

# Estado Laico e Razão Pública: Como Distingui-los?\*

Sebastián Rudas<sup>1</sup> 

<sup>1</sup>Professor do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Uberlândia, MG. Brasil.  
E-mail: sebrudas@gmail.com

## INTRODUÇÃO

O propósito deste artigo é mostrar que a razão pública e o estado laico são duas noções analiticamente distintas e normativamente independentes. Cada uma delas pode ser definida sem referência a outra e, de cada uma delas, derivam-se deveres independentes. A diferenciação entre estes dois conceitos tem como objetivo explicitar um equívoco comum nas caracterizações do estado laico, que com frequência parecem conceber uma relação de interdependência normativa entre a laicidade do estado e a razão pública. De acordo com o que podemos chamar de “tese da interdependência normativa”, a correta deliberação e ulterior tomada de decisão sobre os temas da denominada *pauta moral* é aquela que honra a institucionalidade do estado laico. Mostra-se que o respeito pela laicidade estatal não é a mesma coisa do que o respeito pelo ideal normativo da razão pública.

Com frequência, encontramos a tese da interdependência normativa nas análises acadêmicas dos debates sobre o aborto. Nelas, é comum identificar o seguinte diagnóstico<sup>1</sup>: os grupos contrários ao aborto justificam suas visões a partir de razões não religiosas e, não excepcionalmente, utilizando uma linguagem (superficialmente) científica

---

\*Versões preliminares dos argumentos apresentados neste artigo foram discutidos nos seguintes eventos acadêmicos: “O Legado de John Rawls: Evento Comemorativo de Centenário de Rawls e Cinquentenário de uma Teoria da Justiça” organizado pela Associação Serras de Minas de Teoria da Justiça e Teoria do Direito; e no “9th International Symposium on Justice: Justice and Liberation”. Agradeço às respectivas audiências pelos instigantes comentários ao artigo. Agradeço também aos pareceristas da revista DADOS, que me ajudaram na formulação e clarificação das ideias aqui defendidas.

e coerente com o discurso dos direitos humanos. Em aparência, a participação política desses atores é coerente com a virtude democrática da deliberação política. Esses atores dizem, assim, respeitar o ideal da razão pública e, *portanto*, a laicidade estatal. Quem observa criticamente esses atores afirma que a linguagem utilizada é uma simples retórica que esconde princípios, preceitos e crenças religiosas. Dado que os verdadeiros motivos que fundamentam a ação são religiosos, dizem tais críticas, as exigências da razão pública não são observadas, e, *portanto*, as ações são consideradas contrárias ao estado laico. Ao rebater a tese da interdependência normativa, o artigo mostra que ambas as posturas erram na sua concepção da relação entre a laicidade e a razão pública. Os primeiros erram ao considerar que utilizar razões não religiosas e uma linguagem científica e transparente com o vocabulário dos direitos humanos é equivalente a cumprir os requerimentos de um estado laico. Os segundos erram ao julgar que o uso de razões públicas apenas como uma estratégia para “cumprir” com os requerimentos normativos da razão pública é suficiente para julgar que esses requerimentos não são observados e, nesses termos, concluir que não é verdade que a laicidade do estado é protegida.

Com o objetivo de rebater a tese da interdependência normativa, explorarei a concepção de laicidade presente na obra de John Rawls, o autor mais influente na teorização da razão pública. É importante esclarecer que o artigo não oferece uma nova interpretação da ideia da razão pública (ou de qualquer aspecto da filosofia de Rawls), nem utiliza a ideia de laicidade para entender conceitos próprios da sua teoria. Pelo contrário, o artigo responde à seguinte pergunta: qual é a concepção da laicidade na obra de Rawls? A resposta apresenta um descobrimento que julgo interessante: a concepção da laicidade está presente não só em *O Liberalismo Político* (LP), o lugar “natural” a ser observado para entender o que Rawls pensava sobre a religião nas democracias constitucionais, mas também em *Uma Teoria da Justiça* (TJ), um livro praticamente ignorado nesse tipo de debates. Ademais, veremos que a laicidade é analiticamente distinta, e normativamente independente, da ideia da razão pública – desvirtuando assim a tese da interdependência normativa. Considerando que Rawls praticamente não utilizou o conceito de laicidade (ou equivalente) – e quando o fez, foi de forma cética – a proposta de que há em Rawls uma concepção da laicidade (e que é independente da razão pública) é por si mesma interessante. A tese defendida no artigo também deve ser importante para quem pensa que a concepção de Rawls da neutralidade do estado

é a única categoria relevante a ser analisada nos debates sobre religião nas democracias constitucionais. Na literatura filosófica sobre a laicidade, a neutralidade é um elemento importante, mas também o é a separação entre Estado e Igreja, como bem o fazem explícito Jocelyn Maclure e Charles Taylor (2011).

O artigo ajuda a interpretar melhor a ideia do liberalismo no conjunto da obra de Rawls. Na filosofia política, já é uma tese bem estabelecida que os estados liberais são laicos. Às vezes, no entanto, não é completamente evidente qual tipo de separação é demandado pelo estado liberal em geral, e pelo estado “rawlsiano” em particular. O assunto é intrigante e merece uma investigação. Cécile Laborde, uma das teóricas sobre a questão da religião na esfera pública das democracias contemporâneas mais influentes na última década, ilustra a complexidade deste assunto: em 2013, Laborde afirmava que LP não dizia nada a este respeito, ideia que mudou no seu trabalho mais recente (2017, cap. 4). Neste artigo, sugere-se que esse silêncio – sobre o tipo de laicidade que podemos derivar da teoria de Rawls – é permissivo de uma variedade de arranjos institucionais laicos; uns mais permissivos com a religião do que outros. Finalmente, o artigo é relevante para o público interessado no crescente debate sobre a questão da religião na esfera pública das democracias liberais<sup>2</sup>. Os debates sobre quais razões são válidas nos diversos tipos de deliberação política são sem dúvidas importantes, no entanto, eles definitivamente não esgotam todas as discussões relevantes a serem exploradas quando se indaga sobre o lugar e a função das religiões nas democracias liberais atuais.

O artigo está estruturado da seguinte forma. Na primeira seção descrevo a tese da interdependência normativa, justificando assim a pertinência da tese defendida neste artigo. Na segunda, analiso *Uma teoria da justiça* (TJ). Apesar de receber menor atenção nas discussões sobre religião na esfera pública, TJ oferece algumas características sobre como entender o estado laico numa sociedade liberal e democrática. Em particular, mostra-se que o estado laico em TJ é entendido em termos da separação institucional entre estado e igreja, mas que essa separação não deve ser entendida como indiferença nem como hostilidade ante a religião. Também mostra-se que a ideia da razão pública já desponta não como definição do que é o estado laico, mas como ferramenta refletiva a partir da qual é possível determinar qual regime de laicidade é mais aceitável. Na terceira seção, analiso LP. A partir de um estudo das passagens em que Rawls reflete sobre a ideia da separação entre

estado e igreja, argumento que há uma distinção entre o modelo de laicidade que Rawls considerou como o mais adequado – em seu próprio entender – e os regimes de laicidade que podem ser compatíveis com o modelo de liberalismo pluralista defendido em LP.

Para evitar desentendimentos, é útil esclarecer o uso do termo “laico” na expressão “estado laico”, e o contraste entre “laicidade” e “secularismo”. Uma primeira consideração advém da tradução dos respectivos termos para as línguas latinas e o inglês. Embora em ambas famílias linguísticas existam variações entre laicidade e secularismo, nas primeiras é comum utilizar “laicidade” e nas segundas, “secularismo”: enquanto no português (assim como no espanhol ou no italiano) fala-se “estado laico”, no inglês fala-se “*secular state*”. Neste ponto podemos pressupor que há transparência na tradução<sup>3</sup>. Esta transparência é menos clara com os termos “laicidade” e “secularismo”. Neste artigo, utiliza-se o termo “laicidade” para referir à separação institucional entre estado e igreja. O contrário a um estado laico é um estado sem separação nenhuma, ou seja, um estado teocrático. Democracias constitucionais com igreja oficial são consideradas laicas (em menor medida), assim como estados iliberais antirreligiosos (em maior medida). A laicidade, neste artigo, é moralmente neutra e não é monopólio de regimes democráticos e liberais<sup>4</sup>. Laicidade é o que Charles Taylor (2009: introdução) denomina como “*political secularism*”, que é contrastado com “*social secularism*”. O primeiro refere-se à independência da esfera política e à sua distinção com a esfera religiosa. Um estado é politicamente secular (ou laico) se as instituições políticas são autônomas das instituições religiosas. As democracias constitucionais são, por definição, laicas (ou politicamente seculares). O segundo se refere à relação das pessoas com a religião. Há um alto grau de “secularismo social” numa sociedade se: i) as pessoas dão importância baixa à religião, por exemplo se a maioria é ateia, como é o caso das sociedades escandinavas, ou se ii) as pessoas dão (grande) importância à religião mas a consideram como uma opção entre outras, como é o caso dos Estados Unidos e, em menor mas em crescente medida, em várias sociedades da América Latina, o Brasil inclusive<sup>5</sup>.

## A TESE DA INTERDEPENDÊNCIA NORMATIVA

De acordo com a tese da interdependência normativa, o estado laico demanda que as decisões sobre os temas da denominada “pauta moral” sejam justificadas a partir de razões públicas<sup>6</sup>. O raciocínio parece fun-

cionar da seguinte forma: as decisões sobre a pauta moral não devem ser tomadas a partir da verdade de alguma doutrina abrangente (seja esta secular ou religiosa), pois nas sociedades contemporâneas não podemos esperar que os nossos interlocutores aceitem tais verdades. Em particular, mas não exclusivamente, a verdade de qualquer doutrina religiosa não pode ser a fonte de justificação da visão sobre  $x$  ou  $y$  assunto, quando  $x$  ou  $y$  envolvem o uso do poder do estado em assuntos de justiça básica. Devemos, portanto, utilizar razões que podemos, razoavelmente, esperar que outras pessoas também possam considerar como válidas. Para Rawls, estas são as razões “públicas”. Na medida em que as razões públicas não são razões religiosas, a tese da interdependência normativa afirma que a utilização de razões públicas para decidir sobre  $x$  ou  $y$  consiste no respeito ao estado laico. Para a tese da interdependência normativa, respeitar o estado laico consiste em justificar o uso do poder coercitivo do estado a partir de razões públicas.

