

*Rawls e a religião: tolerância e razão pública**

BAILEY, Tom & GENTILE, Valentina (orgs.). *Rawls and religion*. Nova York, Columbia University Press, 2015. 307 páginas.

Julio Barroso

Na introdução a *O liberalismo político*, publicado originalmente em 1993, John Rawls apresenta o que ele chama de “problema central” do livro: “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis entre si?” (Rawls, 2011, p. xix).

Parece haver pouca controvérsia quanto ao diagnóstico de que as diferentes religiões têm desempenhado papel político crescente em nível global. Mesmo em sociedades fortemente secularizadas, a presença de imigrantes de outras regiões do mundo muitas vezes serve de gatilho para conflitos sobre a natureza da boa vida. O aumento da presença política do religioso deixa ainda mais exposto o profundo desacordo moral que caracteriza as modernas sociedades democráticas, fazendo reverberar a pergunta rawlsiana sobre a própria viabilidade dessas sociedades ao longo do tempo. Mas, como nota Martha Nussbaum em texto recente, a forma como Rawls coloca a questão – “como é possível” – não indica que ele dê por certo “que tal coisa seja possível” (Nussbaum, 2015, p. 3).¹

Tampouco seria muito controverso afirmar que a obra de Rawls (principalmente a obra tardia²) representa uma das mais influentes tentativas de tratar normativamente desse problema. Não sem razão, Sebastiano Maffetone diz no prefácio da obra aqui resenhada que os filósofos políticos vivemos em uma “era de Rawls” (p. vii). Neste livro lançado em 2015, Valentina Gentile e Tom Bailey reúnem um conjunto de autores de perspectivas diversas com a intenção de revisar e explorar a contribui-

ção de Rawls ao problema da religião no espaço público, bem como de fazer um balanço sobre os fundamentos filosóficos da tolerância nas modernas sociedades pluralistas.

Se para Rawls – e mais uma vez citamos o prefácio do livro resenhado – a religião é “parte constitutiva da *res publica* liberal-democrática” (p. vii), a preservação dessa *res publica* depende de que a coerção coletiva não se baseie no que ele chama de doutrinas abrangentes. A conciliação entre razão e política fica a cargo da “razão pública”, isto é, o dever (moral, não legal) que cidadãos adeptos de doutrinas abrangentes têm de justificar suas posições políticas aos demais cidadãos apelando a razões que estes últimos não podem razoavelmente rejeitar. Assim, a razão pública é um ideal normativo que, em nome do “dever de civilidade” e do respeito mútuo, exige um pouco de autocontenção aos cidadãos quando agem politicamente no foro público (especialmente àqueles que ocupam cargos públicos). Em suma, a razão pública é um protocolo de justificação de nossas próprias posições políticas a nossos concidadãos quando o que está em jogo são questões constitucionais básicas. Em formulações posteriores àquela de *O liberalismo político*, Rawls adotou, em resposta aos críticos, uma posição menos restritiva ao uso de razões derivadas de doutrinas abrangentes no discurso público. Estas seriam aceitáveis desde que razões compartilhadas fossem fornecidas posteriormente, no devido tempo.

Grosso modo, há dois tipos de objeção mobilizados contra Rawls (e sigo aqui de perto a introdução do livro elaborada pelos organizadores). De um lado, as restrições às razões que podem ser legitimamente empregadas na discussão pública são frequentemente consideradas muito exigentes para com os cidadãos religiosos. Três argumentos são especialmente recorrentes: (a) as restrições tenderiam a alienar esses cidadãos do processo político democrático, seja por lhes parecerem inaceitáveis, seja por comprometerem seu senso de integridade moral; (b) subestimariam as contribuições positivas que religiões podem ter para a discussão pública (por exemplo, elevando a participação política de cidadãos religiosos e aumentando assim a legitimidade do processo democrático); e (c) seriam elas próprias manifestações de uma perspectiva moral particular, e como tais, incapazes de serem

* Esta resenha é parte dos frutos de trabalho desenvolvido durante período de afastamento para pós-doc em Princeton entre julho de 2015 e julho de 2016. Agradeço à Fapesp pelo apoio financeiro durante o período, sem o qual o projeto não teria sido possível.

