrito acima. No caso de um princípio X contestável, por exemplo, há uma pluralidade de diferentes condições para sua aplicação a um fenômeno C, sendo assim C1...Cn. Em um primeiro momento, é de se esperar que X satisfaça todas as condições exigidas. Estas condições podem, por sua vez, refletir diferentes critérios de avaliação normativa. Em razão de suas particularidades, indivíduos podem consistentemente diferir na maneira como se comprometem ou questionam acordos morais. Em casos de incomensurabilidade, por esse ponto de vista, seria insuficiente apelar a um princípio normativo que forneça bases morais à aceitação. Não apenas a aplicação de X por diferentes concepções individuais é essencialmente contestável, e não meramente contestada, como também a formulação de um princípio normativo deveria satisfazer concepções individuais A e B ⁷.

Este posição de ceticismo moral, contudo, não representa senão mais um desafio a que acordos sobre a aplicação de um princípio para a regulação de arranjos institucionais básicos devem responder, à luz de uma justificação pública. Um dos desafios subjacentes

⁷ Este ceticismo moral, tal qual o formulo, assemelha-se ao tom humeano-subjetivista com que John Mackie define o ceticismo moral, a saber: “So far as ethics is concerned, my thesis that there are no objective values is specifically the denial that any such categorically imperative element is objectively valid. The objective values which I am denying would be action – directing absolutely, not contingently (in the way indicated) upon the agent’s desires and inclinations. (MACKIE, 1990; p. 29).

a este trabalho consiste em entendermos como o problema da tolerância deve responder ao pluralismo moral na forma de grupos religiosos e não-religiosos movidos por doutrinas morais específicas. Devemos assumir *prima facie* que, em sua condição de princípio básico, a liberdade deve ser a norma, de modo que a coerção exige em questões controversas uma justificação especial. Por extensão, podemos formular o princípio de justificação pública da seguinte maneira:

Princípio de Justificação Pública: Uma ação coercitiva C é justificada se, e somente se, cada um e todos os membros de um locus público (hipotético) P têm razões R para endossar C.

Sem uma elaboração normativa que sustente um princípio de tolerância (religiosa), o reconhecimento do pluralismo moral, isto é, o hiato moral entre a necessidade de obediência à autoridade política e razões morais individuais, provenientes de diversas autoridades morais em uma sociedade pluralista, não nos leva para além do trágico na política.

Capítulo 1: Os limites da tolerância segundo a “Standard View” e o Inclusivismo.

(1) A razão pública como referência a modelos de tolerância religiosa

O comprometimento liberal democrático com a tolerância religiosa e com a separação entre Estado e Igreja por vezes é tido como incompatível com cidadãos que tomam seus pontos de vista religiosos como base para decisões políticas. Quem procura publicamente persuadir outrem de suas posições políticas utilizando-se de argumentos religiosos, quem fundamenta seus votos e atividades políticas em convicções religiosas, sem mencionar as igrejas e associações religiosas que tentam formar as preferências políticas de seus participantes, frequentemente figuram como desobedientes de compromettimentos institucionais, violando suas obrigações morais ao fazê-los. Por esta perspectiva, podemos perguntar: é legítimo excluir razões religiosas do fórum público político? Sobre que bases devem os cidadãos fundamentar seus votos? Quais tipos de argumentos e razões cidadãos comuns podem oferecer uns aos outros quando se pronunciam em um fórum público? Podem argumentos religiosos serem oferecidos para matérias legislativas por quem ocupa papéis de influência política como juízes e legisladores? Se cidadãos comuns podem oferecer tais sortes de argumento e ocupantes de cargos públicos, não, o que explicaria esta diferença entre os primeiros e os segundos?

Desde a formalização teórica da ideia-ideal de razão pública, John Rawls estabelece um novo paradigma para reflexão acerca da tolerância religiosa. A reconciliação que Rawls propõe difere daquela de teóricos liberais clássicos. Se a estes a religião constitui um obstáculo à paz e estabilidade, e esta atitude de suspeita os leva a confinar a religião à esfera privada, Rawls atribui à religião parte constitutiva da *res publica* democrática. Particularmente, sua formulação da razão pública implica em uma forma de prioridade do político sobre o religioso. Isto, no entanto, está longe de levar a uma argumentação normativa óbvia com base na formulação rawlsiana. Inicialmente, a razão para essa dificuldade reside no problema liberal clássico de justificação do poder político coercitivo: o de que ninguém deve ser coagido com base em razões que não pode compartilhar, ou que não tem como compartilhar. Por outro lado, é plausível sustentar que convicções religiosas, que normalmente são transferidas para a esfera do não público, podem desempenhar um papel significativo na participação pública de uma sociedade democrática liberal. O contexto histórico no qual a sua teoria se insere, particularmente o dos movimentos pelos direitos civis no sul dos EUA, sob lideranças religiosas como Martin Luther King Jr., inevitavelmente conduz o argumento rawlsiano a operar

mudanças em sua reflexão normativa, isto é, a tornar-se gradativamente mais inclusiva a respeito da legitimidade de razões abrangentes, seculares e religiosas, para a justificação de medidas coercitivas, desde que atendam a padrões independentes de argumento. Isso, posteriormente, permitirá leituras expressivamente divergentes sobre a interpretação da razão pública rawlsiana como modelo de tolerância em sociedades democráticas liberais. Seja pela ênfase em uma concepção restritiva de razão pública traduzida a uma razão secular, tal como Robert Audi a concebe, seja pela defesa de uma razão pública amplamente inclusiva, como Paul Wheatman a tem pensado nos últimos anos, seja por negação da legitimidade do ideal de razão pública em lugar de uma política (*polity*) democrática liberal, tal qual pensada por Nicholas Wolterstorff, o fato é que o modelo normativo rawlsiano constitui uma referência de pensamento teórico fecunda sobre o papel da religião em sociedades liberais e sobre como é possível pensarmos a tolerância ante os desafios contemporâneos. Por este motivo, antes de oferecer uma interpretação de como entendo a razão pública como ideal de tolerância *na* teoria de John Rawls, como o farei no terceiro capítulo, esquematizo, abaixo, linhas teóricas que têm a razão pública como referência fundamental às críticas ou reafirmações do que pensam teoricamente. Além disso, um aspecto em comum de todas incide na maneira como formulam normativamente a tolerância religiosa a partir de um registro clássico de distinção entre convicções religiosas e seculares, o que as leva – as linhas teóricas - em cada caso a defrontarem-se com as objeções apresentadas na introdução. Embora tais classificações nos ajudem a compreender os principais problemas postos aos modelos de tolerância, organizar debates deste modo implica inevitavelmente perdas de especificidades. O esquema das linhas teóricas que serão examinadas é o seguinte:

O livre exercício da razão conduz à pluralidade de valores. Não obstante, o princípio normativo que assegura a diversidade do uso individual da razão - não somente em sua liberdade, como também da equidade de sua condição relativa a outros tipos de razão que organizam a vida dos indivíduos-cidadãos – distingue-se entre concepções de *consenso* e *convergência*. Sendo assim, a distinção entre ambas as concepções é especificada por uma Razão (R) variável no Princípio de Justificação Pública. Aqui, acompanho o contraste entre consenso e convergência formulado por Fred D’Agostino (1996; p. 30). Se cidadãos hipotéticos A e B compartilham uma razão R que lhes torna um regime razoável (isto é, legítimo), então a justificação do regime é fundamentada em seu *consenso* com respeito a R. (* Não pretendo detalhar em demasia a concepção do consenso em suas diferenças internas ao longo do capítulo, mas aqui chamo atenção para o aspecto básico de que concepções de razão pública que demandam a exigência de compartilhamento de uma razão R são caracterizadas como *consenso forte*, ao passo que concepções de razão pública que pedem somente que razões de justificações sejam mutuamente acessíveis são tidas por uma tese de *consenso fraco*.) Se, por outro lado, A tem uma razão Ra para considerar aceitável um dado regime e, por sua vez, B tem uma razão Rb para também considerar aceitável o mesmo regime, então a justificação do regime é baseada em uma *convergência* de pontos de vistas distintos, porém detentores de um status igual em sua condição de legitimador. Grosso modo, uma concepção de razões convergentes requer de indivíduos não mais que a aceitação de propostas políticas por suas razões individuais – deve-se dizer, desde que tais razões atendam a determinados critérios -, enquanto o consenso demanda uma razão que possua uma propriedade epistêmica comum. Como formula Thomas Nagel:

“Defenses of political legitimacy are of two kinds: those which discover a possible convergence of rational support for a certain institutions from the separate motivational standpoints of distinct individuals; and those which seek a common standpoint that everyone can occupy, which guarantees agreement on what is acceptable.” (1987; p. 218).

É útil salientar dois tipos distintos de convergência. Quando se apela a Ra e Rb para justificar um regime, aquilo a que apelamos é, por vezes, ora formalmente caracterizado, ora substantivamente caracterizado. Se apelarmos a A para que aceite um regime particular com base na satisfação de suas preferências, nossa referência a suas preferências é puramente formal. O que está em jogo é que suas preferências, quaisquer

que sejam, serão satisfeitas se A endossar as bases daquele regime. Não se está apelando a A de maneira que sua preferência por vinhos caros em detrimento de alimentos básicos, ou sua preferência por segurança em detrimento de liberdade, seja satisfeita. Deste modo, não estamos apelando substantivamente a A, alegando que suas preferências serão satisfeitas caso aceite tal condição. Thomas Nagel traduz este aspecto da teoria ao afirmar que “a convergence theory may begin from motives that differ widely from person to person, or it may begin from a single type of motive, like self-interest, which differs from person to person only because it is self-referential.” (1987; p. 218).

(2) “Standard View”: o consenso restritivo

Tal qual o compreendo, o modelo padrão de teorias de exclusão sustenta, em geral, dois argumentos básicos em sua formulação. Os defensores do modelo exclusivista da religião na política assumem que a coerção estatal é presumivelmente ruim e propõem um conjunto amplo de restrições sobre os tipos de considerações que podem superar esta suposição. As restrições que promovem aplicam-se a todas as instâncias da coerção estatal e a um espectro significativo de razões para justificação. Uma de tais restrições é particularmente relevante: a de que considerações religiosas não podem exercer um papel *decisivo* para prevalecer sobre a pressuposição da coerção como algo ruim. Mais precisamente, quando o agente da coerção é o governo de uma política liberal, considerações religiosas não podem justificar *decisivamente* a coerção. Embora razões religiosas (de certos tipos) possam corroborar razões seculares ¹ que, por si, poderiam ser suficientes para responder ao problema da coerção, coerções de caráter estatal que não fossem justificadas senão por razões religiosas seriam moralmente ilegítimas. Esta restrição aplica-se sem se considerar o conteúdo de uma dada razão religiosa. Esta limitação de razões religiosas em cumprir um papel *decisivo* na justificação estatal denomina-se *Princípio da Insuficiência Religiosa* ² (EBERLE, 2015).

O princípio de insuficiência religiosa é distinto, mas está intimamente associado

¹ Em autores como Stephen Macedo, a exigência é de tal modo restritiva que nem esta consideração de razões religiosas é acomodada ao processo de justificação.

² Adiante, procuro explicar o motivo de ter grifado a palavra “decisivo” neste parágrafo. Penso que esta é uma noção fundamental à compreensão do princípio abordado acima e à sua particularidade ante a doutrina de restrição religiosa, a ser tratada a seguir.

à exigência que muitas vezes se supõe que se aplique aos deveres dos cidadãos e das autoridades públicas em um Estado liberal, a saber, a de que devem restringir as razões às quais apelam, de modo a não endossar coerções moralmente ilegítimas. Entretanto, se o princípio da insuficiência religiosa está correto, razões religiosas per se não bastariam normativamente para a superação da suposição da coerção como um mal e, portanto, uma coerção estatal permanece ilegítima se requer razões religiosas. Para tal, cidadãos e funcionários teriam de assumir o dever moral de restringirem o endosso de uma coerção baseada em razões religiosas. A isto chamaremos de *Doutrina de Restrição Religiosa (DRR)*. O princípio de insuficiência religiosa e a doutrina de restrição religiosa capturam um componente relevante do viés exclusivista: que a religião deve estar sujeita a restrições políticas em uma democracia liberal. A prioridade do político sobre convicções pessoais impõe-se como uma tese forte ao longo da argumentação. Parte significativa dos autores que adotam a teoria da exclusão reconhece em pelo menos algumas razões seculares um potencial de justificação que negam a qualquer razão religiosa - precisamente, a capacidade de justificar a coerção estatal *decisivamente*. Deste modo, defendem a sua formulação-padrão de separação entre Igreja e Estado.

A DRR é uma restrição negativa referente à legitimidade de razões para a justificação de leis. Ela identifica tipos de razão que não podem justificar uma lei coercitiva, isto é, um tipo de razão sobre a qual os cidadãos não podem se apoiar exclusivamente ao defender leis coercitivas. Esta restrição negativa implica, contudo, em uma permissão: embora cidadãos não possam defender leis coercitivas a favor das quais acreditam possuir apenas razões religiosas, eles poderiam defendê-las, desde que apelem a princípios racionais seculares. A DRR não possui implicações políticas determinadas; ela não é uma restrição sobre a própria legislação, mas configura, por meio de um dever moral, as razões às quais diversos agentes apelam quando defendem leis coercitivas. Portanto, consolida-se a ideia de que

DRR: um cidadão pode defender a implementação de uma lei coercitiva L se, e somente se, ele razoavelmente acredita possuir uma justificação secular plausível para L, a qual ele estaria preparado a oferecer em um fórum político.

Dos três argumentos clássicos norteadores dessa doutrina – (i) o argumento do conflito religioso, (ii) o da dissensão e (iii) o do respeito -, destaco apenas o último por ser, aqui, – creio – o mais relevante. Desde já, sigo a formulação de Charles Larmore (1987) acerca da DRR:

- (i) cada cidadão merece ser respeitado como pessoa
- (ii) se cada cidadão merece ser respeitado como pessoa, então há uma suposição *prima facie* contra a permissibilidade da coerção estatal
- (iii) se a suposição contra a coerção estatal deve ser superada (como por vezes deve ocorrer), então a coerção estatal deve ser justificada àqueles que são coagidos
- (iv) se a coerção estatal deve ser justificada àqueles que são coagidos, então qualquer lei de caráter coercitivo carente de um princípio racional secular plausível é moralmente ilegítimo
- (v) se qualquer lei coercitiva carente de princípio racional secular plausível é moralmente ilegítima, então cidadãos não devem apoiar nenhuma lei que acreditem basear-se apenas em uma razão religiosa ³.

Fundamental a este argumento é a reivindicação de que seres humanos possuem um status moral distinto, qual seja a igual dignidade ou igual valor. O valor de um ser humano é uma função do fato de ser um agente moral quem possui aspirações e objetivos distintos. O devido respeito ao valor de nossos semelhantes nos proíbe, assim, de tratá-los como meios a serem manipulados por nossos fins. Decorre disso que, se o respeito pelo valor de seres humanos implica que estes não sejam tratados meramente como objetos manipulados, então o próprio respeito que lhes é devido apresenta-se como um fundamento contra a coerção. Sujeitar um ser humano a medidas coercitivas para as quais não há razão suficiente seria desrespeitá-lo como tal. Até este ponto, defensores e críticos do modelo padrão (*standard view*) não discordariam em momento algum.

Entretanto, defensores da visão padrão argumentam que o devido respeito ao valor do ser humano implica em uma outra restrição sobre a justificação da coerção:

³ Richard Rorty desconsidera qualquer hipótese de uso da razão religiosa no espaço público. A versão de exclusão que defende eleva o caráter excludente de seu argumento ao ponto de a religião ser uma “Conversation-stopper”: “Saying this [dizer a um grupo que se assume uma posição porque isto representa a vontade de Deus] is far more likely to end a conversation than to start an argument.” (RORTY, 1999; p. 171). Para o autor, reivindicações de que cidadãos religiosos sejam

reivindicam não apenas que uma coerção deve ser justificada por alguma razão plausível, que cada medida coercitiva seja justificada, mas também que cada medida coercitiva deve ser justificada, ou justificável, *àqueles* por ela coagidos. Para uma medida ser justificada, segundo este argumento, o coagido deve *entender por si* próprio que a medida a que é sujeito é legítima. Presumivelmente, esta condição é satisfeita somente se o coagido tiver acesso ao que *ele* considera, ou consideraria sob devida reflexão, como uma razão decisiva para a medida coercitiva relevante. Portanto, o devido respeito requer que cada indivíduo coagido tenha, ou ao menos tenha acesso a, alguma razão que, após cuidadosa reflexão, poderia considerar suficiente à justificação da medida coercitiva em questão.

Até aqui, o argumento do respeito especifica somente uma restrição geral sobre o que possibilita a coerção justificada e, por extensão, a coerção estatal justificada. Nada ainda foi explicitamente dito sobre o papel justificativo de razões religiosas, mas as implicações do argumento do respeito são fáceis de extrair quando explicitamos o contexto social e político. Uma democracia liberal justa é um tipo de estrutura que efetivamente protege direitos que permitem aos cidadãos decidirem por si mesmos o que acreditam sobre questões religiosas, isto é, qualquer democracia liberal garantiria direitos básicos à liberdade religiosa e o direito a cada cidadão de decidir qual tradição religiosa adotar, se alguma. Em termos gerais, em consonância com John Rawls, quando seres humanos possuem a liberdade de determinar por si mesmos no que acreditar em matéria religiosa, irão inevitavelmente chegar a conclusões distintas e frequentemente conflitivas. Como consequência de seus comprometimentos normativos constitutivos, um dos aspectos definidores de uma democracia liberal será inevitavelmente o pluralismo de práticas e crenças religiosas. Neste contexto pluralístico, apenas certos tipos de razão poderiam satisfazer as restrições exigidas concernentes à coerção estatal. Como Charles Larmore argumenta, cidadãos razoáveis resolvem suas diferenças pelo recurso a um fundamento comum: as premissas compartilhadas que fornecem uma base para a resolução de desacordos. Então, o único tipo de razão que poderia justificar a coerção em uma comunidade política liberal plural são razões compartilhadas por, ou que podem ser compartilhadas, ou que são acessíveis aos cidadãos de uma sociedade com

forçados a reestruturar seus argumentos em termos puramente seculares antes de expô-los publicamente significam apenas “dropping reference to the source of the premises of the arguments”, and that this omission seems a reasonable price to pay for religious liberty.” (RORTY, 1999; p. 173).

comprometimentos últimos distintos. (O *acesso* a uma razão supõe um atenuante no argumento: se uma sociedade diversamente comprometida pode compartilhar alguma premissa, mesmo quando não o faça de fato, então esta sociedade tem acesso a esta premissa. Há uma literatura extensa a respeito do assunto, da qual abduco por não ser a problemática central do objeto de estudo.) Implicitamente, presume-se que premissas compartilháveis sejam seculares, por seu caráter universal, ao passo que premissas religiosas conduziriam invariavelmente a particularidades, divisões e sectarismos. Eis, assim, o princípio da insuficiência religiosa: o de que somente razões seculares podem decisivamente justificar coerções estatais. Claro, dado tal princípio, agentes públicos e cidadãos devem autoconter-se de modo a não endossar coerções estatais apoiadas unicamente em razões religiosas, isto é, o papel de um cidadão e agentes públicos em uma democracia liberal é em parte constituído pela exigência moral de cumprir a DRR. Ao envolver o dever de civilidade rawlsiano com um princípio igualmente denso – o princípio de justificação secular (*principle of secular justifications*) –, Robert Audi reinterpreta a DRR de acordo com seu argumento: “One has a prima facie obligation not to advocate or support any law or public policy . . . unless one has, and is willing to offer, adequate secular reasons for this advocacy or support”. (AUDI, 1997; p. 25).

Embora aparentemente semelhantes, as formulações que compartilham do pensamento de que uma condição para um cidadão apoiar leis coercitivas seja a de este oferecer razões à legislação que considerem boas, Audi e Larmore, por exemplo, diferem nas razões que oferecem para o endosso de tal princípio. Audi sustenta uma razão apoiada no valor da autonomia: o ressentimento é gerado pela desconsideração de “razões com as quais tendemos autonomamente a nos identificar”⁴. É preciso diferenciar essa posição da consideração consequencialista de que o interesse público pode, em certos casos, prevalecer sobre a autonomia. Larmore, por sua vez, oferece uma razão deontológica: a falha em seguir o princípio resulta no tratamento de pessoas como meios, não como fins,

⁴ “A liberal democracy by its very nature resists using coercion, and prefers persuasion, as a means to achieve cooperation. What we are persuaded to do, by being offered reasons for it, we tend to do autonomously and to identify with; what we are compelled to do we tend to resent doing. Thus, when there must be coercion, liberal democracies try to justify it in terms of considerations – such as public safety – that any rational adult citizen will find persuasive and can identify with. This is one reason why religious grounds alone are not properly considered a sufficient basis of coercion even if they happen to be shared by virtually all citizens.” (AUDI, 1997; p.16).

o que consiste em falhar em lhes garantir o respeito devido como seres que têm valor inerente, e que não podem ser tratados de forma meramente instrumental ⁵.

Pelo que foi visto até aqui, defensores do argumento consensual temem o ponto implicitamente mais problemático das repostas de seus críticos: caso permitissem que os cidadãos apoiassem leis coercitivas mediante razões estritamente religiosas, seria consentido a maiorias imporem suas visões religiosas aos demais e restringirem as liberdades de seus concidadãos. É preciso, todavia, reconhecer que autores que adotam uma concepção política sem nenhuma restrição relativa ao uso de razões religiosas na justificação da coerção estatal são exceção, mesmo entre os seus pares. Primeiro, autores críticos à DRR argumentam que os cidadãos devem apoiar apenas aquelas leis coercitivas que eles razoavelmente acreditam promover o bem comum e que acreditam ser consistentes com as demandas da justiça. Estas exigências, segundo eles, não estariam em tensão com a reivindicação de que cidadãos podem apoiar leis coercitivas que eles acreditam carecer de razões seculares plausíveis. Segundo, críticos da DRR formulam restrições à maneira como cidadãos chegam aos seus comprometimentos. Cada cidadão, por exemplo, deve tolerar certas exigências epistêmicas: precisamente porque cada cidadão não deveria apoiar leis coercitivas que violam as exigências de justiça e bem comum, eles devem tomar medidas possíveis para determinar se tais leis são de fato justas, levando em consideração as propriedades normativas das leis, pesando judiciosamente tais considerações, ouvindo opiniões divergentes e estando apto a reavaliar seus compromissos. Novamente, críticos liberais da DRR negam que mesmo esta forma de adesão a tais restrições obstrui os cidadãos de apoiarem leis coercitivas por razões religiosas. Por fim, sobrevém a defesa do argumento da paridade: qualquer restrição normativa que se aplica às razões com base nas quais os cidadãos tomam decisões políticas deve aplicar-se igualmente a razões seculares e religiosas. (A noção de

⁵ “Now, forcing people to comply is to treat them as means. In itself this cannot be wrong (for otherwise political association would be impossible). What is prohibited by the norm of equal respect is resting compliance only on force. If we try to bring about conformity to a political principle simply by threat, we will be treating people solely as means, as objects of coercion. We will not also be treating them as ends, engaging directly their distinctive capacity as persons. (...) We will not be making the acceptability of the principle depend on their reason just as we believe it draws on our own. To respect another person as an end is to insist that coercive or political principles be as justifiable to that person as they are to us.” (LARMORE, 1990; p. 348-349).

imparcialidade que críticos da DRR aqui reivindicam difere daquela “imparcialidade de segunda ordem” sustentada por Thomas Nagel (1987; 1991) e Brian Barry (1995a), uma vez que a primeira aceitaria a inclusão de qualquer tipo de razão, desde que cumprisse os critérios normativos sobre o quão justa é uma dada lei, ao passo que os últimos, inversamente, derivam a legitimidade do uso da razão pública justamente da capacidade de uma justificação de recorrer a um argumento de segunda ordem que se apoia, não nas razões religiosas ou seculares (de “primeira ordem”) que derivam das doutrinas abrangentes que os cidadãos professam, mas em um valor político – o respeito mútuo – que todos os cidadãos de uma comunidade política liberal pluralista podem aceitar, sem apoiar a justificação da coerção por razões religiosas ou seculares que decorrem das doutrinas éticas “cheias”, religiosas ou seculares.) Apela, assim, os críticos da DRR, a uma visão inclusiva, de modo que o argumento da paridade opera a partir de um outro registro de exigências sobre os agentes, como se pode perceber nas seguintes proposições:

- (i) se um cidadão (de visão religiosa) encontra-se em uma posição na qual tem razões suficientes para acreditar que não pode convencer seu concidadão (de visão secular) a apoiar leis coercitivas que julga apenas por meio de razões religiosas, então o cidadão (de visão religiosa) deve dar o seu melhor ao apelar para razões seculares, razões estas que o grupo do cidadão de visão secular pode considerar persuasivas;
- (ii) se um cidadão (de visão secular) encontra-se em uma posição na qual tem razões suficientes para acreditar que não pode convencer seu concidadão (de visão religiosa) a apoiar leis coercitivas que julga apenas por meio de razões seculares, então o cidadão (de visão secular) deve dar o seu melhor ao apelar para razões religiosas, razões estas que o grupo do cidadão de visão religiosa pode considerar persuasivas;

Exercitar uma paridade desta sorte, segundo críticos à DRR, encontra-se no cerne do que de fato significa um bom cidadão respeitar o outro (cidadão): a diferença entre ambas as concepções começa na própria maneira como concebem o que é um cidadão. Um agente exercitaria o respeito não ao tratar o seu interlocutor como um ser humano genérico, ou um cidadão genérico de uma democracia liberal, mas ao tratá-lo como uma pessoa com identidade particular. Exigir isto requer considerações que podem levar interlocutores com identidades particulares a aceitar razões exclusivamente religiosas. Sendo assim, liberais inclusivos insistem que a paridade entre razões seculares

e religiosas – ao contrário do que se pensa – seria consistente com a DRR. Extrai-se disso a seguinte conclusão, de viés inclusivo: se a DRR permite que cidadãos (de visão religiosa) possam apoiar leis coercitivas por razões religiosas (desde que igualmente preparados para oferecer uma justificação secular plausível a estas leis), então a DRR deve permitir que cidadãos (de visão secular) articulem razões religiosas que convençam crentes religiosos a aceitarem leis coercitivas que favoreçam cidadãos (de visão secular). Sendo assim, o argumento da paridade garantiria tanto a obrigação de se perseguirem razões justificáveis a outrem quanto a permissão de não se exercerem restrições deste tipo, caso a busca por tais meios falhe. Ainda assim – e, talvez, mais importante – permaneceria o problema de a DRR delinear uma assimetria entre o papel de razões religiosas e seculares no processo de justificação.

Uma questão mais ampla, no entanto, sublinha os argumentos anteriores da visão exclusivista, isto é, pensar como um Estado secular deve ser capaz de garantir liberdade a todos de modo que realize a separação entre Estado e Igreja e minimize o distanciamento participativo de cidadãos religiosos. Opto por delinear o modelo teórico de Audi a esta altura por considerá-lo o autor que mais se aproxima de um tipo ideal sobre como a visão padrão (*standard view*) responde ao equilíbrio entre a secularidade do Estado e a conduta motivada de cidadãos religiosos. Em poucas palavras, sua tese corresponde a uma aderência estatal a princípios institucionais, tais como os apropriados a uma constituição, e a adesão de cidadãos a princípios de virtude cívica que se aplicam à conduta individual. (Dou maior ênfase ao seu debate de princípios político-institucionais.)

A separação Igreja-Estado encarna na formulação de Audi o principal elemento na limitação da autoridade democrática. Normativamente, a autoridade democrática é entendida como o direito moral de cidadãos em uma democracia de exercer poder, dentro de certos limites. Uma razão para a importância dessa separação é que a proteção da liberdade religiosa seria claramente uma condição para a aceitabilidade moral do Estado, e onde esta separação não se formaliza, não somente a liberdade religiosa, mas minorias religiosas e não-religiosas estariam ameaçadas. A premissa básica desta formulação ecoa no argumento da exigência de simetria da DRR: mesmo que não ameace, uma maioria religiosa teria influência para potencialmente discriminar os demais em seu favor. Igualmente, uma maioria religiosa poderia se sentir ameaçada pela influência de autoridades públicas, religiosas ou não. A separação entre Estado e Igreja é mais comumente considerado em relação à restrição da atividade estatal ante a religião. Audi também demanda restrições das atividades da Igreja ante o Estado.

Audi elabora três princípios institucionais para a sua tolerância religiosa. Primeiro, o princípio de liberdade flerta em certa medida com o *harm principle* milliano, isto é, a sua justificação de restrições de liberdade devem se apoiar em uma evidência adequada de que a não restrição ocasionaria danos aos indivíduos. No entanto, a interpretação de Audi do princípio de liberdade religiosa preenche o princípio milliano com outro modelo de argumento da DRR. Não pelo argumento do respeito, mas por uma combinação entre o argumento do conflito religioso e o da dissensão. Potencialmente, ao afirmar que “There are historical reasons for special attention to religion in political philosophy. One is the enormous power that religions—and sometimes clergy as individuals—have had over the faithful. Faced with the threat of death if they do not do something and the lure of heaven if they do, they may be so powerfully motivated as to kill, or die, for their cause.” (AUDI, 2011; p. 42), Audi sugere com isso um princípio que previna o que poderíamos entender como uma manipulação de cidadãos por uma religião e como um mecanismo institucional de prevenção de instabilidade política. De todo modo, a intenção de Audi é derivar do seu primeiro princípio de liberdade o que denomina a “proteção do princípio de identidade” (*protection of identity principle*): “The deeper a set of commitments is in a person, and the closer it comes to determining that person’s sense of identity, the stronger the case for protecting the expression of those commitments tends to be.” (AUDI, 2011; p. 42). Embora religiosamente neutro no conteúdo, tal princípio teria significado histórico e psicológico na proteção de identidades religiosas majoritárias, minoritárias e não-religiosas. O problema desta formulação, no entanto, reside na sustentação de um princípio que assume como necessária a proteção institucional contra manipulações religiosas dos cidadãos. Embora o valor de liberdade que atribui a seu princípio sugira um valor perfeccionista, o caráter efetivamente discutível do argumento concerne ao escopo aceitável de atuação deste princípio sobre os indivíduos.

O seu segundo princípio, o da igualdade, pode ser sintetizado pela motivação do autor em defender o non-establishment como princípio político-legal norteador. Audi distingue dois tipos de establishment independentes do conteúdo religioso a que se aplicam. O *establishment formal* se dá quando, como na Inglaterra, há um papel estatutário e governamental para uma religião em particular. Este não implicaria, em hipótese alguma, um *establishment doutrinal*, que ocorre quando certas doutrinas religiosas substantivas adquirem um papel específico em leis e políticas públicas. O establishment doutrinal decorre de graus: sua medida é proporcional ao poder da igreja

estabelecida e à influência política de suas doutrinas especificamente assentadas sobre o papel que desempenha como religião oficial. Um establishment doutrinal poderia implicar o suporte estatal a privilégios especiais relativos, variáveis de doutrina para doutrina. Embora Audi aparentemente se aproxime mais do seu modelo de establishment formal, para o autor é uma questão contingencial se um establishment resulta em restrições injustificadas à liberdade ou se simplesmente expressa a identidade de um segmento da população. Como argumenta, “Formal establishment may, in a given state, produce a measure of doctrinal establishment, but need not, and doctrinal establishment may, depending on the religion in question, have little or no effect on governmental policy.” (AUDI, 2011; p. 44). Sendo assim, mesmo um establishment formal constituiria um compromisso com restrições estatais injustificadas à liberdade e descumprimento do princípio de igual tratamento de religiões. Enquanto houver cidadãos seculares em qualquer sociedade, o establishment tenderia a dar preferência a cidadãos religiosos em detrimento de seculares. Isso explicaria, segundo o autor, a necessidade para a adoção de um terceiro princípio – o da neutralidade.