A tese da interdependência normativa é uma visão sobre o estado laico relativamente dominante no contexto brasileiro. Vejamos dois exemplos sobre o que poderia ser considerado como tópico mais visível a este respeito, a saber, a discussão sobre o aborto. Em 2007, Debora Diniz e Ana Cristina González Vélez afirmavam que no “contexto de pouca cultura e tradição democrática”, como o brasileiro, a “Suprema Corte assume um papel ainda mais preponderante para garantir *não apenas a secularização do Estado*, mas principalmente que o confronto argumentativo se dê em bases defensáveis e fundamentado na *razão pública laica*” (Diniz, Vélez, 2007:25, ênfase minha). Assim, sugere-se que o estado deve ser secularizado (o que para Diniz e Vélez parece significar que deve haver separação estrita entre estado e igrejas) e que a razão pública *laica* deve ser respeitada. Daniela Rosendo e Tamara Gonçalves afirmam que “a discussão sobre aborto no Brasil é frequentemente permeada por *argumentos religiosos travestidos de argumentos jurídicos*”, o qual fere a laicidade estatal (Rosendo, Gonçalves 2015:300, ênfase minha; cf.:304.). A ideia dos argumentos religiosos travestidos de argumentos jurídicos é comum nas análises sobre a laicidade e a razão pública no Brasil: afirma-se que atores religiosos violam a laicidade do estado porque transvestem seus princípios religiosos numa linguagem “jurídica” não religiosa. A prática de introduzir veladamente motivos religiosos a partir de um uso estratégico, hipócrita, não sincero, dos requerimentos da razão pública é entendida como uma forma de não respeitar a separação entre o estado e a igreja. Em outras palavras, é uma forma de cercear a laicidade estatal.

De forma implícita, a tese da interdependência normativa também está presente na análise de Evânia Reich sobre os “limites da religião na política segundo o liberalismo de John Rawls”. Reich defende uma interpretação “inclusivista restritiva” do liberalismo político, a qual se opõe à interpretação “dos secularistas exclusivistas”. A diferença entre ambas interpretações está no lugar e na função atribuídas às razões religiosas na justificação do uso do poder coercitivo do estado em assuntos de justiça básica. A primeira as inclui (sob condições bem específicas), enquanto a segunda exige que “os crentes deixem suas religiões na porta de entrada ao adentrarem no debate público” (Reich, 2018:193). Para Reich, o liberalismo em LP é reinterpretado e, nele, o estado laico não é defendido “com base em argumentos filosóficos tais como a laicidade e o secularismo”<sup>7</sup>, mas a partir da reformulação do “lugar dos argumentos religiosos na razão pública” (Reich, 2018:182). Reich considera que a introdução do *proviso*<sup>8</sup> na teoria da razão pública de Rawls “pode ser visto como uma consequência lógica do princípio de separação entre a Igreja e o Estado” (Reich, 2018:193). Na reinterpretação do liberalismo proposta em LP, a laicidade não é um requerimento de “afastar completamente a Igreja da esfera política” (Reich, 2018:195).

O texto de Reich corretamente argumenta que a versão tardia da razão pública de Rawls é explicitamente permissiva com a religião na justificação pública, sempre que não sejam “autoritárias” (Reich, 2018:194) e se cumpra com o *proviso*. No entanto, acredito que não é adequado sugerir que a laicidade do estado é definida exclusivamente a partir da função que razões religiosas podem ter na justificação pública. A permissão, ou não, de utilizar razões não públicas na justificação pública não é suficiente para descrever e justificar as características do estado laico, pois, como veremos nas seções seguintes, a razão pública permite discernimento democrático sobre qual tipo de estado laico será institucionalizado. A razão pública não define se a laicidade será entendida como separação e exclusão do conteúdo religioso das instituições políticas, ou se será entendida nos termos de uma separação moderada tolerante do estabelecimento religioso tanto simbólico (exibição de símbolos religiosos em instituições estatais) quando coercitivo (que permite ensino religioso ou financiamento a associações religiosas).

A tese da interdependência normativa também é comum na filosofia acadêmica anglo-saxã dedicada à religião nas democracias contemporâneas. Em seu influente livro sobre a liberdade de consciência nos

Estados Unidos, Martha Nussbaum realiza uma defesa exaustiva do regime da separação desse país (embora rejeitando o vocabulário da “separação”). Para ela, qualquer forma de reconhecimento simbólico de alguma tradição religiosa não seria permissível (Nussbaum, 2008:14). Ou seja, qualquer forma de inclusão de símbolos religiosos no interior das instituições estatais – um crucifixo nas escolas públicas – é simplesmente rejeitado<sup>9</sup>. Apesar de afirmar que sua visão não é *separatista*, para Nussbaum é evidente que, num regime de igual liberdade de consciência, a separação institucional entre estado e igreja implica na exclusão do conteúdo religioso das instituições estatais. Nussbaum argumenta que as formas não coercitivas de estabelecimento religioso – isto é, a não exclusão da religião das instituições estatais, ou a incompleta separação entre estado e igreja – enviam a mensagem de que, nessa sociedade, há cidadãos de primeira e de segunda categoria. Este argumento “expressivista” – a mensagem enviada expressa a hierarquização entre os cidadãos – é comum na literatura sobre as relações entre estado e igreja (Ahdar, Leigh, 2005; Anderson, Pildes, 2000; Eisgruber, Sager, 2007; Laborde, 2017). Em outras palavras, a *separação* (isto é, a laicidade) é com frequência entendida como requerendo *exclusão* da religião das instituições estatais. Sem fazer menção a argumentos expressivistas, Kevin Vallier também é contrário ao estabelecimento religioso simbólico quando este promove, de forma evidente, propósito sectário. Os exemplos que Vallier menciona são a exibição dos Dez Mandamentos ou de presépios em tribunais e outros espaços estatais. Vallier afirma, no entanto, que há casos em que não é perceptível um propósito sectário e, portanto, o propósito pode ser justificado com razões públicas, rendendo permissível a exibição de símbolos religiosos tais como árvores de Natal, que “representam um sentimento cultural compartilhado”, ou a cruz em memoriais da Primeira Guerra Mundial, que “representa a cultura e atitudes das pessoas de gerações anteriores” (Vallier, 2017:113-14). Em seu importante argumento a favor do multiculturalismo, Will Kymlicka afirma, contrariamente à visão dominante da tradição liberal, que não é possível “separar” a cultura do estado da mesma forma que é possível “separar” a religião do estado (Kymlicka, 1995:4-5). Um estado liberal pode, e deve, não ter uma religião estabelecida, mas é impossível que não tenha uma cultura estabelecida. De forma indireta, Kymlicka entende a laicidade do estado como requerendo a exclusão do conteúdo religioso das instituições estatais.

Como veremos na sequência, a concepção da laicidade implícita no pensamento de Rawls é normativamente independente da sua concepção da razão pública. A laicidade é entendida como separação entre estado e igreja, enquanto a razão pública é um filtro epistêmico do tipo de razões que são válidas nas deliberações políticas.

## UMA TEORIA DA JUSTIÇA E O ESTADO LAICO

A partir das escassas referências ao assunto, é possível identificar em TJ algumas características que exibiria o estado laico numa sociedade bem ordenada pela “justiça como equidade”:

1. O estado laico é não perfeccionista (é neutro);
2. A laicidade estatal institui separação entre o estado e as igrejas, mas a separação não é estrita, e;
3. O estado é laico, sem ser indiferente à religião.

### Estado Laico e Não Perfeccionismo

Considerando a prominência de Rawls nos debates sobre religião e política, e sobre o estado laico em particular, chama a atenção que a única referência ao estado laico em TJ seja negativa:

A noção do estado laicista onicompetente é também negada, uma vez que decorre dos princípios de justiça que o governo não tem nem direito nem dever de fazer o que ele ou a uma maioria (ou qualquer outro grupo) quiser fazer nas questões de religião ou de moral (Rawls, 2009:186, (Br. 231))<sup>10</sup>.

Um estado regulado pela “justiça como equidade” não é um estado que exerce autoridade para decidir, de acordo com seu critério irrestrito (ou o critério irrestrito da maioria), em assuntos de moralidade e de religião. As associações particulares têm liberdade de definir sua organização interna e seus códigos de ética. Que o estado não seja laicista implica a liberdade das associações particulares religiosas para definir seus próprios preceitos, incluindo casos nos quais estes fossem contrários a algumas ideias caras ao estado – ou nos quais estes são excêntricos e opostos à opinião moral da maioria. Por exemplo, uma associação particular religiosa voluntária goza de liberdade religiosa



inclusive no caso de professar, e atuar de acordo com essa crença, que seus membros são moralmente mais valiosos do que o restante da população – talvez em razão da preferência divina. Numa sociedade bem ordenada pela “justiça como equidade”, este tipo de associação não igualitária não é interferido pelo estado – na medida em que a associação não constitua um projeto de supressão de liberdades constitucionais e represente uma “ameaça imediata para as liberdades iguais dos outros” (Rawls, 2009:192 (Br. 238)). Interferências estatais desse tipo tornariam o estado numa instância de laicismo onicompetente.

A rejeição do estado laicista é uma forma indireta de afirmar que uma das características do estado laico é o fato dele não ser perfeccionista. O perfeccionismo em filosofia política defende que o estado tem o dever de se engajar em promover vidas moralmente boas (e desencorajar vidas moralmente más ou moralmente indiferentes)<sup>11</sup>. O perfeccionismo considera que o estado deve oferecer incentivos para que as pessoas desenvolvam e adiram a concepções do bem moralmente valiosas, por exemplo, concepções que outorgam um valor central à autonomia moral. Rawls rejeita o perfeccionismo na sua descrição do que ele denomina como o “princípio de perfeição”. Uma sociedade direcionada por esse princípio desenha suas instituições e define deveres e obrigações em virtude da “maximização da realização da excelência humana” (Rawls, 2009:286). De acordo com a interpretação de Rawls do princípio da perfeição, o estado estaria autorizado a restringir ou desencorajar atividades que não maximizam a excelência humana – assim como atividades que lhe são contrárias.

O princípio da perfeição não pode ser um princípio regulador das instituições da estrutura básica da sociedade porque, diz Rawls, as partes na posição original não arriscariam escolhendo um princípio que poderia restringir a liberdade religiosa (ou, mais amplamente, a liberdade de consciência). Dadas as condições de parcial ignorância pressupostas na posição original, as partes não sabem qual posição ocupam na sociedade e, portanto, não sabem se o tipo de crenças morais preferidas por elas maximiza, ou não, a excelência humana. Em outras palavras, as partes na posição original não sabem se sua liberdade de consciência seria restringida em virtude do princípio da excelência (Rawls, 2009:288). Como Rawls afirma no argumento sobre a igual liberdade de consciência, as partes na posição original não arriscariam favorecendo regimes não igualitários numa área tão

importante quanto é a dos interesses morais que qualquer um poderia ter. Arriscar nessa área simplesmente significa que a pessoa não leva a sério a natureza dos interesses morais das pessoas (Rawls, 2009:181).

A exposição até agora apresentada poderia sugerir que o estado laico de Rawls envolve uma concepção da laicidade de acordo com a qual o estado e as associações religiosas devem estar estritamente separados. Esta é, com efeito, uma concepção relativamente comum – mas também amplamente criticada – da laicidade. Contudo, essa interpretação é errada. Em primeiro lugar, porque Rawls rejeita a ideia que o estado não pode intervir em assuntos internos das associações religiosas. Portanto, o tipo de laicidade não pode ser de separação estrita<sup>12</sup>. Em segundo lugar, porque a defesa da separação estrita entre o estado e as associações religiosas sugere indiferença por parte do primeiro em relação à religião. Embora esta proposta tenha um certo cunho próprio da tradição liberal – pois sugere a ideia tipicamente liberal da privatização da religião –, já em TJ é evidente que Rawls não a aceita. Vejamos com mais detalhe estas duas respostas.