partilhadas por cidadãos de convicções religiosas fortes. Por outro lado, há quem argumente que as limitações impostas a doutrinas abrangentes pelo ideal de razão pública seriam insuficientemente democráticas. Essa objeção assume três formas diferentes, entre as quais nem todas são mutuamente compatíveis, como se verá. (1) Despojada das razões fornecidas por doutrinas abrangentes, a discussão pública tenderia a padecer de excessiva indeterminação, tornando-se com isso *mais* (e não menos) controversa – de acordo com esta crítica, seria impossível abordar, por exemplo, uma questão como o aborto sem recorrer a razões fornecidas pelas doutrinas abrangentes, incluindo as religiosas. (2) Argumenta-se também que a deliberação democrática é mais ampla e abrange muito mais situações e tópicos do que as circunstâncias a que a razão pública deve aplicar-se, a saber, discussão de questões constitucionais básicas entre ocupantes de cargos públicos, candidatos e eleitores – este, a nosso ver, não seria um argumento controverso, que dirá uma objeção ao ideal de razão pública. (3) Por fim, há os que consideram que o ideal rawlsiano de razão pública confere demasiado espaço a doutrinas religiosas, configurando uma ameaça a cidadãos não religiosos.

Esse conjunto variado de críticas conduz a propostas diferentes de “emendas” à razão pública, algumas destinadas a torná-la mais “acomodacionista”,³ isto é, mais receptiva a eventuais contribuições religiosas à deliberação pública; outras com tendência a levantar barreiras mais rígidas a razões baseadas em doutrinas abrangentes.

Como convém a uma resenha, nosso objetivo aqui é mais o de apresentar os termos da discussão do livro do que apreciar substantivamente os méritos e deméritos das diferentes posições ali presentes. E as perspectivas apresentadas são, de fato, variadas (algumas mais alinhadas com a posição de Rawls, outras mais críticas a ela). Além do breve prefácio de Maffetone e da introdução dos organizadores, o livro é composto por dez ensaios de autores diversos, organizados tematicamente em três partes: o tratamento das religiões em Rawls (“Reinterpreting Rawls on religion”), com quatro artigos; a questão mais específica da acomodação de religiões não liberais (“Accommodating religions with Rawls”), com três artigos, e, por fim, a terceira parte, “Transcen-

ding Rawls”, traz três contribuições “de dentro” de tradições religiosas particulares, sempre em diálogo com o liberalismo rawlsiano. Em virtude do espaço restrito de uma resenha, escolhemos não tratar de todos os artigos da coletânea, tomando a liberdade de distribuir nossa atenção de forma desigual pelo conjunto de textos do livro.

O primeiro artigo da coletânea, “Respect and war”, de Christopher J. Eberle, é, possivelmente, o artigo mais crítico à perspectiva rawlsiana de todo o conjunto. Os argumentos de Eberle têm natureza francamente negativa, isto é, seu objetivo é o de produzir certo ceticismo quanto ao que chama de “visão padrão” [*standard view*] sobre a razão pública, visão supostamente adotada pelo “panteão” de teóricos políticos contemporâneos (no qual ele inclui Rawls, Habermas e Rorty, entre outros). A “visão padrão” teria dois componentes: O “princípio da insuficiência religiosa” (de acordo com o qual “razões religiosas não podem desempenhar um papel decisivo na justificação da coerção estatal”) e a “doutrina da contenção religiosa” (que estabelece que “cidadãos e magistrados de um Estado liberal não podem endossar a coerção estatal que requeira decisivo apoio religioso”) (p. 29).

Eberle questiona a ideia de que a coerção estatal só se possa justificar por razões compartilhadas (p. 36). Em segundo lugar, discute se razões seculares podem ser “ecumênicas” a ponto de servirem como contraponto ao sectarismo das razões religiosas (p. 37). Assim, para ele, não há motivo para tratar as razões seculares de forma diferente das razões religiosas, uma vez que a natureza secular ou religiosa de um argumento nada diz das propriedades intelectuais ou epistêmicas desse argumento (p. 33). Portanto, não haveria fundamento para excluir *a priori* argumentos de ordem religiosa do debate público.

Para ilustrar seu argumento, Eberle traz à baila o “caso paradigmático da coerção estatal”: a guerra, em substituição ao que ele chama de “fixação” liberal com “temas domésticos controversos como aborto e homossexualidade” (p. 30). O que liberais defensores da razão pública teriam a objetar contra a militância antiguerra de um “pacifista agápico”, isto é, um cidadão que considera que o mandamento cristão de amar o próximo proíbe-o de recorrer a qualquer forma de violência letal (incluindo, por

certo, a guerra)? (p. 45). Dessa perspectiva, “razões teológicas persuasivas são levantadas contra medidas coercitivas que, de fato, são absolutamente essenciais para a proteção efetiva de direitos liberais básicos” (p.45).