A neutralidade é melhor entendida no contexto de comprometimento estatal com a liberdade, em parte porque um Estado não deve ser neutro em relação a violações a liberdades garantidas por lei ou a ameaças a essas liberdades. As limitações justificadas são determinadas por considerações morais tais como os direitos humanos. Se apelamos a direitos, ou não, as limitações apropriadas para Audi implicariam a arbitrariedade de certas condutas religiosas, como o sacrifício humano e a mutilação de crianças, que representariam violações claras dos padrões de proteção dos indivíduos. Tais limitações à proteção da liberdade religiosa também ilustra a neutralidade estatal limitada relativa à religião, normalmente endossada por defensores da democracia liberal. São proteções à liberdade religiosa que propiciam a variedade de estilos de vida, embora proíbam danos (*harms*) à liberdade de outros indivíduos. Por extensão, a igualdade é pensada para em certa medida conceber tratamento diferencial aos cidadãos, desde que sua fundamentação seja secular e, assim, justificada. A grupos de minorias religiosas seria permitido a prática de observâncias religiosas. Desse modo, mesmo a liberdade religiosa e a neutralidade estatal relativas à religião podem ser limitadas em uma democracia moralmente neutra em matéria religiosa. Um ponto controverso a ser enfatizado, no entanto, refere-se ao grau em que uma democracia poderia promover a prática religiosa como tal, desde que não privilegie uma em detrimento das demais ⁶.

(3) Convergência: a inclusão restrita

Nesta seção, exponho o modelo convergente de tolerância religiosa. Em consonância com o desenvolvimento das linhas gerais desta teoria, examino suas críticas dirigidas à concepção consensual a fim de enriquecer o posicionamento teórico de uma ante a outra e, deste modo, de expor as respostas aos desafios de tolerância que uma concepção busca responder em contraposição a outras concepções. Grosso modo, se a formulação consensual opera seus argumentos com base em três linhas de raciocínio – os conflitos religiosos, a dissensão e o respeito – para desenvolver uma visão da tolerância religiosa, o modelo convergente apoia-se em outras premissas para solucionar a mesma problemática. Esta mesma proposta de apresentação será empregada na próxima seção, quando vier à luz a teoria inclusivista.

De acordo com o modelo (anteriormente exposto) consensual de justificação, a exigência da justificação pública deriva do cerne do comprometimento liberal de respeito pela liberdade e igualdade de todos os cidadãos. Leis devem ser justificadas *àqueles* sujeitos a ela – cada qual deve poder aceitar, após cuidadosa reflexão, os fundamentos que justificam uma lei. A exigência não é a de recorrer a uma justificação, como uma questão de fato, que todos aceitem, mas a uma justificação que, como uma questão de validade normativa, todos possam aceitar. Decorre disso que se devemos justificar leis a toda e qualquer pessoa, as razões para estas leis devem ser compartilhadas, ou acessíveis, a todos. Razões religiosas, contudo, não são compartilhadas por todos e podem ser inacessíveis a alguns: seriam, assim, inapropriadas à justificação pública.

Segundo o modelo convergente de Gerald Gaus e Kevin Vallier (2009), porém, dois erros clássicos permeariam a elaboração de autores consensuais. Primeiro, o erro do consenso. Supõe-se que a justificação pública requer que para toda lei justificada haja ao menos uma razão justificada que todos os cidadãos aceitem, isto é, sobre a qual haja consenso. A teoria convergente, por outro lado, afirma que o respeito por cada cidadão como livre e igual requer que a lei seja justificada a todo cidadão baseada em uma razão *conclusiva* para aceitá-la: não haveria que acordá-la por uma mesma razão, portanto. Segundo, o erro da simetria. Autores consensuais asseguram que razões para se apoiar

⁶ Ao acomodar práticas religiosas, no que denomina uma “secularidade acomodacionista”, Audi não deixa de recair em uma das objeções clássicas mencionadas na introdução, a saber, o que explica, por um lado, a acomodação de certas práticas religiosas e, por outro, a exclusão do establishment religioso.

uma proposta e razões para objetar a ela estão sujeitas às mesmas exigências. Se justificar uma lei demanda oferecermos razões que outrem aceite, então rejeitar uma justificação deve, de modo similar, exigir fornecermos uma razão que outrem aceite. Para o argumento convergente, porém, há uma assimetria fundamental entre razões que justificam uma lei a outrem e razões para rejeitar aquela lei. Esta assimetria permitiria a razões não compartilhadas cumprir um papel importante na justificação pública. É preciso salientar, como fica evidente, que a noção de (as)simetria no debate de teorias convergentes ecoa em certa medida no argumento de paridade, discutido na seção (1). De fato, haveria ainda um terceiro padrão ao qual tais autores se opõem, o erro da deliberação como constitutiva da justificação. Contudo, à proposta deste trabalho, embora suas implicações estejam longe de ser desprezíveis, bastaria apenas delinear os alguns de seus aspectos gerais para uma melhor compreensão do que é aqui debatido.

Destarte, recomendo retomarmos algumas das premissas com base nas quais se desenvolve o modelo liberal (consensual) de tolerância. Tendo em vista que o princípio de liberdade normatiza o respeito por pessoas tidas como livres e iguais, de maneira que coerções injustificadas seriam consideradas injustas, ou incorretas, seria necessário apelar ao princípio de justificação pública, como foi formulada na Introdução:

Princípio de justificação pública: uma lei L é uma lei coercitiva justificada somente se todo e qualquer membro de um fórum público P possuir razão conclusiva R ⁷ para aceitar L como uma exigência legítima.

Suponhamos que, em um nível apropriado de idealização, membros do fórum público aceitam a mesma concepção de bem, ou razão sobre a base de uma mesma teoria moral substantiva. A uma visão convergente desse tipo, o princípio de justificação pública implicaria uma exigência insignificante: a maior parte do trabalho de justificar uma lei seria realizada pela concepção compartilhada de bem, ou pela teoria moral substantiva. Para que as implicações do princípio não sejam triviais, é preciso, então, assumirmos o pluralismo razoável como outra premissa para o debate. O princípio de justificação pública torna-se um teste substantivo quando visto pelo cenário do pluralismo razoável rawlsiano, isto é, quando uma extensão ampla de desacordos entre valores são o resultado normal do exercício da razão humana em uma sociedade democrática liberal. À luz do modelo consensual, desacordos razoáveis sobre os fins da vida entre membros livres e

⁷ Entende-se por “razão conclusiva” aquela que “derrota” – por sua maior legitimidade para ser publicamente compartilhada - considerações, ou razões, que outrem poderia ter.

iguais de um fórum público é (i) um aspecto permanente da vida em democracias liberais e (ii) relevante para se determinar que leis um membro do fórum público tem razão para aceitar. Uma noção de pluralismo razoável, certamente, incluiria crenças religiosas: alguns dos membros do fórum público P possuem crenças religiosas que outros não compartilham. Suponhamos que, em uma dada caracterização das capacidades deliberativas de membros do fórum público, muitos, mas não todos, utilizam-se de considerações de fé religiosa como fundamento de suas razões. Ao articular exigências éticas contra razões para leis não endossadas por todos os membros no fórum, o princípio de justificação pública desencadearia uma objeção à privatização – à alocação de razões religiosas exclusivamente ao âmbito privado – defendida pela tese consensual, uma vez que esta, sustenta-se, anularia a identidade religiosa de um cidadão de fé ao limitá-la – a identidade religiosa - na esfera pública. Em certa medida, esta mesma objeção ecoa em Christine Korsgaard, quando argumenta que “(...) reasons are not private, but public in their very essence. (...) Reasons are public because they are derived from or refer to certain objective features of the public world (...)” (KORSGAARD, 1996; p. 134- 135)⁸.

Isso nos leva à primeira objeção clássica do argumento convergente ante a posição consensual: razões que sejam acessíveis a todos se dão por compartilhamento ou inteligibilidade? *Prima facie*, se apelo a uma razão que outrem não compartilha, então minha razão não seria acessível a outrem como uma justificação oferecida em boa fé. Esta afirmação forte serve apenas como contraste: o que uma noção de acessibilidade (convergente) requer não são razões justificatórias compartilhadas, mas razões mutuamente inteligíveis a cada qual *como razões*. Um ponto a ser reiterado é o de que a justificação pública requer um certo nível de idealização de membros do fórum público, de seus valores razoáveis e concepções de bem. *Ex hypothesi*, qualquer consideração empregada por membros de P se encontra no interior de um pluralismo razoável – isto é,

⁸ Embora Wolterstorff não possa ser classificado como um teórico convergente, mas fortemente inclusivista, uma passagem sua ilustra bem esta objeção à privatização de razões religiosas: “It belongs to the religious convictions of a good many religious people in our society that they ought to base their decisions concerning fundamental issues of justice on their religious convictions. They do not view it as an option whether or not to do so. It is their conviction that they ought to strive for wholeness, integrity, integration, in their lives (...) Their religion is not, for them, about something other than their social and political existence; it is also about their social and political existence.” (WOLTERSTORFF, 1997; p. 105.).

oposto a um pluralismo meramente factual. Visto isso, membros de P reconheceriam que empregam razoavelmente diferentes razões e concepções de bens sobre que leis aceitar, de maneira a reconhecê-las como distintas, porém inteligíveis. Assim, uma razão inteligível é definida no interior da extensão de considerações pluralmente razoáveis a que membros de P recorrem, ponderando sobre uma dada lei. Ainda que um dos desafios do liberalismo é especificar a extensão de um pluralismo razoável, um modelo convergente aceitaria convicções religiosas como uma base inteligível à justificação pública. À medida que se obtém inteligibilidade, membros de P reconheceriam todos como engajados em uma ponderação genuína de que as conclusões de cada indivíduo lhes fornecem razões para aceitar uma lei ⁹. Pelo reconhecimento de que cidadãos possuem diferentes razões para aceitar uma proposta legislativa, o reconhecimento público da justificação convergente reforçaria o pluralismo de valores no fórum público. É, portanto, pela premissa do pluralismo razoável que o modelo convergente nega a possibilidade de um consenso ser capaz de construir legitimidade ao justificar uma lei. Importa dizer que, em um dado nível de idealização, membros de P tanto seriam razoáveis quanto discordariam das razões a que apelam. Em última instância, talvez uma parte de fato pudesse ter razões mais justificadas do que as de outra, mas cada qual poderia aceitar suas próprias razões, não necessariamente compartilhadas por outros.

Todavia, Fred D'Agostino sugere que tais justificações de tipo convergente conduziriam a uma instabilidade política. (Conquanto a temática da estabilidade não seja um objeto em questão neste trabalho, menciono esse argumento a fim de evidenciar as motivações para ter classificado o modelo convergente como uma visão ainda pertencente a teorias exclusivistas, embora mais inclusiva em grau.) Segundo o autor, segue que

“Difficulties might arise, however, were convergence rather than consensus required for adequate justification. There are A and Rb such that, were A to come to

⁹ É claro que razões podem ser “inteligíveis” sem que, por isso, tenham força justificatória ou força normativa. Como diz Rawls no *Liberalismo Político*, “(...) if we argue that the religious liberty of some citizens is to be denied, we must give them reasons they can not only understand—as Servetus could understand why Calvin wanted to burn him at the stake—but reasons we might reasonably expect that they, as free and equal citizens, might reasonably also accept.” (RAWLS, 2005; p. 447). As razões de Calvino eram “inteligíveis” para o médico Miguel Serveto, o que não quer dizer que fossem justificáveis. Agradeço ao professor Álvaro de Vita por chamar atenção para esta passagem de Rawls.

realize that B finds the regime reasonable on account of Rb, A would not be able himself to find it reasonable, whatever other grounds he might have for doing so. For instance, if Rb was that B would be able to fulfill her conception of the good in that regime and if A believed B's conception of the good was depraved, then A might not be able any longer to support the implementation of such a regime, perhaps even despite the fact that in it his conception of the good might also be realizable.” (D’AGOSTINO, 1996; p. 76).

Se traduzirmos a passagem para os termos de um pluralismo mais factual – ou empírico - do que razoável, isto é, se um cidadão defende fervorosamente o secularismo ao passo que outro é um cristão devoto, embora cada um possa ter suas próprias razões para apoiar uma lei, cada um poderia se sentir intimidado em virtude de a visão perniciosa do outro igualmente endossar a mesma lei, isto é, se uma visão à qual se opõem frontalmente apoia esta lei, então poderia haver algo de errado com isso, e qualquer um dos dois, senão ambos, poderia ser levado a rejeitar seu apoio à lei. Uma interpretação que D’Agostino sugere é uma em que a disputa de fato se encontra nos limites de um pluralismo razoável. Poderíamos imaginar um fórum público no qual um cidadão veja seus valores em competição com os de outrem, de modo que o que é valorizado não se limita aos valores endossados por alguém, e sim, também, o fato de que uma lei pode fazer um valor secular avançar em detrimento de outro religioso, ou vice-versa, em relações de trade-off. Este tipo de conflito poria sérios problemas ao empreendimento de justificação. Não obstante, interessa-nos salientar essa interpretação pelas consequências teóricas a que nos conduz.

Dada a importância de justificações convergentes, mesmo se não são compartilhadas por todos, razões religiosas poderiam se inserir nas redes de relações justificatórias. Qualquer proibição que não explique o que justificaria tal exclusão, portanto, seria um erro. Como uma matéria de contingência, estes autores liberais adotam uma versão minimalista da cláusula rawlsiana (*proviso*) ¹⁰, mesmo em justificações convergentes: precisamente, cidadãos não devem endossar leis que se acredita possuírem *apenas* razões religiosas. Dado este aspecto, uma lei para a qual haja *apenas* fundamentos religiosos não poderia ser publicamente justificada, ao passo que leis para as quais haja apenas razões seculares seriam justificáveis. O *proviso* minimalista não assegura que (i) se um cidadão possui *apenas* fundamentos religiosos para endossar uma lei, seu apelo a estes fundamentos é irrelevante à justificação pública e em algum sentido inapropriado à

esfera pública. Em vez disso, o proviso minimalista assegura que (ii) dado como um fato contingente que sociedades predominantemente ocidentais, sobretudo as europeias, são seculares, um cidadão não poderia propor uma lei com base em fundamentos puramente religiosos, embora razoáveis, se não houvesse fundamentos não-religiosos que justificassem a mesma lei a membros não religiosos do fórum público. Sendo assim, um cidadão religioso deveria ter em mente que deve haver uma razão secular, ainda que não necessariamente a aceite, para qualquer lei a ser justificada, mesmo que seus fundamentos sejam inteiramente religiosos. Visto isso, é importante enfatizar o caráter *decisivo* de razões para a justificações pública, o que explica a classificação do modelo convergente na linha exclusivista, a despeito de seu grau de inclusão. Neste momento, é possível nos determos cuidadosamente sobre o que torna uma razão decisiva, segundo o modelo convergente. Por exemplo, uma razão religiosa R pode cumprir um papel relevante na justificação de uma coerção estatal C. Suponhamos, no entanto, a ausência de uma razão secular S na justificação desta coerção estatal. Uma razão R, de acordo com a cláusula minimalista, não poderia fornecer um argumento suficiente para a justificação daquela coerção como legítima, sem apelar a um fundamento secular. Portanto, é a razão secular, em sociedades ocidentais seculares ¹¹ o componente *decisivo* de justificação de uma lei. (Adiante, exponho o raciocínio que orienta o inclusivismo a responder de outro modo ao caráter *decisivo* de razões seculares e religiosas na justificação pública.)

O componente mais inclusivo da argumentação convergente, contudo, refere-se

¹⁰ Rawls faz a distinção entre concepção política e doutrinas abrangentes, sustentando uma separação clara entre as razões não públicas destas e a razão pública daquela, da qual decorre (i) a neutralidade do político ante doutrinas abrangentes razoáveis e (ii) a restrição do uso público da razão por cidadãos, cujas doutrinas e convicções pessoais são contidas dentro dos limites de princípios políticos razoáveis. Portanto, para se engajarem na razão pública, cumpre aos cidadãos apelarem a concepções políticas – aos seus princípios e valores – quando o debate concerne a questões políticas fundamentais. Assim, as restrições da razão pública são aquelas que os seguidores de doutrinas abrangentes, religiosas e não religiosas, podem endossar, por meio da cláusula (*proviso*) rawlsiana, para sustentar posições políticas em razão da concepção política de justiça que eles, *qua* cidadãos, consideram ser a mais razoável. Como Rawls formula, “this requirement still allows us to introduce into political discussion at any time our comprehensive doctrine, religious or nonreligious, provided that, in due course, we give properly public reasons to support the principles and policies our comprehensive doctrine is said to support. I refer to this requirement as *the proviso* (...)” (RAWLS, 2005; 453).

à crítica endereçada ao equívoco da simetria. Com esta segunda objeção clássica ao consenso, concluo esta seção em direção ao debate propriamente inclusivista. A cláusula minimalista implica que todas as leis justificáveis em uma sociedade tenham uma razão secular em meio aos seus diversos fundamentos e que cidadãos religiosos devem refrear seus endossos a leis, se convencidos da inexistência de tal razão. Isso, no entanto, desencadearia aquela objeção à privatização, acima mencionada: cidadãos religiosos não poderiam advogar em favor de uma lei porque a sua fundamentação desloca uma visão religiosa de valores e verdade ao âmbito privado. Impor uma convicção religiosa sem uma razão secular significaria impor uma lei coercitiva sobre alguns concidadãos que não possuiriam razões conclusivas para aceitar sua convicção religiosa. Por outro lado, dadas as crenças religiosas razoáveis, se um cidadão religioso tem uma razão preponderante, não para aceitar e sim para rejeitar uma proposta, então esta proposta não é publicamente justificável. É aqui que, para Vallier e Gaus (2009), qualquer forma de liberalismo protegeria um cidadão religioso, como qualquer outro: todos os cidadãos, em condições de pluralismo de valores, de acordo com os princípios de integridade e de respeito, devem ser protegidos de leis coercitivas que violam os valores razoáveis de uma pessoa e seu entendimento do bem ¹². Se temos em mente um caso no qual se emprega uma reivindicação religiosa para limitar a liberdade daqueles que dissentem, e a cláusula minimalista não é acionado, então o argumento consensual ganha força. Se, por outro lado, temos em mente um caso no qual o emprego de reivindicações religiosas opostas à legislação em questão se faz com base em uma “extensão” das liberdades básicas – mesmo quando a objeção de quem a rejeita não satisfaz a cláusula minimalista, pois esta se aplica somente às propostas de leis coercitivas, não à sua rejeição -, então é possível pensar o caso como uma reivindicação à liberdade de consciência, com a qual qualquer liberal se comprometeria.

¹¹ “Contemporary western societies are, as a matter of fact, overwhelmingly secular. Although the United States is a more religious society than Europe, both are largely secular in the sense that all citizens reason most of the time on secular, non-religious, grounds, and only some citizens ever reason on religious grounds.” (GAUS; VALLIER, 2009; p. 61).

¹² “Those who would prohibit religious belief (unsupported by secular rationales) from performing this defeater role severely undermine liberalism’s commitment to non-domination – to ensuring that none are coerced to act in ways that violate their conception of ultimate values.” (GAUS; VALLIER, 2009; p. 63).

A crítica à simetria consensual, porém, incorre igualmente em uma dificuldade ante a formulação convergente. Um teórico consensual assume que uma lei é permitida somente se alguma condição de unanimidade para sua aceitação é atingida em meio a membros idealizados de um fórum público – isto, claro, não requer uma unanimidade em meio a cidadãos não-ideais. Se aceitamos uma interpretação estrita da simetria pensamos que razões e condições que se aplicam às propostas também o fazem a rejeições, de maneira que uma rejeição exigiria igualmente uma condição de unanimidade. Contudo, seria plausível imaginar que nenhuma das condições seja alcançada – nem a unanimidade a favor, nem contra uma lei – e, por conseguinte, impor uma lei não seria nem legítimo, nem ilegítimo. Para o argumento convergente, o custo de uma simetria estrita resulta, portanto, em uma larga extensão de disputas para as quais o princípio de justificação pública não forneceria nenhuma diretriz. O ponto delicado do argumento convergente decorre, do mesmo modo, de como seria possível, dessa perspectiva, responder a um agonismo político que, se levarmos em conta as possibilidades de rejeição a uma dada lei por cidadãos seculares e religiosos, com base na liberdade de consciência, elas pulverizariam qualquer condição de justificação. Esta questão apenas reitera em outros termos a objeção de anarquia, apresentada na introdução do trabalho.

(4) Inclusão: o agonismo em meio às vozes seculares e religiosas

Boa parte dos autores exclusivistas ao longo da discussão afirma algo sobre o argumento do respeito à dignidade humana como condição para que cidadãos ou ofereçam razões que outros considerem legítimas, para a justificação de medidas coercitivas, ou restrinjam essas razões a uma extensão moral e epistemologicamente compartilhada por todos. Teóricos inclusivistas, entretanto, deslocam alguns elementos deste argumento exclusivista e os interpretam por um outro ângulo. Em vez do respeito, Christopher Eberle (2002) afirma que a legitimidade de uma medida depende de um argumento de coercibilidade: isto é, a condição para o apoio de um cidadão a uma legislação coercitiva seria (i) que ele *acredite* que dada coerção é justificada e (ii) que devem ser oferecidas, àqueles que supostamente não as possuem, razões que estes considerariam como justificadas a uma medida coercitiva. Segundo a tese inclusivista, este argumento levaria ao paradoxo do papel que a coerção cumpre em seus próprios termos. As implicações desta formulação serão melhor esclarecidas ao longo desta seção. No momento, proponho conduzirmos o debate pelas críticas que Eberle endereça à visão

padrão (*standard view*). Assim, creio, acompanhamos melhor as motivações e premissas que resultam em uma argumentação a favor da inclusão de razões religiosas na justificação de leis coercitivas.

A primeira objeção refere-se ao argumento (consensual) do respeito. A passagem da premissa de que o respeito pelo valor humano requer uma justificação da coerção a quem é coagido - mediante a premissa de que a justificação da coerção estatal àqueles coagidos em democracias liberais pluralistas só é possível pelo recurso a razões compartilhadas ou acessíveis - à conclusão de que razões religiosas não podem decisivamente justificar a coerção estatal em democracias liberais traria um problema na segunda premissa do argumento. A ideia de que uma coerção estatal pode ser justificada apenas por razões compartilhadas ou acessíveis seria falsa por razões que não dizem respeito, em particular, às implicações do papel político de razões religiosas. Para isso, Eberle (2015; p. 36) modela um teste para os argumentos seculares, imaginando uma invasão norte-americana ao Afeganistão em que autoridades públicas e cidadãos a endossam inteiramente, por razões exclusivamente seculares, mas divergem radicalmente sobre o porquê os Estados Unidos estariam justificados em fazê-lo. No modelo de Eberle, as seguinte posições se apresentam:

O cidadão A, como defensor da Tradição da Guerra Justa, acredita que a invasão é decisivamente justificada como um ato de punição justa aos ataques de 11 de setembro de 2001, mas nega que a invasão seja justificada como um ato de liberação, ou de defesa dos valores democráticos, ou em favor dos interesses de segurança norte-americanos.

O cidadão B é um utilitarista que nega que a guerra possa ser promovida meramente para punir ataques injustos anteriores ou para defender os interesses particulares de Estados-nação, mas acredita que a invasão é justificada em virtude de suas consequências, isto é, a promoção dos valores democráticos, livre mercado e liberdade religiosa.

O cidadão C é um realista sobre a guerra e pensa que uma invasão ao Afeganistão é absolutamente crucial à segurança de longo prazo dos Estados Unidos, mas nega que razões morais de fato sejam mesmo relevantes à justificação da violência militar e nega que a invasão poderia ser justificada com base em considerações humanitárias.

Na situação modelada, A, B e C têm o que cada um considera como uma razão secular suficiente para endossar um ato coercitivo (de violência significativa). Todavia, não haveria razão compartilhada que cada um considere decisiva ao apoio à invasão e nenhum dos cidadãos retrocederia à condição de um fundamento comum. Assim, não

haveria um fundamento comum em que poderiam se refugiar, dadas suas concepções incompatíveis de moralidade da guerra. Por conseguinte, o argumento do respeito não forneceria razões para se preferir uma coerção estatal justificada por uma razão secular ecumênica sobre uma coerção estatal justificada por diversas razões seculares sectárias. Tão logo cada cidadão termina com o que considera uma razão decisiva para endossar a invasão, e por extensão não é forçado a concordar com a política que rejeita, como poderia a norma do respeito fornecer razões que exigem que cidadãos e autoridades públicas alcancem aquele fim consensual por um meio em detrimento de outro? Mais importante: O que haveria de defectivo na infinidade de possíveis razões religiosas?

Por esta perspectiva, qualquer versão plausível de uma visão padrão (*standard view*) deveria garantir que razões seculares possam decisivamente justificar uma coerção. Se um defensor da visão padrão (*standard view*) deve mostrar que nenhuma razão religiosa pode justificar decisivamente uma coerção, ele deve articular algum critério que isole razões seculares para coerção e então demonstrar que nenhuma razão religiosa seria capaz de satisfazer tal critério. Epistemologicamente, razões seculares para a justificação da coerção teriam de ter uma propriedade da qual carecem razões religiosas.

Uma segunda objeção concerne à concepção convergente. Como já foi dito, a concepção convergente atribui um carácter mais inclusivo aos seus argumentos ao atribuir a razões religiosas um papel justificatório mais robusto. Se não há nada a ser dito de qualquer perspectiva secular que decisivamente justifique uma medida coercitiva, e se a única razão plausível para essa medida coercitiva é uma razão religiosa, então haveria inevitavelmente cidadãos seculares a quem esta medida coercitiva não poderia ser justificada. De acordo com esta visão convergente, tal medida coercitiva seria desrespeitosa, logo ilegítima. Visto isso, cidadãos seculares poderiam igualmente objetar a legitimidade de uma coerção diversamente justificada, isto é, por apelo a razões não-seculares. Sendo assim, esta versão da visão padrão (*standard view*) ainda sustenta em certa medida o cerne do argumento de que considerações religiosas não justificariam decisivamente a coerção estatal em uma política liberal pluralista, porquanto inclui como elemento constitutivo de sua formulação o princípio de insuficiência religiosa. As implicações para os deveres de cidadãos e autoridades públicas nos são conhecidas: ao recorrer à cláusula minimalista, cidadãos refreiam o endosso a uma coerção estatal quando sabem que alguns de seus concidadãos rejeitam as considerações religiosas que consideram (os primeiros) decisivas, conformando-se assim à doutrina da restrição religiosa.

Para testar o argumento convergente, Eberle (2006) insere na Tradição da Guerra Justa a figura do pacifista agápico, um cidadão que toma para si o fundamento cristão de que devemos amar ao próximo como a nós mesmos e nega o uso letal da violência e a guerra. De acordo com o pacifista agápico, para qualquer ser humano o uso da violência letal é uma violação do mandamento divino de amar os inimigos. Consequentemente, nunca seria moralmente permitido a qualquer ser humano tirar intencionalmente a vida de outro. Do seu ponto de vista, constranger razões teológicas contaria contra medidas coercitivas em uma matéria essencial à proteção de liberdades básicas. Sem dúvida, apenas uma porção ínfima de um país pertenceria a um grupo pacifista agápico. Porém, uma concepção convergente requer que a coerção estatal seja igualmente justificável a eles, que, por sua vez, possuem princípios de objeção a todo e qualquer uso letal da violência e a guerras ¹³.

Todavia, para a concepção inclusivista, como a de Eberle, uma razão religiosa *sob qualquer condição* pode cumprir um papel *decisivo* na justificação de uma coerção estatal C, mesmo que tal razão não seja a razão exclusiva para C. Por exemplo, suponhamos que uma razão secular S forneça suporte substantivo, porém insuficiente, para C e que uma razão religiosa R forneça suporte substantivo, porém insuficiente, para C, de maneira que ambas forneçam conjuntamente legitimidade a C. Neste caso, C é justificado, mas não na ausência de R. Claro, uma vez que o paralelo também é verdadeiro a uma razão S, segue que, no caso em consideração, ambas as razões, a secular e a religiosa, cumprem um papel decisivo na justificação da coerção estatal. Além disso, quando razões religiosas cumprem um papel decisivo na justificação de uma coerção tipicamente o fazem de modo colaborativo, isto é, mesmo quando razões religiosas cumprem um papel justificatório *decisivo*, quase nunca o fariam sem algum suporte secular. De todo modo, à luz do inclusivismo não seria razoável, epistemológica e normativamente, um princípio que limitasse o escopo de razões religiosas sem demonstrar o que torna as razões seculares especiais em relação àsquelas.

¹³ O caso do pacifista agápico, imaginado por Eberle, conta como uma objeção de consciência. O emprego da coerção pode ser justificado com base em razões públicas e, a despeito disso, abrir espaço para isenções com base em objeções de consciência. Em *Um Teoria da Justiça*, Rawls sustenta que até mesmo uma sociedade “quase justa” deveria admitir não só a objeção de consciência como a desobediência civil.

Essa reflexão crítica de Eberle nos repõe o modo particular como inclusivistas interpretam as condições da visão padrão (*stardard view*) para a justificação de medidas estatais coercitivas, tal como enunciado na introdução deste item. Segundo essa leitura “inclusivista”, os autores da visão padrão aludem a condições sob as quais é apropriado a que uma pessoa, em seu papel como cidadão de uma democracia liberal, endosse uma coerção legal. Do mesmo modo, cumpre a um cidadão ter, ou acreditar que tem, razão suficiente para supor que seja bom a todos agir de acordo com a legislação, a ponto de isso sobrepor-se ao dano que a coerção causaria a quem não se inclina a agir de tal forma. Para Nicholas Wolterstorff (2012a; 2012b), o que ele define como o paradoxo do papel da coerção no liberalismo político (de Audi, Larmore e Rawls) possui duas consequências. Primeiro, a condição seria excessivamente exigente em uma sociedade democrática plural, do que decorre a impossibilidade de que os cidadãos se vejam como tendo razões suficientes para qualquer acordo moral em matéria legislativa. Segundo, mesmo se supostamente consideramos que todos se vejam como tendo razões suficientes para acreditar que a ação de todos em acordo com uma dada legislação se sobreponha ao mal que uma coerção causaria, então, dado que todos acreditam que a coerção de uma legislação não se imponha sobre ninguém, não se estaria submetido a uma coerção. (A lógica pode ser resumida da seguinte maneira: se acredito que realizar X é por si algo bom, quaisquer sejam os danos associados a não realizar X, eu não estaria sob coerção quando realizo X.) O aspecto arbitrário que Wolterstorff identifica neste paradoxo se deve ao modelo consensual-convergente, conduzido no interior de uma política livre de coerção estatal, exigir de cidadãos religiosos não apenas a exclusão de suas convicções de decisões políticas, mas que se conformem às razões oferecidas em matérias legislativas, de modo a *aceitá-las* como justificativas legítimas para a coerção. Por esse ângulo, se muitos cultivam o hábito de debater e decidir temas políticos importantes com base nos valores religiosos particulares que os estimulam a se envolver com a vida cívica, então, de acordo com a posição “inclusivista”, há uma impossibilidade de separação entre as crenças sobre o que devem fazer no fórum público e as que guiam suas vidas (WOLTERSTORFF, 2012a, 2012b, 2012c; WHEITMAN, 2005; EBERLE, 2002; GREENAWALT, 1988).

Visto isso, assim como ao fim fizemos com Audi e a teoria exclusivista, sugiro elegermos Wolterstorff como uma espécie de argumento típico-ideal do inclusivismo. Embora não o considere o autor teoricamente mais refinado do grupo, penso ser ele quem mais acentua os elementos inclusivos religiosos sem assimilar nenhum aspecto da

tradição da razão pública rawlsiana ou da razão secular de Audi, Larmore e Macedo. A partir daqui, entramos em um terreno mais propositivo dessa teoria.

Wolterstorff defende uma comunidade política (*polity*) democrática liberal. Algumas das primeiras questões a considerarmos como norteadoras deste modelo são: quais princípios de organização social deve uma religião exclusivista não-confinada ¹⁴ afirmar se admitir uma política (*polity*) democrática liberal para uma sociedade na qual existem outras religiões? Que razões poderiam haver no interior dos recursos de tais religiões para afirmarem aqueles princípios?