### Estado Laico e a Separação entre Estado e Igreja

“Todo mundo concorda”, diz Rawls, que o “interesse comum” pode limitar a liberdade de consciência (Rawls, 2009:186 (Br. 230)). Mais concretamente, o interesse que pode limitar a liberdade de consciência é o interesse comum na segurança e a ordem pública (Rawls 2009:sec. 34). De acordo com Rawls, o direito do estado de preservar a ordem pública e a segurança é um direito “possibilitador” (*enabling right*), isto é, um direito que, quando exercido adequadamente, garante as condições necessárias para o exercício dos interesses cidadãos. Sem ordem pública e segurança não é possível exercer o interesse na liberdade de consciência (Rawls, 2009:187).

Condicionar as liberdades básicas ao direito possibilitador das condições necessárias para o exercício dos interesses básicos não é particularmente controverso, nem especialmente interessante. Não obstante, é interessante observar o tipo de razões que Rawls oferece para explicar como seria possível determinar os contornos desse interesse comum. Trata-se de razões frequentemente associadas à estratégia argumentativa adotada em LP que, assume-se, não estava presente em TJ. O critério que permite determinar o interesse comum em detrimento

da liberdade de consciência – e portanto que permite afastar-se do regime de separação estrita – é o critério da justificação pública; também conhecido na literatura acadêmica como a ideia da razão pública<sup>13</sup>.

A ideia da razão pública e seu vínculo com a laicidade estatal em TJ pode ser entendida a partir de uma análise da questão da tolerância. Esta é, em última instância, uma pergunta sobre as condições necessárias para autorizar o estado a interferir na liberdade das associações particulares ou na liberdade de consciência individual. Neste sentido, é também uma questão sobre a natureza do estado laico, pois é útil para determinar quais os critérios que justificam o tipo de separação entre o estado e as associações particulares (especialmente as religiosas). Sabemos que o estado não é laicista mas que pode limitar a liberdade de consciência. Há forma de determinar com maior precisão os contornos do estado laico em TJ?

A comparação que realiza Rawls entre as razões oferecidas para defender a intolerância religiosa de Jean-Jacques Rousseau, John Locke, Tomás de Aquino e os Reformadores Protestantes é ilustrativa a este respeito. Para os dois primeiros, diz Rawls, a limitação da liberdade estava fundada na base do que “eles supõem ser consequências claras e evidentes para a ordem pública” (Rawls, 2009:189). Locke, por exemplo, considerava que ateus e católicos não respeitariam os vínculos da sociedade civil, gerando, no seu critério, sérias ameaças à estabilidade do sistema político: os primeiros em razão da sua moralidade duvidosa que impediria que sejam confiáveis em qualquer assunto civil, e os segundos pela sua obediência numa autoridade religiosa que professa autoridade para retirar investidura das autoridades civis – por exemplo a do rei Henrique VIII, excomungado pelo Papa Paulo III. Portanto, Locke considerou que a restrição da liberdade de consciência dos ateus e católicos – isto é, a intolerância – estava justificada. Um juízo melhor, baseado numa “maior experiência histórica e conhecimento das possibilidades mais amplas da vida política os teria convencido [ao Locke e ao Rousseau] de que estavam errados” (Rawls, 2000:235). Em contraste, as razões oferecidas por Aquino e os Reformadores Protestantes para a intolerância “são elas mesmas matéria de fé” (Rawls, 2000:235) e não uma falha epistêmica originada por condições externas (por exemplo, acesso incompleto à informação). Aquino, por exemplo, “justificava a pena de morte para os hereges pelo motivo de que é uma questão muito mais grave corromper a fé, que é a vida da alma, do que falsificar dinheiro, que sustenta a vida”

(Rawls, 2000:234). Rawls discorda da intolerância defendida por estes autores, mas considera que o tipo de razões oferecidas por Rousseau e Locke é fundamentalmente distinto ao tipo de razões oferecidas por Aquino e os Reformadores Protestantes. A diferença? Os primeiros oferecem razões públicas enquanto os segundos, não.

A diferença qualitativa entre as razões oferecidas para a intolerância nestes dois casos é que as primeiras podem ser corrigidas por raciocínios acessíveis a todas as pessoas. As razões de Rousseau e Locke para a intolerância apelam à preocupação pela estabilidade da ordem política e, nessa medida, dependem do correto uso do “senso comum” e dos “modos de raciocínio geralmente compartilhados e a simples fatos acessíveis a todos” (Rawls, 2009:188)<sup>14</sup>. As razões utilizadas para limitar a liberdade de consciência, diz Rawls, devem “basear-se em evidências e formas de raciocínio aceitáveis para todos. Devem apoiar-se na observação comum e nas maneiras de pensar que são geralmente reconhecidas como corretas (incluindo-se os métodos da investigação científica racional que não forem controversos)” (Rawls, 2000:231-232). O problema de Locke e Rousseau consistiu no fato de que basearam seus raciocínios em evidências inconclusivas, conhecimento incompleto e pressupostos inaceitáveis. Contudo, a estrutura desses argumentos obedece aos requerimentos da razão pública e, como insinua Gaus referindo-se a Locke, é provável que tenham sido relativamente coerentes com o senso comum da época (Gaus, 2018:177, 181).

É importante refletir brevemente sobre o significado da afirmação de Rawls de que tanto Locke quanto Rousseau teriam se convencido “de que estavam errados”, e conseqüentemente não teriam defendido a intolerância, se tivessem tido acesso a mais (ou melhor) informação. Rawls está sugerindo que ambos os personagens eram razoáveis: ofereceram razões públicas e, assume Rawls, teriam exibido humildade epistêmica. Contudo, outra alternativa é também possível. Pode ser o caso de que aquilo que hoje consideramos como “falhas epistêmicas” nos raciocínios deles – sabemos que ateias e católicas (e integrantes de qualquer religião) podem ser boas cidadãs e que é possível viver em harmonia com pessoas que repudiamos moralmente – na época foram raciocínios válidos. Ou seja, no caso deles, essas falhas epistêmicas não foram culposas e, portanto, existe a possibilidade desses argumentos defenderem posturas válidas, de acordo com a razão pública, para a

época em que foram oferecidos. Esta ideia parece encontrar sustento quando Rawls afirma, em LP, que o conteúdo da razão pública não é fixo (Rawls, 2005:li).

O estado laico, portanto, instaura uma ordem institucional de separação entre o estado e as associações privadas religiosas. Essa separação pode, contudo, ser alterada se interesses comuns fundamentais são ameaçados pelo exercício da liberdade religiosa (e também pela liberdade de consciência não religiosa) e se a existência de tal ameaça é justificada a partir de razões públicas (isto é, pelo senso comum, formas de raciocínio aceitas por todos, evidência factual acessível, e resultados não controversos da ciência). Interferência na liberdade religiosa, isto é, alterações no regime de separação entre o estado e as associações particulares religiosas, não podem ser justificadas a partir de razões que dependem de “doutrinas metafísicas ou filosóficas” particulares. O argumento de Aquino para a intolerância é uma questão de dogma que não pode ser reconhecida como um modo de raciocínio que pode ser comumente reconhecido (Rawls, 2009:189). Para Rawls, portanto, a laicidade do estado pode ser entendida como um regime de separação entre o estado e as associações particulares religiosas exceto nos casos em que existam ameaças à segurança e à ordem pública que possam ser justificadas a todas as pessoas a partir de razões públicas. O estado é laico, mas não é laicista. Pelo contrário, para Rawls, o estado ser laico significa que é não perfeccionista.

### **Estado Laico e Não Indiferença da Religião**

A segunda questão a considerar é se o estado laico é indiferente quanto à religião. Rawls é particularmente sensível às críticas sugerindo que “justiça como equidade” é uma concepção da justiça na qual o estado não demonstra adequada atenção no que se diz respeito à religião e que, pelo contrário, protege ou privilegia a cultura secular. Uma forma de se colocar esta objeção é a seguinte: por ser indiferente em relação à religião, o estado colocaria no mesmo patamar concepções do bem típicas de uma “sociedade civil imersa num consumismo sem sentido”<sup>15</sup> e concepções do bem focadas na preocupação em viver uma vida com integridade e em observância de padrões morais definidos – isto é, vidas que observam alguma religião ou concepção secular do bem moral.

Se a crítica é entendida como um chamado a reconhecer valor especial à religião de forma exclusiva, Rawls não a aceita. “Justiça como equidade” é uma teoria liberal-igualitária e, portanto, a liberdade religiosa é entendida como uma subcategoria da liberdade de consciência: o valor especial que a religião pode ter é compartilhado com as suas contrapartes seculares. Protege-se a consciência, não só a consciência religiosa. Por outro lado, Rawls considera importante distinguir entre as convicções de consciência e simples preferências<sup>16</sup>. É provável que Rawls considerasse que a concepção da “justiça como equidade” deveria ser revisada se, na sociedade bem ordenada por essa concepção, resultasse extremadamente difícil viver vidas com integridade e respeitadas de padrões morais definidos, possibilitando quase exclusivamente vidas dedicadas ao consumo. Não há dúvidas de que a vida em sociedades abertas e plurais dificulta a vida com completa e imodificável integridade moral e compromissos deverão ser feitos. Porém, o limite do quão longe é esperável tais compromissos chegarem é claramente superado se esse tipo de vida é praticamente impossível – e pior ainda se a única alternativa viável é a vida dedicada ao consumo.

Já em TJ, nega-se explicitamente que a “justiça como equidade” seja indiferente à religião (Rawls, 2009:188). Mas, se o estado laico é um estado no qual instaura-se um regime de separação institucional, em que sentido podemos dizer que o estado não é indiferente à religião? Neste ponto, o argumento de Rawls é sutil e defende a tese de acordo com a qual o argumento a favor da liberdade de consciência – e seus limites determinados pelas reflexões sobre o interesse comum – é suficiente para convencer todas as pessoas da importância dessa liberdade para uma concepção da justiça como a defendida em TJ. O que significa que o argumento a favor da liberdade de consciência seja suficiente para a defesa da teoria da justiça de Rawls?

Rawls ressalta que tanto o ceticismo filosófico quanto as doutrinas morais indiferentes da religião poderiam oferecer argumentos para defender o direito fundamental à igualdade na liberdade de consciência. Contudo, afirma também que “não precisamos prosseguir nessa questão” (2009:188 (Br. 233)). Isto é, não precisamos explorar esses argumentos já que o caso a favor da liberdade de consciência defendido por Rawls, que não está baseado em premissas que supõem indiferença da religião, “é, no mínimo, tão forte como, ou mais forte” do que os argumentos derivados de premissas que afirmam a indiferença da religião ou que estão na base de qualquer outra doutrina (2009:188 (Br. 233)). Assim,

Rawls simplesmente mostra que seu argumento a favor da liberdade de consciência e seus limites – e a favor da versão do estado laico implicada nesse argumento – não depende do aceite de premissas comprometidas com a tese metafísica da indiferença no tocante à religião.