No ensaio “A ideia de razão pública revisitada”, Rawls procura responder às dificuldades que casos como o movimento abolicionista, no século XIX, e o movimento pelos direitos civis, no século XX, impuseram ao conceito de razão pública. Assim como nosso pacifista agápico, ambos os movimentos frequentemente valiam-se de razões religiosas para reivindicar proteção a direitos liberais básicos. A resposta rawlsiana a isso é a “cláusula” (*proviso*) que torna a razão pública mais receptiva a argumentos religiosos: “doutrinas abrangentes razoáveis [...] podem ser introduzidas na discussão política pública” desde que “razões políticas adequadas [isto é, não fundadas em doutrinas abrangentes] sejam oferecidas no devido tempo (Rawls, 2011, p. 549). Como Johannes A. van der Ven dirá mais adiante na coletânea, o *proviso* rawlsiano é uma espécie de “bilinguismo” entre a linguagem propriamente política e a linguagem religiosa (p. 178). Em outras palavras, nada impediria o pacifista agápico de fazer campanha recorrendo a justificativas religiosas, desde que *também* recorresse a razões políticas durante o processo, o que, convenhamos, não chega a ser um sacrifício tão grande. Mas, ainda assim, teria ele mesmo razões (do ponto de vista de sua doutrina abrangente) para apoiar um regime democrático que eventualmente lançasse (ou pudesse lançar) mão da guerra, mesmo uma guerra justa? Curiosamente, Rawls discute precisamente esse problema em sua “Resposta a Habermas”: um quacre – seita conhecida pelo pacifismo e por considerar a violência pecaminosa – teria razões para “apoiar um regime constitucional” e a regra da maioria, diz Rawls, “mesmo que se recuse a se alistar em uma guerra que um povo democrático pode razoavelmente decidir fazer” (Rawls, 2011, 465). A rejeição a eventuais decisões específicas que contrariem nossa doutrina abrangente não necessariamente constitui razão suficiente para a rejeição do regime democrático por parte dos adeptos daquela doutrina (*Idem*, p. 466).⁴

O artigo seguinte, “Was Rawls right after all?”, de Robert B. Talisse, dialoga diretamente com o

de Eberle. Embora mostre empatia com o cidadão religioso, que “frequentemente vê suas convicções não apenas como crenças que ele possui, mas como parte do que ele é” (p. 57), Talisse mostra-se mais alinhado com a posição rawlsiana (chamada por ele de liberalismo justificatório⁵) desde o princípio: “O problema em questão é se razões estritamente religiosas podem justificar leis coercitivas. Liberais justificatórios dizem que não podem, e eu acredito que esta é a resposta liberal correta.” (p. 52).

Escolhemos destacar aqui dois pontos enfatizados por Talisse. O primeiro é de natureza conceitual e tem objetivos esclarecedores: Betty (nome que ele dá à cidadã pacifista agápica de Eberle) faz campanha por uma 28ª emenda à Constituição estadunidense, que retiraria do governo federal o poder de declarar guerra (p. 58). Suponhamos que o extremismo pacifista (por assim dizer) que motiva Betty não possa ser justificado sem o recurso a razões estritamente religiosas. Neste caso, se o pacifismo de Betty é aceitável, e independentemente do que pensemos sobre a causa substantiva promovida por ela, também teremos de considerar aceitáveis outras causas defendidas com base em razões estritamente religiosas (p. 59).

O segundo ponto de sua objeção tem natureza mais claramente normativa. Como dissemos, Eberle defende uma posição mais favorável à “acomodação” das religiões no foro público e o faz em nome do que Talisse denomina “engajamento consciencioso” [*conscientious engagement*] dos cidadãos religiosos (p. 61). O problema desse argumento, afirma Talisse, é que a franquia a esse tipo de ação dos religiosos pode causar muito mais danos à liberdade de consciência do que a doutrina da contenção religiosa criticada por Eberle (p. 61). Em suma, o respeito mútuo parece depender de alguma forma de autocontenção dos cidadãos com convicções religiosas fortes. Sem isso, não há sociedade liberal viável: “Dizer que considerações como ‘a Bíblia ordena’ [...] deve contar [com força de lei] para cidadãos *qua* cidadãos significa que não estamos mais falando de um regime liberal” (p. 64).