De acordo com Wolterstorff, a resposta diz respeito ao princípio do non-establishment, à necessária distinção institucional entre Estado e Igreja. Um aspecto estrutural de uma sociedade pluralisticamente religiosa no interior de uma comunidade política (*polity*) democrática seria que o Estado é a comunidade política (*polity*) de todos os cidadãos não importa qual religião praticam, se é que praticam alguma. Nenhuma religião possuiria qualquer reivindicação sobre o Estado, com as demais presentes apenas por condescendência. Por extensão, nenhum cidadão deve receber tratamento favorecido ou desfavorecido sobre sua convicção religiosa ou não-religiosa. Assim, Wolterstorff tem em mente não apenas o tratamento igualitário do Estado ante as religiões e convicções não-religiosas, mas também o apelo à voz equitativa na conduta do Estado. Uma religião ou a sua ausência na vida de uma pessoa a faria gozar dos mesmos acessos equitativos a procedimentos justos de voto para autoridades públicas e legislação. Nem tudo, porém, estaria aberto a votações em seu modelo de sociedade liberal democrática. A comunidade política (*polity*) liberal, porque possui uma constituição, asseguraria certos direitos aos pelos resultados de uma votação. Proeminente entre tais direitos seria o de livre exercício da religião e o direito a não exercer nenhuma. A mesma constituição ou legislação dispõe de uma estrutura política e de um conjunto de procedimentos que dificultariam qualquer emenda por procedimentos majoritários. A votação para cargos públicos e em decisões legislativas ocorreria sob essas restrições. O fato de que cidadãos são coagidos pelo

¹⁴ Por religião exclusivista Wolterstorff refere-se àquelas que consideram outras doutrinas religiosas presentes na sociedade como inferiores à sua, como não detentoras da verdade revelada. Por religião não confinada Wolterstorff refere-se a religiões que possuem concepções próprias sobre questões políticas fundamentadas no interior de suas perspectivas e que insistem em debater e decidir ao menos algumas daquelas questões com base em suas próprias convicções.

resultado de decisões coletivas não implicaria na falta de legitimidade da legislação. A política (*polity*) seria o governo de uma comunidade abrangente em seu sentido mais amplo. Sendo assim, Wolterstorff não nega a conformação das condutas individuais como necessária em uma sociedade democrática liberal: a restrição a que apela, entretanto, concerne tanto à exclusão de um possível dever do Estado de cultivar em seus cidadãos virtudes morais e religiosas quanto à necessidade de cidadãos de religiões exclusivistas não-confinadas endossarem razões que, presentes em seus recursos internos, permitam a afirmação de princípios que sustentem institucionalmente cidadãos que professam doutrinas religiosas diversas e não-religiosas como vozes equitativas. Penso, todavia, que o argumento mais controverso de Wolterstorff deriva da formulação anteriormente apresentada, sobre como um dever de cidadania deve se conformar, ou restringir-se, aos princípios de organização política em questão, como segue na seguinte passagem:

“So what is needed at this point is an argument for such shaping up that has some chance of being persuasive. Rawls held that the stability of liberal democracy in a situation of religious pluralism depends on the great majority of the members of the plurality having reasons based on their own perspectives for appealing to public reason in the debating and deciding of significant political issues. I think stability depends even more on the great majority having reasons based on their own perspectives for accepting the principles of political organization that I have highlighted.” (WOLTERSTORFF, 2012c; p. 296) ¹⁵.

¹⁵ O primeiro ponto a ser ressaltado sobre esta passagem é de ordem explicativa. Antes de elaborar minha interpretação sobre as possíveis implicações dos argumentos inclusivos de Wolterstorff, a leitura deste acerca da tolerância rawlsiana requer algumas ressalvas. De todo modo, não é necessário aprofundar as considerações neste momento, visto que a tolerância em Rawls terá lugar no terceiro capítulo deste trabalho. Isto posto, a interpretação da tolerância liberal rawlsiana diverge em um ponto abordado na passagem anterior. Se a noção de razão pública consiste na reformulação um padrão contratualista de justificação moral, é preciso salientar uma distinção fundamental com a qual doutrinas contratualistas operam: a diferença entre o problema da justificação e o problema da estabilidade - o que Wolterstorff parece não distinguir. Por essa indistinção e por uma compreensão da razão pública circunscrita ao debate da obra *O Liberalismo Político* de Rawls, Wolterstorff atribui com certa razão um valor fortemente exclusivista ao ideal de razão pública rawlsiano. O que aqui deve ser mencionado, porém, é o fato de Rawls ter reavaliado este componente exclusivo em direção a uma concepção progressivamente inclusiva de seu ideal de razão pública.

Visto isso, para Wolterstorff, um princípio de tolerância deriva de suposições empíricas a respeito do comportamento dos agentes sociais, como diz, não-utópicas ¹⁶. Acredita-se que estas suposições demonstrem dados autoevidentes quando o que se tem, tal como o interpreto, são requisitos morais para o argumento normativo a favor de um *modus vivendi*, isto é, do equilíbrio entre inimigos em potencial. Uma premissa forte deste modelo é que a origem dos conflitos sociais reside no choque de preferências subjetivas que nenhuma métrica objetiva seria capaz de respeitar. Do mesmo modo, para Wolterstorff, o ideal de razão pública é lido sob uma condição epistêmica de acordo com a qual a pluralidade de interesses individuais impediria qualquer razão de ser publicamente aceitável sem apelar em última instância à coerção (ilegítima). Ao afirmar – como dito acima - que “stability depends even more on the great majority having reasons based on their own perspectives for accepting the principles of political organization”, Wolterstorff reconhece em sua política (*polity*) democrática liberal que “everybody’s having the right to equal voice in the determination of the laws is sufficient to satisfy the commitment of liberal democracy to all citizens being respected as free and equal. ” (WOLTERSTORFF, 2012b; p. 91). Primeiro, do ponto de vista epistêmico, as razões que liberais da razão pública (Rawls) e razão secular (Audi e Larmore) oferecem seriam inválidas, uma vez que sua condição de “universalidade” (que sejam acessíveis a todos) não seria *de fato* universalmente aceita por todos os cidadãos. Por extensão, do ponto de vista procedimental, não haveria como encontrar critérios imparciais para a garantia da legitimidade de decisões políticas, a não ser a própria garantia do direito à voz igual (*equal voice*) de todos os membros, defendida por Wolterstorff ¹⁷. Essa formulação de um tipo de ceticismo moral em relação a princípios regulatórios generalizáveis,

¹⁶ Para isso, Wolterstorff vale-se ironicamente, por analogia, do que o ideal de razão pública representaria em um nível não-ideal: “Believing what I do about your epistemic condition, I proceed to advocate and vote for the legislation over your protests. My party wins the vote, your party loses. You cannot regard yourself as co-author of the law; and if you find yourself coerced by the law, you will be coerced by a law you don’t agree with. Yet I have faithfully followed the public reason imperative.” (WOLTERSTORFF, 2012b; p. 90).

¹⁷ “(...) what must now be noted is the paradoxical fact that though public reason liberals proclaim the ideal of co-authorship, no version of the public reason imperative comes anywhere close to ensuring that, if the imperative is followed, everybody will be able to regard himself as co-author of the laws and all coercion that anyone experiences will be by laws that he approves of.” (WOLTERSTORFF, 2012b; p. 90).

todavia, incorre em um argumento que considero difícil de se sustentar, do ponto de vista normativo – a saber, o de que a concepção de pluralismo moral nos diz, sob instituições livres, não haver senão a incomensuralidade dos valores. Certamente, aceitar o pluralismo é reconhecê-lo como resultante de uma sociedade democrática liberal justa. No entanto, reconhecer este fato significa, primeiramente, reconhecer a prioridade normativa da tolerância ante concepções antagônicas mediante a prescrição de critérios públicos de legitimidade. Justificar a tolerância como uma questão de princípio não se limita a que cidadãos estejam de acordo sobre a verdade de suas concepções de bem. Ademais, a norma de neutralidade que deriva de um ideal de unanimidade razoável é a neutralidade de justificação e não a neutralidade de resultados – essa distinção será abordada no capítulo 3, seção (4). O respeito mútuo entre pessoas envolve estar ciente da importância de direitos e liberdades sobre como o outro conduz a própria vida, sobretudo no que tange a questões públicas controversas, como a liberdade de expressão, condutas sexuais, aborto e o casamento. Neste ponto, sobretudo em questões controversas, o direito à voz equitativa (*equal voice*), de Wolterstorff, como garantia de igual respeito aos cidadãos, não pressupõe quais são os limites da prática da política (*polity*). Se Wolterstorff não reconhece a legitimidade como solução normativa rawlsiana ao problema da justificação, tampouco cidadãos poderiam reconhecer a legitimidade de uma lei senão quando as que defende são majoritariamente implementadas. Por esta lógica, se a aceitação de princípios de organização política depende de razões baseadas nas próprias perspectivas particulares de uma maioria, só haveria razões normativas para a aceitação de um princípio quando este fosse um resultado favorável a uma dada concepção coletiva majoritariamente vencedora no embate político. Sendo assim, embora constitucionalmente possam ser garantidos direitos à determinação de leis e a direitos fundamentais, o direito à voz equitativa (*equal voice*) falharia na medida em que a política (*polity*), mesmo ao salvaguardar este direito, não impediria uma concepção de tolerância no sentido que Rainer Forst classificara como uma forma de permissão: minorias são permitidas contanto que aceitem seu status inferior (FORST, 2003; p. 73).

Capítulo 2: A tolerância religiosa sem Deus em Ronald Dworkin

No capítulo anterior, optou-se grosso modo por uma classificação de linhas teóricas que, em certo grau, poderia enviesar a análise dos argumentos tratados a uma abordagem de tipos ideais. De fato, há uma tendência de separar em duas categorias as respostas à questão sobre se, e em que medida, a religião deveria desempenhar um papel na política democrática, isto é, exclusivista *ou* inclusivista. Certamente, há gradações relevantes entre ambas as linhas teóricas. Todavia, neste capítulo e no próximo, proponho avaliar as variações entre os tipos ideais de tratamento da religião na esfera pública *à luz de* dois projetos liberal-igualitários de tolerância distintos.

Neste capítulo, apresentarei a maneira como o ideal de tolerância religiosa em Ronald Dworkin se vincula à sua ambição de construir uma teoria da unidade do valor e as implicações de valores fundamentados em uma leitura do realismo filosófico para o seu projeto liberal (de tolerância). Ao rejeitar uma definição de religião que demarque a distinção entre valores e comprometimentos seculares e religiosos, ou que conceda um direito especial ao exercício religioso, Dworkin formula um projeto normativo semelhante, em certa medida, à distinção rawlsiana entre valores públicos e não públicos. Sobre isso, é preciso que façamos algumas ressalvas: (i) o projeto normativo dworkiniano se encontra intimamente ligado aos elementos e debates jurídico-constitucionais expostos na Introdução, que também orientam uma parte significativa da abordagem dos autores anteriormente tratados, no capítulo 1; (ii) a despeito disso, Dworkin difere daqueles autores e assemelha-se ao projeto rawlsiano na medida em que a sua justificação da tolerância envolve uma solução dos problemas em questão mediante uma forma de neutralidade em relação a doutrinas abrangentes do bem, ou como sustentam Thomas Nagel e Brian Barry, uma “imparcialidade moral de segunda ordem” (BARRY, 1995a; NAGEL, 1991); (iii) as teorias de Dworkin e Rawls traduzem contextos institucionais particulares e, nesse aspecto, procuro demonstrar, ainda que indiretamente - no capítulo 3, seção (3) -, que o projeto normativo dworkiniano pode gerar exigências normativas, em alguns aspectos, mais onerosas do que a teoria rawlsiana, em razão do escopo que a teoria do primeiro circunscreve (isto, porém, não diminui em momento nenhum a sua importância); (iv) por fim, embora o modelo de tolerância rawlsiano, o qual exporei no próximo capítulo, e a cuja concepção constantemente se contrapõe, seja um importante interlocutor, penso que Dworkin se vê obrigado a dedicar mais esforços, em defesa do seu “realismo moral”, para responder às críticas de uma vertente do ceticismo (moral),

que nega a possibilidade de organizar valores em uma concepção universalizável por meio da tese da incompatibilidade dos valores. Não pertence à ambição deste trabalho detalhar o debate em torno dos argumentos céticos, porém convém entendermos, precisamente, quais desafios gerais este modelo teórico põe à formulação do ideal dworkiniano de tolerância.

(1) O desafio constitucional

A religião figura em constituições políticas nacionais e em convenções humanas ao redor do mundo. O artigo 5, inc. VIII da Constituição brasileira declara que “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei”¹; A Constituição norte-americana, em sua Primeira Emenda, estabelece que “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press(…)”²; no plano internacional, a Declaração Universal dos Direitos Humanos assegura em seu Art. 18 que “Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.”³ Tais dispositivos jurídico-constitucionais têm consequências políticas dramáticas. Eles claramente proíbem um governo de penalizar um membro de uma religião, ou um cidadão pelo fato de este não ser membro de nenhum. Além disso, fica entendida a proibição de um governo de professar qualquer religião em seu caráter oficial, ou de privilegiar qualquer religião por meio de subsídios que estimulem o seu crescimento institucional em detrimento de outras religiões.

No entanto, do ponto de vista moral, o que deve ser entendido como religião afeta politicamente o alcance de tais dispositivos. O debate é antigo⁴. Fosse a moralidade

¹ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Disponível em: 01/06/2015

² <http://constitutionus.com/> Disponível em: 01/06/2015

³ Assembleia Geral da ONU, Resolução 217A (III), 10 de Dezembro de 1948: <http://www.un.org/en/documents/udhr/> Disponível em: 01 / 06 / 2015

⁴ Em *Eutífron*, de Platão, Sócrates traz questões concernentes à natureza de padrões

apenas uma questão dos desígnios divinos, presumivelmente o que quer que Deus desejasse seria bom por tal razão. E se Deus é justo, deve ser possível aos seres humanos reconhecerem de forma independente porquê seus comandos são bons. A lógica de doutrinas morais-religiosas clássicas é a de que a bondade é essencial a Deus, de maneira que este não poderia concebivelmente desejar algo que não seja bom. Há que perguntar, por outro lado, se a compreensão do conceito de religião se limita à existência, ou não, de Deus, ou se por religião se entendem convicções que mesmo um ateu poderia endossá-las. O projeto dworkiniano de extensão legal-moral dos direitos religiosos deriva inicialmente do questionamento da religião a partir da indissociabilidade entre o seu valor (moral) e uma noção de deidade. A redefinição do conceito de religião em sua teoria abrange direitos a cidadãos comumente desvinculados do alcance do religioso ⁵. Referências à religião em documentos constitucionais são comumente entendidas como dispositivos responsáveis pela organização institucional de igrejas e templos de reverência a uma deidade. Certamente disputas por liberdade religiosa significaram em suas origens no Ocidente a luta por assegurar a liberdade de escolha com respeito a práticas teístas. Posteriormente, esse direito foi dilatado para abranger a liberdade de não-escolha: ateus conseguiram enfim se ver sob igual proteção legal. Ainda assim, tal direito ainda é entendido pelo viés de escolha acerca da existência, ou não, de um deus. Deve esta compreensão comum ser decisiva no que se refere a quem é assegurado o direito de proteção em matérias relativas à liberdade religiosa?

Seria necessário, em vez do senso comum, apelarmos ao que Dworkin denomina conceitos interpretativos, cujo uso demanda testes de uma outra natureza. Conceitos tais

transcendentes. Formaliza-se, ao longo do texto, a questão de saber o que é sua origem e de onde deriva sua autoridade: com isso, torna-se explícita a dificuldade de explicar por que os desígnios de Deus possuíam autoridade moral.

⁵ Para Dworkin, qualquer religião deve reconhecer a prioridade do valor sobre a vontade de uma deidade, a qual representaria apenas uma das manifestações do valor. Isso dispensa de sua conceituação qualquer narrativa sobre origens, profecia ou revelação. De todo modo, Dworkin ainda define sua atitude como religiosa ao considerar o valor como realidade independente. O que este valor traduz em termos de princípios substantivos e filosóficos será objeto de discussão ao longo deste capítulo. Sua posição tanto desloca a um segundo plano a necessidade de crença em uma deidade como atitude definitivamente religiosa quanto rejeita a visão naturalista, segundo a qual nada é real exceto o que é demonstrado pelas ciências naturais ou pela psicologia.

como liberdade, igualdade, religião formam o nervo de um ideal político e utilizá-los para o delineamento do que deve ser protegido em termos de direitos constitucionais requer uma definição normativa particular. Por este ângulo, como devemos entender o conceito de religião se devemos justificar a premissa da liberdade religiosa como um direito básico? Como deve a religião ser concebida se pessoas devem possuir liberdade assegurada por suas escolhas religiosas? É, enfim, possível encontrar uma razão convincente do porquê a religião deve estender-se “para além de Deus” na qualidade de um direito básico?

Proponho uma interrupção do raciocínio sobre o escopo da liberdade religiosa para realizar um exame mais detido sobre o que Dworkin entende por seu conceito de interpretação, uma vez que o significado e o emprego deste conceito têm implicações procedimentais e normativas incontornáveis para toda a sua arquitetura teórica. Sem a discussão desse conceito, seria mais oneroso compreendermos posteriormente a construção de seus argumentos favoráveis à liberdade religiosa mediante o conceito de independência ética.

(2) A razão interpretativa

Um primeiro passo para a elucidação de conceitos interpretativos é não considerar o que conceitos políticos, como os de igualdade ou liberdade, são e perguntar somente como podemos concordar ou discordar em relação à sua aplicação. Cabe perguntar, em vez disso: quando se compartilha um conceito de maneira que acordos e desacordos sobre o conceito podem ser vistos como genuínos? Para utilizar um exemplo de Dworkin, é simples concordarmos sobre quantos livros se encontram sobre uma mesa, porque os mesmos testes são usados para responder à questão, salvo se outrem vale-se de um critério distinto ao conceituar um panfleto como um livro. Neste caso em especial, o desacordo é ilusório porque não se discorda genuinamente, senão dos critérios em questão. Em matérias de justiça e outros conceitos políticos, no entanto, o quadro se altera. Normalmente, pensamos um *desacordo* (por exemplo, sobre o quão justa é uma taxação progressiva) *ser genuíno*, mesmo quando discordamos sobre o critério correto de decisão, precisamente porque conceitos políticos são compartilhados, de diversos modos. Não há uma razão a priori. O que conta como um argumento para uma convicção moral é uma matéria substantiva: é preciso avaliar que conexões entre diferentes departamentos

de valor parecem pertinentes e suficientes. Entretanto, quando deve uma justificação moral terminar porque não há nada mais a dizer? Não é possível que termine na descoberta de um princípio fundamental que seja verdadeiro em si, em algum enunciado fundacional sobre como as coisas são. Não há partículas morais, portanto não há tais princípios. O que Dworkin defende é uma circularidade na qual um argumento termina quando se encontra consigo, se é que o faz. Para isso, recorre metaforicamente à ideia de que se organizamos todas as nossas convicções morais em um filtro idealmente efetivo, então este formaria um sistema de princípios e ideias interdependentes e interconectados, de maneira que seria possível defender qualquer parte desta rede apenas ao citar uma outra parte, até que se tenha de algum modo operado uma justificação de todas em partes em termos do resto (DWORKIN, 2011; p. 117). Assim, o autor organiza seu empreendimento de unificação dos valores tomando conceitos para descrever valores, que entram em desacordo por distintos pontos de vista individuais sobre o que tais valores são e como devem ser expressos. Tais discordâncias resultam da maneira como se interpretam práticas sociais diversamente, isto é, por diferentes teorias sobre quais valores melhor justificam o que é aceito como aspecto central de uma prática. É esta estrutura, contudo, o que torna genuínos os desacordos sobre a igualdade, a liberdade e a religião.

Visto isso, para Dworkin, a defesa de uma concepção particular de determinado valor político deve recorrer a valores para além do valor em questão: seria inconsistente apelar à liberdade para defender uma concepção de liberdade, no que enxerga ser um círculo vicioso. Haveria que integrá-los, os valores, uns aos outros. Uma concepção política específica requer, portanto, a demonstração de como esta tanto se ajusta com outras concepções quanto se ajusta no interior do que as demais reivindicam. Este “esqueleto” explicativo fornece elementos gerais para a sua unidade do valor. (O raciocínio moral do conceito de interpretação do autor, no entanto, é indubitavelmente circular e isto lhe põe desafios na ordem da justificação normativa, os quais exponho adiante.) Ao menos, torna-se mais claro provisoriamente que a moralidade política em Dworkin depende de seu conceito de interpretação e que a interpretação depende de valor(res), o que configura a sua premissa de que há verdades objetivas sobre questão de valor.

De todo modo, permanece a questão sobre o que é, ao projeto do autor, a interpretação. Em meio à variedade de atividades em que podemos nos valer da prática da interpretação, é possível agruparmos três visões distintas. Primeiro, a interpretação é

usada em diferentes sentidos e em diversos contextos, referindo-se a algumas atividades conceitualmente distintas e que limitariam as chances de uma hermenêutica que reúna todos os sentidos de diferentes contextos em um único conceito de interpretação. Gêneros tais como o exame de uma emenda constitucional por um advogado e a leitura crítica de uma peça de Shakespeare seriam inequivocamente distintas no que diz respeito ao significado da prática da interpretação: denominamos esta como a tese da ambiguidade. Segundo, Dworkin apela a uma noção wittgensteiniana de “family resemblance” (WITTGENSTEIN, 1953) para sugerir que o fenômeno da diversidade de interpretações é estruturado por uma série de aspectos comuns, nenhum dos quais, porém, compartilhado por todas as atividades a que chamamos “interpretação”. Em relação a esta segunda tese, a de “family resemblance”, Dworkin aponta sua falha na impossibilidade de uma filosofia da linguagem unificá-la: “Language is often misleading in that way: there may be nothing we can usefully call interpretation in general.” (2011; p.124). A terceira tese, a da unidade da interpretação, que é defendida pelo autor, tem por objeto a especificação de ao menos uma característica em relação à qual todas as atividades interpretativas compartilhem uma estrutura comum, ou um conjunto de propriedades essenciais.

Mesmo à luz desta terceira tese, soa implausível não reconhecer a ambivalência de uma interpretação poder ser verdadeira-falsa, correta-incorreta, assim como ocorre no caso de julgamentos morais e de outros valores. Já nesse nível de análise um “ceticismo externo” seria tentador: alguns críticos afirmam que não há uma interpretação correta de uma peça, um poema, uma emenda constitucional, mas apenas diferentes perspectivas que ocorrem por pontos de vistas diversos. A discordância já seria um sinal de força do argumento cético. Por outro lado, Dworkin destaca, em qualquer gênero de interpretação, a presença de intenções e propósitos. Busca-se, assim, recuperar o significado, ou construir um novo, de uma passagem de texto constitucional, ou teatral, por exemplo. (A noção de intenção-propósito, pela maneira como a leio, terá implicações normativas mais relevantes, adiante, em sua teoria). Seria contraditório, pela perspectiva do autor, imaginarmos que um juiz, ao proferir uma sentença a um civil, concedesse ao longo de sua argumentação que outras interpretações legais, exigindo decisões legais contrárias, fossem tão válidas quanto a sua. Haveria, portanto, em toda prática interpretativa, fenomenologicamente – isto é, no modo como um indivíduo a experimenta -, um sentido que almeja à verdade. Esta tese forte reclama uma contrapartida ainda mais exigente: a de que julgamentos interpretativos, assim como julgamentos morais, não sejam apenas

verdadeiros. É preciso haver uma explicação do porquê é verdadeiro. Por este ângulo, as práticas sociais almejam à verdade, eles são, como o termo designa, *truth-seeking*. Em cada caso é oferecida uma interpretação de algo que se entende ser o conteúdo verdadeiro de uma dada prática. Um “intérprete”, com esta carga ético-moral, é responsável por produzir valor: atribui-se a uma interpretação o que se considera ser o seu propósito, propriamente – isto é, o valor que ele fornece e deve fornecer. O termo propósito ao qual se refere possui um significado particular em sua obra, pois não envolve o tipo de propósito que representa necessariamente um estado psicológico ⁶. O sentido que Dworkin fornece ao termo “propósito” é melhor ilustrado por uma passagem sobre interpretação legal:

“I can offer a quick example from legal practice because the structure of interpretation in that genre is relatively transparent. Statutory interpretation aims to make the governance of the pertinent community fairer, wiser, and more just. That description fits what lawyers and judges do when they interpret statutes; it justifies that practice, in a general way, and it suggests, also in a very general way, what standards are appropriate for deciding which interpretation of a particular statute is most successful. But it is too abstract to be helpful in practice. Lawyers must rely on more refined and complex statements of the value of their practice actually to decide between competing interpretations.” (DWORKIN, 2011; p. 133).

O “propósito” no sentido dworkiniano é o objetivo, o telos do objeto de interpretação. O tipo de objetivo que pode ser um “propósito” dworkiniano é o (tipo) que fornece uma justificação normativa à prática a ser interpretada. Uma interpretação, por conseguinte, alcança a verdade sobre o significado de um objeto quando realiza o seu propósito de ser propriamente uma atividade propositiva ⁷. Dworkin, então, argumenta o seguinte:

Interpretation is holistic: just as a moral philosopher aims at holding together

⁶ “I offer the value strategy as a reconstruction not as a psychological report of how they think. That account exposes, we might say, the submerged assumptions that we can sensibly attribute to interpreters to explain how they support or oppose interpretive claims— assumptions that redeem their intuitive sense that there is truth to be had in such claims.” (DWORKIN, 2011; p. 132).

concrete moral opinions and abstract justifying principles, reinterpreting each of these as necessary to achieve that integration, so an interpreter seeks, though usually unawares, an integration of background values and concrete interpretive insights. (DWORKIN, 2011; p. 134-135).

Este holismo, que ecoa a noção de equilíbrio reflexivo de John Rawls (2008), manifesta-se na interpretação da prática legal em sua obra *Law's Empire* (DWORKIN, 1986)⁸. O ponto a ser enfatizado, todavia, é que lei e moralidade, nas últimas obras de Dworkin (2010; 2013), são formas de um mesmo projeto interpretativo – a interpretação conceitual – que cria as normas políticas em questão.

A razão moral é interpretativa. Para esclarecer as implicações desta afirmação, há que retomar aquela reflexão inicial de Dworkin a respeito do que qualifica um desacordo como genuíno. Normalmente, indivíduos não compartilham de um conceito a menos que aceitem algum tipo de procedimento de decisão para finalmente decidirem quando aplicar tal conceito. Este procedimento de decisão pode ser traduzido como o teste que permite a uma comunidade compartilhar o conceito de leão se, e somente se, concordam sobre as propriedades essenciais do (ser) leão. No entanto, esta condição para se compartilhar um conceito – que se compartilhe de um procedimento decisório idealizado para sua aplicação – sustenta todos os tipos conceitos? Desacordos genuínos sobre a aplicação conceitual desaparecem uma vez que todos os fatos pertinentes estejam de acordo: a essência biológica, o DNA constitutivo de um leão seria um fato pertinente acordado à luz deste argumento, ainda que diferentes critérios possam diferir sobre o que identifica um leão. Conceitos interpretativos, ao contrário, são compartilhados não porque

⁷ Dworkin divide este empreendimento em três etapas, sugerindo que a unidade de interpretação é fornecida por esses estágios da teoria: “Interpretation can therefore be understood, analytically, to involve three stages. We interpret social practices, first, when we individuate those practices: when we take ourselves to be engaged in legal rather than literary interpretation. We interpret, second, when we attribute some package of purposes to the genre or subgenre we identify as pertinent, and, third, when we try to identify the best realization of that package of purposes on some particular occasion.” (DWORKIN, 2011; p. 131).

⁸ Nesta obra, Dworkin oferece uma teoria sistemática da lei, ou do que denomina lei como integridade, que se aplica aos primeiros esboços metodológico de seu “interpretativismo”.

se concorda com a sua aplicação à luz de fatos pertinentes acordados, mas por manifestarem um entendimento de que sua correta aplicação é fixada pela melhor interpretação das práticas nas quais figuram. (Essa carga normativa sobre a “melhor interpretação” ganhará contornos mais evidentes quando discutirmos a pretensão desta teoria à verdade mediante uma premissa do realismo moral do autor – a saber, da existência do valor como realidade independente.)

Indivíduos participam de práticas sociais nas quais se utilizam de certos conceitos por estes identificarem um valor, mas discordam sobre como aquele valor deve ser caracterizado. O conceito de justiça e outros conceitos morais operam dessa maneira – diferentemente do exemplo do leão, citado acima. O objeto de discussão não é o que são estes valores, mas precisamente o caráter de tais valores: discorda-se moralmente sobre o que torna um ato justo ou injusto, correto ou errado. Tampouco se concorda sobre que resposta, se há alguma, seria exigida ou justificada por uma atribuição correta do conceito. Dworkin recorre então a uma noção de paradigmas para a formulação inicial de um acordo em bases normativas, isto é, o que se toma como instâncias paradigmáticas de um conceito de maneira que seja permitido aos indivíduos argumentarem a outrem, com quem compartilham o conceito, que uma caracterização em particular do valor em questão melhor justifica aqueles paradigmas compartilhados. Em uma linguagem mais terrena, poder-se-ia concordar sobre a injustiça de taxar parcelas aos menos favorecidos da população em benefício de milionários que vivem exclusivamente de suas rendas ou de punir algum inocente por um crime não cometido. Haveria consenso suficiente sobre tal paradigma a ponto de permitir a cada um propor uma teoria da justiça que justifique os julgamentos feitos sobre aqueles paradigmas, de modo que outros pudessem reconhecê-los como uma concepção daquele conceito, não importa o quão diversas sejam as teorias propostas. No entanto, a noção de paradigma a que se recorre carece de precisão, a começar pela dificuldade de se definir o que, em um acordo sobre paradigmas, seria exigido para se justificar o tratamento de um conceito como interpretativo. Dworkin parece tangenciar uma solução, embora insuficientemente ⁹. O autor não esclarece a motivação para a inclusão desta noção, já que não é desenvolvida ao longo de sua teoria.