O argumento que não depende de “doutrinas filosóficas ou metafísicas especiais” (Rawls, 2009:188) é o argumento da “posição original”. O direito básico à liberdade de consciência igualitário é fundado no pressuposto de que na posição original as pessoas sabem que têm obrigações morais e vínculos especiais com outras pessoas – e que estes são da maior importância. Em razão das características da posição original, as partes não conhecem o conteúdo dessas obrigações nem a demografia particular correspondente ao tipo de crenças morais e religiosas que afirmam. Não sabem, por exemplo, se suas crenças religiosas são minoritárias, ou se pertencem a grupos historicamente discriminados, ou se são vítimas de preconceito. As partes na posição original só sabem que têm obrigações e interesses morais e, nessas circunstâncias, são compelidas a escolher princípios de justiça. Nessas circunstâncias, Rawls afirma que as partes rejeitariam o princípio de perfeição pois elas não sabem se suas crenças morais seriam consideradas como “maximizadoras da excelência humana” e, portanto, não sabem se seriam promovidas ou desencorajadas pelo estado.

A ideia do estado laico implícita no argumento de Rawls não é, portanto, indiferente à religião: uma premissa crucial no argumento para defender o princípio da igual liberdade de consciência é que as “convicções de consciência”, entre as quais tem-se proeminentemente as convicções religiosas, são da maior importância. Este não é um ponto irrelevante, pois as crenças religiosas, na medida em que são um *sub-set* das crenças morais gerais adotadas pelas pessoas, não são consideradas como preferências sofisticadas ou de alto custo incapazes de gerar reflexões normativas de justiça. Na posição original, as convicções de consciência são protegidas e geram demandas de justiça potencialmente válidas, já as meras preferências, em contrapartida, não.

Nesta seção foram descritas algumas características da ideia do estado laico presentes em TJ. Recapitulando, podemos dizer que se trata de um regime de separação entre o estado e as associações particulares religiosas. Esta separação não é, contudo, estrita, pois o estado tem reservada a autoridade de limitar a liberdade de consciência – e, portanto, de ultrapassar o regime de separação – quando o interesse

comum está em questão. O requisito de observar o critério justificatório da razão pública na determinação desse interesse comum indica que o estado laico é não perfeccionista e, portanto, não é laicista. Por fim, o estado laico não é indiferente à religião, pois o regime de separação no tocante às associações particulares religiosas está fundado no reconhecimento da importância para as pessoas das crenças morais (religiosas e seculares): num estado indiferente à religião, as associações criadas para proteger e promover comunidades morais – religiosas ou não – teriam o mesmo *status* que associações particulares criadas com outros fins (por exemplo, lucro ou entretenimento). Embora Rawls não tenha se aprofundado na explicação de como funciona esta distinção, é suficientemente explícito em TJ que as convicções de consciência recebem tratamento preferencial com relação a outro tipo de interesses.

## O LIBERALISMO POLÍTICO E O ESTADO LAICO

No LP, Rawls introduz modificações em sua teoria no tocante à relação entre um estado regulado pela justiça como equidade e o pluralismo de doutrinas abrangentes, especialmente as religiosas. Isto significa que há diferenças importantes entre LP e TJ precisamente naquilo que define a laicidade estatal. No restante do artigo, mostra-se que no LP é possível identificar que o modelo de laicidade preferido por Rawls não é o único modelo com o qual o projeto de um liberalismo político é compatível. Ao contrário das ideias defendidas nos debates acadêmicos<sup>17</sup> e na esfera pública-política<sup>18</sup>, mostra-se que LP é indeterminado sobre se a laicidade requer exclusão do conteúdo religioso das instituições estatais. O regime de separação instaurado nos Estados Unidos é compatível com o projeto de LP, mas não o é de maneira exclusiva.

### Laicidade em LP: “Primeira Aproximação”<sup>19</sup>

Na introdução à *Paperback Edition* do LP, Rawls afirma que, na edição original daquele texto, a pergunta filosófica que esse livro aborda não estava suficientemente explícita e corrige esse problema formulando a pergunta da seguinte forma:

Como é possível para aqueles que afirmam uma doutrina religiosa baseada numa autoridade religiosa, por exemplo a Igreja ou a Bíblia, também afirmar uma concepção razoável [da justiça] que apoia um regime democrático justo? (Rawls, 2005:xxxvii)<sup>20</sup>.



De acordo com Rawls, TJ não oferece resposta satisfatória para esta questão já que não leva em consideração o fato de as pessoas adotarem, na sociedade bem ordenada, uma diversidade de concepções morais do bem mutuamente irreconciliáveis. Isto é evidenciado em várias etapas do argumento da estabilidade apresentado na Parte III de TJ, por exemplo, quando Rawls assume que as pessoas na sociedade bem ordenada reconheceriam que atuar de acordo com os princípios da justiça é equivalente com atuar autonomamente, o que, por sua vez, seria reconhecido por todos como um bem que expressa nossa natureza comum e nosso interesse na satisfação dos interesses racionais (Rawls, 2009:462-63 e §86). Pressupor que todas as pessoas numa sociedade bem ordenada compartilhariam esta concepção do bem – que a autonomia é a expressão da vida boa – é, diz Rawls no LP, desconhecer um fato ineludível do exercício livre da razão, a saber, que as pessoas adotarão concepções morais do bem diversas e mutuamente irreconciliáveis. A pergunta fundamental de LP parte do reconhecimento do fato do pluralismo razoável: as concepções morais do bem que as pessoas numa sociedade bem ordenada adotarão não serão todas liberais, isto é, não serão concepções que aceitam a centralidade do valor moral da autonomia individual tal como é interpretada nos liberaisismos abrangentes de Kant e de Mill. Em outras palavras, o LP tenta resolver o questionamento da possibilidade de doutrinas religiosas não liberais – ou seja, que não aceitam o valor moral da autonomia individual – aderirem, e não simplesmente por razões prudenciais, à uma concepção liberal da justiça (Rawls, 2005:485-86, ver também: xxxix, xlii-xliii, xlv, 490).

Uma primeira aproximação que Rawls oferece para responder à pergunta do LP é conhecida desde TJ, quando a ideia de um estado “laicista onicompetente” é rejeitada. Em LP, Rawls utiliza um vocabulário distinto, mas expressa a mesma ideia: o projeto de um liberalismo político não deve ser concebido como uma forma de “liberalismo do Iluminismo”, entendido como uma doutrina abrangente, “com frequência secular”, baseada na razão e que se adequa a um contexto histórico no qual “a autoridade religiosa das eras Cristãs já não são dominantes” (Rawls, 2005:xxxviii). Ou seja, o estado deve ser laico, pois a autoridade religiosa das “eras Cristãs” não é mais considerada como adequada para organizar as instituições políticas, entretanto o estado não pode ser laicista, pois no contexto atual a autoridade da razão ilustrada não é considerada como adequada para organizar as instituições políticas de uma democracia constitucional contemporânea.

As referências aos contextos históricos não devem passar despercebidas. Rawls acredita que, no contexto em que ele escreve, considera-se que a autoridade política deve surgir de uma fonte aceitável para pessoas que seguem doutrinas abrangentes mutuamente irreconciliáveis – liberais e não liberais, no sentido já explicado. No nosso contexto, mais de 20 anos depois, este também deve ser o caso<sup>21</sup>. As pessoas que vivem na “era secular” (Taylor, 2009), já não aceitam a autoridade religiosa como justificação do uso do poder do estado, e também consideram que o fato do pluralismo razoável deve ser levado em consideração no desenho de uma sociedade adequadamente estável – ou seja, que as pessoas tenham razões morais e não simplesmente prudenciais para aceitar a autoridade do estado. Na era secular – em princípio, a nossa era – a autoridade do poder político não pode desconhecer o fato do pluralismo razoável de doutrinas morais abrangentes.

Dado que a “justiça como equidade” é oferecida para nossa era secular, resulta imperativo abandonar a ideia que numa sociedade justa as pessoas serão moralmente autônomas. Em consequência, Rawls introduz a distinção entre “autonomia política” e “autonomia moral”, afirmando que só a primeira deveria ser considerada como normativamente relevante para conceber o ideal de uma sociedade justa. O problema agora é o seguinte: como conseguir que pessoas que não valoram a autonomia moral aceitem a concepção da “justiça como equidade?” Como vimos, a resposta oferecida em TJ para esta pergunta já não está disponível. A revisão das ideias originalmente publicadas no LP sugere que, provavelmente, a justiça como equidade também não estará disponível, pois as circunstâncias que originam o pluralismo razoável de concepções morais do bem se estendem ao âmbito das concepções políticas da justiça (Rawls, 2005:xlvi-xlviii, 450-453). Com esta revisão, a pergunta sobre a aparência do estado laico resulta menos determinada: vários arranjos institucionais da laicidade seriam aceitáveis. Isto torna possíveis as expressões da laicidade estatal que na esfera pública são às vezes desconsideradas como ilegítimas (lembre-se a tese da interdependência normativa). Como veremos, este tipo de desconsideração não é compatível com o tipo de projeto que Rawls se propõe resolver no LP. Nesta obra, abre-se a possibilidade de regimes da laicidade nos quais a separação institucional entre o estado e as associações religiosas é relaxada.

## Laicidade e o Consenso Sobreposto

O reconhecimento do pluralismo razoável em LP motiva a introdução da “ideia do consenso sobreposto” como um novo argumento que mostraria a estabilidade da teoria da justiça de Rawls. De acordo com este argumento, a concepção da justiça deve poder ganhar o apoio das diversas doutrinas abrangentes do bem. Ou seja, deve ser possível que as pessoas religiosas encontrem, na doutrina religiosa, razões para aceitar a concepção da justiça que regula as instituições básicas da sociedade. Charles Taylor considera que esta é uma concepção inovadora da laicidade e a nomeia, em primeiro lugar, como “laicidade do consenso sobreposto” (Taylor, 1998) e, anos mais tarde em colaboração com Jocelyn Maclure, como a laicidade do “liberalismo pluralista” (Maclure, Taylor, 2011).

Taylor considera que a concepção da laicidade do consenso sobreposto é a única defendível hoje inclusive em contextos considerados como não Ocidentais (Taylor, 2017). Embora a referência ao consenso sobreposto presente nesta definição da laicidade é explicitamente influenciada por Rawls, a relação que Taylor estabelece com Rawls neste assunto é intrigante. Primeiro, porque Taylor qualifica de “jacobinista” a ideia da laicidade implícita no “primeiro Rawls” (Taylor, 2011:35). E segundo, porque, em uma das primeiras análises realizadas por Taylor sobre a laicidade, e da noção implícita desta em LP, Taylor parece rejeitar a ideia de acordo com a qual o consenso sobreposto acontece em torno da justiça como equidade exclusivamente (Taylor, 1998:51-52). Vejamos com mais detalhes cada um destes dois pontos.