Passo ao trabalho de Micah Schwartzman – “Reasoning from conjecture: a reply to three objections”, já na segunda parte da coletânea. O tema explorado por Schwartzman (“argumentação com

base em uma conjectura”, na tradução brasileira da edição expandida de *O liberalismo político*) é apresentado por Rawls em breve passagem de “A ideia de razão pública revisitada”: “argumentamos tomando por base aquilo que acreditamos ou conjecturamos que possam ser as doutrinas fundamentais de outras pessoas, religiosas ou filosóficas, e nos empenhamos em demonstrar-lhes que, a despeito do que possam pensar sobre isso, elas mesmo assim têm como endossar uma concepção política razoável de justiça” (Rawls, 2011, p. 548).

O “argumento da conjectura” é, nas palavras de Schwartzman, uma forma de “buscar razões não públicas para a razoabilidade” (p. 156), como tentativa de ampliar o consenso em torno das instituições de uma democracia constitucional. Aqueles que o fazem, argumentam de uma perspectiva que não é a sua (p. 156). Por isso, o artifício é frequentemente acusado de incorrer em insinceridade, manipulação e desrespeito. O objetivo do autor é defender o argumento da conjectura de semelhantes acusações. Para ele, o recurso ao argumento é legítimo desde que algumas condições sejam satisfeitas. Por exemplo, “conjecturantes” (chamemo-los assim, por falta de nome melhor) devem ser claros sobre suas intenções e sobre o fato de que não compartilham das premissas com bases nas quais argumentam. Ademais, Schwartzman tenta explorar alguns dos *limites* do argumento da conjectura, principalmente aqueles advindos do conteúdo substantivo das doutrinas abrangentes em questão: algumas delas podem ter um conteúdo moralmente tão repulsivo que cidadãos razoáveis não podem, “em boa consciência, tomar como ponto de partida para justificar o valor da razão pública” (p. 165).⁶ Mesmo que não seja o caso de repulsão moral, contudo, é melhor reconhecer que “algumas doutrinas” não são compatíveis com “certos valores políticos ou ao modo como esses valores são aplicados” (p. 164).

O argumento da conjectura também está presente no artigo de Johannes A. van der Ven (“The religious hermeneutics of public reasoning: from Paul to Rawls”). Mas se convencionalmente ele vai “de uma doutrina religiosa ostensivamente não-liberal para um consenso liberal” (p. 17), van der Ven mostra que a conjectura pode ser igualmente usada em outra direção: “fiéis de uma doutrina excluída

do consenso podem respeitosa e reelaborar aquele consenso reinterpretando conjecturalmente não apenas os recursos morais de sua própria doutrina, mas o próprio consenso”⁷ (p. 18). O exemplo é o do discurso de São Paulo aos atenienses, tal como narrado na Bíblia (Atos, 17: 16-34). Neste trecho, considerado pelo autor o texto mais helenista do livro mais helenista do Novo Testamento (p. 172), van der Ven nos mostra São Paulo ressaltando um “terreno comum” entre o cristianismo e os atenienses (p. 177). Mais do que simplesmente narrar e recuperar esse episódio bíblico, contudo, o autor ressalta-lhe o caráter metodologicamente exemplar para a política contemporânea, como forma de estender pontes entre cidadãos religiosos e céticos: evidencia-se ali “a necessidade de empregar termos que cidadãos com diferentes visões de mundo podem entender e a necessidade de nos engajarmos num intercâmbio de perspectivas” (p. 184). Por sua originalidade e pela convicção com que defende o projeto liberal, o artigo de van der Ven está entre os mais proveitosos da coletânea.

Destacamos ainda dois artigos da terceira e última parte do livro. O primeiro, de Peter Jonkers (“A reasonable Faith? Pope Benedict’s response to Rawls”) apresenta e discute texto do papa Bento XVI, em que o pontífice se propõe dialogar com Rawls. Apesar de afirmações com propósito conciliador, como a de que o “Papa Bento não anseia nostalgicamente pelo retorno de qualquer uniformidade cultural ou religiosa pré-moderna” (p. 237),⁸ o Bento XVI revelado pelo texto de Jonkers é, na melhor das hipóteses, ambíguo em relação ao projeto de tolerância liberal. Não nos parece auspicioso que, décadas após o Concílio Vaticano II, a crítica papal ao projeto de tolerância religiosa aponte a falta de uma noção de “verdade intrínseca” (p. 223) na ideia de razão pública.