⁹ “It is in each case itself an interpretive question whether we make more sense of how the concept functions there on that assumption than we do on any competing assumption that declares agreement or disagreement spurious.” (DWORKIN, 2011; p. 161)

É de se supor, por outro lado, que o paradigma serve como dispositivo que distingue normativamente conceitos interpretativos (*interpretative concepts*) dos demais – *criterial concept* e *natural-kind concept* –, não por serem, por si mesmos, partes de uma prática, mas por serem interpretações da prática, isto é, conceitos que não são reconhecidos na prática, mas justificados pelo papel que cumprem ao dar sentido a uma prática. Isto explicaria a ênfase do autor na ideia de desacordo genuíno como parte de sua noção de conceito interpretativo. Segundo este raciocínio, usar um conceito de democracia de acordo com o que a democracia é depende sobretudo de qual teoria política fornece a melhor justificação dos paradigmas do conceito. Por extensão, uma ideia de conceito interpretativo almeja explicar por que indivíduos apoiam ou se opõem a teorias – da democracia, por exemplo – na maneira que o fazem, e por que seus desacordos – sobre tipos de governos democráticos – são, ou não, genuínos ¹⁰. Visto que os conceitos interpretativos rejeitam uma definição *a priori* sobre o que um conceito, como justiça, liberdade religiosa, ou democracia, é, cabe aos paradigmas compartilhados delinear as caracterizações particulares de um valor que melhor justifica as instâncias paradigmáticas de um conceito. Essa circularidade não constitui um problema para Dworkin, desde que um conceito interpretativo garanta efetivamente a validade de acordos-desacordos como genuínos. Essa condição sustentaria a legitimidade da melhor justificação de uma prática compartilhada (uma instituição) *ex post*, uma vez que inicialmente florescem do interior dos conceitos interpretativos os diversos julgamentos (interpretativos) responsáveis por manifestar, em sua pretensão intrínseca à verdade (*truth-seeking*), o entendimento de que a correta aplicação normativa de um conceito deriva da melhor caracterização e justificação de um valor na prática social na qual figura. Por conseguinte, conceitos morais são conceitos interpretativos. Deste modo, essa circularidade serve a dois

¹⁰ Comparativamente, recuperando o exemplo mencionado acima do leão, se imaginarmos descobertas científicas que alteram uma premissa, como por exemplo uma radiação que provoca mutações em células animais produzidas pelo DNA, zoólogos teriam de escolher entre supor que uma espécie animal é fixada pelo DNA herdado dos progenitores, ou que uma espécie animal é fixada por seu DNA de tempos em tempos, de modo que a radiação explicaria a transformação de leões em gatos. Se seus argumentos científicos tomam a forma de um debate sobre a maneira mais útil de continuar as práticas classificatórias estabelecidas da zoologia, pode-se dizer que o conceito de leão, neste caso, é usado à luz de um conceito interpretativo, em vez de um conceito que define permanentemente suas propriedades essenciais de (ser) leão (*natural-kind concept*).

propósitos teóricos: primeiro, a legitimidade de uma justificativa prescinde do insulamento de julgamentos morais-interpretativos aos quais se apela na caracterização de um valor, a ser justificado ¹¹. Por sua vez, se práticas tais como a decisão de um juiz ou a interpretação legal de um advogado almejam a verdade (*truth-seeking*), por se considerar o que é verdadeiro em uma matéria, o filtro normativo de julgamentos morais-interpretativos são as próprias exigências a se alcançar a verdade. Visto isso, a lógica da arquitetura normativa de Dworkin deve ser compreendida da seguinte maneira: conceitos morais designam eles mesmos valores. Entretanto, como alguém identifica o valor latente nas práticas de justiça sem apelar ao próprio conceito de justiça? Por este raciocínio, Dworkin nega aquela circularidade citada no início desta seção - a saber, uma concepção particular de valor político, como a liberdade, seria inconsistente caso apelasse ao próprio conceito, neste caso de liberdade. Em contrapartida, o autor defende uma concepção de justiça que situe práticas e paradigmas daquele conceito em uma rede mais ampla de outros valores que sustentem sua concepção. (É isso o que lhe permite expandir, em sua teoria normativa, os valores e princípios políticos da liberdade religiosa à liberdade de consciência e a outras instâncias do debate.) Não obstante, essa expansão do argumento em direção a outros valores conduz inevitavelmente ao seu próprio encontro, circularmente, de maneira que tal circularidade seja global em todo o domínio do valor. Assim, a ideia de conceitos interpretativos como unidade do valor alcança um outro nível de complexidade: se é claro que todos sabemos o que queremos dizer se dizemos que algo é bom ou deve ser feito, carece explicarmos como podemos estar certos. Não basta apelar a um conceito de justiça, já que a interpretação conceitual de Dworkin nega critérios que estabeleçam um conceito *a priori*, em nome de desacordos genuínos que identifiquem valores de justiça. Por isso, Dworkin recorre a uma caracterização da verdade como objetivo intrínseco de investigação (*intrinsic goal of inquiry*). Ainda nessa caracterização mais abstrata, a verdade seria o que conta como a solução unicamente bem-sucedida a um desafio de investigação. Por fim, essa concepção de verdade se traduz normativamente pelo estudo da melhor concepção, para a moralidade, do que é a verdade. Tal como o compreendo, o apelo de Dworkin a esta exigência de verdade no plano moral

¹¹ Dworkin (2006; p. 64-65) acusa Rawls de excluir convicções pessoais, sobretudo de caráter religioso, de sua formulação da razão pública, ao exigir dos indivíduos o abandono de sua fé em nome da satisfação de exigências de princípios políticos. Essa crítica, entretanto, não parece ajustar-se bem à noção de tolerância rawlsiana, que será discutida no próximo capítulo.

significaria elaborar uma solução normativa pelo ângulo político-institucional capaz de gerar princípios, normas e valores fixados pela melhor interpretação dos paradigmas em questão. O seu ideal de independência ética sustentaria esse argumento. Todavia, a sua formulação propositalmente vaga requer que façamos um exame mais detalhado, nas próximas seções, não somente sobre o que se pode entender por isso – independência ética -, mas também sobre como operacionalizar isso normativamente.

(3) Como interpretar normativamente a religião?

Com a proposta de um modelo conceitual interpretativo, Dworkin apela a um modelo explicativo que abarque convicções pessoais mediante uma concepção interpretativa da religião cuja formulação não dependa do critério apriorístico do (a)teísmo como definição normativa de garantia às liberdades religiosa. Para isso, cumpre lidar com a questão pelo viés do que denomina moralidade política. Antes, porém, proponho seguirmos os argumentos que conduzem o autor a rechaçar essa conceitualização “criterial” da religião, isto é, a de defini-la com base no critério apriorístico da religião como atividade de crença em uma deidade.

Podemos encontrar uma razão persuasiva que justificasse por que a liberdade religiosa deve estender-se à escolha dentre a religiões teístas, inclusive à escolha de rejeitá-las, mas não além disso? O histórico europeu de guerras religiosas expôs o quanto a escolha de qual deus venerar ser uma matéria de especial importância. Essa mesma problemática perpassa atualmente os conflitos e perseguições que se verificam no Oriente Médio e em outras regiões do mundo. Nenhum assunto continua a alimentar tal intensidade de apelos e o mundo ainda tem razão para assegurar a liberdade religiosa entre matérias da mais urgente importância em constituições políticas e convenções internacionais. Estes fatos certamente ajudam a explicar historicamente o nascimento da liberdade religiosa e sua popularidade rapidamente endossada. Porém, aos tempos atuais, não se explica por que direitos especiais são necessários para a proteção de religiões teístas em boa parte do mundo, onde conflitos religiosos não mais figuram como um problema violento a ser solucionado. Seitas minoritárias que se beneficiam da garantia de liberdades não poderiam produzir efetivamente qualquer rebelião em uma escala significativa, caso tais direitos lhes fossem negados, por exemplo. Em todo caso, a liberdade religiosa é amplamente aceita como um direito humano, não apenas uma construção legal legítima, e argumentos políticos sobre a necessidade de paz parecem, no

momento, insuficientes para justificar um direito básico. Se devemos limitar a proteção a crenças religiosas ao seu aspecto teísta, devemos encontrar uma justificativa nos valores que estas promovem. Religiões teístas impõem sérios deveres e responsabilidades, incluindo não apenas deveres de devoção e restrições, mas igualmente responsabilidades do ponto de vista social. Um Estado que proíba seus cidadãos de respeitar tais deveres afetaria profundamente a dignidade e autorrespeito destes ¹². Indiscutivelmente, cabe a um governo proibir demandas religiosas como o dever de extermínio de não-crentes. Por outro lado, quando a proibição não pode ser justificada como a proteção de direitos a outrem, mas apenas reflete um desacordo com a religião ao impor um dever em questão, então um governo violaria o direito ao exercício religioso. Todavia, tais considerações ainda não justificam uma liberdade limitada ao exercício de religiões teístas, uma vez que ateus, igualmente, possuem convicções de caráter ético imperativo em suas vidas ¹³. Por sua vez, se levarmos o raciocínio ao limite, haveria alguma razão para que pensemos ser errado assumir um lado entre religiões teístas e não tomar posição alguma entre visões alternativas do que significa viver bem? Frequentemente se diz, por exemplo, que se um governo incorpora uma religião (católica, protestante, judaica, ou islâmica) ao seu caráter oficial, declara àqueles que devotam sua fé a um deus de outra maneira, ou àqueles que não se devotam a deus algum, um tratamento cívico desigual; da mesma maneira, podemos pensar como um ato de exclusão o uso de fundos estatais, coletados de parte daqueles que não devotam fé ao deus de uma religião oficial, para a afirmação de uma identidade nacional, ou a existência de um Estado que preza e protege a institucionalidade religiosa do casamento, provendo meios à união entre homens e mulheres, sem considerar os direitos de homossexuais ao casamento. Qualquer um de tais exemplos traduziria somente casos indevidos de negação a um grupo de suas garantias e direitos, unicamente pelo fato de que seus membros não compartilham de uma dada concepção de deus.

Aqui, é necessário retomarmos resumidamente a convicção do que Dworkin considera mais abstratamente ser matéria de fé religiosa: que cada pessoa seja portadora

¹² Dignidade e autorrespeito não são termos gratuitos: caracterizam-se como princípios substantivos de parte do que Dworkin enxerga como os limites da tolerância. Isto será explicado adiante.

¹³ Bastaria citar o pacifismo como doutrina ética capaz de fundamentar legalmente o direito à objeção de consciência.

de uma responsabilidade intrínseca e inescapavelmente ética de empenhar-se na realização bem-sucedida de sua vida. Esta responsabilidade seria parte de uma atitude religiosa ¹⁴ que tanto religiosos quanto não-religiosos compartilhariam, ao incluir a responsabilidade de cada um de decidir por si questões éticas sobre quais formas de vida são apropriadas e quais degradantes para si próprio. Deste modo, afirma-se apenas que pessoas tenham o direito em princípio ao livre exercício de suas convicções profundas sobre a vida e suas responsabilidades, derivada de uma crença em deus ou não, e que o Estado deve permanecer, politicamente, neutro ante tais convicções. Tal aceção, por sua vez, estenderia os direitos especiais e privilégios legais de religiões tradicionais a todas as formas de convicções. Dificilmente, porém, tais comunidades tradicionais aceitariam uma extensão de tal ordem de direitos religiosos, normalmente limitados a elas. Esse argumento reforça os dois modelos de objeção clássica às garantias de liberdade religiosa expostos na introdução deste trabalho. Não seria suficiente propor liberdades religiosas irrestritamente a todos. É preciso amadurecer um argumento que responda satisfatoriamente às possibilidades institucionais de normatização de princípios substantivos de tolerância (religiosa), não apenas do ponto de vista da justiça, mas dos próprios recursos político-legais, para a efetiva distribuição equitativa de tais direitos. Portanto, ainda não se tem uma resposta válida à pergunta que orienta esta seção. Como devemos interpretar o direito à liberdade religiosa que constituições, documentos e convenções proclamam? (Esse modo de interpretação voltado para aspectos legais-

¹⁴ Por atitude religiosa, entende-se inicialmente aceitação da realidade independente do valor. Isso incorre em dois julgamentos centrais sobre o valor e que sustenta, em Dworkin, a sua definição normativa de religião: o primeiro assegura que a vida humana possui um significado, ou importância, objetivo. Cada pessoa tem a responsabilidade inescapável de tornar sua vida bem sucedida, o que pressupõe viver bem, aceitar responsabilidades éticas a si, bem como responsabilidades morais em relação aos outros, não somente se nos ocorre de pensarmos que isso é importante, mas por isso ser importante em si mesmo. O segundo assegura que o que denominamos “natureza” – o universo e todas as suas partes – é, em si, sublime, a saber: algo de valor intrínseco. (DWORKIN, 2013; p. 10). Com esse segundo julgamento, Dworkin fundamenta a sua definição de religião a partir da experiência com o sublime, desloca o vínculo entre religião e teísmo, e sustenta o argumento de que ateus e religiosos compartilham experiências semelhantes, religiosas, e, portanto, devem ser tratados em seus direitos básicos à luz da independência ética, e não com base no direito (restrito) de liberdade religiosa.

constitucionais deve-se à maneira como Dworkin vincula as dimensões moral e legal. Em outros autores, creio que isso não seria uma exigência imprescindível.) As interpretações convencionais pressupõem uma teoria moral, ao suporem que as pessoas têm um direito moral distinto à liberdade de escolha da prática religiosa e que a interpretação de documentos legais deve identificar tais direitos morais distintos. Contudo, tem sido visível o quão difícil é definir o escopo deste suposto direito moral: sua proteção não pode ser limitada a religiões teístas, e tampouco é tangível defini-lo via inclusão de todas as convicções que recaem em um delineamento mais flexível do que pode ser tido como religião. Além disso, qualquer destas opções depara-se com o conflito interno entre duas ideias básicas, ambas parte do suposto direito moral especial, a saber: um Estado não pode limitar o exercício religioso; do mesmo modo, não deve discriminar em favor de qualquer religião. Visto isso, há que recorrer à estratégia dworkiniana para a solução desse dilema.

Segundo o autor, a liberdade política possui dois componentes distintos. Um Estado justo deve reconhecer ambos como direito genérico ao que chamaremos doravante de independência ética e direitos especiais a liberdades particulares. Entretanto, falar em liberdade exige primeiramente defrontarmo-nos com a maneira como Dworkin responde à formulação de liberdade de Isaiah Berlin (2002). Não será tema deste trabalho senão a sua concepção negativa da liberdade. Grosso modo, uma teoria da liberdade negativa estipula quais escolhas devem ser isentas de decisões coletivas – para o argumento dworkiniano, desde que responsabilidades pessoais sejam preservadas. O núcleo do argumento berliniano sustenta que valores humanos inevitavelmente se chocam. Ainda que a liberdade seja considerada de forma isolada, Berlin (1958) admite a inevitabilidade do conflito entre suas concepções negativa e positiva mesmo quando ambas são conceitualmente bem entendidas: “Both [positive and negative liberty] are ends in themselves. These ends may clash irreconcilably (...) Should democracy in a given situation be promoted at the expense of individual freedom?” (p. xlix). Interessa a Dworkin, porém, reformular a indistinção da liberdade negativa berliniana entre “liberty” e “freedom”, e distinguir a liberdade total de alguém (*someone’s total freedom*) de sua liberdade negativa (*negative liberty*). A primeira significaria o poder de agir de qualquer forma que se deseje, sem que seja impedido por restrições ou ameaças impostas por outros ou pela comunidade política. A segunda diz respeito à área de liberdade que uma comunidade política não poderia subtrair de uma pessoa sem prejudicar especialmente

quem é afetado, isto é, sem comprometer sua dignidade pela negação de um aspecto essencial da responsabilidade por sua própria vida. Dworkin separa ambas as instâncias de liberdade negativa ao passo que Berlin as toma coextensivamente, de maneira que qualquer limite à primeira resultaria na invasão da última.

Embora esta pareça uma discussão paralela, a dificuldade de definir a complexidade da tolerância religiosa no pensamento de Dworkin, tal como o interpreto, se deve ao fato de a sua concepção de liberdade religiosa ser implicitamente estruturada após a tentativa de resolução da incomensurabilidade berliniana entre liberdade e democracia (analisada e testada mediante a concepção de liberdade positiva) como valores em conflito. Com isso, Dworkin fundamenta os valores (de dignidade e autorrespeito) que substantivam seu ideal de tolerância religiosa, mediante a independência ética, sem tencioná-los com valores democráticos (com os valores associados a uma concepção de liberdade positiva) legitimamente constituídos. Simultaneamente, o autor reinterpreta o conceito de democracia, em defesa de procedimentos menos baseados em decisões majoritárias do que em princípios substantivamente justificados, para que julgamentos (interpretativos) de valores objetivamente justificados não estejam subordinados a um processo que – como o entendo pela ótica do autor - não garantiria necessariamente decisões políticas em conformidade com princípios legítimos ¹⁵. (Isso não exclui de todo a importância de processos decisórios em sua teoria, mas requer considerações internas ao seu argumento, sobre os quais me detenho temporariamente no próximo parágrafo.)

Visto isso, a fusão berliniana de “liberty” e “freedom” como valor negativo inevitavelmente colidiria com o valor (positivo) da democracia, uma vez que em nenhuma forma de governo seria possível estabelecer formas de regulação, como leis criminais, que não implicassem restrições à liberdade (negativa). Deriva deste raciocínio que todo bom governo seria uma matéria de ajustes: haveria que comprometer um bem – a liberdade – em nome de outros bens. Esta leitura, no entanto, soaria implausível a Dworkin, porquanto Estados não comprometeriam a dignidade de seus cidadãos ao

¹⁵ “Legitimacy is a different matter from justice. Governments have a sovereign responsibility to treat each person in their power with equal concern and respect. They achieve justice to the extent they succeed.” (DWORKIN, 2011; p. 321).

proibi-los de causar danos a outrem. Não seria em si injusto, nem ilegítimo, impor, por meio de decisões coletivas majoritárias, o dever de não matar ou de não ameaçar outrem com sanções violentas. Pelo contrário, se testado à luz da dignidade individual, não haveria qualquer injúria em ter de aceitar, na condição de cidadão igual, decisões majoritárias que impõem a proibição ao uso de meios violentos em relações interpessoais. A dificuldade, todavia, emerge quando uma maioria detém o direito de ditar quais convicções e práticas religiosas devem ser seguidas, por exemplo. Portanto, a equação berliniana falharia ao tratar qualquer interferência à liberdade negativa individual como um trade-off em relação à liberdade positiva (democracia), sem considerar a necessidade de decisões coletivas que regulem a própria não-interferência nas liberdades individuais, como no primeiro caso supracitado.

Não obstante, é preciso esclarecer o que Dworkin tem em mente e o leva a rejeitar esse modelo berliniano. Liberdade (*liberty*), afirma, na sua melhor concepção de valor conceitual, não é coextensiva com a liberdade total (*total freedom*). Em vez disso, a liberdade (*liberty*) está em jogo apenas quando um Estado limita a liberdade (*total freedom*) pela violação de direitos que seus cidadãos têm de não sofrerem restrições deste tipo particular (DWORKIN, 2001; p. 73, 77-80, 90). Assim, liberdade (*liberty*) nomearia uma área protegida distinta de escolhas e atividades que somente algumas leis, adotadas por razões especiais, ameaçam. Contudo, ambiguidades nos obrigam a detalhar essa formulação. Como explicitado em parágrafos anteriores, a liberdade total (*total freedom*) é o termo dworkiniano que denota a inteira extensão de possíveis ações as quais uma pessoa é capaz de realizar, se deixada a si mesma sem intervenção política. A liberdade total (*total freedom*) caracteriza o possível estado de questões políticas nas quais escolhas pessoais sobre como agir são irrestritas à comunidade. Haveria nesta conceitualização um caráter formalmente descritivo, sem convir qualquer julgamento de valor.

A noção de liberdade total (*total freedom*) equivale à “liberdade como licença”, mencionada na nota 16 (p. 71). O problema com concepções de liberdade (negativa) desse tipo não é o de justificar decisões políticas tomadas com base em visões abrangentes, e sim o de que tornam a liberdade (negativa) e a democracia incompatíveis. Qualquer decisão seria uma restrição à liberdade. O que Dworkin quer dizer é que uma noção de liberdade (negativa) no sentido de *total freedom* é moralmente irrelevante. Ela não permitiria distinguir entre uma decisão política moralmente irrelevante, como a de obrigar as pessoas a dirigir no lado direito da rua, de uma decisão política que infringe a

“independência ética” das pessoas, como a de restringir a livre escolha do cônjuge ou a liberdade de consciência. O problema da *total freedom* não está em deixar o caminho livre para restrições comunitaristas à liberdade individual; ao contrário, o seu problema está em permitir uma objeção liberal sem limite normativo algum a decisões políticas democráticas. Sendo assim, por contraste, a liberdade (*liberty*) é usada como uma noção estritamente normativa, referindo-se à área de liberdade (total, ou descritiva de uma pessoa) que uma comunidade acomete em erro ao impedir. Se minha interpretação estiver correta, a noção de *liberty* envolve o escopo normativo no qual a *freedom*, diferentemente da *total freedom*, adquire relevância moral: “Laws invade liberty, on this view, when they seriously curtail freedom.” (DWORKIN, 2011; p. 368). Por esse ângulo, a permissibilidade de restrições coercitivas não pertence ao domínio de visões coletivas controversas, com cujas escolhas se atinge o escopo das responsabilidades pessoais para se fazer individualmente da vida o melhor. A objeção dworkiniana à decisão coletiva se traduz como uma usurpação coletiva da responsabilidade ética, não apenas sobre decisões como que estilo de vida é melhor que outro – que, por exemplo, uma vida missionária religiosa é melhor que uma dedicada ao cultivo literário e artístico –, mas também onde se presume decidir coletivamente que conjunto de escolhas importam mais do que outros – que, por exemplo, escolhas relativas ao quão rápido se deve dirigir são de menor consequência ao valor da vida do que escolhas sobre com quem se casar. Por isso, de modo geral, se um Estado infringe a liberdade (*liberty*) quando quer que – e devemos inferir somente quando – restringe a liberdade total (*total freedom*) sem uma justificação apropriada, então uma justificação apropriada deve ser pensada formalmente como uma relação de compatibilidade, em razão e em princípio, da ação estatal com certos ideais políticos-morais de uma ordem especial de exigência. Assim, toda limitação via regulação estaria conforme ao ideal de igual respeito pela condução da própria vida. Nenhuma limitação poderia decorrer de uma decisão coletiva sobre o que torna a vida boa ou bem vivida, o que violaria o ideal pessoal de responsabilidade para perseguir o que é significativo à própria vida. É, sim, esta interferência ao princípio de dignidade humana o que se qualifica como violação do valor de liberdade (*valued liberty*).

Com isso, poderíamos ser levados a emendar a equação berliniana: para Dworkin, a liberdade (*liberty*) não seria liberdade total (*total freedom*), mas liberdade substancial (*substantial freedom*)¹⁶. Medir o montante de liberdade perdido por meio de

uma lei com base em uma concepção de liberdade de caráter normativo, em vez de descritivo, nos leva, enfim, a tratar a tolerância religiosa à luz da independência ética.

(4) A religião à luz da independência ética

Inicialmente, recorro ao princípio moral de dignidade de maneira que nos ajude a identificar o seu conteúdo normativo de moralidade: isto é, que atos são considerados (moralmente) errados se insultam a dignidade de outrem. Outros filósofos, notavelmente Thomas Scanlon (1998), argumentam em uma direção distinta: um ato é um insulto à dignidade quando e porque é moralmente errado de algum modo. Scanlon, por exemplo, acredita que um ato é errado se condenado por um princípio que ninguém poderia razoavelmente rejeitar. Se nisso consiste uma razão para que alguém rejeite um princípio que não trate sua vida como intrinsecamente importante, ou que negue sua liberdade de escolher valores para si, então os dois modelos caminham próximos um do outro. (Apesar dessa aproximação, é preciso reconhecer que a teoria scanloniana de *What we owe to each other* (1998) é fundamentalmente contratualista, o que nesse aspecto a difere da teoria dworkiniana.) Embora Dworkin integre à ideia de dignidade, por um lado, a noção de responsabilidade ética e, por outro, valores morais, interessa no momento apenas mencionar esta vinculação pelo fato de os princípios de autorrespeito e autenticidade ¹⁷, os quais fornecem conteúdo àquela ideia, operarem nos níveis da ética - definida por como se deve viver para si - e moralidade – que prescreve como se deve tratar o outro ¹⁸. Cabe a esta

¹⁶ Uma das motivações para esta crítica à noção de liberdade de Isaiah Berlin reitera a recusa - já existente em *Taking rights seriously* (1977) - de Dworkin a uma concepção genérica e não-discriminatória da liberdade negativa, que ele denomina “liberdade como licença” e a distingue da “liberdade como independência”. Mais precisamente, em *Sovereign Virtue* (2002; p. 126-27, seção C), Dworkin afirma que não há um direito genérico à liberdade, mas, sim, direitos fundamentais (como a liberdade religiosa, de consciência, de expressão, de associação, etc) que especificam uma concepção moralmente significativa de liberdade. Em suas palavras, “I assume that any acceptable conception will reject the anarchist view of liberty as license; it will not count every constraint on the freedom of citizens to act as they might wish as an invasion of their liberty. Instead, it will identify rights to certain designated freedoms as essential to liberty, and stipulate that government must not limit those freedoms without some special justification more powerful or compelling than the justification it requires for other political decisions, including constraints on other freedoms not protected by such rights.” (DWORKIN 2002; 127).

seção concentrar esforços na formulação da independência ética no plano da moralidade, cuja argumentação envolve aspectos político-institucionais da liberdade e da tolerância religiosa, e utilizar-se da dimensão ética apenas quando isso encontra-se em diálogo com implicações normativas relativas a como um Estado deve garantir uma igual consideração e pleno respeito a todos os cidadãos.

Visto isso, a independência ética significa *grosso modo* que um Estado nunca deve restringir a liberdade (*freedom*) somente com base na suposição de que um modo de vida é intrinsecamente melhor que outro. A um Estado que preza pela liberdade caberia, portanto, deixar que cidadãos decidam por si mesmos tais questões, de modo que aquele não se imponha sobre estes. Visto isso, há que destacar a distinção entre o que um Estado não pode impor a seus cidadãos por qualquer razão e o que pode lhes impor por razões especiais. Algumas leis de caráter coercitivo violam a independência ética porque negam aos cidadãos o poder de fazer suas próprias decisões sobre matérias de fundamentação ética – isto é, sobre as bases e o caráter da importância objetiva da vida humana que o primeiro princípio de dignidade declara. Isto inclui escolhas concernentes à fé religiosa e a outras formas de comprometimento pessoal a ideais políticos, morais e éticos. Sendo assim, a independência ética delimita a capacidade do Estado de restringir liberdades ao exigir dele, em sua justificação, razões certas – isto é, razões que cumprem os padrões específicos de exigência em matérias legislativas que afetam potencialmente o princípio de dignidade do cidadão. Direitos especiais, como a liberdade de expressão, alocam uma tal ordem de restrições a um Estado que este não poderia infringir tais direitos senão mediante uma justificação suficientemente exigente (*compelling justification*). Por outro lado, a independência ética não é posta em questão quando uma matéria não envolve

¹⁷ “The first is a principle of self-respect. Each person must take his own life seriously: he must accept that it is a matter of importance that his life be a successful performance rather than a wasted opportunity. The second is a principle of authenticity. Each person has a special, personal responsibility for identifying what counts as success in his own life; he has a personal responsibility to create that life through a coherent narrative or style that he himself endorses.” (DWORKIN, 2011; p. 203-204).

¹⁸ Por analogia, Dworkin em sua teoria define ética e moral como tal segue: “(...) of people swimming in their own lanes who may cross into someone else’s lane to help but not to harm him. Morality, broadly understood, defines the lanes that separate swimmers. It stipulates when one must cross lanes to help and what constitutes forbidden lanecrossing harm. Ethics governs how one must swim in one’s own lane to have swum well.” (DWORKIN, 2011; p. 371).

a fundamentação ética ou quando a restrição estatal prescinde de justificação ética: neste caso, um Estado apoia-se em argumentos morais, em vez de éticos, quando impõe a cidadãos a necessidade de preservar certos recursos escassos, quando lhes proíbe a conduta perigosa em veículos ou os força a pagar impostos. Certamente, leis que não afetam a independência ética podem gerar consequências relevantes ao modo de vida de um cidadão. O que está em jogo, porém, é o fato de nenhuma destas leis negar a responsabilidade de um cidadão de definir para si mesmo seus valores éticos, ao não usurparem a responsabilidade pessoal pela busca de uma vida bem-sucedida. Leis motivadas por razões apropriadas são parte do fundo contra o qual se realizam individualmente escolhas éticas. Por isso, a independência ética nos serve como um parâmetro normativo por meio do qual a responsabilidade ética das escolhas pessoais exige justificações legítimas de valores tais como a liberdade (religiosa). Esta última afirmação requer alguma atenção. As obrigações políticas permanecem apenas sob certas condições. Na teoria dworkiniana, um Estado é legítimo quando satisfaz essas condições específicas. Por conseguinte, a legitimidade envolve duas dimensões: ele depende de como um Estado adquiriu seu poder político e como ele usa esse poder. No entanto, nesse aspecto, um Estado pode ser legítimo sem ser plenamente justo. Um Estado possui a responsabilidade de tratar cada pessoa, em seu exercício político, com igual respeito e consideração: ele alcança diferentes níveis de justiça na medida em que promove essa condição.

Evidentemente, não se pode inventar estilos de vida inteiramente novos. Sempre se vive em uma cultura ética a qual fornece, a qualquer tempo, uma variedade limitada de valores éticos reconhecíveis, dos quais possibilidades podem ser eleitas. É igualmente possível pensarmos em um rearranjo interno de prioridades entre tais valores ao se ressaltar um valor pessoal que outros desdenham, como luta por um ideal político, ou mesmo uma conduta sexual baseada na abstinência motivada por doutrinas religiosas. A inevitabilidade da influência deste fundo ético envolve inteiramente o argumento proposto. Há que por em evidência, porém, o elemento arbitrário de dominação existente em um argumento apoiado sobre uma lógica semelhante à da influência. A preocupação anteriormente mencionada de Dworkin com os aspectos procedimentais da democracia ganhará relevo neste debate.

O argumento mais popular de justificação de restrições à liberdade individual apela ao suposto direito de uma maioria à cultura ética de suas convicções: reivindica-se o direito de viver e educar crianças em uma cultura que permite e encoraja o estilo de

vida que admiram. É mais cômodo para as pessoas que delimitem seu ambiente à religião que herdaram e que transmitam sua fé aos filhos quando esta fé é oficialmente endossada, assim como é mais confortável manter atitudes conservadoras em relação ao sexo quando imagens de conteúdo explícito não se encontram disponíveis em lojas de revistas ou em propagandas televisivas; torna-se mais delicado, por sua vez, quando outras visões religiosas e não-religiosas comungam da igualdade de voz no espaço público. Por que não deveria a maioria impor a cultura ética – sexual, religiosa, política – que prefere sobre os demais? ¹⁹ Uma maioria tem o direito, dentro de limites razoáveis, por exemplo, de proteger o que considera possuir valor cultural inestimável por meio da taxação para financiar museus ou de proteger o patrimônio natural por meio da proibição do desmatamento de florestas. Por que, então, não lhe deve ser permitido proteger da mesma maneira a cultura religiosa e sexual que considera correta? Embora a analogia entre os casos mencionados acima pareça nos conduzir a uma lógica normativa semelhante,

¹⁹ É preciso reconhecer previamente que uma maioria pode não ver nada de moralmente problemático em converter suas convicções religiosas – por exemplo, a de que o homossexualismo é pecado – em decisões políticas que resultam em leis coercitivas. Todavia, o ponto a ser enfatizado é que nenhuma maioria em uma controvérsia moral tem o direito de impor uma decisão por alegação de ser a portadora do consenso moral de uma comunidade. Se não há uma única solução para conflitos de valor, é justamente pelo teor do que está em disputa – isto é, a não-exclusão arbitrária do acesso a direitos básicos – que um critério como o scanloniano de não-rejeição razoável, ou um como o dworkiniano de dignidade, devem ser aplicados em tais matérias. Do contrário, podemos ser levados a uma “tirania da maioria”. Em *Taking rights seriously* (1977; p. 240-258), Dworkin exemplifica o caso em que se opõe à posição de Lord Devlin sobre o relatório Wolfenden, publicado na Grã-Bretanha, em 1957. Em poucas palavras, o argumento de Devlin envolve o direito de uma sociedade em defender-se do que considera abominável, no caso tratado a homossexualidade, por apelo ao que, supostamente, uma maioria teria direito a delimitar ao seu favor. Como fica explícito em uma das conclusões sobre o caso: “Lord Devlin concludes that if our society hates homosexuality enough it is justified in outlawing it, and forcing human beings to choose between the miseries of frustration and persecution, because of the danger the practice presents to society’s existence.” (DWORKIN, 1977; p. 246). O problema do argumento de Devlin, como Dworkin salienta, não é o fato de a moralidade de uma comunidade ter importância, mas precisamente o que conta como a moralidade de uma sociedade.

sustentada por processos de decisão coletiva, é preciso especificar os conflitos de valor em relação aos quais um liberalismo como o dworkiniano exige uma justificação independente de julgamentos pessoais, isto é, por razões que – para retomarmos a formulação scanloniana do início desta seção – ninguém poderia razoavelmente rejeitar. Em *Law's Empire* (1986; p. 220-224), Dworkin distingue decisões coletivas que envolvem questões de princípio daquelas que envolve somente questões de política (*policy*). Aqui, acompanho Álvaro de Vita, filtrando, porém, a discussão ao argumento dworkiniano em lugar de sua orientação teórica rawlsiana (VITA, 2007; p. 282-283). Não necessitamos de uma concepção de justiça guiada pelo ideal de unanimidade razoável para avaliar os resultados de processos decisórios (de legislativos ou do governo) que tratam de questões de *policy*. Por decisões de *policy*, que devem ser tomadas por procedimentos democráticos equitativos, Dworkin tem em mente as que objetivam elevar a utilidade geral. Seria possível ampliar o argumento e incluir nisso todas as decisões políticas que só podem ser justificadas da ótica de determinadas concepções do bem. Por esta perspectiva, a proibição do desflorestamento pode ser avaliada pelo crescimento do montante de utilidade, ou bem-estar, que o ato de preservar a floresta ocasiona em detrimento de sua derrubada, ou simplesmente porque a sustentabilidade da floresta exprime uma concepção mais correta de bem do que o seu uso indiscriminado para fins comerciais. Há, no entanto, um âmbito de questões em que somos impelidos a encontrar um terreno neutro de justificações aceitáveis para decisões políticas. Questões tais como a da liberdade (religiosa) e da delimitação de uma cultura ética na qual se vive pertencem a este procedimento mais exigente. Em *Is democracy possible here?* (2006), Dworkin sugere que devemos aceitar que a liberdade (*liberty*), no sentido de moralmente relevante, não é afetada quando um Estado restringe a liberdade (*freedom*), no sentido de uma discricionariedade, se possuir uma razão distributiva para tal com base em uma concepção de justiça distributiva. Por esta ótica, uma justificação distributiva apela a alguma teoria de distribuição equitativa de recursos e oportunidades disponíveis a uma comunidade como um todo. Paralelamente, uma concepção de liberdade supõe que pessoas tenham o direito de escolher e viver seus valores somente no interior do que é delimitado e permitido por regulações propriamente distributivas e restrições destes tipos. Com isso, há que diferenciar justificações distributivas para a restrição de liberdades pessoais (*people's freedom*), que são em princípio aceitáveis, de outros tipos de justificação passíveis de serem propostas. Uma justificação de julgamento pessoal (*personally judgmental justification*), por exemplo, apelaria a, ou pressupõe, uma teoria sobre que

tipos de vidas são intrinsicamente boas ou ruins para as pessoas que levam tal modo de vida. Justificações de julgamento pessoal, porém, diferem de justificações de julgamento impessoal (*impersonally judgemental justification*) que apelam ao valor intrínseco de algum objeto ou estado de coisas, em vez de ao valor intrínseco de certos tipos de vida. *Grosso modo*, um princípio de responsabilidade pessoal, ao diferenciar entre estes dois tipos de justificação de julgamento, insistiria apenas no fato de que pessoas devem ter responsabilidade por seus próprios valores éticos, isto é, suas próprias convicções sobre por que suas vidas têm importância intrínseca e que tipo de vida melhor realiza aquele valor nelas. Todavia, para além deste dado, o segundo princípio de dignidade dworkiniana, o de autenticidade, segundo o qual cada pessoa tem a responsabilidade pessoal de identificar o que promove o sucesso de sua própria vida, eleva a ética a um patamar especial, de maior exigência: ele limita a extensão aceitável de decisões coletivas. Indiscutivelmente, não podemos escapar da influência de nosso ambiente ético, estamos sujeitos a exemplos, exortações e celebrações de ideias de outrem sobre como viver. Ainda assim, e este é o ponto central do argumento, devemos insistir que tal ambiente ético seja criado sob a égide da independência ética: que seja criado organicamente por decisões de milhões de pessoas com a liberdade (*freedom*) para fazer suas próprias escolhas e, portanto, não por meio de imposições majoritárias sobre os demais. Esta conclusão ilustra o argumento segundo o qual a moralidade deve ter prioridade ante a ética na política: a moralidade deve ser prioritariamente tratada por definir quais oportunidades e recursos os indivíduos têm o direito a possuir e, desta maneira, estabelecer quais direitos eles têm à liberdade (*liberty*).