Como entender a relação do “primeiro Rawls” com a tradição francesa, jacobina, da laicidade? No meu ponto de vista, Taylor não só exagera com o adjetivo, mas também erra por não distinguir entre o liberalismo abrangente e o liberalismo perfeccionista. Como já mostrado, em TJ o estado é abrangente mas não é perfeccionista. Isto significa que se espera que todas as pessoas na sociedade bem ordenada adotem uma concepção moral do bem idêntica – ou suficientemente similar – mas o estado não se envolve com a promoção dessa concepção moral do bem – ou seja, utilizando um termo que Rawls só utilizou de maneira reticente, o estado é neutro (Rawls, 2005:190-95). A concepção da laicidade em TJ é não perfeccionista, porém a teoria da justiça ali apresentada é abrangente. Um estado laicista, por exemplo, um que promova a liberdade da religião, seria perfeccionista. Rawls exclui o

estado laicista porque é incompatível com os valores fundamentais de uma democracia constitucional, mas isso não quer dizer que um estado laicista não seja laico: é laico e iliberal.

A denominação de “jacobinista” é, portanto, equivocada. Taylor só pode estar referindo-se ao caráter abrangente presente em TJ. Contudo, há uma diferença notável entre uma laicidade abrangente e uma laicidade perfeccionista. Só a segunda pode ser relacionada com o laicismo.

A crítica de Taylor sugere uma interpretação de Rawls de acordo com a qual o liberalismo político requer razões *seculares* na justificação pública. Se por razão secular entendemos “raciocínio nos termos de doutrinas abrangentes não religiosas” (Rawls, 2005:492), então a crítica é também equivocada. O tipo de razões que não é permitido para justificar o uso do poder coercitivo do estado é aquele que depende da aceitação de uma doutrina abrangente – uma doutrina que se encontra no mesmo nível da “religião ou da filosofia primeira” (Rawls, 2005:452) – que não pode ser aceita por todos os integrantes da sociedade. Razões seculares derivadas de doutrinas seculares como o ateísmo militante, o ecologismo radical, ou algumas formas do comunismo são tão sectárias quanto as razões religiosas derivadas que qualquer das religiões mais conhecidas. Não é razoável que eu espere dos meus concidadãos que eles aceitem a inclusão do ensino da teoria da evolução no currículo básico escolar a partir de argumentos derivados da tese da não existência de Deus. Igualmente, não é razoável que meus concidadãos esperem que eu aceite qualquer decisão sobre justiça básica se justificada a partir da vontade divina. Outros argumentos devem ser oferecidos. Na medida em que estes não dependam do aceite da existência de Deus, há um senso no qual podemos dizer que são argumentos seculares, não entanto, eles não são sectários pois sua validade não depende da aceitação de doutrinas abrangentes seculares como as mencionadas.

Uma leitura alternativa consiste em entender que, em menção ao “primeiro Rawls”, Taylor refere-se à primeira formulação da ideia da razão pública no LP. De acordo com a razão pública defendida no LP, o exercício do poder do estado em temas de justiça básica e assuntos constitucionais deve estar justificado em termos que é razoável esperar que possam ser aceitas por todas as cidadãs (razoáveis). De acordo com este requisito, as razões religiosas não poderiam ser incluídas neste tipo de justificação pois, considerando o fato do

pluralismo razoável, não é razoável esperar que todas as cidadãs aceitem razões religiosas neste tipo de justificações, precisamente porque numa sociedade democrática as pessoas adotam diversas doutrinas religiosas e não religiosas. Este poderia ser o elemento injustificadamente excludente de LP<sup>22</sup>. Sobre este tema existe uma vasta literatura que não é o caso analisar aqui, basta simplesmente anotar que já na edição *paperback* do LP a ideia da razão pública é mais “permissiva” (Rawls, 2005:l; nota de rodapé 25) em relação à introdução de razões religiosas na deliberação política formal de assuntos constitucionais e temas de justiça básica. Taylor pode estar referindo-se ao primeiro tipo de restrição presente em LP, no qual razões religiosas não podem ser introduzidas, mas não ao segundo, em que razões religiosas podem ser introduzidas na medida em que razões públicas sejam também apresentadas, no devido momento. Se este for o caso, não há maior divergência entre as posturas destes dois autores, pois Rawls defendeu a razão pública “ampla”.

O segundo comentário crítico de Taylor diz respeito ao foco do consenso sobreposto. Esta é uma questão aberta no LP, pois às vezes Rawls sugere que o foco do consenso sobreposto é a “justiça como equidade” e, nas versões posteriores do LP, sugere que esse foco pode ser uma família de concepções políticas liberais da justiça. Embora a crítica de Taylor não seja, na minha opinião, completamente clara, ela parece sugerir que um reconhecimento sério da profundidade do pluralismo razoável deveria incluir o fato de as pessoas divergirem também nas concepções políticas da justiça liberal. O reconhecimento desta possibilidade, diz Taylor, faria do projeto do LP mais indeterminado em relação às questões sobre o lugar e a função da religião na esfera pública, assim como quanto à forma como o regime de separação entre o estado e as igrejas é entendido nos Estados Unidos. Taylor lamenta que nesse país é considerado que, no marco normativo do liberalismo, existe só uma forma de entender a separação – isto é, a laicidade – e que esta envolve a exclusão do conteúdo religioso das instituições estatais (Taylor, 1998:51). Rawls, considera Taylor, não seria estranho a essa tendência. Curiosamente, a frustração de Taylor com o LP é a mesma de Rawls. Como será mostrado na próxima seção, LP pode ser lido como um projeto no qual a aparência da laicidade estatal é indeterminada: embora Rawls (o cidadão) prefira o regime de separação entre estado e igrejas com exclusão de conteúdo religioso das instituições estatais, ele é explícito afirmando que este não é o único regime de laicidade com o qual LP é compatível.

## SEPARAÇÃO ENTRE ESTADO E IGREJAS EM LP

Nesta seção, distingue-se a opinião de Rawls sobre o regime de laicidade que ele prefere e a possibilidade de esse regime não ser o único compatível com o projeto pluralista do LP. Para este efeito, analisam-se os dois casos nos quais Rawls aborda de maneira explícita a questão sobre o estabelecimento religioso em contraposição com o regime de separação, a saber, o debate sobre financiamento à escola religiosa e o debate sobre a permissibilidade de se realizar orações nas escolas públicas.

### Financiamento à Escola Religiosa

A primeira menção explícita no LP à separação entre estado e igrejas faz parte de um argumento a favor da introdução do discurso religioso em debates sobre a aplicação de algum dos princípios da justiça numa sociedade “quase bem ordenada”. Em particular, Rawls afirma que a “confiança mútua e a confiança pública” entre as cidadãs podem ser fortalecidas com a inclusão do discurso religioso. O argumento é ilustrado pelo debate sobre as possíveis interpretações do princípio da igualdade equitativa de oportunidades “quando aplicado à educação para todos” (Rawls 2005:248 (Br. 300)). Diversos grupos, religiosos ou não, consideram que o dinheiro público deve ser destinado exclusivamente para financiar escolas públicas, que nos Estados Unidos são laicas, respeitando-se assim a separação entre o estado e as igrejas. Em contraste, outros grupos acreditam que escolas religiosas também poderiam receber financiamento público. Se fossem utilizadas apenas razões públicas para resolver este debate, sugere Rawls, é possível que as duas partes do desacordo duvidem da sinceridade na aceitação dos valores políticos fundamentais que sustentam os argumentos dos seus respectivos interlocutores. A confiança mútua é, portanto, debilitada. O enfraquecimento da confiança mútua pode se expressar, por exemplo, em suspeitas de simples encenações dos valores políticos fundamentais nas deliberações políticas por parte dos interlocutores<sup>23</sup>. Para evitar a erosão da confiança mútua, Rawls considera crucial que as partes possam mostrar como é que suas doutrinas abrangentes de fato afirmam esses valores políticos, incrementando assim, Rawls acredita, a confiança mútua nos processos deliberativos. No debate sobre o financiamento às escolas religiosas e confessionais, as pessoas religiosas que estão a favor podem mostrar como é que suas doutrinas religiosas aceitam plenamente os valores políticos fundamentais e, portanto, afastam-se de projetos incompatíveis com esses valores. Eliminam,

ou reduzem, a percepção de que apoiam esse tipo de financiamento porque procuram vantagens para sua religião, ou porque querem a impor a toda população utilizando o poder estatal.

O argumento da confiança mútua na permissão de razões religiosas – ou, de forma mais geral, de razões não públicas – em discussões sobre o financiamento da escola pode ser interpretado como uma forma de mostrar que as partes cumprem com o que Rawls denominou de “dever de civilidade”. De acordo com este dever, as partes na deliberação devem ser capazes “no tocante a essas questões fundamentais, explicar aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública” (Rawls, 2000b:266). O uso de razões não públicas serve para esse fim, pois pode cumprir com a finalidade de mostrar aos interlocutores que o que está em jogo não é a ameaça de imposição de uma religião a toda a população, mas apenas uma deliberação dentro dos limites do permitido numa democracia. O cumprimento do dever de civilidade por parte de um amplo setor da população – e a sua contraparte, a sanção social daqueles que não o cumprem – é para Rawls “uma das bases políticas e sociais da democracia, e é vital para sua força duradoura e vitalidade” (Rawls, 2005:445; 463-464). Se as partes são sinceras em relação ao seu comprometimento com os valores políticos da democracia – isto é, se as partes demonstram estarem comprometidas com a promoção do *ideal* da razão pública –, podemos pressupor que a laicidade estatal não está em questão mesmo se o resultado da deliberação favorece um estado *mais* laico ou um *menos* laico. A razão pública é normativamente independente do estado laico<sup>24</sup>.

Rawls está sugerindo que a separação entre o estado e as igrejas não é, por princípio, incompatível com nenhuma das duas posições encontradas no debate sobre o financiamento à escola religiosa. Em outras palavras, o liberalismo político é compatível com um estado laico que financia as escolas (privadas) religiosas ou confessionais. O liberalismo político estabelece certas condições para garantir a legitimidade desse tipo de arranjo institucional. Os grupos que defendem o financiamento de escolas religiosas devem oferecer justificações baseadas numa interpretação dos valores políticos compartilhados, o que significa que esses valores políticos são aceitos por quem oferece a justificação. Em outras palavras, a doutrina abrangente que inspira esses grupos a interpretar os valores políticos da forma que o fazem deve apoiar uma

concepção da justiça que inclua tais valores políticos. Se esta condição não for cumprida, a desconfiança mútua seria irresolúvel e a (eventual) decisão de apoiar financeiramente as escolas confessionais com dinheiro público poderia ser interpretada como uma manipulação da deliberação política para beneficiar uma doutrina abrangente. Nesse caso, é óbvio que a decisão é contrária ao liberalismo político. Contudo, é importante ressaltar que a possibilidade de dar apoio financeiro às escolas religiosas com dinheiro público não é considerada como uma violação à separação entre estado e igrejas. Ou seja, o tipo de liberalismo proposto em LP não exclui este arranjo institucional.