Por fim, encerrando a coletânea, Abdullahi A. An-Na’im, em consonância com os objetivos da terceira parte do livro, que é o de abordar o pensamento rawlsiano da perspectiva de tradições religiosas específicas, trata da razão pública rawlsiana da perspectiva do que entende ser um islamismo liberal.⁹ Em “Islamic politics and the neutral State: a friendly amendment to Rawls?”, sua “objeção amigável” a Rawls tem como alvo, mais uma vez, o

problema da receptividade da religião no conceito de razão pública. Para An-Na'im, a separação moderna entre Estado e religião não deve necessariamente significar a separação entre política e religião, preservando-se a abertura do debate político para o uso de razões baseadas na xaria. Em outras palavras, a defesa do Estado neutro do ponto de vista religioso (isto é, laico), defendido por An-Na'im, está relacionada com a aceitabilidade de uma razão pública mais “acomodacionista” para com a religião.

Encerramos esta resenha fazendo votos de que editoras brasileiras mostrem interesse na tradução e na publicação no país desta excelente coletânea, que seria mais do que bem-vinda num momento em que o caminho para a tolerância – especial mas não exclusivamente a religiosa – se mostra mais íngreme do imaginávamos.

Notas

- 1 Diríamos que a observação de Nussbaum está em sintonia com a angústia destes tempos em que o sectarismo político e religioso tem tensionado mais de uma democracia liberal mundo afora.
- 2 Referimo-nos aqui principalmente ao livro *O liberalismo político*, mas também aos ensaios “Resposta a Habermas” e “A ideia de razão pública revisitada” (ambos posteriormente incluídos na edição expandida de *O liberalismo político*).
- 3 Termo do debate constitucional estadunidense usado para indicar uma posição mais receptiva à presença religiosa no foro público e menos focada na retórica da *separação* entre Estado e religião.
- 4 O leitor familiarizado com a obra de Rawls poderá perguntar-se se e por que Eberle ignorou esses desenvolvimentos posteriores da obra de Rawls. Na nota 5 de seu artigo (p. 49), Eberle antecipa-se à questão afirmando que seu alvo é menos o próprio Rawls e mais a “legião de rawlsianos” que sistematicamente parece considerar razões seculares intrinsecamente superiores às razões religiosas. Mesmo assim, afirma que Rawls parece “preservar discriminações residuais entre o religioso e o secular”.
- 5 Como se sabe, e como Talisse esclarece nas notas, a expressão foi criada por Gerald F. Gaus para nomear sua própria posição, mas foi posteriormente usada por Eberle como denominador comum de todas as posições próximas às do Rawls “tardio”, ou por elas inspiradas.
- 6 Este seria o caso de doutrinas que entendem a política “em termos de supremacia racial, étnica ou religiosa” (pp. 165-166).
- 7 Reproduzo aqui as felizes fórmulas dos organizadores do livro na introdução.
- 8 Ou ainda: “A Doutrina Cristã não é apresentada como ‘a verdade inteira’, mas como ‘um encorajamento’ em direção à verdade” (p. 235).
- 9 A interpretação liberal da xaria proposta por An-Na'im (1990) em seu livro *Toward an Islamic reformation: civil liberties, human rights, and international law* foi mencionada por Rawls em “A ideia de razão pública revisitada” como um exemplo de como uma religião pode endossar um regime constitucional apelando a razões internas à sua doutrina (Rawls, 2011, p. 547, nota 46).

Bibliografia

- AN-NA'IM, Abdullahi A. (1990), *Toward an Islamic reformation: civil liberties, human rights, and international law*. Syracuse, Syracuse University Press.
- NUSSBAUM, Martha. (2015), “Introduction”, in Tom Brooks e Martha Nussbaum, *Rawls's political liberalism*, Nova York, Columbia University Press.
- RAWLS, John. (2011), *O liberalismo político*. Ed. ampliada. São Paulo, WMF Martins Fontes.

**JULIO BARROSO é professor de teoria política da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).
E-mail: julioesarcbs@hotmail.com.**

DOI: 10.17666/329515/2017