Os problemas encontrados na definição dworkiniana da liberdade religiosa flutuam da tentativa de retê-la como um direito especial ao rompimento com a caracterização necessariamente teísta da religião. Ao abandonar um direito especial à liberdade religiosa e seus obstáculos de proteções e limites estritos de definição (moral), aplica-se à matéria tradicional deste direito apenas o direito mais genérico da independência ética. A diferença entre ambas as concepções não é desprezível. Um direito especial fixa atenção sobre a matéria em questão: um direito religioso especial declara que um Estado não deve restringir o exercício religioso de maneira nenhuma, salvo em medidas extraordinárias. O direito genérico à independência ética fixa atenção sobre a relação entre o Estado e seus cidadãos: ele limita as razões que um Estado pode oferecer para qualquer restrição sobre as liberdades de um cidadão.

Visto isso, é válido testarmos o direito genérico à independência ética de duas formas distintas. Primeiro, refaçamos a pergunta: o direito à independência ética nos fornece a proteção de que necessitamos, sabendo que historicamente tal direito é limitado (à religião) por motivos de conflitos e discriminações a grupos e indivíduos que expressam uma concepção de bem geralmente minoritária? Bastaria assumirmos a tolerância religiosa como um exemplo deste direito mais genérico: seria ainda condenável supor que uma religião pretenda ser efetivamente superior em verdade a qualquer outra visão religiosa, ou não-religiosa, ou que uma política majoritária esteja autorizada a favorecer uma fé em detrimento de outras. Deve-se dizer, a independência ética protege as convicções religiosas de uma forma ainda mais sutil, a saber: pelo impedimento de restrições *formalmente* neutras que, no entanto, desempenham *implicitamente* algum grau de subordinação direta ou indireta. Segundo, se negamos o direito especial ao livre exercício religioso e nos apoiamos exclusivamente sobre o direito genérico à independência ética, então religiões podem ser forçadas a restringir suas práticas de maneira a obedecerem a leis racionais e não-discriminatórias que não exigem nada menos do que a igual respeito por todas. Esta última exigência – igual respeito –, no entanto, requer uma estrutura legal sensível ao que grupos religiosos consideram uma prática proibida como uma questão de dever sagrado. Se a percebem, então a legislatura deve considerar se o valor do igual respeito requer isenção a tal grupo. Se uma exceção é passível de ser operacionalizada legalmente sem danos significativos à política em questão, então seria igualmente pouco razoável não permitir exceções ²⁰.

Por fim, ao nos valermos do conceito interpretativo para justificar a definição de liberdade (em seu valor normativo) pelos princípios de dignidade, fornecendo assim princípios substantivos à independência ética, soa implausível que a religião seja especial e que outras escolhas éticas fundamentais - como as que dizem respeito à reprodução, ao casamento, à orientação sexual - possam ser propriamente sujeitas a decisões coletivas.

²⁰ Este argumento é testado por Dworkin nos casos de agências de adoção: o financiamento de agências católicas que rejeitam casais do mesmo sexo como candidatos, do mesmo modo que agências que os aceitam, poderia ser justificado por esta norma, desde que nem casais nem crianças sejam socialmente prejudicados por um número insuficiente de instituições que permitam o processo de candidatura e adoção.

Não podemos declarar um direito à liberdade religiosa e rejeitar direitos à liberdade de escolha nestas outras matérias fundamentais sem recair em contradição. Pois, se insistimos em que nenhuma religião em particular seja especialmente tratada na ordem política, por extensão é razoável não tratar a religião em si como especial na política, isto é, como portadora de maior dignidade do que questões éticas como as acima mencionadas. Como afirma Dworkin, “(...) we must not treat religious freedom as *sui generis*. It is only one consequence of the more general right to ethical independence in foundational matters.” (2010; p. 376). É, portanto, igualmente exigido de um Estado uma justificação suficiente para regular atos reprodutivos, sexuais, religiosos, e sua justificação não poderia apoiar-se nem na verdade nem na popularidade de julgamentos éticos coletivos.

Capítulo 3: A tolerância religiosa à luz da razão pública

(1) Considerações preliminares.

Nesta seção, quero desenvolver uma outra possibilidade de justificarmos o dever de tolerância por uma matriz liberal igualitária, uma possibilidade pensada a partir do modelo rawlsiano. Segundo um argumento igualitário de justificação, o qual defendo, temos o dever de tolerar aqueles que - não obstante discordem dos nossos valores ou comprometimentos morais fundamentais - partilham conosco de um mesmo status político, isto é, são iguais em direitos e, portanto, não podem ser arbitrariamente excluídos do escopo da igual cidadania em questões políticas fundamentais. “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” (VITA, 2009; p. 84), segundo o qual todos aqueles que se encontram sujeitos às 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 usuais presentes em um regime democrático, como uma distribuição igualitária da cidadania.

O dever liberal igualitário 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 justificação 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. O dever de reciprocidade entre iguais é uma virtude moral específica que pode, e, espera-se, deve ser exigida das pessoas em sua capacidade de cidadãos por uma autoridade política legítima. Todavia, o *modus operandi* de justificação desse dever não deriva de um ideal ético determinado nem de formas de vida social e moralmente “privilegiadas”. Por conseguinte, não haveria restrições *a priori* em contextos de pluralismo normativo – isto é, de concepções de bem moralmente aceitáveis: trata-se de um modelo de imparcialidade moral quanto aos usos da coerção coletiva entre os adeptos concepções de bem existentes em uma sociedade democrática.

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 próprios e alheios – dos cidadãos. 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 provocar 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 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 que 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”. 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. Isso depende do conteúdo da razão pública especificado por uma concepção política de justiça, que proponha um equilíbrio apropriado entre as exigências de diferentes valores políticos a serem levados em conta quando se trata de uma questão política que envolve um componente fundamental de desacordo moral ¹.

Se o dever de civilidade é imposto por um ideal de cidadania, este dever parece ter um papel específico: o de aplicar-se aos agentes (cidadãos), uma vez que o ideal de um papel específico se aplica a eles. O problema seria o de tornar claro como ideias morais podem impor exigências morais. Rawls teria concebido cidadãos como portadores de duas faculdades morais: a capacidade de formar, perseguir e revisar uma concepção

¹ Agradeço ao professor Álvaro de Vita por esta consideração a respeito do conteúdo da razão pública.

de bem e a capacidade para o senso de justiça. O interesse daqueles em estarem aptos a endossar e perseguir seus próprios objetivos e aspirações, autonomamente, é frustrado se as condições essenciais para o exercício reflexivo de tais faculdades – a distribuição de direitos, liberdades, renda e oportunidades – são determinadas por leis e políticas que os cidadãos não podem considerar justificáveis. Leis e políticas relacionadas a estas condições sociais essenciais devem ter o suporte de razões que podem ser aceitas por sua qualidade de serem propriamente parte da razão pública. Debates políticos sobre elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica concernem às condições sociais sob as quais cidadãos formam seus planos de vida e identidades. Porquanto possuem efeitos tão profundos, os resultados políticos de tais debates circunscrevem-se à razão pública.

Com efeito, é porque doutrinas razoáveis discordam a respeito de valores e razões que há, para Rawls, a necessária ideia de razão pública. A razão pública, por sua vez, pressupõe o pluralismo razoável. Dado o pluralismo razoável, não haveria um conjunto compartilhado de razões abrangentes e diretrizes (*guidelines*) para uma razão à qual todos possam apelar ao aplicarem os princípios de justiça. A razão pública almeja, então, *delinear* um tal conjunto de considerações compartilhadas que não seja peculiar a qualquer concepção abrangente, mas possa ser aceito por todas concepções razoáveis, desde que acomodadas aos ideais democráticos. Portanto, a razão pública é parte do “domínio do político”. A ideia moral de pessoas morais autônomas livres e iguais não pode prover bases para uma justificação pública em uma democracia bem ordenada; contudo, o *ideal político* de cidadãos democráticos iguais e livres pode realizar esta função pública, uma vez que este ideal político poderia ser endossado por diferentes concepções abrangentes razoáveis. Segundo Rawls, “public reason is characteristic of a democratic people: it is the reason of its citizens, of those sharing the status of equal citizenship.” (RAWLS, 2005; p. 213). Essa afirmação sugere que o simples fato de que as pessoas em uma sociedade comumente se orientem em termos de alguma doutrina abrangente não torna *necessariamente* aquela doutrina parte da razão pública.

Isso nos leva a uma última consideração. É possível pensarmos em argumentos religiosos usados para justificar determinadas posições das quais discordamos veementemente, defendidos por candidatos, de quem esperamos uma derrota eleitoral. Isso não se segue para aqueles que defendem o “argumento da paridade” – este modelo de argumento foi exposto no capítulo 1, seção (2), e será reformulado nas seções (5) e (6) deste capítulo. O argumento clássico – isto é, da “Standard View” – a favor da restrição

religiosa no fórum público político depende significativamente da premissa sobre o tipo de orientação política que cidadãos religiosos advogam. O fato de cidadãos agirem de tal maneira, para além do apelo de convicções radicais, demonstra, não que obrigações de cidadania são violadas, mas que sociedades modernas são caracterizadas por profundas discordâncias acerca da primazia da justiça - isto é, sobre as exigências da justiça e sobre os tipos de razões consideradas apropriadas para justificar políticas de caráter público. Poderia, então, uma razão pública liberal negar certos argumentos religiosos pelo uso inapropriado de uma “autoridade revelada” enquanto saúda outras intervenções religiosas tidas como respeitadas e promovedoras da justiça? Ou aceitar a argumentação religiosa de caráter público sobre toda uma gama de assuntos, da igualdade sexual à saúde, dado que vivemos em uma sociedade democrática moralmente plural? A ambição deste capítulo é o de eventualmente testarmos os limites de argumentos que envolvem tais questões.

(2) Escopo teórico e tolerância religiosa

Porquanto instituições básicas da sociedade devem ser justificadas a cada cidadão, essa justificação não pode ser fundamentada em valores morais de primeira ordem, isto é, em convicções aceitas somente por uma parte da comunidade de cidadãos. Agir desta maneira implica em uma parcialidade que deslegitima o caráter coercitivo de uma estrutura legal, da ótica de cidadãos privados da razão de tal justificação. Como salienta Álvaro de Vita, “o que a doutrina da tolerância liberal aqui exposta supõe é que as razões apresentadas para justificar o emprego da coerção coletiva, no caso de decisões políticas fundamentais e que envolvem um componente importante de desacordo moral, devem ser acessíveis a todos, e não razões que só fazem sentido para os adeptos de uma doutrina específica do bem.” (2009; p. 70). Não seria possível, porém, imaginarmos que *todas* as concepções do bem encontrem condições para florescer em uma sociedade liberal justa – esta problemática será retomada ao longo do capítulo pelo viés religioso. Ainda assim, cumpre avaliarmos o quanto a aplicação da teoria política em questão é capaz de fomentar e garantir a multiplicidade de doutrinas sobre o que possui valor na vida humana.

Visto isso, o contratualismo rawlsiano envolve a justificação de princípios que devem reger a estrutura básica da sociedade e não princípios ou razões que justificam convicções individuais associadas a doutrinas abrangentes do bem. Em *O liberalismo Político* (2005), isso se aplica à justificação da concepção política de justiça que

“sustenta-se por si própria” e que fornece o conteúdo da razão pública. Embora a ideia de justificação com base na razão tenha um claro componente de contratualismo (scanloniano), a justificação contratualista de princípios de justiça, ou de uma concepção política de justiça, parece se colocar em outro nível de justificação normativa. Por estrutura básica da sociedade entende-se “(...) o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social. Por instituições mais importantes entendo a constituição política e os arranjos econômicos e sociais mais importantes.” (RAWLS, 2008; p. 8). Com efeito, se “em conjunto, como um só esquema, essas instituições mais importantes definem os direitos e os deveres das pessoas e repercutem em seus projetos de vida, no que podem esperar vir a ser e no grau de bem-estar a que podem almejar.” (idem, idem; idem), é apenas indiretamente que a exigência de imparcialidade recai sobre indivíduos, em seus planos de vida e condutas. É somente em relação à estrutura básica da sociedade que somos levados a fundamentar uma neutralidade de justificações aceitáveis para decisões políticas. Certamente, isso traduz um ideal de justificação de princípios de maneira tal que não pressuponha o valor de uma concepção do bem em detrimento de outras. No entanto, é preciso reconhecer que uma norma de neutralidade não envolve um número indefinido de questões decisórias, mas circunscreve-se a problemas de decisão coletiva relativos à distribuição de direitos e deveres da sociedade. Por extensão, ao sustentar o argumento anterior, somos obrigados a aceitar que qualquer tipo de decisão coletiva restringe *legitimamente* a autonomia individual, *desde que* opere mediante procedimentos decisórios que todos possam aceitar, independentemente dos resultados políticos obtidos, e *desde que* não apele a âmbitos que atinjam diretamente as garantias de liberdades individuais básicas. O fato de questões pertinentes à estrutura básica da sociedade exigirem padrões restritos de razões que todos possam compartilhar não exclui as demais questões da discussão pública. Longe de ser pensada trivialmente, por em evidência a discussão pública, de um modo geral, reforça, também, a necessidade de aperfeiçoarmos os procedimentos por meio dos quais o processo democrático tem de ser capaz de ponderar acerca dos méritos relativos de doutrinas abrangentes para a deliberação de questões que não deixam de envolver conflitos de valor.

Com isso, se invocamos um acordo em que os termos propostos garantem um tratamento equitativo às partes envolvidas, isto é, sem exprimir arbitrariedades do ponto de vista moral, então a condição inicial para a substantivação do acordo decorre da suposição de uma motivação moral. Parte significativa da metaética de meados do século

XX dedicou-se à questão da motivação. Com respeito à moralidade em particular, a questão era como agentes podem ser motivados por seus julgamentos morais. Filósofos interessados nos problemas motivacionais da ética procuraram uma justificação para ser moral: uma consideração que persuadissem todos, ou quase todos, a aderir a certos princípios morais pelo ajuste de tais princípios com uma influência motivacional a que todos fossem suscetíveis. Thomas Nagel, por exemplo, em *The Possibility of Altruism* (1970), ao dirigir críticas à interpretação humeana ortodoxa, prevalecente em sua época, e considerando as exigências de ética e prudência serem exigências racionais, introduz que “I conceive of ethics as a branch of psychology. My claims concern its foundation, or ultimate motivational basis.” (p.3). Nosso empreendimento, porém, refere-se à motivação moral como o que permite a um acordo sobre princípios comuns de justiça ser alcançado. A motivação moral, portanto, supõe ser normativamente uma condição suficiente e necessária para que possamos afirmar que as partes contratantes aceitam as restrições impostas por tais princípios à maneira como perseguem seus fins ².

² Visto isso, gostaria de considerar o caso recente na política brasileira do presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha (PMDB-RJ), que criou em fevereiro de 2015 uma comissão especial para acelerar a tramitação de um projeto que reconhece em seu artigo 2º “entidade familiar como núcleo social formado a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio do casamento ou união estável, ou ainda por comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes”. Chamada de Estatuto da Família, a proposta é de autoria do deputado Anderson Ferreira (PR-PE). Ferreira afirma que “é um projeto que a sociedade demonstrou querer discutir. Acredito que não haja alteração nesse artigo (que trata da definição de família) porque aumentou a bancada cristã e conservadora”. O deputado Ronaldo Fonseca (Pros-DF) declarou que “faz necessário diferenciar família das relações de mero afeto, convívio e mútua assistência; sejam essas últimas relações entre pessoas de mesmo sexo ou de sexos diferentes, havendo ou não prática sexual entre essas pessoas”. E conclui: “É importante asseverar que apenas da família, união de um homem com uma mulher, há a presunção do exercício desse relevante papel social que a faz ser base da sociedade”. Há no discurso uma clara visão utilitarista: a família de pessoas do mesmo sexo não cumpre sua função última, “ser base da sociedade”. Para além do fato de o debate levantado pela bancada evangélica no Congresso ignorar que o tema já tenha sido amadurecido em termos jurídicos com as decisões do Supremo Tribunal Federal a respeito do conceito de família no Brasil - ver Introdução, nota (2) -, o exame de uma questão substantiva como essa nos serve para avaliarmos os argumentos desenvolvidos até então. Podemos atribuir a esta problemática a mesma distinção apresentada no capítulo 2 entre questões de princípio e de

Conforme persistem conflitos de tradição democrática sobre a natureza da tolerância e sobre a base de cooperação apropriada para uma situação de igualdade, podemos supor que sejam profundos. Esta questão substantiva nos leva, então, a formalizarmos o problema de como justificar um princípio de tolerância religiosa e as configurações institucionais que conferem substância em um Estado democrático liberal àqueles que professam doutrinas religiosas ou não-religiosas. Em vista da impossibilidade de haver uma única doutrina da verdade religiosa, ou não-religiosa, que seja consensualmente considerada correta, a aceitação mútua de um princípio de tolerância religiosa, inclusive de sua tradução em normas e instituições, resulta na melhor forma de

policy. Assim sendo, o problema situa-se entre questões de justiça básica com respeito às quais o ideal de unanimidade razoável se aplica. Se adotamos o critério scaloniano de não-rejeição razoável (1998), os homossexuais poderiam rejeitar uma proposta legislativa que distribua direitos e deveres injustamente, ao tratá-los de maneira desigual em razão do prevalecimento de uma concepção particular do bem sobre as demais. Não é plausível pensarmos que a estrutura básica da sociedade brasileira seria mais justa caso esta lei, ao excluir homossexuais de seu direito de união e dos direitos dele derivados, fosse supostamente aprovada e não declarada inconstitucional. A rejeição desta lei, no entanto, ao menos atenua o grau de injustiça da estrutura institucional ao eliminar o tratamento desigual de uma parcela de cidadãos. Em outras palavras, o ônus que recai sobre homossexuais pela exclusão de seus direitos básicos não recai sobre aqueles que negam a legalização da união civil entre homossexuais em nome de suas convicções pessoais. Um acordo só pode ser alcançado se os termos propostos não exprimirem desigualdades arbitrárias de um ponto de vista moral. Portanto, da ótica do contratualismo rawlsiano, como argumenta de Vita,

“A ideia de acordo razoável desempenha o seu papel na justificação de princípios primeiros de justiça; por essa razão, ela não pode retirar sua plausibilidade de direitos que terão de ser derivados dos princípios que se mostrarem ser mais justificados precisamente por serem aqueles que são capazes de fornecer os termos de um acordo razoável. Substanciar a ideia de acordo razoável apelando diretamente a determinados direitos tornaria o argumento circular. Mas partes contratantes poderiam acordar de antemão que, qualquer que seja a estrutura institucional específica que se julgue mais adequada à implementação dos princípios escolhidos, ninguém deve ser excluído dos seus benefícios e encargos por razões moralmente arbitrárias. Não vejo circularidade alguma nessa argumentação. Um critério de não-exclusão arbitrária do acesso a quaisquer recursos e direitos que sejam considerados importantes pode ser objeto de um acordo unânime *antes* que se examinem direitos específicos.” (2007; p. 291).

assegurar que a estrutura básica da sociedade seja capaz de dispor de um igual tratamento a quem professa visões religiosas e a agnósticos. Este argumento reitera a condição da motivação moral na medida em que esta se realiza apenas àqueles que julgam que um acordo sobre princípios de justiça constitui uma razão suficiente para aceitarem as restrições às formas pelas quais se empenham em realizar sua própria visão do bem.

Em *Uma Teoria da Justiça* (2008), Rawls diz que, ao aceitarem os princípios da justiça como equidade, pessoas concordam “em adaptar as concepções de seu próprio bem àquilo que os princípios de justiça exigem, ou pelo menos em não reivindicar nada que os transgrida. (...) Os princípios do direito e, portanto, da justiça impõem limites a quais satisfações têm valor; impõem restrições ao que são concepções razoáveis do bem individual. (...) Um sistema social justo define o âmbito dentro do qual os indivíduos devem criar seus objetivos, e serve de estrutura de direitos e oportunidades e meios de satisfação, dentro da qual e pela qual se pode procurar alcançar esses fins.” (p.37-38). Decorre disso que pessoas cujas concepções do bem são inerentemente incompatíveis com a justiça podem ser acusadas de não cultivarem uma concepção do bem razoável. Rawls se utiliza do exemplo de alguém que descobre gostar de ver pessoas em situações de liberdade menor. Porquanto este alguém deve, antes, aceitar um princípio de liberdade igual, também deve, com base nos argumentos a favor da justiça como equidade, compreender que não tem direito a essa satisfação: “O prazer que sente com as privações alheias é errado em si mesmo: é uma satisfação que requer a transgressão de um princípio com o qual concordaria na posição original.” (RAWLS, 2008; p. 37-38). Alguém que cultiva uma concepção do bem desarrazoada neste sentido não poderia objetar legitimamente se sua tentativa de persegui-la é suprimida pela coerção, pois perseguir o sucesso de tal concepção levaria à perpetração da injustiça. Mais importante, porém, aos nossos propósitos não é oferecermos razões para um princípio de tolerância tal que sejam passíveis de aceitabilidade *inclusive* a quem professa doutrinas fundamentalmente intolerantes, religiosas ou não. Parece-me implausível ter de elevar *necessariamente* a exigência de justificação a este nível de aceitabilidade. Importante, sim, aos nossos propósitos, como bem ressalta Brian Barry, é que “inherently unjust conceptions of the good are important but far less common than conceptions of the good whose pursuit beyond some point is contingently unjust.” (BARRY, 1995b; p.889).

(3) Hard cases e razão pública

O debate acerca do direito ao aborto encerra esta ordem de controvérsia entre concepções (razoáveis) do bem que se baseiam em crenças e propostas passíveis de rejeição razoável por parte de quem delas não compartilha. Ademais, penso que a temática do aborto antecede a questão de quais princípios morais devem fundamentar a validade normativa de um argumento para se localizar, mais propriamente, na questão de se o aborto deve ser tratado constitucionalmente, ou não.

Destarte, consideremos um breve panorama de argumentos normativos a este respeito. Dworkin opta por uma estratégia argumentativa de princípios morais capazes de dissuadir a posição conservadora de criminalizar o aborto como assassinato. (O fervor com que a oposição na sociedade norte-americana reage ao tema - tendo em vista a ocorrência de mortes de médicos que realizaram o procedimento abortivo – reflete o grau de controvérsia sobre a resolução da matéria em questão). Segundo o autor, se o aborto consiste, ou não, em assassinato não depende, moralmente, de um feto ser considerado um ser humano em algum momento após a concepção – o que lhe parece inegável -, mas de um feto ser portador de interesses e de direitos que protegeriam tais interesses desde aqueles primeiros momentos. Por isso, em *Is Democracy Possible Here* (2006), afirma que “if abortion is not murder (...) then it can be said to be wrong only on personally judgmental grounds, which a society dedicated to liberty must avoid.” (p. 78-79). Semelhante à defesa do direito ao aborto constitucionalmente garantido, tal como anteriormente apresentado, em *Life's Dominion* (1993), Dworkin também aponta para o possível desacordo decorrente da permissibilidade moral do aborto. Para o autor, isto promoveria a questão de desacordo de convicções religiosas e, portanto, cumpre tomar como axiomático que disputas religiosas não devem ser solucionadas por lei. Em vez disso, a lei deve permitir às pessoas agirem conforme suas próprias convicções.

Contra este argumento dworkiniano, Brian Barry (1995a; p. 90-93) sustenta duas objeções. Em debates sobre o aborto, o princípio de prevenção (*preclusion principle*) é comumente invocado. Segundo este princípio, haveria apenas uma solução à questão do status moral controverso do feto: a da permissão do aborto. Neste caso, não haveria necessidade à estrutura legal de impor uma uniformidade de conduta e, permitindo o aborto, tanto evitaria a coerção daqueles que tem o aborto como moralmente permissível quanto não impediria aqueles que o têm como moralmente errôneo de seguirem suas consciências. Esta é, em essência, a base da decisão da Suprema Corte norte-americana que proibiu que estados criminalizassem o aborto por meio de processos legislativos

ordinários; esta também é a fonte empírica da crítica de Barry à interpretação de Dworkin, a qual apresento doravante. Em primeiro lugar, a premissa que Dworkin toma como fundamento (moral) comum pertenceria ao terreno de posições antiabortivas. Muitos, por outro lado, diriam que não há uma questão de direitos fundamentais envolvida no aborto porque se ninguém vem à existência, então ninguém sofre danos. (Causar mal a um feto, pelo fato de uma mãe fumar ou ingerir bebidas alcóolicas durante a gestação, seria errado se o feto fosse levado a termo porque, por este argumento moral, alguém sofreria danos.) Se for concedido que toda vida, inclusive a fetal, se insere no domínio moral do “sagrado”, seria difícil de ver como uma mera preferência da parte da mãe não ter uma criança poderia ser suficiente para superar as reivindicações (morais) do feto. Em segundo lugar, mesmo se esta objeção pode de algum modo ser superada, elevando-se o desejo de não ser comprometido por uma criança ao nível daquele âmbito moral “sagrado” (do feto), o argumento incorre na dificuldade já apontada: a de que o apelo ao julgamento pessoal em matéria religiosa é estritamente qualificado. Se o aborto pelo viés moral é a destruição de um ser humano, invocar o domínio do sagrado dificilmente levaria à conclusão de que o aborto deveria ser permitido por lei.

Por isso, tal qual o princípio de prevenção (*preclusion principle*) exemplifica, Barry desconfia da plausibilidade de um princípio de justiça imparcial proveniente das conclusões derivadas de argumentos morais sobre o aborto. A suposição de que o recurso a um princípio moral resolveria os conflitos de valores ao retirar as questões controversas do âmbito político seria efetivamente o inverso do que se reivindica, uma vez que o princípio em si se torna o foco de uma controvérsia ainda maior. É neste contexto que o autor contrasta a experiência norte-americana relativa ao aborto, em que a Suprema Corte empenha-se em pensar a temática por meio do princípio de prevenção (*preclusion principle*), e a experiência da Europa Ocidental, em que cada país alcançou um compromisso entre visões extremas via processos legislativos ordinários. Embora as controvérsias sejam profundas em qualquer caso estudado, o fato é que a oposição violenta deflagrada com as decisões jurídicas norte-americanas não encontraram lugar nos casos europeus. Como salienta Barry, “what mobilized them [opponents of abortion] was the Supreme Court’s insistence that the issue was not one for political horse-trading in which each side took its chances, but was one of constitutional principle.” (1995b; p. 92-93).

Penso que uma parte significativa da crítica aos limites da razão pública ante hard cases se deve à ênfase de uma leitura da teoria rawlsiana sobre a *completude* de uma

concepção política da razão pública (GREENAWALT, 1988). De fato, Rawls discorre em algumas passagens sobre a completude de concepções políticas como condição para a satisfação da razão pública: isto significa que cada concepção política deve exprimir princípios, padrões e ideias, além de diretrizes de indagação, tais que os valores especificados possam ser ordenados de maneira que estes valores forneçam por si respostas razoáveis a todas, ou quase todas, as questões concernentes aos fundamentos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. (RAWLS, 2005, p.225; RAWLS, 1999, p.144-146). Entretanto, primeiramente, certos direitos fundamentais e princípios, como a liberdade de expressão e a liberdade religiosa por exemplo, estão além de disputas razoáveis e incorporar tais direitos e princípios no conteúdo da razão pública não ameaça em absoluto a autonomia democrática. Segundo, como Rawls enfatiza, o conteúdo da razão pública não é fixado por uma concepção específica, mas é passível de incluir qualquer concepção de justiça no interior de uma família liberal extensa e, portanto, há um amplo escopo para cada cidadão exercitar sua autonomia democrática ao advogar a concepção de justiça que considera mais defensável. Terceiro, mesmo se consideramos o conteúdo da razão pública demasiadamente abstrato para fornecer uma única resposta determinada a qualquer questão política com a qual nos deparamos, isto não significa que a razão pública falhe em ser apropriadamente completa, tal como interpreto a exigência rawlsiana de completude. Contanto que o conteúdo da razão pública forneça condição suficiente para se chegar a uma ou mais soluções razoáveis, é este o grau de completude que cidadãos exigem a fim de serem capazes de evitar o apelo a uma razão não-pública sobre questões fundamentais (RAWLS, 2005; p. 146). A razão pública requer que sinceramente acreditemos que os argumentos oferecidos a outrem sejam concebidos mediante uma concepção política de justiça que outrem *possa* razoavelmente endossar, mesmo se ele não endossa, digamos, minha concepção preferida. Sendo assim, a aplicação de um critério de respeito mútuo, de unanimidade razoável, ou de não-rejeição, não nos levaria a uma única solução correta para conflitos de valor. É essencial que uma concepção política liberal inclua, além de seus princípios de justiça, diretrizes de indagação que especifiquem o tipo de razão e critérios para os tipos de informação relevante a questões políticas fundamentais.