Uma política pública implementada nos últimos anos em várias democracias constitucionais atuais, incluído o Brasil, são os *vouchers da educação*. *Voucher* da educação é um bônus recebido por estudantes de baixa renda que lhes permite se matricular em escolas privadas. Com frequência, essa medida é defendida em termos de redução de custos na educação – seria mais econômico dar *vouchers* do que matricular todos os estudantes em escolas públicas – e em termos dos resultados acadêmicos: os estudantes teriam a oportunidade de se matricular em escolas privadas, consideradas de melhor qualidade do que as escolas públicas. A introdução dessa medida é também interpretada como uma medida que destina dinheiro público, coletado coercitivamente, para o financiamento de escolas religiosas (mesmo que não de forma exclusiva), o qual é visto como uma violação à laicidade estatal. No entanto, é possível oferecer razões públicas que permitam os *vouchers* educacionais. Na sua concepção das relações entre religião e política, Vallier defende esta proposta, através da medida que ele denomina de “escolha educativa”. Esta medida, que propõe o desmantelamento do sistema público de educação básica, funciona sobretudo a partir de *vouchers* educacionais. Em adição às razões públicas já mencionadas, o sistema de escolha educativa apela ao valor político da “liberdade de escolha” e pretende evitar que o estado seja invasivo demais na formação moral dos estudantes, preservando assim a sua autonomia individual e o direito das famílias em educar seus filhos de acordo com as suas crenças morais, éticas, filosóficas ou religiosas (Vallier, 2014:244-250).

O esquema da escolha educativa permite que o dinheiro público seja utilizado em escolas privadas sectárias (embora exista requerimento de seguir um currículo comum nacional). Vallier não considera que sua proposta implique em um estabelecimento religioso nem que se



constitua em um caso de ameaça à laicidade estatal. Não há estabelecimento religioso (ou secularista), diz Vallier, se o *voucher* é destinado às famílias para que elas próprias escolham a escola que desejam enviar seus filhos. Julgar que há estabelecimento religioso a partir *dos efeitos* da medida (por exemplo, que as famílias enviem as crianças para escolas privadas religiosas) equivale a defender a desprestigiada neutralidade dos efeitos. O estado deve ser neutro em relação às doutrinas abrangentes religiosas e não religiosas, mas essa neutralidade não pode ser compreendida nos termos dos efeitos: o uso do poder coercitivo do estado vai, necessariamente, ter efeitos diversos nas distintas doutrinas abrangentes. A neutralidade deve estar situada na justificação das medidas, isto é, ela não deve ter como propósito afetar ou beneficiar doutrinas abrangentes razoáveis (Vallier, 2014:247).

Podemos chegar a duas conclusões a partir da breve referência aos *vouchers* da educação. Primeiro, a razão pública pode ser compatível com decisões que permitem o financiamento público à educação religiosa. Segundo, que mesmo se a razão pública é compatível com decisões que permitem o financiamento público à escola privada religiosa, há um senso no qual a separação entre estado e igreja é preservada: o estado não se propõe a beneficiar ou afetar qualquer doutrina abrangente. A laicidade estatal é compatível com um regime de separação institucional e exclusão da religião das instituições estatais que, ao mesmo tempo, permite ampla autonomia parental na formação religiosa das crianças. Os argumentos de Vallier são controversos, mas eles servem para termos essas duas conclusões, que ilustram a tese central deste artigo.

### Oração na Escola Pública

A implausibilidade da tese da interdependência normativa também é evidente se analisarmos a questão da oração na escola pública que Rawls realiza no LP. A análise permite mostrar que a laicidade é compatível com a não exclusão da religião das instituições estatais a partir da resposta à crítica à razão pública que argumenta que esta é restritiva demais porque resolve as controvérsias de antemão<sup>25</sup>. Conforme esta objeção, a deliberação de acordo com a razão pública não é um processo em que é possível escolher entre alternativas genuinamente distintas. Para responder a este tipo de crítica, Rawls utiliza como exemplo a discussão sobre a permissibilidade de instaurar atos de oração nas escolas públicas. Hoje, a ideia de atos obrigatórios de ora-

ção nas escolas públicas é considerada unanimemente como contrária aos valores políticos fundamentais de uma democracia constitucional: ninguém pode ser forçado a participar de um ato religioso.

Contudo, esse não foi sempre o caso, e Rawls sugere que a solução para essa questão não estava decidida “de antemão” a favor da proibição. Rawls se refere ao debate entre Patrick Henry e James Madison em 1784-1785 sobre o estabelecimento religioso na Virgínia e a religião nas escolas públicas, e o descreve como um debate no qual os valores políticos estiveram na base de praticamente todas as argumentações apresentadas (Rawls, 2005:474). De um lado, Henry argumentou que o ensino da doutrina cristã era fundamental para promover o valor político de uma “boa e pacífica conduta dos cidadãos” e não na base da ideia que o conhecimento da doutrina cristã fosse um bem por si mesmo (Rawls, 2005:475). Já Madison ocupou-se em refutar a premissa crucial do argumento de Henry, a saber, que o conhecimento da doutrina cristã era necessário para promover uma sociedade civil pacífica e estável (Rawls, 2005:475, principalmente a nota a rodapé 73). A postura de Madison foi a vencedora, e, com o passar do tempo, nos Estados Unidos rejeitou-se o estabelecimento religioso de qualquer confissão tanto em âmbito estadual quanto federal. Nesse país, a laicidade do estado é entendida como separação institucional em relação às igrejas, e implica uma política de não apoio às associações religiosas, nos seus projetos propriamente religiosos (deixando aberta a possibilidade de apoios para as atividades de natureza secular, a qual, por sua vez, deixa aberta a questão de financiamento a escolas que são propriedades de associações religiosas, mas que não são confessionais).

Como interpretar o exemplo de Rawls? Se ele menciona esse debate como um exemplo para ilustrar porque a razão pública *não decide as questões de antemão*, devemos então assumir que, para Rawls, a resolução dessa questão estava de fato aberta na época. A concepção da escola laica como uma instituição na qual o conteúdo religioso é excluído não era a única alternativa possível. Rawls parece estar sugerindo que, por um lado, a escola laica que exclui conteúdo religioso não é necessariamente uma escola que promove uma doutrina abrangente secular e, por outro lado, a escola laica que não exclui conteúdo religioso (e institui práticas religiosas) também não é necessariamente uma escola que promove a doutrina abrangente religiosa.

A respeito dessa segunda alternativa, não é irrelevante considerar que ainda hoje o debate sobre como promover uma “boa e pacífica conduta dos cidadãos” continua aberto nos Estados Unidos (e para além desse país), em particular nas questões relativas à “amizade cívica” e à “solidariedade social” – das quais Rawls considerou que a teoria democrática tinha um déficit em razão de sua carência de princípios adequados (Rawls, 2009:90 (Br. 112)). Embora Rawls acreditasse que o princípio da diferença seja suficiente para motivar as pessoas a “não querer ter maiores vantagens, exceto quando isso traz benefícios para os outros que estão em pior situação” (2009:90 (Br. 112-113)), não é evidente que a questão possa ser resolvida, como Rawls parece acreditar, sobretudo através do controle das desigualdades econômicas entre as cidadãs que seria garantida pelo princípio da diferença<sup>26</sup>. No LP, Rawls argumenta que as doutrinas abrangentes, seculares e religiosas, não devem ser o fator que unifica a sociedade de maneira estável. Contudo, o fato de debates em torno do patriotismo constitucional ser ainda vibrante, sugere que esta é uma questão ainda não resolvida e, portanto, que não haveria uma forma exclusiva de conceber a laicidade do estado.

Há uma segunda interpretação do exemplo de Rawls. Lembremos que este é introduzido no contexto da resposta à objeção da razão pública resolver as questões de antemão. A esse respeito, Rawls diz “devemos considerar todos os valores políticos que poderiam ser invocados para resolver estas questões e [devemos considerar] em qual lado se situam as razões decisivas” (2005:474). Rawls sugere que um dos lados é o certo, apoiado por “razões decisivas” (a postura de Madison) e o outro (a visão de Henry), embora defendido por razões públicas, é errado, pois não está acompanhado pelas “razões decisivas”. Que o projeto defendido por Henry não é normativamente plausível é evidenciado por seu antiliberalismo. O que é notável do exemplo, no meu modo de analisá-lo, é que ele serve para evidenciar um elemento interessante e não sempre notado sobre a razão pública, a saber, que seu vínculo com o liberalismo não é necessário. Se o projeto defendido por Henry é evidentemente antiliberal, e, portanto, sem plausibilidade normativa, por que Rawls o menciona para responder à crítica que a razão pública responde os problemas de antemão?

Acredito que a resposta de Rawls oferece evidência para reforçar a tese de que a razão pública e o estado laico – neste caso, a separação entre estado e igreja – são ideias independentes. Rawls considera que o exemplo é de “especial interesse” porque permite explicitar que a

razão pública não é uma visão sobre instituições políticas, mas sim sobre o tipo de razões que podem ser utilizadas para justificar politicamente o uso coercivo do poder do estado em assuntos fundamentais de justiça (2005:475-476). Este é um ponto importante que permite entender a relevância do exemplo; que a razão pública não resolva os problemas de antemão significa que o debate entre Henry e Madison estava aberto, e a história institucional após resolução alternativa podia ter caminhado em direções radicalmente diversas. Assim como o estado liberal com separação entre estado e igreja foi possível, era também possível a institucionalização de um estado antiliberal sem a separação entre estado e igreja. Que ambas as posturas tenham sido justificadas a partir de razões públicas é um indício de que essas duas alternativas estavam disponíveis. Não devemos concluir que ambas as posturas eram igualmente válidas. Para Rawls é claro que a opção liberal, a que predominou, é superior. Mas isso não significa que a visão de Henry tenha sido justificada a partir de razões não públicas.

O exemplo de Rawls serve também para ilustrar a ideia de que a escolha de um estado liberal está intimamente associada com a escolha de um tipo de separação entre estado e igreja do modelo que foi adotado nos Estados Unidos. Em outras palavras, as razões públicas utilizadas para defender os fundamentos liberais do estado delimitaram a forma de separação entre estado e igreja que seria desejável nesse contexto. Para Rawls, “os princípios que apoiam a separação [...] devem ser tais que possam ser afirmados por todos os cidadãos livres e iguais, considerando o fato do pluralismo razoável” (2005:476). Estes princípios estão baseados, diz Rawls, em razões do seguinte tipo: a separação protege a religião do estado e vice-versa, protege as cidadãs das suas igrejas ao garantir o direito de saída (por exemplo, descarta a possibilidade da heresia e da apostasia serem crimes), e oferece proteção mútua entre cidadãs (2005:476). Podemos especular que razões públicas delimitadas pelos valores liberais poderiam ter servido para justificar outro arranjo institucional, uma forma de estabelecimento religioso *moderado*, por exemplo. A especulação é justificada pois Rawls sugere que razões públicas poderiam servir para justificar um regime contrário ao liberalismo (a visão de Henry). Em contextos não regulamentados por valores políticos liberais, a razão pública não necessariamente implica em resultados liberais. Quando delimitada por valores políticos liberais, a razão pública não conduz necessariamente a regimes institucionais de *separação* que excluem o conteúdo religioso das instituições estatais.

Embora a ideia da razão pública permita espaço para discutir qual regime de laicidade implementar entre uma variedade de alternativas, Rawls deixa claro que ele considera o regime vigente na Constituição dos Estados Unidos como um que merece ser defendido. Para ele, o regime de separação institucional e de não apoio às religiões é a melhor forma de organizar as instituições de um estado liberal e democrático<sup>27</sup>. Seguindo as análises de Tocqueville em *Da Democracia na América* (1835), Rawls considera que o regime de separação institucional é uma das causas a partir da qual é possível explicar a vitalidade da religiosidade na sociedade estadunidense, tanto no início do século XIX (quando Tocqueville escreveu) quanto no final do XX (quando Rawls escreveu) (2005:478-78, especialmente a nota de rodapé 76). Este tipo de razões mostra que a separação não tem como intenção a proteção da “cultura secular”: a separação protege essa cultura da mesma maneira que protege todas as religiões (2005:476) – recordemos que o estado não é laicista. Se a justificação da separação institucional (com exclusão da religião das instituições estatais) é realizada a partir de razões públicas, então críticas sugerindo hostilidade contra a religião são simplesmente equivocadas (Rawls, 2005:477-78). Embora Rawls afirme que o liberalismo político “e outras posturas liberais” concordam com o diagnóstico de Tocqueville, devemos lembrar que, na razão pública, a questão da religião na escola pública – que é uma, mas não a única, forma de estabelecer uma religião – não está definida de antemão. Outras disposições poderiam ser aceitáveis – tanto na época em que foram aprovadas como na atualidade. O fato de Rawls concordar com as observações de Tocqueville acerca da concepção da laicidade escolhida pelos Estados Unidos não deve nos iludir a pensar que essa é a única concepção da laicidade estatal compatível com LP<sup>28</sup>.

## CONCLUSÃO

Normalmente, assume-se que a exclusão das razões religiosas do universo justificatório do poder do estado implica que a laicidade deve ser entendida como um arranjo institucional que requer também a exclusão do conteúdo religioso das instituições estatais. Esta é a ideia central do que denominei de “tese da interdependência normativa”. Neste artigo, essa conclusão foi rejeitada e argumentou-se que o projeto pluralista do liberalismo político defendido por Rawls, inclusive a ideia da razão pública, consiste em aceitar a possibilidade de arranjos institucionais da laicidade que não requerem esse tipo de exclusão da religião. Sendo concebido como um projeto pluralista, o LP é inde-

terminado no tocante ao arranjo institucional de laicidade ser implementado numa democracia constitucional. Elementos contextuais – a cultura política, a existência de um conflito religioso não resolvido, as instituições herdadas, etc. – serão importantes nesse tipo de decisão.

(Recebido para publicação em 29 de dezembro de 2020)

(Reapresentado em 13 de outubro de 2021)

(Aprovado para publicação em 16 de dezembro de 2021)

## NOTAS

1. Para alguns exemplos, ver: Montero, Silva, Sales (2018:155); Miguel, Biroli, Mariano (2017:252); Rosendo e Gonçalves (2015); Lemaitre (2013); Capdevielle, Arlettaz (2018).
2. Três importantes volumes dedicados às diversas questões sobre o assunto são: Seglow, Shorten (2019); Bardon, Laborde (2017); Cohen, Laborde (2016); Bailey, Gentile (2014).
3. Porém, em português não é utilizada a expressão “estado secular” assim como em inglês “*laic state*” também não o é – embora a língua ofereça essas possibilidades.
4. Em Rudas (2017), desenvolvo o argumento a favor de conceber à laicidade como um termo moralmente neutro.
5. Sobre este assunto, ver: Reich (2015:203-204); Bardon (2015); Bellolio (2019); Blancarte (2011).
6. É nas discussões sobre a pauta moral que a laicidade do estado é debatida com maior intensidade. Por esse motivo é que me concentro nelas.
7. No texto de Reich, “secularismo” e “laicidade” são entendidos como doutrinas abrangentes que, acredito, incluem o valor político da liberdade *da religião* e não apenas o valor político da *liberdade religiosa*.
8. De acordo com Rawls, o *provisio* é a condição a ser observada quando alguém justifica sua postura política a partir de razões não públicas (razões dependentes de alguma doutrina abrangente, religiosa ou não). A condição consiste em também apresentar, no devido momento, razões públicas que justifiquem a postura defendida (2005:453).
9. Anos antes, contudo, ela defendeu uma versão contextual da permissibilidade do estabelecimento religioso (Nussbaum, 2001:206-212).
10. A primeira frase, no original, diz assim: “The notion of the omnicompetent laicist state is also denied”. Em português, como em espanhol, usa-se a distinção entre estado laico e estado laicista. Rawls está fazendo referência a este último e, portanto, considero mais adequado preservar a literalidade na tradução. As traduções são próprias, com alguns apoios na tradução para o português. Para referência, em parênteses coloquei a paginação da versão brasileira de LP e TJ.
11. Para uma introdução ao perfeccionismo político, ver Wall (2012). Nussbaum, adotando uma perspectiva evidentemente rawlsiana, argumenta que um estado perfeccionista é um estado laicista (se o valor fundamental é a autonomia moral) (Nussbaum, 2011). Para uma resposta, ver Wall (2014).

12. Dois exemplos dos quais poderia afirmar-se que defenderiam este tipo de separação são o “arquipélago liberal” (Kukathas, 2003) e o “liberalismo da tolerância” (Galston, 1995).
13. Embora não a mencione de forma explícita, a ideia da razão pública está, sim, presente em TJ (Rawls, 2005:490).
14. É importante registrar que a tradução para o português utilizada neste artigo omite esta frase do texto original.
15. A expressão é utilizada por Rawls em: Rawls, Van-Parijs (2003).
16. A tolerância entendida como “indiferença ativa” explicitamente rejeita traçar esta distinção (Balint, 2016, esp.:60-75).
17. Ver §2.
18. No Brasil, é comum que ministros e ministras do Supremo Tribunal Federal cite Rawls ou o vinculem com a ideia da laicidade que exclui conteúdo religioso das instituições estatais. Um exemplo de 2017 encontra-se no voto do ministro Edson Fachin sobre o ensino religioso nas escolas públicas. Ver Processo ADI 4439 DF, página 11 de 294 (inteiro teor do acordo).
19. Cf. Rawls (2005:xxxvii-xxxix).
20. *O Liberalismo Político* foi publicado originalmente em 1993 e a edição *Paperback*, em 1996. Nesta edição, Rawls adiciona um novo, e importante, prefácio. Também é incluída a “Reply to Habermas”, publicada originalmente em 1995. Em 2005 publica-se a *Expanded Edition*, que – com exceção de uma carta dirigida à editora na Columbia University Press descrevendo suas razões para publicar uma nova edição de LP – não inclui material inédito, mas que incorpora “The idea of public reason revisited” de 1997. Este é o texto que melhor expressa sua opinião sobre o projeto do liberalismo político e da razão pública (Rawls, 2005:438).
21. Rawls descreve a falta de aceitação dos valores democráticos da República de Weimar (2005:lix-lx), e em geral a falta de “vontade política” para preservar um regime democrático apesar das condições razoavelmente favoráveis (Rawls, 2001:101), como uma das causas da ascensão dos nazistas ao poder. A estabilidade dos regimes democráticos depende em boa parte das pessoas acreditarem neles, e os valorarem. É provável que a crise do Covid-19 intensifique o já preocupante ceticismo cidadão nos valores políticos das democracias constitucionais liberais e promova a ascensão, ou consolidação, de líderes políticos com considerável respaldo popular que defendem valores contrários à democracia constitucional liberal.
22. Esta ideia pode ser reforçada pelo fato de Rawls considerar que a ideia de razão pública “rejeita as visões comuns do voto enquanto uma questão privada ou até pessoal” sugerindo que, em questões de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica, o voto deve ser realizado de acordo com razões públicas (2001:218. Br. 268-269).
23. Os debates sobre a laicidade no Brasil, em particular em temas sobre a denominada “pauta moral”, oferecem um exemplo desse enfraquecimento da confiança mútua: no campo dos grupos religiosos e conservadores, representantes políticos, ativistas, e organizações religiosas usualmente oferecem argumentos baseados na razão pública (Verbicaro, Simões, 2019:148; Sales, 2015:150; Machado, 2013; Ranquetat, 2010). Contudo, estes são considerados como meras encenações aos requerimentos normativos da

razão pública e da laicidade (cf. nota de rodapé 1). Em outro artigo, argumento que a dificuldade para realizar um diagnóstico adequado sobre a questão da obediência aos requerimentos normativos da laicidade no momento de abordar as questões da “pauta moral” consiste no fato de os atores participantes nos debates utilizarem duas concepções da razão pública e, portanto, obedecerem a padrões normativos distintos (Rudas, 2021).

24. A *visão inclusiva* da razão pública permite a inclusão daquilo que é percebido como a base de valores políticos ancorados na doutrina abrangente, “sempre que isso seja feito de formas que fortalecem o ideal da razão pública. Esta forma de entender a razão pública pode ser denominada de “a visão inclusiva” (Rawls, 2005:247).
25. Para a resposta de Rawls a esta objeção, ver Rawls (2005:474-478).
26. Sobre a possível tensão entre as políticas redistributivas e as políticas do multiculturalismo: Banting, Kymlicka (2006).
27. Poucas democracias constitucionais atuais implementam um regime de separação tão exigente quanto o dos Estados Unidos. Nas Américas, provavelmente México e Uruguai são os mais parecidos. Na Europa, só a França seria candidata, porém, há ambiguidade na determinação desse regime, pois em algumas ocasiões é considerado um regime laicista (Laborde, 2008).
28. A discussão sobre o aborto pode ser submetida à análise similar: nas notas de rodapé nas quais Rawls aborda o assunto, ele oferece a sua opinião, mas aquilo não significa que essa seja a única postura permitida no marco do liberalismo político e da razão pública. Disposições mais (ou menos) restritivas podem, legitimamente, concorrer com ela (Rawls, 2005:243-244, nota de rodapé 42, liii-liv (nota de rodapé 31)). Já na sua crítica ao “primeiro Rawls” Taylor propunha uma reflexão similar (Taylor, 1998:50).