A questão normativa do aborto, por sua vez, não se reduz a restrições quanto ao uso da razão para a legitimidade do seu debate. Concordo com a diferenciação de Andrew March, segundo a qual “there is no such a thing as *a* religious argument” (2015; p. 101-grifo meu). Sua intenção não é a de anular o aspecto religioso de um argumento, mas a

de elucidar o problema sobre a dimensão da inclusão da categoria religiosa de um argumento. Quando um cidadão cita um texto sagrado, como a bíblia ou uma encíclica papal, para demonstrar mediante uma autoridade determinada que a homossexualidade ou o divórcio devem ser proibidos, ele não faz o mesmo moralmente, ou politicamente, como quando apela à vida humana como inerentemente valiosa (sagrada). Como Amy Gutmann e Dennis Thompson afirmam, “there is no decisive reason to favor government inaction [government neutrality] under conditions in which human life is arguably at stake.” (1990; p. 132). Penso que o aborto poderia ser tratado mediante a deliberação e decisões majoritárias, o que também inclui hard cases igualmente incompatíveis com a aplicação de um padrão de aceitabilidade razoável, desde que resultantes de normas procedimentais justas. Esta passagem de Gutmann e Thompson, entretanto, carrega um elemento contraditório ao argumento até então desenvolvido: na medida em que sugere a adoção de um tratamento deliberativo de decisão coletiva, também salienta que as condições para tal se dão quando a vida humana se encontra em jogo. Esta segunda premissa, portanto, não excluiria do debate a problemática do status moral de um feto. Parece-me que o argumento a favor do modelo de decisão majoritária, concernente ao aborto, como distensão de posições radicais, ainda não é suficiente. Seria possível supormos que no caso brasileiro um processo de “horse-trading” político poderia tencionar posições mais radicais e violentas do que aquelas dos acordos da Europa ocidental sobre o tema. Além disso, dificilmente grupos religiosos contrários ao aborto abdicariam do argumento moral de que o aborto se vincula ao assassinato, assim como grupos pró-escolha não desistiriam da premissa de que o aborto não é o equivalente moral de assassinato, na disputa política. O que está em questão, todavia, quando defendo o tratamento da matéria por um processo majoritário diz respeito à possibilidade de a discussão ser abordada por perspectivas amplas, como a da saúde pública, sem mencionar outras. Neste caso, a interpretação jurídica do tema estaria demasiadamente cerceada pela interpretação constitucional do *status* moral de um feto.

Por fim, testar a razão pública à luz de um hard case, como o aborto, não esgota seus elementos internos. É claro que o aborto só é um hard case para a razão pública se o argumento de Barry, segundo o qual não há direitos fundamentais, ou “elementos constitucionais essenciais”, envolvidos nisso, não é aceito. Ainda assim, fosse parte dos propósitos do trabalho argumentar a favor de um critério de aceitabilidade relativo a um hard case, como o aborto, e se, com isso, a razão pública se mostrasse *incompleta* – isto é, se houvesse questões políticas fundamentais a que nenhuma concepção liberal de

justiça pudesse dar qualquer resposta razoável -, então seria possível pensarmos que o aspecto controverso, ou injusto, do apelo ao uso de razões não-públicas exigiria uma nova estrutura normativa quando em discussão de matérias políticas. Por outro lado, a tese de um modelo alternativo (de dever de civilidade) não é prontamente decisiva. É preciso mais do que apenas negar a razão pública. Há que deparar-se com o desafio de oferecer, no mínimo, argumentos mais detalhados a respeito de como se explica por que a razão pública deve ser considerada incompleta. Para isso, haveria que delimitar o que deve ser considerado como questão de justiça básica ou elemento constitucional essencial, o que tampouco parece pré-definido no debate ³. Antes, parece-me mais profícuo o exame dos limites práticos da teoria rawlsiana em uma outra abordagem, a ser tratada na seção (5) deste capítulo. Antes, cumpre, enfim, definirmos a já mencionada distinção entre a neutralidade de justificação e neutralidade de resultados na próxima seção (4).

(4) Neutralidade de justificação, neutralidade de resultados.

Uma temática recorrente no tema do pensamento liberal é que o Estado não deve favorecer nenhuma doutrina abrangente e a concepção do bem que lhe está associada. Também são comuns as críticas ao liberalismo que o acusam de falhar em realizar esta norma de neutralidade por esta ser arbitrariamente enviesada a favor de uma concepção de individualismo ⁴.

A neutralidade pode ser definida de diferentes formas. Uma concepção de neutralidade de resultados refere-se a um procedimento por meio do qual as políticas de

³ “Keep in mind that political liberalism is a kind of view. It has many forms, depending on the substantive principles used and how the guidelines of inquiry are set out. These forms have in common substantive principles of justice that are liberal and an idea of public reason. Content and idea may vary within these limits. Accepting the idea of public reason and its principle of legitimacy emphatically does not mean, then, accepting a particular liberal conception of justice down to the last details of the principles defining its content. We may differ about these principles and still agree in accepting a conception’s more general features.” (RAWLS, 2005; p. 226).

⁴ Os argumentos apresentados nesta seção estão intimamente ligados àqueles já desenvolvidos em RAWLS, 2005; p. 190-195 e VITA, 2007; p. 294-297. A distinção entre neutralidade de justificação e neutralidade de resultados de Vita corresponde de modo significativo à distinção rawlsiana entre neutralidade de propósito e neutralidade de efeito. Rawls ainda introduz a norma de neutralidade procedimental. Creio, porém, que a formulação desta norma não contribui significativamente aos objetivos do argumento aqui desenvolvido.

Estado não privilegiariam nenhum valor moral, ou nenhuma concepção do bem em particular. Isso impossibilitaria qualquer efeito sobre limitações às liberdades individuais impostas por decisões políticas. A neutralidade de um Estado liberal dependeria, por esta perspectiva, da exclusão do alcance das decisões coletivas das questões controversas que exigem procedimentos equitativos de tomada de decisões políticas. É justamente esta interpretação da norma de neutralidade (de resultados) que decorre das críticas de teóricos inclusivos como Wolterstorff ao papel justificatório da razão pública em Rawls. Não representa, porém, uma objeção adequada ao ideal de legitimidade política tratada afirmar que uma decisão política esteja em conflito com determinados valores ou ideais morais, como se isso representasse uma violação da neutralidade defendida neste trabalho. A justiça como equidade não é neutra no sentido de aplicar-se diretamente à escolha de políticas e aos resultados do processo político: seus princípios de justiça são substantivos e expressam mais do que valores neutros deste tipo, ao almejarem articular uma base pública de justificação para a estrutura básica de um regime constitucional que seja capaz de abstrair-se de doutrinas filosóficas, morais e religiosas abrangentes.

A norma da neutralidade de um liberalismo igualitário, tal qual o defendo, refere-se somente às justificações invocadas para matérias que envolvem fundamentos constitucionais. A neutralidade de justificação como oposta à de resultados significa que normas são neutras no sentido de qualquer cidadão poder endossar tais políticas e instituições no interior do escopo de uma concepção política pública. Espera-se com isso que a norma de neutralidade liberal possa justificar a validade de um princípio, como a tolerância religiosa, de forma que não pressuponha a superioridade intrínseca de nenhuma concepção religiosa sobre as demais. Sendo assim, se divergimos sobre qual religião é verdadeira, sobre os valores morais que orientam nossas condutas pessoais e políticas, então a justificação da validade do princípio da tolerância religiosa constitui a única base por meio da qual um acordo razoável, sobre normas e valores que configuram institucionalmente nossas vidas, é possível. Claramente, isso *não* quer dizer que os efeitos de uma política de tolerância religiosa sejam neutros em relação a diferentes concepções do bem, ou em relação a diferentes doutrinas religiosas e agnósticas. Este fato, contudo, não consiste em uma violação à validade norma de neutralidade de justificação. Como salienta Rawls,

“Even though political liberalism seeks common ground and is neutral in aim, it is important to emphasize that it may still affirm the superiority of certain forms of moral character and encourage certain moral virtues [virtues of fair social

cooperation such as the virtues of civility and tolerance]. (...) The crucial point is that admitting these virtues into a political conception does not lead to the perfectionist state of a comprehensive doctrine.” (2005; p. 194).

A violação da norma de neutralidade liberal por uma decisão política, portanto, deve ser avaliada à luz de fundamentos constitucionais essenciais e questões de justiça básica, em vez dos efeitos daquela decisão. Isso recupera a conclusão anterior de que a neutralidade de justificação se aplica apenas ao arranjo institucional básico da sociedade. Somente por recurso à deliberação é possível esperar que as demais questões controversas sejam solucionadas. No âmbito legislativo, porém, não há uma exigência que exclua razões derivadas de concepções do bem do debate público. Assim, a crítica que supõe que o ideal de acordo razoável deve derivar de uma norma de neutralidade de resultados inclina-se a uma outra objeção equivocada. O que Wolterstorff denomina o papel paradoxal da coerção na justificação, tal como exposto no capítulo 1, descaracteriza o que foi exposto a respeito das normas de neutralidade. Não argumento que a noção de igualdade equitativa traduz uma neutralidade tal que decisões políticas devam garantir os meios para o florescimento de uma concepção homossexual do bem familiar se realizar, tampouco que concepções do bem seculares se imponham sobre doutrinas religiosas em virtude de uma suposta circunscrição do apelo justificatório a razões exclusivamente seculares no fórum político público. O ponto crucial é que não há razão para justificar a arbitrariedade moral da exclusão de determinadas pessoas dos direitos distribuídos pela estrutura básica da sociedade em razão de sua concepção do bem.

(5) Razão de conjectura

Uma objeção clássica ao liberalismo político refere-se à dificuldade em solucionar conflitos entre razões públicas e não públicas. Assim, o liberalismo político não poderia explicar por que cidadãos devem aderir às restrições da razão pública *quando* estão em conflito com suas perspectivas éticas ou religiosas. Em tais circunstâncias, os cidadãos poderiam indagar por que devem se conformar à razão pública em vez de darem prioridade a valores não públicos conflitivos. Para Carl Schmitt, em *Teologia Política* (2006) ⁵, a distinção entre o domínio do político e do teológico não condiz com o seu

⁵ Agradeço ao professor Luiz Bernardo Leite Araújo por chamar atenção para esta problemática e ao fato de Rawls ter de oferecer uma resposta normativa à posição schmittiana de

argumento (cronologicamente anterior à teoria rawlsiana), segundo o qual a religião é um elemento ativo e engajador de participação. A despeito da complexa distinção (weberiana) entre o processo de *secularização* e o *secularismo* da sociedade, cabe-nos ao menos mencionarmos a tese schmittiana de que todos os conceitos significativos da doutrina do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados. Com base nesta formulação de Schmitt, um teórico como Wolterstorff sustenta que o consenso político liberal é uma construção política utópica. A política de consenso sobre princípios fundamentais, segundo sua interpretação, “(...) conducted within a polity free of coercion, have not given up on the hope of recovering the inner structure of the politics of Christendom.” (WOLTERSTORFF, 2012c; p.286). Com isso, o autor nega que as doutrinas fundamentais da cristandade devam ser substituídas pelo conteúdo de uma razão pública, ou, em sua leitura, de uma razão secular. Por extensão, também nega qualquer argumento que defina um limite entre o político e o teológico de maneira que um cidadão seja obrigado a oferecer, quando necessário, algum argumento independente de seus valores particulares em nome de uma exigência pública de justificação.

Decorre, ainda, da tematização da categoria do político por Rawls, a distinção entre uma objeção empírica à sua teoria, à luz da qual a tradução de visões de mundo entre cidadãos não seria possível, e uma objeção normativa. Esta última objeção ressalta o seguinte problema: se um regime democrático constitucional exige uma ética da cidadania, do que resulta a cisão do político com a sociedade, ou os cidadãos enxergam a possibilidade de participação no fórum público político pela adesão às exigências de normas públicas ou são alijados deste fórum. Ao recairmos na esfera de exigência moral, não legal, que recai sobre o indivíduo em Rawls, emerge o desafio da assimetria de conciliar as condições específicas de exigência quanto ao uso de razões públicas por cidadãos orientados por visões não públicas (seculares e religiosas). É plausível imaginar de imediato, como solução normativa à problemática anterior, o compartilhamento de processos de aprendizagem. Tal como a interpreto, a razão de conjectura, elaborada em *The idea of public reason revisited* (RAWLS, 2005) consiste em uma reformulação do problema da paridade apresentado na seção (2) do capítulo 1 no contexto rawlsiano. Creio, todavia, que a resposta que ofereço aos limites práticos postos à teoria de Rawls não seja de todo suficiente para superar os desafios em questão. Visto isso, começo

indissociabilidade entre os planos político-teológico. Ademais, agradeço ao professor por ressaltar a distinção entre a objeção empírica e a objeção normativa na teoria rawlsiana.

introdutoriamente por considerar alguns elementos teóricos para a discussão desta seção.

Quando a publicidade plena (*full publicity*) é alcançada, Rawls afirma que uma concepção política de justiça é publicamente justificada. As razões públicas liberais geralmente asseguram que uma lei é pública sob algumas condições, como quando os cidadãos reconhecem que cada um possui razão para endossar as leis de uma sociedade. Importante, a publicidade plena compreende a justificação pública, que é simplesmente o terceiro estágio de justificação de uma concepção política. Os primeiros dois estágios de justificação da concepção política são a justificação *pro tanto* e a justificação plena (*full justification*), que ocorrem quando os cidadãos constroem uma concepção política a partir de julgamentos compartilhados (o estágio *pro tanto*) e aceitam a concepção política no interior de suas doutrinas abrangentes (o estágio da justificação plena). A justificação pública, referente ao nível da estabilidade política, é realizada quando cada pessoa reconhece que a concepção política é plenamente justificada no sentido do segundo estágio, isto é, quando ao menos uma grande maioria dos membros da sociedade política aceitam uma concepção política justificada da ótica interna de suas próprias doutrinas abrangentes razoáveis.

Pretendo concentrar-me provisoriamente apenas na distinção entre os estágios *pro tanto* e pleno (*full*) de justificação. Na razão pública, a justificação *pro tanto* da concepção política leva em conta apenas valores políticos, o que recupera a discussão anteriormente feita a respeito das condições de uma concepção política para a satisfação da completude da razão pública. Isto significa que os valores políticos especificados por uma concepção política devem ser apropriadamente ordenados de maneira que tais valores, por si, ofereçam uma resposta razoável pela razão pública a todas, ou quase todas, as questões relativas a fundamentos constitucionais e questões de justiça básica. Sendo assim, uma concepção política de justiça é primeiramente elaborada como uma visão *freestanding* sem considerar, ou tentar ajustar-se a, doutrinas abrangentes existentes. Mesmo após este primeiro estágio *freestanding*, penso que a justificação depende menos do nexo da concepção política com doutrinas abrangentes do que propriamente do modo como as *pessoas* ajustam efetivamente os valores políticos de uma concepção política com a suas visões abrangentes. De todo modo, a justificação política ainda é *pro tanto* e, portanto, passível de ser superada por doutrinas abrangentes de cidadãos, quando todos os valores e razões são ponderados. Em seguida, a justificação plena (*full justification*) é promovida por cidadãos como membros da sociedade civil, assumindo-se que cada cidadão afirma tanto uma concepção política quanto uma doutrina abrangente. Deste

modo, um cidadão (i) aceita uma concepção política e (ii) completa a justificação de tal concepção política ao compatibilizá-la, de algum modo, com sua própria doutrina abrangente. É possível considerar uma concepção política como plenamente justificada mesmo que não seja aceita por outrem, pois se uma visão é endossada por outrem, ou não, não seria, todavia, condição suficiente para a suspensão de sua justificação plena aos olhos de quem oferece a justificação (RAWLS, 2005; p. 386). Não obstante,

“(...) it is left to each citizen, individually or in association with others, to say how the claims of political justice are to be ordered, or weighed, against nonpolitical values. The political conception gives no guidance in such questions, since it does not say how nonpolitical values are to be counted. This guidance belongs to citizens’ comprehensive doctrines.” (RAWLS, 2005; p. 386-387).

Lembremos que uma concepção política de justiça não depende de qualquer doutrina abrangente particular. Contudo, mesmo que uma concepção política seja *freestanding*, isto não significa que esta não possa ser fixada de formas diversas em diferentes doutrinas que os cidadãos afirmam. Consideremos, no entanto, o seguinte: suponhamos que um cidadão C concorde com as linhas gerais do ideal de razão pública. Ele atribui um valor significativo a um sistema político no qual os cidadãos justificam o exercício de seu poder coletivo em termos que todos possam razoavelmente aceitar. Suponhamos, além disso, que C se depara com a necessidade de escolha entre matérias legislativas mutuamente exclusivas, M1 e M2. Após ponderar cuidadosamente sobre as questões, C conclui que apenas M1 pode ser apoiada por uma ordenação razoável de valores políticos. Então, C possui uma justificação *pro tanto* para M1. Por isso, C poderia estar satisfeito com os resultados advindos do peso que atribuíra ao valor de fornecer razões públicas aos demais cidadãos, optando por M1. O fato de a razão pública alcançar uma determinação conclusiva é normalmente suficiente para a decisão sobre uma matéria. No entanto, C se preocupa ao constatar que sua visão abrangente se encontra em conflito com sua justificação *pro tanto* para M1. Ele (C) acredita possuir razões não-públicas igualmente imprescindíveis a favor de M2. Para chegar a uma justificação plena (*full justification*) de M1 ou M2, C deve ponderar sobre dois padrões de valor conflitivos. De um lado, C depara-se com o padrão de valores políticos que justificam M1, assim como valores políticos que dão suporte à prática geral de oferecer razões públicas aos demais. De outro, vê-se ante o padrão de valores não-públicos decorrentes de sua visão abrangente. A questão pode ser formulada da seguinte forma: por que deve C dar

prioridade aos valores da razão pública de modo a apoiar M1? Esta indagação tem ressonâncias evidentes naquelas duas feitas por Rawls ⁶.

Críticos (SANDEL, 1998; EBERLE, 2009) argumentam que mesmo se o ideal de razão pública é apoiado por valores tais como a cooperação social justa, o respeito mútuo e a autonomia política, haveria custos significativos relativos à necessidade de por de lado os valores da doutrina abrangente de alguém. Ainda segundo essa linha crítica, uma defesa adequada da razão pública teria de avaliar tais custos e demonstrar que são de algum modo insuficientes para enfraquecer o dever de civilidade, que requer que cidadãos ofereçam razões públicas para suas decisões políticas. A objeção continuaria: o liberalismo político não é capaz de prover tal defesa porque é restrito por seu próprio agnosticismo em relação à verdade de doutrinas abrangentes. A única forma de estabelecer a prioridade da razão pública seria mensurar normativamente valores públicos e não-públicos em conflito, o que o liberalismo político não estaria apto a fazê-lo.

Para essa questão, haveria a princípio duas respostas distintas, segundo uma linha rawlsiana. A primeira, expressa em termos puramente políticos, recai na suposição de que doutrinas religiosas e não-religiosas aceitariam que não há outro modo justo de assegurar liberdades equitativas de outros cidadãos também livres e iguais senão pelo endosso de uma democracia constitucional razoável. No entanto – e esta compreende a segunda resposta –, embora os grupos religiosos e não-religiosos possam a princípio formular um igual princípio de tolerância de maneira coerente com as bases fundamentais para ser aceito por todos os cidadãos como justo em uma concepção democrática constitucional, cada qual expressaria distintamente a ideia de tolerância. É neste aspecto não-ideal da formulação que reside o desafio da justificação normativa rawlsiana. Esta diferenciação no *modus operandi* de cada resposta se deve, tal como a entendo, a um exercício que Patrick Neal (2015) denomina perspectivas justificatórias (*justificatory perspectives*), implícitas na teoria do liberalismo político de Rawls.

Para Neal (2015; p. 134), haveria três perspectivas justificatórias fundamentais. (1) A perspectiva dominante (*dominant perspective*) é aquela de um Estado liberal

⁶ “How is it possible for citizens of faith to be wholehearted members of a democratic society who endorse society's intrinsic political ideals and values and do not simply acquiesce in the balance of political and social forces? (...) How is it possible – or is it – for those of faith, as well as the nonreligious (Secular), to endorse a constitutional regime even when their comprehensive doctrines may not prosper under it, and indeed may decline?” (RAWLS, 2005; p. 458-459).

democrático tentando articular, explicar e justificar aos seus cidadãos desde a concepção política de justiça fundamental até princípios constitucionais básicos que compreendem o Estado ou constituem os cidadãos como uma *polity*. Esta perspectiva “oficial” não compreende (2) a perspectiva do indivíduo (*perspective of an individual person*) que avalia seus deveres tanto como um membro da sociedade, portador de concepções do bem que orientam seus valores e decisões, quanto na condição de cidadão. É sobre um indivíduo-cidadão que a *perspectiva dominante* (1) sustenta sua formulação. A segunda perspectiva (do indivíduo), portanto, diz respeito ao modo como um indivíduo justificaria suas razões, estimando seu papel como cidadão e membro da sociedade, tal como apresentado acima. Mais importante, porém, aos nossos propósitos é (3) a perspectiva do observador distanciado (*detached observer perspective*) por cujo ângulo é possível ponderar sobre possíveis tensões entre as duas perspectivas anteriores – aquela de um Estado liberal democrático e a do indivíduo.

Para Rawls, a formulação (acima) puramente política de sua primeira resposta, de uma perspectiva “oficial”, exprime uma condição necessária, porém centrada em um ideal ainda bastante exigente da razão pública. Por isso, haveria que supor, tal como Rawls o faz, como um indivíduo, ou grupo, religioso (e como um grupo não-religioso) seria capaz de formular uma ideia de tolerância do interior de sua doutrina abrangente do bem. Por este ângulo, Rawls supõe, pela ótica de membros-cidadãos orientados por visões religiosas (ou não-religiosas), que a ideia de tolerância não seria puramente expressa em termos políticos – tal qual pensada pela perspectiva dominante -, e sim do interior de doutrinas religiosas (ou não-religiosas). Isso explicaria por que “in endorsing a constitutional democratic regime, a religious doctrine may say that such are the limits God sets to our liberty.” (RAWLS, 2005; p. 460 – grifo meu). Esta perspectiva justificatória tampouco seria suficiente, embora necessária, ao papel que a razão pública cumpre na determinação da legitimidade de uma lei, uma vez que envolve um dever de cidadania. Nesse caso, uma condição suficiente de justificação não depende, mas suscita duas leituras distintas sobre a *perspectiva do observador distanciado*: a primeira recai na capacidade de se avaliarem normativamente os pontos de tensão das duas perspectivas anteriores; a segunda leitura diz respeito à capacidade de um cidadão distanciar-se de sua posição e oferecer razões do interior de doutrinas abrangentes que outros cidadãos valorizam. Este modelo Rawls denomina razão de conjectura. Tal como interpreto as ambições da teoria rawlsiana, a satisfação deste terceiro argumento cumpriria de uma maneira própria as exigências sobre por que devemos dar prioridade ao valor da razão

pública em relação a concepções particulares de bem ⁷. Por isso, como anteriormente defendido, é possível considerar uma concepção política como plenamente justificada mesmo que não seja aceita por outrem. Se nossa visão é endossada por outrem, ou não, não é, todavia, condição suficiente para a suspensão de sua justificação plena, porque a questão a que a concepção política se propõe como uma resposta é uma questão sobre os termos da relação política *entre* cidadãos e não *apenas* uma questão relativa à consciência do indivíduo-cidadão. Consequentemente, a razão de conjectura é pensada por Rawls nos seguintes termos:

“(...) we argue from what we believe, or conjecture, are other people's basic doctrines, religious or secular, and try to show them that, despite what they might think, they can still endorse a reasonable political conception that can provide a basis for public reasons. The ideal of public reason is thereby strengthened. However, it is important that conjecture be sincere and not manipulative. We must openly explain our intentions and state that we do not assert the premises from which we argue, but that we proceed as we do to clear up what we take to be a misunderstanding on others' part, and perhaps equally on ours.” (2005; p. 465-466).

Meu propósito é elucidar a ideia de razão de conjectura de forma que mostre que um engajamento de visões éticas e religiosas abrangentes pode desempenhar um papel positivamente potencial, embora limitado, na defesa do comprometimento à razão pública. Não defendo, com isso, que a razão de conjectura satisfaça todas as exigências de completude, ou que forneça uma resposta a todas as questões concernentes à prioridade da razão pública. Em vez disso, enfatizo que esta forma de razão pode estender o domínio da justificação não-pública à promoção do ideal de razão pública, isto é, a acordos razoáveis sobre bases públicas para a tomada de decisões políticas.

Uma outra forma de descrever o propósito da conjectura recupera a distinção entre as justificações *pro tanto* e plena (*full*). Como exposto anteriormente, C possui uma

⁷ Refiro-me a esta terceira formulação cumprir as exigências de uma maneira própria porque a razão de conjectura não pertence a uma forma de razão pública, nem almeja substituí-la: “Public reasoning aims for public justification. (...) There are two other forms of discourse that may also be mentioned, though neither expresses a form of public reasoning. One is declaration (...). The second form is conjecture (...)” (RAWLS, 2005; p. 465).

justificação *pro tanto* para M1 quando a medida tem suporte de um balanço razoável de valores políticos. Contudo, C ainda carece de uma justificação plena (*full justification*) para apoiar M1. Se sua visão abrangente contém valores não-públicos que conflitam com a justificação *pro tanto* para M1, então C possui uma justificação *pro tanto*, mas não plena (*full*) para M1. O objetivo da razão de conjectura é justamente preencher este hiato entre as justificações *pro tanto* e plena (*full*) ao mostrar que a visão abrangente que orienta os valores não-públicos de C é consistente com, ou ao menos não conflita com, M1. Em geral, o liberalismo político deixa em aberto aos indivíduos determinarem como uma justificação *pro tanto* pode ajustar-se no interior de suas doutrinas abrangentes. Todavia, quando cidadãos falham neste aspecto, é possível que continuem a deliberar sobre as bases de argumentos conjecturais. Se for possível demonstrar que uma visão abrangente é ao menos consistente com uma concepção política razoável, então os valores que sustentam a norma de fornecer razões públicas aos demais, tais como o respeito mútuo e a reciprocidade, seriam suficientes para estabelecer uma justificação para uma concepção política razoável como a base para as decisões políticas.

É possível objetarmos por que uma justificação plena é exigida, ou por que não seria suficiente ao liberalismo político fornecer uma justificação *pro tanto* à concepção política. Uma resposta poderia ser que, sem uma justificação plena, os cidadãos poderiam acreditar possuir razões não-públicas para agir em violação de princípios aceitáveis sob uma concepção política razoável. Porque agir desta forma incorreria em injustiças, por sua vez, a razão de conjectura seria justificada como meio de demonstrar que os cidadãos poderiam cultivar fundamentos não-públicos para respeitar as demandas da razão pública. Uma outra possível resposta envolveria uma crítica ao caráter evasivo da relação entre a ideia e o ideal de razão pública. Ao ter de lidar com razões não-públicas indissociáveis dos indivíduos, mesmo quando lhe são exigidas razões segundo critérios de aceitabilidade universal, a razão de conjectura aplicar-se-ia como um critério de *second-best*, porquanto propõe oferecer uma justificação não-pública capaz de alcançar, ao menos potencialmente, uma noção de razoabilidade⁸ na justificação normativa. Uma vez que o liberalismo político evita de ter de especificar uma explicação completa de por que pessoas devem ser razoáveis, a (razão de) conjectura facilitaria o desenvolvimento desta explicação a visões abrangentes particulares, *se e quando* necessário.

⁸ No interior do liberalismo político, os cidadãos são razoáveis se aceitam (i) que a sociedade política é um sistema justo de cooperação entre cidadãos livres e iguais e (ii) que qualquer

Isso, porém, levanta algumas formas de objeção. Rawls está plenamente consciente de seu desafio, conquanto não avance seu argumento em resposta a possíveis indagações, ao reconhecer que “(...) it is important that conjecture be sincere and not manipulative” (2005; p. 466). Permitiria a razão de conjectura formas insinceras, manipulativas ou desrespeitosas de argumentação? Não bastaria dizer que quem conjectura deve expor claramente suas intenções. De um ponto de vista normativo, seria necessário esclarecer que seu propósito é o de justificar uma concepção política com base em crenças e valores que não costumam aceitar como válidos. Ao menos, haveria que definir a sinceridade como o fato de que quem conjectura não afirma *normalmente* as premissas a partir das quais se orienta nesse tipo de debate. Gerald Gaus faz ressalvas a respeito desta norma de justificação, pois “this may do its pragmatic job, but it hardly counts as a justification. Persuasion, yes, but certainly not a sincere attempt at justification. Justification gives way to mere rhetoric (and perhaps cynicism) when one “justifies” a belief to another *by citing reasons that one thinks are inadequate even from the perspective of the person to whom they are presented.*” (1996; p. 138 – grifo meu). Esta crítica, no entanto, não parece suficiente. Restaria indagar por que, então, essas razões poderiam se qualificar como um discurso ou uma argumentação conjectural, no

sociedade liberal será marcada pelo fato do pluralismo razoável que resulta dos “limites da capacidade juízo” (*burdens of judgement*). Ao aceitar estas duas ideias, os cidadãos razoáveis reconhecem que o exercício do poder político não pode ser justificado aos demais sobre as bases de qualquer doutrina abrangente particular. Isto nos leva, por sua vez, às demandas para justificações políticas baseadas na razão pública. Vita traduz a razoabilidade rawlsiana nos seguintes termos: “Justificar a tolerância, como uma questão de princípio, deve focar o respeito mútuo entre pessoas que diferem em seus comprometimentos normativos últimos. Ainda que elas não estejam de acordo sobre a verdade desses comprometimentos mais profundos, podem concordar sobre o que significa estar comprometido com uma doutrina abrangente e reconhecer a importância de um comprometimento dessa natureza na própria vida e também na de outros. Se estou ciente da importância que isso tem em minha própria vida não posso negar a outros os direitos e as liberdades que lhes permitem viver a própria vida de acordo com suas próprias crenças sobre o que confere valor último à vida, não porque se o fizesse incorreria em alguma inconsistência racional dedutiva, mas porque violaria uma consistência que podemos denominar “humana”. Essa forma de consistência humana é aquilo que a noção de “razoável” e de “razoabilidade”, no contexto da justificação normativa, esforça-se em captar.” (VITA, 2009; p. 68).

sentido de Rawls. A despeito disso, justificar crenças ou princípios não envolveria apenas oferecer a outrem razões que aceitariam, mas de algum modo avançar razões que sejam boas a quem possa aceitá-las. Este nível de demanda se traduz da seguinte forma: um princípio de sinceridade garante que a razão de conjectura seja sincera e não-manipulativa *se*, e somente *se*, (i) quem conjectura expõe que não acredita nas premissas a partir das quais argumenta e (ii) deixa claro se acredita que suas razões são justificáveis, ou não, do interior da visão abrangente do indivíduo, ou grupo, a quem se dirige ⁹.

Para além da constatação do quão exigente seria um dever como este, ainda seria possível responder que argumentos conjecturais são (supostamente) manipulativos porque quem conjectura com base nessas premissas não as aceita de fato. Robert Audi sugere que se ofereço a outrem uma consideração que não me sensibiliza, mesmo se abstratamente soa plausível para basear minha ação, incorreria em um erro pelo fato de oferecer a outrem uma razão que não sensibiliza, mas que, a despeito disso, almeja convencê-lo por este meio. Então, “does it not smack of manipulation to give reasons that do not move me, in order to get others to do what I want? I use the reasons as psychological levers to produce belief on a basis that does not carry my own conviction.” (AUDI, 1989; p. 282). Audi atribui a isto uma alavancagem por razões (*leveraging by reasons*), o que define como “as an attempt to move an audience to a view by noting one or more reasons there are for it from the audience’s point of view.” (2000; p. 110). Audi aceita que alavancar razões perde sua força manipulativa quando aqueles que oferecem razões expõem claramente que não se orientam normalmente pelos argumentos que ora apresentam. Esta crítica de Audi, entretanto, não parece plenamente satisfatória. Mesmo em um nível não-ideal, se não aceitamos as razões que oferecemos a outrem, por que devemos esperar que aceitem aquelas razões? Considerando que qualquer concepção plausível de razão pública requer que justificações políticas sejam baseadas em razões em que sinceramente acreditamos, por que seria aceitável oferecermos justificações baseadas em razões em que não acreditamos?

Dado o pluralismo moral, há que deparar-se com o fato incontornável de que pessoas assumem razões e valores diversos para se chegar a conclusões morais e políticas similares. Do ponto de vista da razão pública, por outro lado, a justificação de uma coerção estatal baseada em razões não-públicas (de conjectura) não seria senão uma

⁹ Esta formulação pode ser encontrada em GAUS, 1996; p. 139 e SCHWARZTMAN, 2015; p. 159.

alternativa *second-best*, como solução, adotada apenas em circunstâncias específicas. Schwartzman argumenta que “if some people hold comprehensive doctrines that seem to them to reject such values [public values], even if only in particular cases, arguments that appeal to public values will not provide them with justifications they can accept from their own perspectives. Under these circumstances, we may appeal to values drawn from their comprehensive doctrines to try to show them that they are mistaken.” (SCHWARTZMAN, 2015; p. 160). Restaria indagar quais seriam estas circunstâncias especiais. Se minha compreensão da razão de conjectura é correta, então esta se aplica unicamente em casos nos quais “sometimes those who *appear to* reject the idea of public reason *actually mean to* assert the need for full and open discussion in the background culture.” (RAWLS, 1993; p. 134 – grifo meu).