## REFERÊNCIAS

- Ahdar, Rex J.; Leigh, Ian. (2005), *Religious Freedom in the Liberal State*. Oxford: Oxford University Press.
- Anderson, Elizabeth; Pildes, Richard H. (2000), "Expressive Theories of Law: A General Restatement." *University of Pennsylvania Law Review*, v. 148, n. 5. pp. 1503-1575.
- Bailey, Tom; Gentile, Valentina. (2014), *Rawls and Religion*, New York: Columbia University Press.
- Balint, Peter. (2016), *Respecting Toleration: Traditional Liberalism and Contemporary Diversity*. New York: Oxford University Press.
- Banting, Keith G.; Kymlicka, Will (eds.), (2006). *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*. New York: Oxford University Press.
- Bardon, Aurélia. (2015), "Render unto Caesar the Things which are God's: The Requirement of Political Profound Secularization in Liberal Democracy." *Constellations*, v. 22, n. 2, pp. 279-289.
- Belloio, Cristóbal. (2019), "Secularismo Político en Chile a partir de los Enfoques de Robert Audi y de Cecile Laborde". *Estudios Políticos*, v. 56, pp. 222-247.
- Biroli, Flávia; Mariano, Rayani; Miguel, Luis Felipe. (2017), "O Direito ao Aborto no Debate Legislativo Brasileiro: A Ofensiva Conservadora na Câmara dos Deputados". *Opinião Pública*, v. 23, n. 1, pp. 230-260.
- Blancarte, Roberto. (2011), "América Latina: Entre Pluri-confesionalidad y Laicidad". *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 11, n. 2, pp. 182-206.
- Capdevielle, Pauline; Arlettaz, Fernando. (2018), "Laicidad y Derecho Legal al Aborto", in P. Capdevielle; M. J. Medina Arellano (eds.), *Bioética Laica. Vida, Muerte, Género, Reproducción y Familia*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 331-360.
- Cohen, Jean; Laborde, Cécile. (2016), *Religion, Secularism & Constitutional Democracy*. New York: Columbia University Press.
- Diniz, Debora; González Vélez, Ana Cristina. (2007), "Aborto e Razão Pública: O Desafio da Anencefalia no Brasil". *Mandrágora*, v. 13, n. 13, pp. 22-32.
- Eisgruber, Christopher L.; Sager, Lawrence G. (2007), *Religious Freedom and the Constitution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Galston, William A. (1995), "Two Concepts of Liberalism". *Ethics*, v. 105, n. 3, pp. 516-534.
- Gaus, Gerald. (2018), "Locke's Liberal Theory of Public Reason", in P. N. Turner; G. Gaus (eds.), *Public Reason in Political Philosophy: Classic Sources and Contemporary Commentaries*. New York: Routledge, pp. 164-183.
- Kukathas, Chandran. (2003), *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. New York: Oxford University Press.
- Laborde, Cécile. (2008), *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- . (2013), "Political Liberalism and Religion: On Separation and Establishment". *Journal of Political Philosophy*, v. 21, n. 1, pp. 67-86.

- . (2017), *Liberalism's Religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Laborde, Cécile; Bardon, Aurélia. (2017), *Religion in Liberal Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Lemaitre, Julieta. (2013). *Laicidad y Resistencia*. Mexico D.F.: UNAM.
- Machado, Maria das Dores Campos. (2013), "Discursos Pentecostais em Torno do Aborto e da Homossexualidade na Sociedade Brasileira". *Revista Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, pp. 48-68.
- Maclure, Jocelyn; Taylor, Charles. (2011), *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Miguel, Luis Felipe; Biroli, Flávia; Mariano, Rayani (2017), "O Direito ao Aborto no Debate Legislativo Brasileiro: A Ofensiva Conservadora na Câmara dos Deputados". *Opinião Pública*, v. 23, n. 1, pp. 230-260.
- Montero, Paula; Aramis, Luis Silva; Sales, Lilian. (2018), "Fazer Religião em Público: Encenações Religiosas e Influência Pública". *Horizontes Antropológicos*, n. 52, pp. 131-164.
- Nussbaum, Martha. (2001), *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. New York: Cambridge University Press.
- . (2008), *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books.
- . (2011), "Perfectionist Liberalism and Political Liberalism." *Philosophy & Public Affairs*, v. 39, n. 1, pp. 3-45.
- Ranquetat, Cesar Alberto Júnior. (2010), "Ciência e Religião: Os Debates em Torno das Pesquisas com células-Tronco Embrionárias no Brasil". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 12, n. 13, pp. 37-56.
- Rawls, John. (2000), *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes.
- . (2000b), *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática.
- . (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press.
- . (2005), *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- . (2009), *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John; Van-Parijs, Philippe. (2003), "Three Letters on the Law of Peoples and the European Union". *Revue de Philosophie Économique*, v. 7, pp. 7-20.
- Reich, Evânia Elizete. (2018), "Os Limites da Religião na Política segundo o Liberalismo Político de John Rawls". *PERI*, v. 10, n. 1, pp. 180-199.
- . (2015), "O Republicanismo Laico Francês e a Proibição do Uso do Vêu". *ethic@ - An International Journal for Moral Philosophy*, v. 14, n. 2, pp. 198-221.
- Rosendo, Daniela; Gonçalves, Tamara. (2015), "Direito à Vida e a Personalidade do Feto, Aborto e Religião no Contexto Brasileiro: Mulheres entre a Vida e a Morte". *ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, v. 14, n. 2, pp. 300-319.
- Rudas, Sebastián. (2021), "A Teoria Política da Laicidade no Brasil, uma Proposta de Unificação". *Novos Estudos CEBRAP*, v. 40, n. 3, pp. 445-461.

- . (2017), “Against Moralized Secularism”. *Les Ateliers de l’Éthique / The Ethics Forum*, v. 12, n. 2-3, pp. 37-59.
- Sales, Lilian. (2015), “‘Em Defesa da Vida Humana’: Moralidades em Disputa em Duas Audiências Públicas no STF”. *Religião & Sociedade*, v. 35, n. 2, pp. 143-164.
- Seglow, Jonathan; Shorten, Andrew. (2019), *Religion and Political Theory. Secularism, Accommodation and the New Challenges of Religious Diversity*. London: Rowman & Littlefield.
- Taylor, Charles. (1998), “Modes of Secularism”, in R. Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics*. New Delhi: Oxford University Press, pp. 31-53.
- . (2009), *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- . (2011), “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”, in E. Mendieta; J. VanAntwerpen (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, pp. 34-59.
- . (2017), “Can Secularism Travel?”, in A. Bilgrami (ed.), *Beyond the Secular West*. New York: Columbia University Press, pp. 1-27.
- Vallier, Kevin. (2014), *Liberal Politics and Public Faith: Beyond Separation*. New York: Routledge.
- . (2017), “Religious Establishment and Public Justification”, in C. Laborde; A. Bardon (eds.), *Religion in Liberal Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 103-117.
- Verbicaro, Loiane Prado; Simões, Paloma Sá Souza. (2019), “Estado Laico e Religião: Uma Análise da Atuação Política do Congresso Nacional a Partir de Projetos de Lei e Discursos em Plenária no Período de 2013 a 2016”. *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, v. 1, n. 40, pp. 132-152.
- Wall, Steven. (2012), “Perfectionism”, in G. Gaus; F. D’Agostino (eds.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*. New York: Routledge, pp. 366-376.
- . (2014), “Perfectionism, Reasonableness, and Respect”. *Political Theory*, v. 42, n. 4, pp. 468-489.

## RESUMO

*Estado Laico e Razão Pública: Como Distingui-los?*

É comum que o estado laico seja definido em termos da ideia da razão pública. De acordo com John Rawls, um dos seus principais defensores, a razão pública não permite que as razões religiosas sejam utilizadas como a única fonte de justificação do uso do poder estatal. Com frequência, assume-se que a exclusão das razões religiosas do universo justificatório do poder estatal implica que a laicidade deve ser entendida como um arranjo institucional que exclui o conteúdo religioso das instituições do estado. Neste artigo, essa tese é revisada. Defende-se que o projeto pluralista do liberalismo político de Rawls implica em aceitar a possibilidade de arranjos institucionais da laicidade que não demandam esse tipo de exclusão. Portanto, o liberalismo político, incluindo a ideia da razão pública, é indeterminado em relação ao arranjo institucional de laicidade a ser implementado numa democracia constitucional. Fatores contextuais serão cruciais para determinar qual regime de laicidade adotar.

**Palavras-chave:** Rawls; liberalismo; religião; laicidade; secularismo

## ABSTRACT

*Secular State and Public Reason: How to Distinguish them?*

It is common to define the secular state in terms of public reason. According to one of its leading proponents, John Rawls, public reason does not allow religious reasons to be used as the sole source of justification for using state power. It is often assumed that excluding religious reasons from the justificatory universe of state power implies that secularism should be understood as an institutional arrangement that excludes religious content from state institutions. This article reviews this thesis. It argues that the pluralist project of Rawls' political liberalism implies accepting the possibility of institutional arrangements of secularism that do not call for this kind of exclusion. Thus, political liberalism, including the idea of public reason, is not specific regarding the institutional arrangement of secularism implemented in a constitutional democracy. Contextual factors will be crucial in determining which secularism regime to adopt.

**Keywords:** Rawls; liberalism; religion; laicity; secularism

## RÉSUMÉ

*État Laïc et Raison Publique: Comment les Distinguer ?*

Il est courant que l'État laïc soit défini en fonction de l'idée de raison publique. Selon John Rawls, l'un de ses principaux défenseurs, la raison publique ne permet pas que les raisons religieuses soient utilisées comme seule source de justification de l'utilisation du pouvoir de l'État. On suppose souvent que l'exclusion des raisons religieuses de l'univers justificatif du pouvoir de l'État implique que la laïcité doit être comprise comme un arrangement institutionnel qui exclut le contenu religieux des institutions de l'État. Dans cet article, cette thèse est passée en revue. On soutient que le projet pluraliste du libéralisme politique de Rawls implique d'accepter la possibilité d'arrangements institutionnels de la laïcité qui n'exigent pas ce type d'exclusion. Dès lors, le libéralisme politique, y compris l'idée de raison publique, est indéterminé par rapport à l'agencement institutionnel de la laïcité à mettre en œuvre dans une démocratie constitutionnelle. Les facteurs contextuels seront cruciaux pour déterminer le régime laïc à adopter.

**Mots-Clés:** Rawls; libéralisme; religion; laïcité; sécularisme

## RESUMEN

*Estado Laico y Razón Pública: ¿Cómo Distinguirlos?*

Es común que el estado laico sea defendido en términos de la idea de la razón pública. De acuerdo con John Rawls, uno de los principales defensores de la razón pública en la teoría política normativa, las razones religiosas no pueden ser utilizadas como la única fuente de justificación del uso del poder estatal. Es frecuente que se asuma que la exclusión de las razones religiosas del universo de justificación del poder estatal implique que la laicidad debe ser entendida como un diseño institucional que excluye todo el contenido religioso de las instituciones del estado. En este artículo, esta tesis es revisada. Se defiende que el proyecto pluralista del liberalismo político de Rawls involucra que diseños institucionales de laicidad que no requieren ese tipo de exclusión sean aceptados. Por lo tanto, el liberalismo político, incluyendo la idea de la razón pública, es indeterminado con relación al tipo de diseño institucional que debe ser implementado en una democracia constitucional. Elementos contextuales serán cruciales para determinar cuál régimen de laicidad adoptar.

**Palabras clave:** Rawls; liberalismo; religión; laicidad; secularismo