Tendo em vista que a cultura de fundo inclui a cultura de igrejas, associações da sociedade civil de todos os tipos, sociedades científicas e literárias e instituições de ensino de todos os níveis, especialmente universidades (RAWLS, 1993; p. 134), é essencial que essa argumentação não pública – os diferentes procedimentos e métodos apropriados a diversas concepções de si assumidas por indivíduos-membros e corpos associativos, dadas as condições sob as quais suas razões são promovidas, assim como as restrições específicas a que são sujeitos – permaneça distinta da discussão da razão pública, isto é, a respeito dos fundamentos constitucionais e das questões básicas de justiça. Este *locus* não público compreende o espaço onde é possível modificar as concepções do bem dos demais membros da sociedade. Conquanto a cultura de fundo pertença ao âmbito do social, não do político – Rawls reitera isso em diversas passagens –, essa distinção não significa que o liberalismo político proíbe a introdução de razões amplas no fórum político público¹⁰. Ao contrário, o liberalismo político admite que a revelação recíproca

¹⁰ “Political liberalism is sometimes criticized for not itself developing accounts of these social roots of democracy and setting out the formation of its religious and other supports. Yet political liberalism does recognize these social roots and stresses their importance. Obviously the political conceptions of toleration and freedom of religion would be impossible in a society in which religious freedom was not honored and cherished. (...) While a conception of public reason must recognize the significance of these social roots of constitutional democracy and note how they strengthen its vital institutions, it need not itself undertake a study of these matters.” (RAWLS, 2005; p. 463-464).

de razões não-públicas contribui para o aperfeiçoamento da discussão política e fortalece o ideal da razão pública, como segue:

“Citizens’ mutual knowledge of one another’s religious and nonreligious doctrines expressed in the wide view of public political culture recognizes that the roots of democratic citizens’ allegiance to their political conceptions lie in their respective comprehensive doctrines, both religious and nonreligious. In this way, citizens’ allegiance to the democratic ideal of public reason is strengthened for the right reasons. We may think of the reasonable comprehensive doctrines that support society’s reasonable political conceptions as those conceptions’ vital social basis, giving them enduring strength and vigor. When these doctrines accept the proviso and only then come into political debate, the commitment to constitutional democracy is publicly manifested.” (RAWLS, 2005; p. 463).

O reconhecimento mútuo de doutrinas expressas por cidadãos incide na forma como a configuração e as normas institucionais de uma sociedade são entendidas por aqueles, isto é, como um fundo de ideias e princípios implicitamente compartilhados. Se eventualmente carecem as condições para que cidadãos ajam como legisladores, a razão de conjectura consiste no recurso por meio do qual os cidadãos são capazes de acionar, como uma solução *second-best*, seus compromissos de honrar o dever de civilidade e, assim, aceitar as exigências específicas de cidadania dadas pelo ideal de razão pública. Conjecturar não é senão uma variação relativa ao conhecimento mútuo de doutrinas expressas por cidadãos e os benefícios deste conhecimento não apenas facilitam o acionamento de razões públicas via o *proviso* rawlsiano (a cláusula - *proviso* - rawlsiana foi explicada no capítulo 1, nota 10), quando necessário, como também a satisfação dos requisitos para a justificação plena de uma dada concepção política. Tal como a interpreto, a razão de conjectura reformula o argumento da paridade por meio de uma interpretação mais propriamente institucional dos “processos de aprendizagem”. Isso diz respeito a *uma* forma sobre como podemos entender o processo pelo qual os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada adquirem e fortalecem seu senso de justiça ou a faculdade moral da razoabilidade. Este viés institucionalista, pelo qual se explica a emergência de normas sociais para o apoio a políticas públicas, se apoia em uma certa teoria da psicologia moral no registro rawlsiano de um “papel amplo de uma concepção política de justiça” (RAWLS, 2005; p. 70-71 – Lec. II, sec. 4.4).

Certamente, mediante a constatação do pluralismo moral, uma pessoa pode reconhecer a possibilidade de sua doutrina abrangente ser razoavelmente rejeitada, isto é, reconhecer os “limites da capacidade de juízo” (*burdens of judgement*) como um elemento constitutivo da noção de razoabilidade, segundo a qual pessoas razoáveis aceitariam o ônus simetricamente distribuído entre os cidadãos de que suas doutrinas abrangentes não possuem um lugar privilegiado na justificação de decisões políticas concernentes a fundamentos constitucionais – aos “elementos constitucionais essenciais” e às “questões de justiça básica”. Todavia, ainda que seja possível responder satisfatoriamente sobre em que medida os cidadãos de uma sociedade democrática são capazes de aceitar a distinção entre razões válidas *no interior* de doutrinas abrangentes e razões *para* a justificação de medidas coercitivas quando elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estão em jogo, e a despeito de se por em evidência as contribuições positivas da inserção de doutrinas abrangentes na discussão política pública, Rawls ainda viria a ser alvo de críticas quanto ao aspecto cognitivo da capacidade de tradução de razões religiosas em sua teoria. Assim, haveria que responder não ao problema da distribuição equitativa das normas públicas e exigências éticas entre cidadãos religiosos e não-religiosos, mas, sim, ao problema da assimetria cognitiva em que “limites de juízo” de recaem desigualmente sobre cidadãos religiosos. Somos então reconduzidos àquelas indagações rawlsianas, já mencionadas na nota 5:

“How is it possible for citizens of faith to be wholehearted members of a democratic society who endorse society's intrinsic political ideals and values and do not simply acquiesce in the balance of political and social forces? (...) How is it possible – or is it – for those of faith, as well as the nonreligious (secular), to endorse a constitutional regime even when their comprehensive doctrines may not prosper under it, and indeed may decline?” (RAWLS, 2005; p. 458-459)

De imediato, este caso-limite que Rawls impõe à teoria que desenvolve já suscita a intrigante questão acerca da compatibilidade entre a democracia e doutrinas abrangentes do bem e, se possível for realizá-la, responder de que forma isto se dá. Entretanto, também é plausível que, implicitamente, esta passagem nos ofereça elementos para pensarmos uma espécie de desafio que Rawls tenha endereçado aos indivíduos. Reconsiderando as perspectivas justificatórias de Patrick Neal (2015), Rawls teria pontuado, com a passagem acima, que a perspectiva do Estado democrático e a perspectiva do indivíduo não são as mesmas. A questão a que a concepção política se propõe como uma resposta é uma

questão sobre os termos da relação política entre cidadãos, não uma questão relativa à consciência do cidadão como indivíduo. Sendo assim, qualquer cidadão que rejeita a concepção política por razões de consciência pode ter respondido para si, como indivíduo, uma importante questão, porém lhe carece responder a questão posta de uma perspectiva política (pública), a saber, “Qual é a alternativa?”. Tal alternativa seria necessária uma vez que a pluralidade de valores, de consciência moral e religiosa, significa que, conquanto a consciência de alguém lhe é determinante como indivíduo, esta obviamente não poderia oferecer uma arquitetura normativa suficiente às relações políticas. Portanto, Rawls convida o indivíduo a assumir teoricamente o papel de responder a este desafio e, desta perspectiva, oferecer uma explicação que satisfaça os desafios com os quais nos deparamos ao longo do capítulo. Minha intenção no último item que segue, neste capítulo, é justamente a de tentar oferecer uma alternativa teórica ao modelo rawlsiano. Isto, no entanto, não significa que a formulação da tolerância religiosa de Rawls e Habermas seja a mesma, nem que uma seja apenas um complemento da outra.

(6) O desafio da tolerância em sociedades pós-seculares.

Ante as evidências empíricas que negam o desaparecimento de manifestações religiosas e, em vez disso, revelam uma forte tendência de recuperação religiosa de territórios social e culturalmente secularizados, ressurgem os estudos a respeito do paradigma da secularização, de uma avaliação que envolva os pressupostos normativos da democracia moderna em seu aspecto secular e das dinâmicas que operam a partir da relação entre o secular/religioso como antinomias.

Inserido neste contexto pós-secular, Jürgen Habermas situa seu argumento, em termos gerais, entre uma posição exclusivista dedicada a restringir o papel político da religião mediante uma noção de simetria de exigências éticas sobre cidadãos religiosos e seculares e uma formulação inclusivista inclinada a defender a inserção de razões religiosas na discussão política pública mediante a premissa de que a substantivação do igual respeito entre pessoas religiosas e não-religiosas decorre não de uma forma de abstinência epistêmica, mas da introdução plena de qualquer sorte de convicções, inclusive religiosas, em decisões relativas a fundamentos da justiça, uma vez que a experiência sócio-política de um cidadão religioso é de tal modo vinculada a seus valores comunitários que qualquer argumento em torno da dissociação da pessoa como cidadão e membro de uma comunidade soaria irrealizável. Não é, portanto, gratuita em Habermas (2006) a revisão do debate centrada em dois autores tidos eventualmente como tipos-

ideias dos modelos teóricos da relação entre política e religião – Robert Audi e Nicholas Wolterstorff ¹¹ –, ao avaliar os limites da razão pública. Basicamente, pode-se dizer que ambos os modelos são usados como contraste teórico tanto na temática dos fundamentos liberais do princípio de separação entre Igreja e Estado quanto, com mais ênfase, na temática de uma ética da cidadania apropriada às sociedades em questão. No que tange à última, trata-se não apenas de um desafio do ponto de vista empírico como também teórico-normativo. Pela perspectiva empírica, há que responder ao desafio de acomodação de razões religiosas na esfera pública com base em processos que envolvam a aprendizagem recíproca e complementar de valores seculares e religiosos, tendo em vista a contribuição positiva de valores tradicionais ao engajamento social e político em sociedades pós-seculares. Pelo ângulo teórico-normativo, o desafio traduz-se na necessária superação de uma objeção clássica à razão pública rawlsiana, a saber, o problema referente à sobrecarga de restrições éticas sobre cidadãos religiosos, da qual resultariam assimetrias cognitivas. Tendo em vista que a normatização de processos de adaptação e participação em sociedades democráticas liberais pressupõem a adequação a configurações institucionais seculares, em seus princípios cívicos e políticos, ao feito do universalismo igualitário, o que está em jogo é o fato de as condições simétricas de participação de cidadãos religiosos e não-religiosos traduzirem assimetrias cognitivas àqueles à medida que são obrigados a dissociar suas identidades religiosas de seus deveres de cidadania em um grau maior que estes, cidadãos seculares. Embora as exigências sejam idênticas, os recursos conceituais não o são. Segundo esta análise, o requisito institucional de separação entre política e religião não pode se tornar um fardo adicional inadequado, ao exigir a separação entre a identidade em um caráter público e um privado, obrigando os indivíduos a justificarem politicamente suas convicções e crenças em uma linguagem tão somente secularizada. Porque cumpre ao projeto normativo rawlsiano distinguir entre o político e o abrangente, não entre o secular e o religioso, tratar tais dissonâncias epistêmicas como desacordos razoáveis significaria desconsiderar que parte dos termos e valores, aos quais cidadãos seculares apelam, já se encontram consolidados na esfera pública, impondo-lhes custos menores nos processos de participação política ou de aprendizagem complementares.

(Abro um parêntese para considerar uma objeção que poderia ser feita já de

¹¹ Ter apresentado alguns dos argumentos de cada autor no capítulo 1 nos propicia, desde já, uma moldura um pouco mais detalhada da leitura habermasiana.

princípio ao argumento de Habermas. Certamente, é preciso responder à assimetria relativa às condições epistêmicas sobre cidadãos seculares e cidadãos religiosos. No entanto, também é possível indagarmos a adequação do diagnóstico de que as condições epistêmicas do Estado constitucional sobremaneira oneram cognitivamente os cidadãos religiosos em um grau maior, em razão da dissociação acentuada de suas identidades sociais do papel de cidadãos. Afinal, por que as exigências sobre éticas seculares são tão distintas? Pensemos, por exemplo, no secularismo de vertente darwinista de Richard Dawkins, em uma ética ambientalista radical, na ideia francesa de *laïcité*, em uma ética fundada nos valores de uma visão patriótica exaltada, nos liberalismos que defendem concepções do bem como autonomia individual, ou como autonomia moral, ou na concepção do bem do utilitarismo clássico: são éticas seculares cujos praticantes estão sujeitos às mesmas exigências que os cidadãos de fé, quando se trata das razões às quais podem recorrer, se respeitam o dever de civilidade, para justificar o emprego, ou o não emprego, da coerção política da sociedade quando questões fundamentais de justiça política ou de justiça social estão em questão. A problematização incide basicamente sobre a avaliação crítica de Habermas, segundo a qual, embora as exigências epistêmicas sejam idênticas a cidadãos seculares e religiosos, os recursos conceituais não o são. Podemos pensar esta objeção no seguinte registro: haveria um modo em que o universo apenas é? Não por alguma razão, mas apenas porque é tal qual ocorre ser? O senso comum argumentaria ser natural pensar que, embora o universo exista de algum modo, teria de haver alguma explicação do porquê ele existir deste modo. Teístas acreditariam haver uma explicação a tudo, são herdeiros do modelo filosófico de Leibniz: isto é, o universo é o que é porque Deus o fez deste modo. Por outro lado, se ateus pensam que o universo é o que é, sem nenhuma explicação de por que é deste modo, então, em consonância com a filosofia de Russell, o universo não é senão um acidente cósmico inexplicável e eterno. De uma perspectiva ateuísta, portanto, cidadãos haveriam que lidar com um fundamento cognitivo mais oneroso que aquele de religiosos em vista de o universo ser apenas o que é, por nenhuma razão. Esta digressão nos serve a um propósito. Em um ângulo dworkiniano, o fato de valores e convicções ateuístas serem marcadamente seculares não pressupõe uma condição epistêmica menos exigente em hipótese alguma, sobretudo em países histórica e majoritariamente formados por uma cultura religiosa, a exemplo dos Estados Unidos ou do Brasil. Intuitivamente, seria possível objetar a Dworkin, afirmando que, (i) sobretudo em hard cases, o apelo à separação entre identidade religiosa e dever cívico político sobrecarrega cidadãos religiosos em um grau maior que cidadãos

seculares, porque (ii) a autocompreensão liberal do Estado constitucional depende de normas e instituições seculares, em seus valores e princípios, e isso explicaria o caráter injusto da nossa formulação. Por este ângulo, a teoria dworkiniana é questionada por tais argumentos em virtude de sua distinção entre questões de princípio e questões de policy: isto aproximaria a sua teoria do projeto rawlsiano, pensado a partir de razões públicas e razões abrangentes. Não obstante, seria igualmente possível pensarmos uma réplica aos problemas anteriormente mencionados por meio de uma leitura dworkiniana. Com efeito, (i) lidar com os hard cases à luz de um registro maniqueísta de religiosos/seculares, ou como pares antinômicos, descaracterizaria algumas nuances analíticas importantes para a compreensão do que efetivamente elucida a existência de um hard case. Tomemos, por exemplo, a existência de grupos católicos favoráveis ao direito ao aborto, como o grupo Católicas pelo Direito de Decidir, ou de posições pró-escolha como a do pastor-líder da Igreja Universal, Edir Macedo, igualmente favoráveis a este direito. Ante esta constatação, restaria indagarmos, segundo uma formulação dworkiniana: por que grupos religiosos sofrem este fardo epistêmico *maior*, no que tange aos deveres de cidadania? Um grupo religioso pró-escolha sofreria alguma injustiça na distribuição de exigências éticas ao ter de oferecer razões aceitáveis a grupos religiosos contrários ao direito em questão na esfera pública? Do mesmo modo, um cidadão secular sofreria deste mesmo fardo epistêmico ao oferecer razões contrárias ao direito ao aborto a cidadãos seculares favoráveis a tal direito, ou a cidadãos religiosos igualmente favoráveis? Embora seja possível recorrer ao *proviso* de tradução institucional habermasiano de visões religiosas na esfera pública formal (de parlamentos, tribunais, do governo e da administração), isto não excluiria o fato de que as assimetrias cognitivas referentes às exigências éticas observadas pelo autor residem na premissa de separação entre cidadãos religiosos e seculares. Por outro lado, também é preciso enfrentar uma possível tréplica segundo a qual as assimetrias não decorreriam da premissa teórica de separação entre religiosos/seculares, mas da própria configuração institucional secular do Estado liberal moderno que, desde as suas normas e valores, oneram o processo de participação de cidadãos religiosos na esfera pública política. Por esta perspectiva, (ii) nem mesmo um teórico radical como Nicholas Wolterstorff, tampouco Habermas, defenderia a oficialização do caráter religioso do Estado, excepto formalmente como no caso da Grã-Bretanha. Em diversas passagens, como a seguinte, Wolterstorff afirma que “the first and most fundamental principle is that church and state be distinct social institutions. (...) The social structure must exhibit that fundamental duality, that fundamental institutional

separation. A society that does not exhibit that fundamental twoness cannot possibly have a liberal democratic polity.” (WOLTERSTORFF, 2012c; p. 292). Fecho o parêntese com estas considerações.)

Retornemos ao exame da argumentação central de Habermas. A percepção de cidadãos de visão secular de que vivem em uma sociedade pós-secular epistemologicamente ajustada à permanência de comunidades religiosas exigiria de ambas as partes um desacordo razoavelmente esperado (*reasonably expected disagreement*), uma vez que a consciência religiosa estaria inexoravelmente inserida em um ambiente de secularização e desafios constantes à sua consciência. Na ausência desta precondição cognitiva, o uso público da razão não poderia ser imposto aos cidadãos, ao menos não no sentido de que cidadãos seculares devem estar dispostos a se engajarem em discussões das contribuições religiosas com a intenção de traduzir razões moralmente genéricas em uma linguagem acessível. Esta precondição habermasiana sugere que a sua versão de uma ética da cidadania pode apenas ser esperada de todos os cidadãos, religiosos e seculares, com base no que define como processos de aprendizado complementar. Aqui, o que está em questão não se limita ao constructo de uma ética pós-secular. Habermas parece situar o debate sobre a tolerância religiosa na necessidade de transformação da precedência do saber secular sobre o religioso (fé) em uma correlação entre ambas as formas de conhecimento como fontes legitimadoras na esfera pública informal. A simetria de restrições cognitivas de sua teoria depende dessa postulação de uma cidadania reflexiva ¹². Com isso, Habermas entende que uma teoria normativa, como a rawlsiana, não seria capaz de defender-se de seus próprios limites, uma vez que o problema residiria justamente no seu caráter normativo:

“(...) if political theory must leave it unanswered whether the functionally requisite mentalities can at all be acquired through learning process, then political theorists must accept that a normatively justified concept such as ‘the public use of reason’ may for good reasons remain ‘essentially contested’ among citizens themselves. For the liberal state is allowed to confront its citizens only with duties which the latter can perceive as reasonable expectations; this will be the case only if the necessary epistemic attitudes are in turn acquired from insight, i.e. through ‘learning’.” (HABERMAS, 2006; p.19)

Neste contexto, retomando a problemática rawlsiana, tratemos da própria delimitação dos tipos de razões que asseguram o compromisso com os valores políticos de uma sociedade democrática pluralista. A distinção entre concepção política e doutrinas abrangentes, da qual deriva a imparcialidade do poder político ante doutrinas abrangentes razoáveis, é o mecanismo normativo responsável por filtrar os usos da razão pública pelos cidadãos, cujas convicções seculares, morais, filosóficas, religiosas transpassam da “cultura de background” para a esfera pública segundo os limites de princípios políticos de justiça. Deste modo, Rawls evitaria ônus potencial que uma sociedade democrática liberal permeada pelo pluralismo moral necessariamente tem de enfrentar: a diversidade vertiginosa de doutrinas abrangentes, seculares e religiosas, e os papéis e limites (normativos) da religião em uma ordem democrática. Habermas, como o interpreto,

¹² Esta concepção habermasiana não deixa de corresponder a uma reformulação do “argumento de paridade”. Em seus próprios termos, “the philosophical appropriation of the genealogy of reason appears to play that role for a self-reflection of secularism as the reconstruction work of theology plays for the self-reflection of religious faith. The required work of philosophical reconstruction goes to show that the ethics of democratic citizenship assumes secular citizens exhibit a mentality that is no less demanding than the corresponding mentality of their religious counterparts. This is why the cognitive burdens that both sides have to shoulder in order to acquiring the appropriate epistemic attitudes are by no means asymmetrically distributed.” (HABERMAS, 2006; p. 17- 18). Tal como o interpreto, o argumento de paridade nos termos da teoria crítica habermasiana reconhece a formação intelectual da religião com a qual a razão compartilha sua origem e que ainda contém motivos não contidos por esta. Neste caso, a paridade não se limita à prática de cidadãos que recorrem discursivamente a razões distintas das suas para a formação do consentimento com quem partilha de razões distintas das suas. Em Habermas, é crucial a conexão entre a genealogia e a tradução para a compreensão das implicações do argumento de paridade. Há que indicar como a força motivacional procurada por uma razão, em perigo de tornar-se derrotista, necessita de uma mudança de registro de conceitos abstratos a seus contextos originais de experiência, expressos em narrativas. A estrutura religiosa de referência contribui com elementos heurísticos e da prática passíveis de serem apropriados em um nível abstrato da moralidade. Assim, em relação ao diagnóstico de Habermas, esta mudança de perspectiva sobre a genealogia da razão incide, como solução, sobre o déficit da razão prática, como forma de elucidar as violações da solidariedade no mundo da vida. Se a tradução conduz a conceitos abstratos, o estudo da genealogia recupera o contexto do mundo da vida pelo seu fenômeno propriamente sócio-antropológico, no qual a abstração se apoia.

assume este ônus em nome da resolução do que considera injusto quanto à distribuição assimétrica dos deveres de cidadania, de restrições cognitivas a cidadãos religiosos e não religiosos, nos momentos em que “valores colidem”, como diria Berlin. Penso que o projeto de Habermas conduz os termos do debate a uma fronteira conceitual que, de fato, Rawls está inapto a discutir com os seus instrumentos conceituais ¹³: a saber, em sociedades seculares pós-metafísicas, se a resposta liberal ao pluralismo religioso pode ser aceito por cidadãos como a resposta mais correta depende não menos de sabermos se cidadãos religiosos e seculares, cada um de seu respectivo ângulo de valores, estão preparados para embarcar em uma interpretação a respeito das relações entre fé e conhecimento científico que, primeiramente, os possibilite agir de maneira auto-reflexiva em relação a outrem na esfera pública política (HABERMAS, 2006; p.20).

Decorre disso, na teoria habermasiana, uma abertura ampla à inclusão de razões religiosas na esfera pública e a formalização do mecanismo de tradução de doutrinas religiosas em sociedades democráticas, com cuja estrutura institucional supõe-se uma forma justa de solução para o fato da existência de comunidades religiosas em um âmbito secularizado. A emergência de uma sociedade multicultural e pós-secular estabelece uma tarefa mediadora à política. Neste encontro, o discurso intercultural sobre direitos humanos e concepções de justiça não apenas tem de superar disputas entre visões de mundo religiosas, mas também oposições entre religiosos e secularistas. Ambas as partes reconheceriam que o diálogo exclui a instrumentalização do outro, de forma que os ganhos de religiosos não têm de incorrer em perdas a cidadãos seculares e vice-versa. Portanto, religiosos e seculares seriam diferentes entre si o bastante para tornar a tradução necessária ao respeito pela integridade de cada um. É claro, porém, que suas diferenças não se limitam apenas àquela da linguagem a ser estabelecida em um mesmo nível de compreensão. De todo modo, o projeto de recuperar a razão e a religião como formas

¹³ Agradeço ao professor Rúrion Soares Melo por ressaltar as diferenças entre as abordagens rawlsiana e habermasiana. De fato, a preocupação central de Rawls não é com o secularismo ou com as relações entre fé e conhecimento científico, e sim com a questão de como é possível justificar e esperar contar com o consentimento dos cidadãos, ao menos em sua maioria, sobre os termos equitativos de cooperação especificados por uma concepção política de justiça e que são interpretados com base na correspondente ideia de razão pública em uma sociedade caracterizada pelo “pluralismo razoável”.

complementares na esfera pública e o projeto de procura por uma tradução adequada no *locus* normativo significam que o processo de aprendizagem não se limita a nível semântico de compreensibilidade, mas almejam alcançar o nível pragmático, como o exemplo de tradução do conceito monoteístico da *imago Dei* em uma chave conceitual de dignidade moral humana universal nos mostra. Conquanto a religião não suponha ser um fator isolado de renovação motivacional dos cidadãos, ela é publicamente reconhecida ao contribuir para fundamentação ética de uma sociedade liberal ao fixar valores que sustentam a vida democrática. Ainda, a religião é vista como um dos polos a necessariamente se engajar no diálogo, considerando que as conquistas obtidas pelo projeto da modernidade não devem ser perdidas em incompreensões mútuas em cujos resultados incorreriam conflitos culturais no interior de democracias estabelecidas. Uma das pré-condições para este diálogo reside no reconhecimento de que, a despeito do fundamentalismo do qual tanto cientificismo estrito quanto a ortodoxia religiosa descendem, não é *a priori* irracional ser um cidadão religioso, isto é, alguém que crê. Como consequência deste dado da contribuição do monoteísmo à ética ocidental, ao avaliar a necessidade por “mentalidades de solidariedade” (*mentalities of solidarity*) em sociedade contemporâneas, Habermas argumenta contra uma concepção restrita de razão pública. O entendimento habermasiano de sociedade civil da razão pública admite todos os recursos de motivação e significado disponíveis no mundo da vida para o discurso público, do qual dependem os procedimentos democráticos para sua legitimidade ¹⁴. Ainda que Habermas identifique a linguagem secular como acessível a todos, o autor hesita a respeito da habilidade do senso comum de ser suficientemente crítico contra as tendências crescentes em direção à “auto-objetificação” (*self-objectification*) e submissão a prioridades econômicas.

¹⁴ “In light of the foregoing reflections, the secular character of the constitutional state does not exhibit any internal weakness inherent in the political system as such that jeopardizes its ability to stabilize itself in a cognitive or motivational sense. This does not exclude external reasons. An uncontrolled modernization of society as a whole could certainly corrode democratic bonds and undermine the form of solidarity on which the democratic state depends even though it cannot enforce it. (...) Evidence of such a corrosion of civic solidarity can be found in the larger context of the politically uncontrolled dynamics of the global economy and global society.” (HABERMAS, 2008; p.107).

Habermas também exige do conhecimento secular ser autocrítico e acordar com convicções religiosas um *status* epistêmico que não as relegue à condição do irracional. Este julgamento é a base para a distinção entre a secularidade do Estado neutro e uma visão de mundo secularista, que reclama um predomínio arbitrário se tão somente contribuições seculares são aceitas no debate público. Sobretudo, o ponto decisivo desta distinção reside na delimitação entre argumentos incompatíveis com a natureza secular de garantias de direitos do Estado e críticas legítimas ao significado excessivamente secularista da democracia e do Estado moderno. Esta apreciação também motiva a demanda para esforços de tradução mútuos. Posto em outros termos, a rejeição razoável do secularismo não deve anular o caráter secular do Estado constitucional. Como o autor afirma,

“The guarantee of equal ethical liberties calls for the secularization of state power, but it forbids the political overgeneralization of the secularized world view. Insofar as they act in their role as citizens, secularized citizens may neither fundamentally deny that religious convictions may be true nor reject the right of their devout fellow-citizens to couch their contributions to public discussions in religious language. A liberal political culture can even expect its secularized citizens to participate in efforts to translate relevant contributions from religious language into a publicly accessible language”. (HABERMAS, 2008; p. 310).

Assim, há uma linha que delimita a tarefa legítima de se encontrar uma linguagem comum, capaz de transmitir objetivos políticos compartilhados em uma sociedade pluralista, de uma generalização do mundo da vida em termos secularistas ¹⁵. A expectativa em relação a cidadãos seculares de indagarem a respeito do significado almejado de expressões religiosas também mostraria que estas são em certo grau acessíveis. Se o conteúdo religioso for meramente opaco, tal processo de aprendizagem mútua não seria possível. Restaria, além disso, ao lidarmos com as implicações da tradução como mecanismo institucionalmente estruturado, indagar se aqueles que promovem este processo complementar de aprendizagem são capazes de ser “bilíngues”¹⁶. De todo modo, Habermas procura instituir a legitimidade política mediante

¹⁵ Em “Prepolitical Foundations of the Constitutional State?” (2008; p. 101-113), Habermas aborda a generalização política do mundo da vida secularizado.

razões que preencham o critério discursivo de validade: a maneira de alcançar uma condição suficiente de aceitabilidade universal decorreria, então, de um engajamento ativo com a posição “do outro lado” e, ao atentar para o que os demais cidadãos têm o direito de expressar, atenuar conflitos provenientes de oportunidades desiguais de ser ouvido ¹⁷. Portanto, uma razão crucial à reinserção de convicções e valores religiosos na esfera pública concerne à equidade de acesso no intercâmbio político, isto é, à ênfase na abertura ao aprendizado como exercício de perspectivas mútuas por meio das quais se incluem os recursos disponíveis de significado capazes de resistir a patologias nas estruturas da sociedade, tais como os imperativos de mercado e a perda da agência civil e da razão prática submetidas a um derrotismo. Notavelmente, as patologias da modernidade incluem – como mencionado acima – formas de fundamentalismo não

¹⁶ Com isso, quero dizer que a tradução habermasiana também poderia estar sujeita a uma crítica normalmente formulada contra a razão de conjectura de Rawls, a saber, que doutrinas abrangentes podem ser de tal modo complexas que poucas pessoas poderiam reivindicar a sua interpretação, ou tradução, com base em um mínimo de autoridade epistêmica. Cidadãos religiosos, por exemplo, poderiam apontar para o fato de que cidadãos agnósticos não são devidamente treinados à compreensão correta de textos e símbolos, de interpretações e comentários e, principalmente, ao fato de não estarem aptos a moldar argumentos morais em termos aceitáveis no interior de tradições religiosas. Além disso, algumas comunidades religiosas delegam a responsabilidade de responder a questões éticas e políticas a autoridades específicas. Em média, os membros de uma comunidade não são formalmente qualificados, ou autorizados, a asseverar uma opinião a respeito de assuntos desta ordem. Se membros comuns de uma comunidade não podem interpretar algo com autoridade, como poderiam aqueles que não pertencem àquele círculo social esperar que os membros os considerem seriamente?

¹⁷ “The other side of religious freedom is in fact a pacification of the pluralism of world views that distribute burdens unequally. To date, only citizens committed to religious beliefs are required to split up their identities, as it were, into their public and private elements. They are the ones who have to translate their religious beliefs into a secular language before their arguments have any chance of gaining majority support . . . But only if the secular side, too, remains sensitive to the force of articulation inherent in religious languages will the search for reasons that aim at universal acceptability not lead to an unfair exclusion of religions from the public sphere, nor sever secular society from important resources of meaning. In any event, the boundaries between secular and religious reasons are fluid. Determining these disputed boundaries should therefore be seen as a cooperative task which requires *both* sides to take on the perspective of the other one.” (HABERMAS, 2003; p. 109).

apenas no interior do âmbito religioso. Habermas observa que o fundamentalismo, a despeito de sua linguagem religiosa, é um fenômeno exclusivamente moderno e, logo, não apenas um problema “de outros”. Urge, assim, à secularidade ocidental tornar-se autocrítica em relação a sua própria autocompreensão ¹⁸. Por isso, para Habermas, a questão da igualdade cívica e da religião na esfera pública envolve responder às condições simétricas de participação de tal maneira que os cidadãos seculares assumam as pressões adaptativas não menos custosas de habitarem um mundo pós-secular, em que as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todas as partes – seculares e religiosas – mediante processos de aprendizagem complementares. Indiretamente, ao tratar do problema das restrições diferenciadas impostas às comunidades e doutrinas religiosas, mantendo os cidadãos orientados à sua noção de razão pública e conscientes da necessidade por “mentalidades de solidariedade” (*mentalities of solidarity*), a promoção da tolerância mútua habermasiana também incide como resposta ao diagnóstico da tendência autodestrutiva da modernidade.

Todavia, é preciso ressaltar que o caráter inclusivo de razões publicamente aceitáveis não prescinde a teoria habermasiana de sua separação entre a esfera pública informal, organizada em torno de associações privadas, igrejas, instituições culturais, etc, e a esfera pública formal dos parlamentos e tribunais, de instâncias administrativas e governamentais. Com isso, a despeito de sua oposição a uma determinação estritamente secular de razões publicamente aceitáveis, Habermas recorre à cláusula (*proviso*) de tradução institucional (*institutional translation proviso*) por meio do qual apenas razões seculares são filtradas na esfera pública formal. Dado que alguns cidadãos podem somente expressar-se em um idioma religioso sob a condição de que reconheçam o *proviso* de tradução institucional, ao confiarem que seus concidadãos cooperem para a realização da tradução, eles assegurariam sua condição de participantes no processo legislativo, conquanto apenas razões seculares sejam consideradas no interior daquela esfera formal. Como salienta em uma passagem, “(...) the institutional thresholds between the “wild life” of the political public sphere and the formal proceedings within political bodies are also a filter that from the Babel of voices in the informal flows of public communication allows only secular contributions to pass through.” (HABERMAS, 2006; p. 10). Por um lado, isso não significa que a cláusula (*proviso*) de tradução

¹⁸ “We do not want to be perceived as crusaders of a competing religion or as salespeople of instrumental reason and destructive secularization” (HABERMAS, 2003; p.102–03).

institucional habermasiana seja idêntica à cláusula (*proviso*) rawlsiana. A cláusula habermasiana se aplica somente em uma estrutura institucional formal, excluindo qualquer hipótese de exigência do dever de civilidade sobre cidadãos que não cumprem mandatos políticos, ou não exercem cargos públicos, o que garantiria a liberdade de condições simétricas em termos religiosos e seculares para o exercício democrático do poder político, mesmo que por participação indireta. Se a cláusula habermasiana beneficia-se deste nível menor de exigência, ao não circunscrever cidadãos ordinários no nível de exigências cognitivas específicas, em circunstâncias especiais, do critério de reciprocidade, em que atuariam *qua* legisladores, alguns desafios teóricos, todavia, ressurgem ao projeto em questão, como por exemplo (i) mesmo se admitirmos que a distribuição simétrica de deveres ético-cognitivos entre cidadãos seculares e religiosos se realize, em que medida o deslocamento da exigência de tradução de razões públicas / razões abrangentes a razões seculares / razões religiosas responde satisfatoriamente, na teoria habermasiana, ao problema da divisão de identidades em *lócus* público e *lócus* privado, *sem que* os cidadãos ordinários sejam submetidos a um distanciamento institucional de suas convicções abrangentes ante os termos (seculares) produzidos em um âmbito de produção legislativa? (ii) por meio do *proviso* de tradução institucional habermasiano, seria possível definir um limite entre questões que atingem fundamentos constitucionais e questões apenas referentes a decisões coletivas de *policy*? Se não, não seria a esfera pública formal habermasiana, no que tange a determinadas medidas, mais restritiva que a cláusula rawlsiana, por não estabelecer quais matérias demandam critérios de aceitabilidade universal e quais não os requer e, assim, exigir indiscriminadamente razões seculares na esfera pública formal?

Estas indagações, entretanto, não esgotam em absoluto a temática da tolerância em Habermas. Sobretudo, a teoria discursiva da democracia estende a questão do alcance e dos limites da razão pública à inclusão de direitos culturais no interior do sistema clássico de direitos individuais do Estado constitucional, em cuja base de legitimação a justificação da tolerância religiosa sustentaria, não menos, a incorporação daqueles direitos, na medida em que as demandas cognitivas do Estado recaem tanto sobre comunidades religiosas quanto sobre comunidades “fortes” – seguindo a denominação de Habermas -, como grupos minoritários de uma sociedade.

Sobre a afirmação anterior, há que mencionar os três componentes do conceito de tolerância elaborados por Rainer Forst (2013) sob os termos da rejeição (*Ablehnung*), aceitação (*Akzeptanz*), e repúdio (*Zurückweisung*). O estabelecimento de regras da

tolerância é resultado de conflitos religiosos. O desafio posto pela tolerância consiste no fato de que, embora a rejeição (*Ablehnung*) mútua de convicções e práticas esteja baseada em boas razões, do ponto de vista subjetivo, não haveria em princípio um projeto razoável de resolução cognitiva desta natureza de desacordos. Portanto, a persistência de desacordos entre cidadãos devotos, de profissões de fé distintas, e agnósticos devem ser divorciada do nível social se considerarmos que as partes devem continuar a interagir pacificamente como cidadãos de uma mesma ordem democrática. Isto reclama uma aceitação (*Akzeptanz*) conjunta de uma fundamentação de razões imparciais que supere boas razões para a rejeição (*Ablehnung*) sem neutralizá-las. Finalmente, regras legalmente coesas também reclamam a demarcação entre o que deve ser tolerado e o que não mais deve ser tolerado. A imparcialidade de razões como espelho-imagem para aceitação (*Akzeptanz*) e repúdio (*Zurückweisung*) é assegurada pela inclusão de procedimentos de deliberação que requerem dos participantes o respeito recíproco e a adoção da perspectiva do outro. Por conseguinte, o imperativo de neutralidade dirigido ao Estado também fornece a fundamentação normativa para a generalização de direitos religiosos no interior de direitos culturais.

A questão geral sobre uma situação na emergência da qual se reivindica o comportamento tolerante é inicialmente respondida mediante o uso dos componentes da rejeição. Isso se traduz pela virtude política legalmente não coercitiva de cidadãos ao lidarem com os demais que aderem a uma convicção rejeitada. Basicamente, devemos respeitar nossos concidadãos mesmo quando consideramos suas crenças e ideias falsas e seus estilos de vidas correspondentes como maus. Deste modo, apenas alguém com razões subjetivamente convincentes para a rejeição de crenças de pessoas de crença distinta se insere na prática da tolerância. Por outro lado, razões para rejeição que reivindicam a tolerância não devem ser aceitas com base puramente subjetiva. Em vez disso, tais razões devem ser aptas a apelar à legitimidade pública, considerando que a tolerância existe somente quando as partes envolvidas podem fundamentar sua rejeição sobre a ausência de um acordo razoável. Uma vez superados os preconceitos contra pessoas de uma crença ou não-crentes, pessoas de cor, homossexuais e mulheres, nenhum componente de alteridade poderia ser utilizado para alguma rejeição justificada. À parte esta qualificação de razões para rejeição fundada em desacordos continuamente razoáveis, visões que permanecem rejeitadas, mas doravante toleradas, devem exibir entre si relações internas em uma dimensão prática. Todavia, por esta perspectiva, a tolerância ante aqueles que pensam diversamente não deve ser confundida com o desejo de cooperar e estabelecer

compromissos: quando ambas as partes, com boas razões, nem buscam um acordo relativo a crenças controversas, tampouco pensam ser um acordo possível, apenas em tais condições a tolerância é necessária.

Para determinar o que limita a exigência por tolerância neste caso, devemos oferecer uma explicação da aceitação de razões moralmente superiores às razões para rejeição. Destarte, tal limite não prescreve a relativização das próprias convicções de um cidadão, mas exigem a restrição de sua eficácia prática. Este limite corresponde à dimensão cognitiva, na medida em que a lei e a moralidade de uma política liberal devem ser conciliadas com convicções religiosas em que o ethos de uma pessoa é fixado. Em certa medida, o Estado secular pode garantir a tolerância de forma imparcial apenas se garantir que o pluralismo de visões de mundo na esfera política pública não recaia em regulações normativas prejudiciais ao fundamento do respeito mútuo. Assim, a liberdade religiosa serve como teste à neutralidade estatal.

Visto isso, o conteúdo moral de princípios constitucionais é assegurado por meio de procedimentos que devem seu poder legitimador ao fato de que estes garantem a imparcialidade e a igual consideração de interesses de todos. Tais procedimentos são atenuados quando conteúdos éticos substantivos infiltram a interpretação e a prática de regulações formais. A este respeito, porém, o imperativo de neutralidade pode ser violado sejam por valores seculares, seja por religiosos. Assim, a realização da tolerância religiosa vem a ser não apenas um fundamento crucial da legitimidade do sistema democrático, como também um modelo para a introdução de direitos culturais no interior de Estados constitucionais, na medida em que a inclusão de minorias religiosas na comunidade política promove a sensibilidade às reivindicações de grupos vítimas de discriminação. O reconhecimento do pluralismo religioso assume este modelo ao lançar luz às reivindicações de minorias à inclusão cívica. Torna-se evidente, com isso, que os argumentos abordados conduzem a teoria discursiva a uma posição específica a respeito dos direitos de grupos fundamentados pelo multiculturalismo e do necessário exame crítico das consequências e dos riscos da semântica da igualdade à luz deste modelo teórico (multicultural).

Da perspectiva da igual inclusão de cidadãos, cumpre nos determos sobre a igualdade cívica. Embora a discriminação contra minorias seja normalmente associada a uma leitura causal da estratificação social, é preciso, destarte, separar o fenômeno da primeira, em sua problemática de pertencimento pleno a uma comunidade, daquela segunda, relativa à justiça distributiva. A experiência de injustiça tratada, aqui, sublinha

as lutas por reconhecimento da integridade de uma identidade coletiva particular, isto é, a submissão a uma experiência de marginalização, exclusão e estigmatização baseadas no pertencimento a um grupo considerado inferior por uma cultural dominante majoritária. Por contraste, os direitos culturais asseguram aos cidadãos o igual acesso a padrões de tradição e práticas de uma comunidade que julgam necessários ao desenvolvimento e preservação de suas identidades pessoais. É importante ressaltar que a garantia de direitos culturais não supõe qualquer juízo de valor sobre um pertencimento específico a um grupo, mas refere-se apenas ao ambiente social em que as identidades culturais são promovidas. Com efeito, Habermas reavalia o liberalismo clássico a fim de demonstrar que a garantia de proteções básicas individuais não desconsidera as diferenças culturais, tampouco tal modelo precisa ser oposto a um modelo que atente para direitos coletivos exteriores ao sistema político liberal ¹⁹. Se os direitos constitutivos para a proteção da integridade individual definem seu *status* como pessoa legal (*legal person*), então a extensão da garantia de acesso a contextos de experiência e reconhecimento nas quais os indivíduos articulam sua autocompreensão e identidades significa que direitos culturais não devem ser entendidos como direitos inerentemente coletivos. A cultura não constitui o *status* normativo de portadora de direitos, tampouco corrige *per se* possíveis problemas das normas de igualdade. Do mesmo modo, caso os direitos culturais fossem analisados mediante um modelo de justiça distributiva, como sugerido no início deste parágrafo, perder-se-iam as nuances do que convicções e crenças coletivas reclamam em suas particularidades, em razão da leitura dos direitos coletivos à luz de conceitos como o de bem-estar, ou de preferências. Portanto, grupos religiosos, agnósticos e minoritários não poderiam se beneficiar de uma moralidade de iguais direitos de inclusão sem, por sua vez, usufruir dela como uma garantia própria individual. A garantia de direitos coletivos não prescinde dos direitos básicos de membros individuais de grupos; ao contrário, somente quando indivíduos são o objeto da concessão de direitos coletivos é possível avaliar os níveis de opressão no interior de um grupo - o que um multiculturalismo ortodoxo não

¹⁹ “(...) we need to revise the traditional concept of the “legal person.” The individuation of natural persons occurs through socialization. Socialized individuals can form and stabilize their identities only within a network of relationships of reciprocal recognition. This has implications for the protection of the integrity of the legal person – and for an extension of the concept itself, which has hitherto been conceived in excessively abstract terms (and tailored to possessive individualism), in an intersubjectivist direction.” (HABERMAS, 2008; p. 268-269).

poderia satisfatoriamente examinar em razão dos seus postulados e instrumentos conceituais - e o grau de pertencimento de tais grupos à luz da equidade dos processos de adaptação exigidos pela ordem liberal às doutrinas seculares e religiosas ²⁰. Com efeito, a tolerância mútua como condição de legitimidade do Estado liberal reforça a necessidade de injunções cognitivas entre o ethos interno de comunidades religiosas, de comunidades “fortes”, e a moralidade de direitos humanos prevalecente em seus ambientes social e político ²¹.

Assim, esta arquitetura democrática do sistema de direitos resgata o liberalismo clássico da abstração rígida de leis universais fundamentadas em direitos naturais que devem supostamente regular as liberdades individuais. Por sua vez, a lógica, de acordo com a qual o universalismo igualitário do Estado constitucional possibilita que indivíduos cultivem livremente suas convicções éticas, permanece intacta. À luz desta interpretação do liberalismo político, entretanto, esta lógica não é mais objetivamente imposta por meio de regras legais sobre os cidadãos. Em vez disso, a lógica é internalizada pelos cidadãos e incorporada nos procedimentos democráticos que os formam institucionalmente. Logo, a ideia de iguais liberdades assume uma forma reflexiva no processo de autolegislação, ao estimular os membros participantes no processo democrático a se engajarem em uma perspectiva recíproca e a articularem interesses com o objetivo de garantir um ao outro os direitos a que cada um apela mediante um projeto de associação voluntária de concidadãos livres e leais em seus *status* morais. Como consequência, o projeto habermasiano de tornar possível liberdades iguais assume a forma de processo na configuração da solidariedade cívica, por sua vez produzida e renovada pelo processo democrático.

²⁰ “Collective rights that strengthen a group, not in order to protect the cultural rights of its individual members, but to support the continued existence of the cultural background of the collectivity directly, even above the heads of its members, have the potential to promote internal repression.” (HABERMAS, 2008; p. 301).

²¹ “The equal coexistence of different forms of life must not lead to segmentation. It calls for the integration of all citizens and the mutual recognition of their subcultural memberships within the framework of a shared political culture. The citizens as members of society may legitimately cultivate their distinctive cultures only under the condition that they all understand themselves, across subcultural divides, as citizens of one and the same political community. The same constitutional basic norms in terms of which cultural exemptions and authorizations are justified also define their limits.” (HABERMAS, 2008; p. 270).

Por fim, em vista destas considerações, no entanto, em contextos de pluralismo moral, ainda podemos esperar que do ponto de vista normativo, uma teoria possa ser exigente quanto a convicções pessoais. Que existam casos em que se exige a separação entre esferas de valores, isso demonstra apenas que a tolerância é um ideal difícil de ser concretizado, sobretudo porque, em consonância com Rainer Forst, “toleration is called for in conflicts that cannot be resolved but can only be “defused” by adopting a tolerant attitude.” (2013; p. 449). A demanda por tolerância implica em advogar por uma resolução tão imparcial do conflito quanto possível, embora tal demanda não se situe fora da disputa. Além disso, o conceito de tolerância, em si, é normalmente contestado a respeito de como deve ser entendido e qual valor lhe deve ser fixado, considerando as diferenças de justificação da tolerância. Deste modo, a tolerância torna-se o foco de conflitos tanto em uma dimensão teórica quanto social. Uma análise mais detida dos conflitos sociais nos quais a demanda por tolerância emerge revela que o que está em jogo normalmente concerne à legitimidade de práticas e de restrições no domínio da liberdade de ação e da garantia de direitos individuais básicos. Mesmo por um ângulo estritamente teórico, as justificações oferecidas não apenas podem atenuar os conflitos nos quais estão inseridas, mas também permanecem, inevitavelmente, como parte daquelas controvérsias e sujeitas a críticas. Por isso, o argumento da razão pública oferecido neste trabalho não é senão uma tentativa de encontrar fundamentos de tolerância em uma concepção moral determinada, mediante a exigência do respeito mútuo entre iguais em matérias de fundamentos constitucionais – sobretudo de elementos constitucionais essenciais -, e da justificação de uma concepção política capaz de garantir, em um estágio subsequente, as bases da estabilidade política. O fato de a razão pública exigir, sem mencionar o foco institucional da tolerância em fóruns públicos políticos, uma inclinação pessoal para aceitarmos argumentos razoáveis não significa que ela seja moralmente irrealizável. Ao contrário, urge avaliarmos continuamente os limites que o argumento da tolerância rawlsiano enfrenta do ponto de vista empírico e, não menos, quando pensado pelo viés normativo de outros autores, como Habermas, ou Dworkin. Isso tampouco diminui a importância de tais autores, justamente por conceberem instrumentos conceituais distintos e problemáticas particulares aos seus modelos, sem os quais não seria possível refinarmos os distintos graus de exigência e modos de justificação da tolerância que a teoria política tem oferecido aos desafios contemporâneos.

Conclusão

A tolerância é um ideal difícil de ser realizado. A formulação dessa “dificuldade” por Thomas Scanlon (1996) é bastante apropriada. O que leva os cidadãos a aceitarem um “espírito de tolerância” (*spirit of tolerance*) pode ser descrito como parte constitutiva da questão da acomodação, isto é, do desejo de encontrar um sistema de direitos que os outros, vistos no interior das relações como concidadãos, também possam aceitar. De fato, há pouco incentivo para a acomodação na política atual e isto ocorre por razões caras a sociedades democráticas. Porque os limites da tolerância são indeterminados, e modos previamente aceitos de defini-los, em uma comunidade política, podem conferir legitimidade ao oponente (político), a intolerância recai como uma moeda política custosa. Basta imaginar alguém reivindicando algo que eu avalie como uma ameaça à permanência do grupo ao qual pertenço, então me sinto impelido, se não obrigado, a não permitir que esta reivindicação permaneça sem uma resposta. Essa situação serviria a qualquer uma das partes envolvidas em um problema de tolerância. Em razão da indeterminação desses padrões, porque, em certa medida, permanece uma questão em aberto sobre o que deve ser o nosso sistema de tolerância, não parece fora de questão, mesmo a muitos dos defensores da tolerância, exigir que uma forma específica de conduta seja proibida em nome da proteção de grupos vítimas de fenômenos de intolerância. Por outro lado, em virtude dessa mesma indeterminação, um sistema de tolerância não se sustenta a menos que lhe seja dado valor suficiente contra a sua própria erosão. Isso significa que qualquer proposta de modificação será politicamente sensível e motivará oposições expressivas, portanto uma publicidade valiosa aos grupos em questão. Assim, acredito que o problema da tolerância consiste, em um primeiro momento, no fato de que a intolerância traduziria uma política de recusa do pertencimento pleno dos “outros” de influenciarem os rumos de sociedades democraticamente aberta a todos, de modo a condicionar os benefícios políticos da cidadania a uma concordância moral prévia. Em um segundo momento, os desafios anteriormente apresentados podem levar ao que Scanlon denomina uma “pane política” (*political gridlock*): “The result is a form of political gridlock in which the idea of tolerance is a powerful motivating force on both sides: on one side, in the form of a desire to protect potentially excluded groups; on the other, in the form of a desire to protect a workable system of tolerance. I do not have a solution to such problems.” (SCANLON, 1996; p. 237-238).

Se minha interpretação estiver correta, esse risco de “pane política” (*political gridlock*), tal como exposto acima, permeia implicitamente os desafios teórico-

normativos da tolerância religiosa analisados ao longo deste trabalho. Se, mesmo de um ponto de vista típico-ideal, uma vertente do *exclusivismo* afirma que as doutrinas religiosas não deveriam desempenhar nenhum papel em discussões políticas e em tomadas de decisão pública, e um *inclusivismo* argumenta a favor da legitimidade do papel desempenhado por convicções religiosas de cidadãos na política democrática, segundo a qual não deveria haver nenhuma restrição *ex ante* em relação às justificações religiosas no espaço público, o desafio da tolerância não se limita a uma mera prática diletante, isto é, a apenas avaliar os argumentos que uma interpretação restritiva e uma interpretação revisionista põe uma diante da outra, como algo *em si*. A tolerância religiosa contém desafios e medidas políticas de alto risco, mesmo no interior de uma democracia constitucional estável. Com a introdução dos dois modelos de argumento liberal-igualitários, o dworkiniano e o rawlsiano, no trabalho, procuro por em evidência dois modelos normativos mais sensíveis do que os analisados no primeiro capítulo, sobretudo no que concerne aos diferentes modos como os modelos liberal-igualitários equacionam (i) o conteúdo da tolerância mediante alguma especificação de direitos dos cidadãos como participantes na política formal e informal com (ii) - dado que qualquer sistema de direitos se encontra sob limites e críticas frequentes em uma sociedade democrática - a necessidade de sustentar tal sistema por meio de princípios políticos universais, legítimos e neutros (em sua justificação). Penso que o diagnóstico habermasiano da tolerância como um elemento pacificador e sua resposta às críticas provenientes (i) de um multiculturalismo forte e (ii) de um modelo liberal clássico, insensível quanto aos direitos reivindicados por grupos minoritários, contribuem para o fato de que a problemática tratada - a tolerância religiosa - não pode ser suficientemente respondida *somente* com base em possíveis combinações do *establishment* e da acomodação – como exemplificado na Introdução -, tampouco pode ser satisfatoriamente solucionada *apenas* por meio de algum balanço entre valores morais de primeira ordem – como foi posto em questão no Capítulo 1.

Por isso, defender a importância de princípios políticos universais, como o fiz acima, carrega consigo a necessidade de responder a uma visão corrente do ceticismo. Desde pelo menos John Locke, em seu *Essay Concerning Human Understanding*, o liberalismo é acusado, do ponto de vista epistemológico, da seguinte maneira: o fato de alguém não extrair premissas das próprias tradições não significa necessariamente que essa pessoa se utilize da razão humana genérica (isto é, universal) ao determinar o conteúdo de leis (naturais, no caso do autor citado). De um ponto de vista cético, a lógica

poderia ser igualmente aplicada a Rawls: o fato de alguém não extrair premissas de sua doutrina abrangente para a deliberação e determinação de questões políticas não garante que essa pessoa se utilize da razão humana genérica ao julgar o que constitui a matéria de justiça básica em uma sociedade democrática liberal. Contudo, os princípios liberal-igualitários não possuem alcance universal em virtude de uma condição de verdades evidentes, tampouco por uma suposta aceitação de sua validade, como verdade moral absoluta, por todos os seres humanos.

Imaginemos, por um instante, uma situação hipotética na qual todas as partes envolvidas na Guerra da Síria adotam uma política de cessar-fogo ao reconhecerem que nenhuma das partes, compostas por diferentes grupos político-religiosos, será capaz de fazer valer sua própria concepção de bem sobre a outra, visto que os conflitos persistem desde 2011. Nessa situação hipotética, não há *quase* nada que suscite a possibilidade de uma justificação de alcance universal ser oferecida para os termos de um acordo, em nome do processo democrático. Suponhamos que, provisoriamente, o único acordo possível seja o de por fim às hostilidades mútuas, de maneira que nenhuma das partes se disponha a prevalecer belicamente sobre a outra. A partir de então, é estabelecido um *modus vivendi* que garante um tratamento equitativo entre as partes do acordo, embora os termos não sejam aceitos por razões morais, mas pela avaliação de que a continuidade da correlação de forças tende a gerar impactos ainda mais devastadores a cada um dos lados. Assim, com o passar do tempo, cada uma das partes procura oferecer à outra razões e valores particulares do grupo ao qual pertence, o que traduziria diferentes concepções do que as noções de justiça demandam naquela sociedade em particular. Isso, no entanto, não resultaria em acordos em que uma das partes poderia endossar, ou não rejeitar razoavelmente. As partes contratantes começam a reconhecer que, embora heterogêneas, algumas de suas ideias não são tão heterogêneas a ponto de tornar um argumento extraído dessa seleção de ideias algo ininteligível ao outro. Com efeito, na medida em que uma parte oferece razões à outra, cada uma delas é inevitavelmente levada a mostrar que suas ideias são as corretas para os termos iniciais de um acordo. No entanto, seria difícil de ver como isso pudesse ser feito sem que as partes apelem ao escopo do universalismo, porque suas concepções de justiça deixam de ser simplesmente teorias com base nas exigências particulares de justiça de doutrinas abrangentes, à medida que debates sobre o que é a justiça ganham espaço nos termos iniciais do acordo. Como consequência, ideias de valor intrínseco dos seres humanos, ou de igual dignidade, assumem um papel primordial. E se as partes se dispuserem a chegar a um acordo de cujos termos decorre a

mútua aceitação, então derivam dos termos desse acordo razoável os princípios liberal-igualitários (liberdade de consciência, liberdade de expressão, de associação, etc). Sendo assim, esta questão substantiva leva as partes a formalizarem o problema de como justificar um princípio de tolerância religiosa e as configurações institucionais que conferem substância em um Estado democrático liberal àqueles que professam doutrinas religiosas ou não-religiosas. Em vista da impossibilidade de haver uma única doutrina da verdade religiosa, ou não-religiosa, que seja consensualmente considerada correta, a aceitação mútua de um princípio de tolerância religiosa, inclusive de sua tradução em normas e instituições, resulta na melhor forma de assegurar que a estrutura básica da sociedade seja capaz de dispor de um igual tratamento a quem professa visões religiosas e a agnósticos. Esse argumento reitera a condição de motivação moral na medida em que esta se realiza apenas àqueles que julgam que um acordo sobre princípios de justiça constitui uma razão suficiente para aceitarem as restrições às formas pelas quais se empenham em realizar sua própria visão do bem. Portanto, a validade desses princípios não derivaria de consensos morais de uma sociedade em particular, mas decorre de os seus termos fornecerem acordos universalmente *aceitáveis* – isto é, que ninguém poderia razoavelmente rejeitar. Historicamente, como bem formula Brian Barry, isso evidencia por que “these ideas have continued to spread to every corner of the world, which is quite explicable if I am correct in maintaining that such ideas are the only ones capable of forming a basis of reasonable agreement.” (BARRY, 1995a; p. 6).

Por fim, gostaria de salientar que o objetivo dessa discussão não foi refutar uma concepção liberal de tolerância religiosa em detrimento de outra. Conquanto o trabalho procure oferecer uma defesa de um modelo liberal igualitário de tolerância, principalmente com a obra de John Rawls, não cabe à teoria política identificar provas cabais contra adversários e teses alternativas aos argumentos defendidos. Ainda assim, é válido utilizarmos esses argumentos do modo mais claro possível na esperança de que eles nos ajudem a explicar nossos problemas concretos e, eventualmente, oferecer meios para soluções as mais justas possíveis dos desafios que enfrentamos.

Bibliografia

AUDI, Robert. 1989. "The Separation of Church and State and the obligations of citizenship", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18.

_____. 1997. "Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics." In AUDI, Robert; WOLTERSTORFF, Nicholas (eds) *Religion in the Public Square*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield: 1-66.

_____. 2011. *Democratic Authority and the separation of Church and State*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 2000. *Religious conviction and secular reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

BARRY, Brian. 1995a. *Justice as Impartiality: a Treatise on Social Justice* vol. 2. Oxford: Clarendon Press.

_____. 1995b. "John Rawls and the search for stability", *Ethics*, Vol. 105, No. 4, (Jul.), pp. 874-915

BERLIN, Isaiah. 1958. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 2002. "Dois conceitos de liberdade". IN: *Estudos sobre a humanidade*. São Paulo. Cia das Letras; pp. 226-272.

D'AGOSTINO, Fred. 1996. *Free Public Reason: Making it Up as We Go*. Oxford: Oxford University Press.

DWORKIN, Ronald. 1977. "Liberty and moralism" IN: *Taking rights seriously*. London: Duckworth, p. 240-258.

_____. 1986. *Law's Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

_____. 1993. *Life's Dominion: An argument about abortion, euthanasia and individual freedom*. New York: Knopf.

_____. 2001. "Do liberal values conflict?" IN: DWORKIN, Ronald; LILLA, Marl; SILVERS, Robert (eds). *The legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review Books, p. 73-90.

_____. 2002. "The place of Liberty", In: *Sovereign Virtue*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, p. 120-183.

- _____. 2006. *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*. New Jersey: Princeton University Press.
- _____. 2011. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- _____. 2013. *Religion without God*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.
1993. *Life's Dominion: An argument about abortion, euthanasia and individual freedom*. New York: Knopf.
- EBERLE, Christopher J. 2002. *Religious Conviction in Liberal Politics*. Cambridge University Press.
- _____. 2006. "Religion, Pacifism and the Doctrine of Restraint." *Journal of Religious Ethics* 34: 203-24.
- _____. 2009. "Basic human worth and religious restraint", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 35, p. 151-181.
- _____. 2015. "Respect and War: Against the standard view of religion in Politics" In: BAILEY, Tom; GENTILE, Valentina (eds) *Rawls and Religion*. New York: Columbia University Press.
- FORST, R. 2003. "Toleration, Justice and Reason" In: MCKINNON, C; CASTIGLIONI, D. (eds) *The Culture of Toleration in Diverse Societies*. Manchester: Manchester University Press, p. 71-85
- _____. 2013. *Toleration in Conflict: Past and present*. New Yprk: Cambridge University Press. Traduzido por Ciaran Cronin.
- GAUS, Gerald. 1996. *Justificatory Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. VALLIER, Kevin. 2009. *PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM*, vol 35, no 1-2, pp. 51-76
- GREENAWALT, Kent. 1988. *Religious Convictions and Political Choice*. New York: Oxford University Press.
- GUTMAN, Amy; THOMPSON, Dennis. 1990. "Moral Conflict and Political Consensus" In: DOUGLASS Bruce; MARA, Gerald M.; RICHARDSON, Henry S. (eds.) *Liberalism and the Good*. New York and London: Routledge
- HABERMAS, Jürgen. 2003. "Faith and knowledge" In: *The future of human nature*. Cambridge: Polity Press, p. 101-115.
- _____. 2006. "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, vol. 14, n. 1, p. 1-25

- _____. 2008. *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press.
- KORSGAARD, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LARMORE, Charles. 1987. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge University Press.
- _____. 1990. Political Liberalism. *Political Theory*, Vol. 18, No. 3 (Aug.), pp. 339-360
- LEITER, Brian. 2013. *Why Tolerate Religion?* Oxfordshire: Princeton University Press
- MACKIE, J. L. 1990 (1977). *Ethics: inventing right and wrong*. London: Penguin Books
- MARCH, Andrew. 2015. "Rethinking the public use of religious reasons" In: BAILEY, Tom; GENTILE, Valentina (eds) *Rawls and Religion*. New York: Columbia University Press, p. 97-129.
- NAGEL, Thomas. 1970. *The Possibility of Altruism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- _____. 1987. Moral Conflict and Political Legitimacy. *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, no.3 (Summer) p. 215-240
- _____. 1991. *Equality and Partiality*. New York: Oxford University
- NEAL, Patrick. 2015. "The liberal State and the religious citizen: Justificatory Perspectives in Political Liberalism." In: BAILEY, Tom; GENTILE, Valentina (eds) *Rawls and Religion*. New York: Columbia University Press, p. 133- 151.
- RAWLS, J. 2005. *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press.
- _____. 2008. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes editor, 3ª edição. Tradução: Jussara Simões
- RORTY, Richard. "Religion as a conversation-stopper". In *Philosophy and social hope*. London: Penguin Books, p. 168-174
- SANDEL, Michael. 1998. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCANLON, T. M. 1996. "The Difficulty of Tolerance", HEYD, David (ed.) *Toleration: An Elusive Virtue*. New Jersey: Princeton University Press, p. 226-240.
- _____. 1998. *What we owe to each other*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- SCHMITT, Carl. 2006. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey. Tradução: E. Antoniuk

SCHWARTZMAN, Micah. 2015. "Reasoning from conjecture: A reply to three objections". " In: BAILEY, Tom; GENTILE, Valentina (eds) *Rawls and Religion*. New York: Columbia University Press, p. 152- 169.

VITA, A. de. 2007. "A tolerância liberal", In: *A Justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo, Martins Fontes, p. 277-299.

_____. 2009. Sociedade democrática e tolerância liberal. *Novos Estudos*, 84, Julho, p. 61-81.

WEITHMAN, Paul J. 2005. *Religion and the obligation of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

WOLTERSTORFF, Nicholas. 1997. "The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues." In AUDI, Robert; WOLTERSTORFF, Nicholas (eds) *Religion in the Public Square*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, p. 67-120.

_____. 2012a. "The paradoxical role of coercion in the theory of political liberalism." In: CUNEO Terence (ed) *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, p. 11-40.

_____. 2012b. "What are the prospects for public reason liberalism?." In: CUNEO Terence (ed) *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, p. 76-112.

_____. 2012c. "Why can't we all just get along with each other?" In: CUNEO Terence (ed) *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, p. 277-297.